

TESIS DOCTORAL

2023

Amar para saber.

Acogimiento mutuo en Jean-Luc Marion

Antonio Paredes Gascón

PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA

Directora: Doctora D^a. Teresa Oñate y Zubía

*Tras el rigor, quiero ya solo volver a
preguntarme quién eres*

«[...] No eras
nada de cuanto arriba se veía: y estabas,
empero, sobre todo y en todo, por debajo
de todo, sustentándolo todo, como la tierra
sostiene los pinares, los luminosos árboles
del amor, como estoy sosteniendo este canto»
Alfonso Canales, «Cima», *El candado*, 1956.

«[...] Luz que toma
cuerpo en mí, tiempo en mí, luz que es mi vida
porque me da la vida»
Claudio Rodríguez, «Una luz», *Alianza y
condena*, 1965.

«Y yo te veo porque yo te quiero»
Claudio Rodríguez, «The Nest of Lovers»,
Casi una leyenda, 1991.

«[...] contando las
oscuridades con mis dedos a partir de ti.
Mirando que se estén las cosas, yo deseo.
Y me encuentro recorriendo una gran distancia»
Jaime Sáenz, *Recorrer esta distancia*, 1973.

«[...] tu propia creación es tu palabra: la que
aún no dijiste: la que acaso no sabrías decir,
pues ella ha de decirte»
José Ángel Valente, «Zayin», *Tres lecciones
de tinieblas*, 1980.

«Con el sol de la tarde en mis balcones
Nunca os veré. No me pidáis presencia;
Las almas huyen para dar canciones:
Alma es distancia y horizonte, ausencia»
Antonio Machado, «Adiós», *Poesías de
«Soledades»*, 1898-1907.

«El *Cantar del alma que se goza de amar a
Dios por fe* se refiere a la Eucaristía, pero
cuanto dice lo mismo puede aplicarse a la
poesía, a la verdad y a la belleza»
Juan Ramón Jiménez, «Arte poética»,
Conversaciones con Juan Ramón Jiménez,
de Ricardo Gullón, 1958.

AGRADECIMIENTOS

Recordamos aquí al Doctor Jacinto Rivera de Rosales Chacón, que con tanto cariño y atención se hizo cargo de la dirección de nuestra Tesis durante tanto tiempo. Las numerosas visitas a su despacho y las charlas tan cariñosas y profundas han sido para nosotros fuente de saber y de hermosos planes de futuro.

Además, queremos hacer referencia a los otros «directores» de nuestra Tesis, cuya atención y enseñanza han sido para nosotros preciosas siempre. Gracias a los Doctores Miguel García-Baró López (Universidad Comillas de Madrid), Agustín Serrano de Haro (C.S.I.C.), Javier San Martín Sala (U.N.E.D.), Ramón Rodríguez García (U.C.M.), Francesco de Nigris (Universidad Comillas) y Xavier Bassas Vila (U.B.).

Hemos de agradecer también su atención puntual y siempre amable a los Doctores Gabino Uríbarri Bilbao (Facultad de Teología de la Universidad Comillas), Ricardo Pinilla Burgos (Universidad Comillas), Eduardo Pérez Pueyo (Universidad Pontificia de Salamanca) y Ramsés Sánchez Soberano (Universidad La Salle, México).

Ha sido para nosotros cimiento de esperanza contar con la gran ayuda y disposición de los doctores Jorge Luis Roggero (UBA), Pablo Posada Varela (Institut Catholique de Toulouse, Faculté Libre de Philosophie), Manuel Porcel Moreno (Universidad Loyola), Cristina Rodríguez Marciel (U.N.E.D.), Stefano Cazzanelli (UCM), Stéphane Vinolo (Pontificia Universidad Católica del Ecuador), José Luis Díaz Arroyo (UCM), Jesús Miguel Díaz Álvarez (U.N.E.D.) y Tomás Domingo Moratalla (U.N.E.D.).

Gracias también a la doctora Sonia Ester Rodríguez García, Secretaria del Programa de Doctorado en Filosofía de la U.N.E.D. por su extraordinaria amabilidad y buen hacer.

Nos acordamos igualmente del Doctor Manuel Fraijó Nieto, que fue nuestro profesor en la Licenciatura (U.N.E.D.) y al que todo el mundo quiere. Gracias también al Doctor Noé Expósito Roperero (U.N.E.D.) por su amabilidad.

Guardamos un recuerdo muy cariñoso también de cuantos conocimos en el Seminario del Doctor Miguel García-Baró, que hemos frecuentado desde 2016 y gracias a quienes tanto hemos aprendido.

Agradecemos su amabilidad a todos los funcionarios y funcionarias de la U.N.E.D. que nos han atendido en todos los trámites burocráticos, y con tanta paciencia en la Biblioteca Central de nuestra Universidad.

Tenemos también que recordar al Doctor Quintín Racionero Carmona, que fue nuestro profesor en la Licenciatura. El Doctor Racionero, junto con los Doctores Joaquim Xirau Palau y Miguel García-Baró López son nuestros Maestros.

Finalmente, debemos incluir en un lugar eminente a la Doctora Teresa Oñate y Zubía, ejemplo para tantos y tantas que sueñan y piensan despiertos. Por su amabilidad, su generosidad y su comprensión sin límites. Con todo nuestro cariño y agradecimiento.

ÍNDICE

PRÓLOGO	9
---------------	---

INTRODUCCIÓN

§ 1. — Esquema de las críticas principales de la doctrina a la fenomenología de Marion según J. L. Roggero.....	13
1.1. Objeción de contenido: el «giro teológico»	14
1.2. Objeción de forma: la función de la hermenéutica	16
1.2.1. Jean Greisch	17
1.2.2. Jean Grondin	19
1.2.3. Claudia Serban	22
1.2.4. Christina Gschwandtner	25
1.2.5. Juan Carlos Scannone	27
§ 2. — La distinción entre donación y manifestación	32
§ 3. — ¿Reducción eidética o reducción trascendental?	39
Resumen de la Introducción	48

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO I: CONTRA LA OBJETIDAD Y EL SUJETO DE SU EXPERIENCIA	55
§ 4. — Marion contra la objetidad.....	55
4.1. La resistencia a la objetivación	61
§ 5. — Marion contra el sujeto de la experiencia objetiva	65
5.1. Las aporías del sujeto moderno	66
5.2. El principio de todos los principios	70
§ 6. — La superación de la objetidad	74
6.1. La superación de la objetidad: el tiempo del acontecimiento	74
6.2. La superación de la objetidad: contra el horizonte y el yo	76
§ 7. — El fenómeno saturado	82
7.1. Tres ejemplos: Descartes, Kant y Husserl	93
§ 8. — Clasificación de los tipos de fenómenos saturados	97
§ 9. — La formalidad de contraposición	110
9.1. El acontecimiento o el fenómeno que adviene	113
9.2. El ídolo o el resplandor del cuadro	120
9.3. La carne o la donación del <i>sí</i>	124
9.4. El icono o la hermenéutica sin fin	125
9.5. El fenómeno de Revelación	129
Resumen del capítulo I	135

CAPÍTULO II: LA DONACIÓN	141
§ 10. — Qué es «donación»	141
10.1. Los primeros debates en torno a lo dado y la donación	141
10.2. La donación según Husserl	153
10.3. La donación según Marion	155
§ 11. — La reducción a la donación	157
11.1. El cuadro mediocre de pintura	163
§ 12. — Primer contacto con la decisión	165
§ 13. — El método fenomenológico de Marion	171
13.1. El acontecimiento decisivo para la filosofía de Marion	174
§ 14. — El don reducido a la donación	180
§ 15. — Justificación de la donación en <i>Étant donné</i>	183
§ 16. — El pliegue y la ambigüedad de la donación	190
§ 17. — Análisis de la ambigüedad de donación	199
§ 18. — Las críticas que llevan al don	203
§ 19. — El debate entre Marion y Derrida en torno al don	208
§ 20. — La donación del don	212
20.1. La puesta entre paréntesis del donatario	215
20.2. La puesta entre paréntesis del donante	218
20.3. La puesta entre paréntesis del don	221
20.3.1. La donabilidad	223
20.3.2. La aceptabilidad	227
20.3.3. Conclusión: mostrarse equivale a darse	229
§ 21. — Anamorfosis	231
Resumen del capítulo II	241
CAPÍTULO III: LUGAR Y FUNCIÓN DEL «SUJETO» EN LA DONACIÓN: LLAMADA Y «ADONADO»	247
§ 22. — El asignatario	249
22.1. Dos objeciones contra el asignatario	250
22.2. De dónde surge el asignatario	251
§ 23. — El pensamiento pasivo	255
23.1. La carne en Descartes	257
23.2. No pensar en nada	260
§ 24. — Nace el adonado. Primer contacto con la llamada y la respuesta	262
24.1. Invocar inevitablemente a la llamada	262
24.2. La conrstraintencionalidad como llamada	265
24.3. Los rasgos de la llamada y el adonado	274
24.4. Hipótesis de un surgir sin retraso	276
§ 25. — La llamada se oye en la respuesta	277
25.1. Dos ejemplos	279
25.2. La articulación del adonado (respuesta) en lo dado (llamada)	281
25.3. Las marcas del retraso del adonado sobre la llamada	284
§ 26. — Retraso, diferencia, anonimato, inmanencia	286

26.1. Retraso y diferencia	286
26.2. Anonimato	288
26.3. Inmanencia.....	289
§ 27. — Segundo contacto con la decisión: proteger la inmanencia.....	290
27.1. La gracia me precede	292
§ 28. — El retraso y sus determinaciones en lo dado.....	294
28.1. Los ejemplos del retraso	294
28.2. Las determinaciones de lo dado que fijan el retraso.....	299
Resumen del capítulo III.....	301

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO IV: LA SUPERACIÓN DEL NIHILISMO	309
§ 29. — La crítica de nihilismo de Jacobi a Kant y Fichte	312
§ 30. — El nihilismo según Nietzsche	315
§ 31. — El nihilismo según Heidegger.....	319
§ 32. — El nihilismo según Marion	327
§ 33. — La salida del nihilismo a través del ídolo y del icono	337
§ 34. — La salida del nihilismo a través de la libertad	342
§ 35. — La salida del nihilismo por la crisis de la caridad.....	346
§ 36. — La salida del nihilismo por voluntad y decisión de Gracia.....	351
§ 37. — El sentido último del adonado	355
§ 38. — La salida del nihilismo y la ideología por la fe	361
38.1. La divinización de la humanidad.....	367
Resumen del capítulo IV	370

CAPÍTULO V: LA LLAMADA Y LA RESPUESTA	375
§ 39. — La llamada y la respuesta en Heidegger	379
39.1. La llamada y la respuesta antes de la <i>Kehre</i> (<i>Ser y tiempo</i>)	380
39.2. La llamada y la respuesta después de la <i>Kehre</i>	386
39.2.1. El giro.....	386
39.2.2. El habla del poema.....	390
39.2.3. La más delicada relación infinita de amor	392
§ 40. — La llamada y la respuesta en Lévinas	398
40.1. El infinito se presenta como rostro	399
40.2. Huella sin representación vivida.....	407
40.2.1. La orden que yo oigo en mi propio Decir	410
40.2.2. Estremecimiento de la coincidencia	412
40.2.3. Franz Rosenzweig, eterna novedad y juventud	415
§ 41. — La llamada y la respuesta en Michel Henry	418
§ 42. — La llamada y la respuesta en Waldenfels.....	424
§ 43. — La llamada y la respuesta en Jean-Louis Chrétien	434
§ 44. — La llamada y la respuesta en Tengelyi.....	443

§ 45. — La llamada y la respuesta en Marion.....	448
45.1. El descubrimiento de la llamada y la respuesta en Marion.....	448
45.2. El debate Henry-Marion en torno a la llamada y la respuesta.....	457
45.3. La solución de Marion a la crítica de Henry.....	463
Resumen del capítulo V.....	472
CAPÍTULO VI: LA COINCIDENCIA DE LO DADO CON EL MODO DE DARSE.....	485
§ 46. — El tiempo del acontecimiento.....	485
§ 47. — El fenómeno de revelación.....	494
47.1. El fenómeno abandonado.....	497
47.2. El fenómeno más abandonado: el don puro de revelación.....	501
47.3. La figura de la coincidencia.....	504
47.4. Figura y gesto de mi implicación.....	511
47.5. Los lugares de la coincidencia.....	516
47.6. El deseo, lugar del «otro lugar».....	519
47.7. La comunión invisible en el Espíritu.....	523
§ 48. — El fenómeno erótico.....	527
48.1. La carne me entrega a mí sin evasión posible.....	527
48.2. La reducción erótica.....	531
48.3. Antecedentes del fenómeno erótico.....	537
48.3.1. La presencia eucarística.....	541
48.3.2. La ruptura de la adolescencia.....	546
48.3.3. El más alto nombre de amor.....	550
48.3.4. La redundancia.....	556
48.3.5. El amor convierte en vano al mundo y a los sabios.....	560
48.4. Primera fase del fenómeno erótico.....	564
48.5. Segunda fase del fenómeno erótico.....	571
48.6. Tercera fase del fenómeno erótico.....	583
Resumen del capítulo VI.....	591
CONCLUSIÓN: EL ACOGIMIENTO MUTUO.....	605
BIBLIOGRAFÍA DE LAS OBRAS CITADAS.....	647

PRÓLOGO

Antes de entrar de lleno en el contenido de este trabajo, hemos de hacer aquí dos indicaciones principales. La primera tiene que ver con las razones que nos han llevado a emprender esta investigación. La segunda, con la metodología llevada a cabo en ella.

Hace ya tiempo, cursando aún el «Máster Universitario en filosofía teórica y práctica» de esta Universidad (que me ha acogido desde el principio de mis estudios en la Licenciatura hasta el momento presente), descubrí en una de sus asignaturas («Fenomenología de la existencia») a Emmanuel Lévinas. La impresión de entrada fue la de no entender absolutamente nada. Inmejorable principio, como diría Marion¹. Y en el intento de hacerme una idea de las pretensiones de Lévinas (cuya dificultad y misterio comparaba yo con los que había encontrado en otros dos filósofos: Husserl y Heidegger), tomé ejemplo de la realidad, preguntándome, a partir de casos cercanos a mí mismo, por qué hay personas que parecen moverse únicamente por lo que más les afecta en lo inmediato a sí o a lo sumo a su familia más cercana, y por qué hay personas que, de un modo completamente distinto, como es el mío, se sienten afectadas antes por la suerte de los otros en general. La pregunta que me hacía era: ¿por qué algunos somos llamados, siempre y en cualquier circunstancia, a dar cuenta solo de lo que más de cerca nos afecta, mientras que otros estamos concernidos más bien desde los otros en general? Desde esa cuestión, no solamente me sentí ya miembro de la tradición fenomenológica inaugurada por Husserl, sino además inmerso en la necesidad de pensar el problema de la llamada y la respuesta.

Fue con este propósito, y sin saber muy bien dónde acudir para desarrollar esta vocación, que me dirigí a la Doctora Teresa Oñate, quien me propuso dedicar mi Tesis doctoral a la obra de Jean-Luc Marion.

Como se verá en lo siguiente, un capítulo concreto de esta Tesis lleva por título justamente «La llamada y la respuesta», donde se intenta dar cuenta de los autores principales que se han ocupado de esa cuestión, de un modo más o menos explícito. Pero la llamada/respuesta llena toda esta investigación.

La fenomenología de la llamada y la respuesta es para nosotros el campo más fructífero abierto a una fenomenología radical que quiera pensar el origen, la «experiencia primera» como tal. Con esta expresión nos referimos al «presente vivo», al darse actual de nuestras experiencias y vivencias de todo fenómeno. Nosotros buscamos saber qué es, en qué consiste, vivir una experiencia, procurando no tener primero en cuenta de entrada su sentido. No para olvidarnos de éste, que necesariamente viene con toda vivencia, sino para intentar saber si hay un modo universal y verdadero de vivirlo todo. Partimos de la extrañeza del hecho de que se den esas dos formas primordiales de vivir: la que solo se ocupa de sí y la que viene ya cruzada por la generalidad de lo otro².

¹ En filosofía —es algo que Marion dice a sus alumnos con frecuencia— si leemos un libro que comprendemos bien, mejor es dejarlo y centrarse en aquellas obras que no comprendemos, aunque sospechamos que hay algo en ellas. Así, después de un tiempo, al menos comprenderemos lo que no entendemos, y por qué, y así empezaremos ya (Marion, Jean-Luc, «A Marion Moment in Catholic Thought: a Conversation with Jean-Luc Marion and Ken Woodward», 31 de Mayo de 2022, en The Lumen Christi Institute, mm. 09:41 – 10:15; disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=fhO-SprRgUE>; último acceso: agosto 2022).

² Aquí se alzaría ya el problema de pensar si «lo otro» ha de venir primero como «generalidad» o «individualidad».

Decimos en la Conclusión que leemos a Marion trayendo ya nosotros hecha la «conversión», al suponer en nuestra lectura una humanidad universalmente buena, pacífica, profunda. Es decir, nos posicionamos en el ideal, no supremo, pero al menos sí suficiente para una vida digna entre todos. Quizás pueda ello parecer una ingenuidad imperdonable por nuestra parte. Pero el afán de saber si se da un modo universal y verdadero de vida para nosotros y nosotras nos lleva ante la necesidad del «círculo» de suponerlo ya, de buscar lo que ya se da desde «siempre» y como «siempre». Este «siempre» no puede ser otro que el del bien y la verdad. Y por lo tanto, el de una experiencia primera que sea en gran parte la del bien y la verdad.

Pero Marion sí cuenta con el mal del mundo. Y sin embargo, la necesidad que tiene de la «conversión» —del paso de un *ego* dominador y destructor (objetivador) de la experiencia a otro generoso y entregado a la iniciativa de los fenómenos desde sí mismos—, conversión que entiende nuestro autor al modo de san Agustín, indicaría ya esa necesidad de considerar, al menos como objetivo a alcanzar, una experiencia universal buena y verdadera.

Desde el presente vivo, desde la inmanencia de lo que se está dando aquí y ahora, de lo que estamos viviendo, debemos pensarlo todo. Sabiéndonos en ello involucrados. ¿Y cómo describir desde sí mismo el puro vivir si no como «contemplación»? Para nosotros la fe, la mirada recogida y abierta a la vez, no pasa exclusivamente por una experiencia religiosa, de la cual la teología solo pudiera dar cuenta, como Marion viene a afirmar.

Nuestro intento aquí es un primer paso para pensar la «contemplación» como tal. Y por ello hemos procurado destacar en Marion mismo los momentos que mejor expresarían por parte de nuestro autor un interés cercano al nuestro. Sin embargo, no hemos nunca olvidado lo arriesgado de nuestra empresa (como tampoco hemos querido llevarnos a engaño a nosotros y al lector), procurando incluir fielmente el parecer concreto del fenomenólogo francés en las cuestiones capitales de su obra. En definitiva, y a pesar muchas veces de Marion, hemos intentado hallar y destacar en nuestro autor aquello que él mismo no parece tener en cuenta a partir de sus propias palabras, y que a lo sumo limitaría solo para la Revelación teológica.

Es ya una tradición en fenomenología tratar a los autores anteriores como aquellos que han dado un paso decisivo para llegar a una cuestión concreta, pero que en el último momento se han echado atrás y no han sabido, o no han podido, hacerse plenamente cargo de ella. Nosotros no pretendemos tanto respecto a Marion. Pero sí destacar que su modo de ver las cuestiones radicales de que habla en fenomenología podría ser considerado, a partir de las propias intenciones explícitas e implícitas de nuestro autor y en el mismo sentido de ellas, desde una posición más radical desde la fenomenología misma, sin esperar al amparo de la teología. Con ello pretendemos no solo comprender a Marion sino dar además un impulso nuevo a la fenomenología.

El método seguido por nosotros está en relación con lo que venimos de afirmar. Pues no solamente en la Conclusión hemos expuesto de modo más franco y extenso nuestro parecer, sino que éste se muestra ya desde el principio en las notas al margen abiertas al hilo del discurso de Marion. Ha sido preciso para poder seguir fielmente el pensamiento en acción de nuestro autor no solamente incluir sus palabras y argumentos, sino dar cuenta de inmediato en su mismo curso de los matices, problemas e implicaciones posibles que a nuestro entender debían destacarse, aún fresco el decir. Aunque por momentos esa vía de actuación resulta en un tedioso ir y venir al pie de las páginas, nos ha parecido la única forma posible de acceder a la viva médula de las descripciones de Marion y señalar de modo inminente los puntos de controversia posibles. Si hubiéramos

primero hecho un desarrollo de una cuestión cualquiera y luego vuelto sobre el texto de nuestro autor para dar cuenta de él, habríamos tenido que repetir palabra por palabra de nuevo lo ya dicho. Como se verá, la «ambigüedad» es motor confeso de Marion para lograr un mejor acercamiento a la «donación» como tal. Según nos parece, esa ambigüedad, en las múltiples instancias en que se muestra y respecto a las cuestiones en que lo hace, no puede ser pasada por alto en un trabajo escolar como éste. Y menos cuando el estilo mismo de Marion hace muy difícil recoger en un discurso tramado coherentemente desde principio a fin su avance, que introduce aristas muy diversas para el tratamiento de una misma cuestión. Por ello hemos debido avanzar y retroceder advertencias al hilo del discurso de nuestro autor para completar con nuevas aportaciones lo ya ganado. Nos ha movido aquí el empeño constante de aclarar en lo posible toda ambigüedad que ponía Marion ante nuestros ojos. Como decimos, no solo buscamos comprender al autor francés, sino dar un impulso nuevo a la fenomenología, despojándola de los posibles equívocos que pudiera traer en este caso desde Marion.

El interés por la claridad, no solamente del sentido de los hitos principales del pensamiento de Marion, sino de nuestro mismo impulso, nos ha llevado a incluir además al final de la Introducción y de cada capítulo un resumen con lo principal de su contenido, mostrando además los motivos que nos hacían dar los siguientes pasos.

Todo ello deriva en una extensión inusual para nuestro trabajo, que quizás peca de un análisis demasiado atento al pie de la letra (y por momentos tedioso). Es sin embargo el modo único a nuestro entender de pensar con evidencia cuestiones tan difíciles y a menudo huérfanas de una atención más radical. Además, la ambigüedad que cruza siempre las descripciones de Marion redundante en un pensamiento a cuyo ritmo hemos debido amoldarnos, disolviéndose nuestro discurso en la letra misma y los giros de nuestro autor. No valen aquí pues solo resúmenes, o transmisión de informaciones o ideas generales, por capitales que sean. Es preciso demorarse y abandonarse por completo, pero con atención y cuidado, a los giros y caprichos de unas descripciones altamente literarias, que a menudo expresan más de lo que parece.

Por otra parte, hemos guardado un cuidado constante en intentar dar a la evidencia con la mayor claridad posible conceptos y argumentos, pasando por alto los tecnicismos propios de los filósofos y pensando siempre en los oídos de cuantos, no acostumbrados a estas cuestiones, deben poder sin embargo comprenderlas.

Finalmente, hemos de confesar que los debates canónicos de la doctrina sobre el cumplimiento o no de tales o cuales requerimientos de una escuela o autor no nos interesan tanto como la comprensión de lo que se juega en el fondo de las cuestiones y que suponemos desde una validez lo más abarcadora posible. Ello se expresa en lo que en nuestra opinión constituye el movimiento metódico más importante de esta investigación: considerar los avances de la fenomenología y la teología desde los «mecanismos» que despliegan, poniendo entre paréntesis la creencia del ser y la realidad de las referencias últimas que pudieran funcionar como su fundamento. En este sentido, hemos leído los avances teológicos de Marion como descripciones por completo fenomenológicas, atendiendo, no a la altura hiperbólica de su referencia primera (Dios, la Trinidad), sino al funcionamiento en el presente vivo de su experiencia. La diferencia entre el autor francés y nosotros consiste en que el primero es un creyente absolutamente convencido de todos los dogmas del cristianismo católico, manteniendo nosotros muchas distancias respecto a esos dogmas, que ponemos justamente entre paréntesis. Estos paréntesis no indican empero solamente no tener en cuenta las verdades de fe concretas del cristianismo, además suponen no rechazar ninguna por principio como válida o no desde la fenomenología.

Pero en el afán de centrarnos en los «mecanismos» de las experiencias, sí nos posicionamos al lado de Marion. Por ejemplo, cuando afirma que el *Sí* del Eterno Retorno es puesto por Nietzsche en constante y consciente equivalencia con aquello de lo que es la traducción, el *Amén* hebreo³. Para Marion, ostensiblemente, con el *Sí* del Eterno Retorno, Nietzsche imita el *Amén* de Cristo, su última palabra al Padre. El punto capital aquí para nuestro autor es la estructura que se descubre en ello: a pesar del antagonismo entre el hombre del gran *Amén* y el Cristo del último *Amén*, hallamos una estructura común al comportamiento de las dos figuras, no solo en el hecho de que el mundo encuentra la justicia o la inocencia que lo eternizan en el *Sí/Amén*, sino en el hecho de que un hombre así aún falta por llegar. Lo importante es la figura-estructura vacía (queda ese hombre por llegar), a la que se le puede añadir, al menos en apariencia, igual de bien la semántica nietzscheana que la bíblica, y que juega por lo tanto como estructura común, aunque no valiendo más que como estructura, puntualiza Marion⁴. A pesar de que para Marion el imitador nietzscheano solo puede oponer una semi-muerte (el enloquecimiento) a la verdadera muerte de Cristo, sin embargo, lo esencial para nuestro autor es que Cristo habita el pensamiento de Nietzsche, así como éste habita el lugar mismo de Cristo.

Marion subraya la estructura común a Nietzsche y a la Biblia como absolutamente válida. Ello nos da a nosotros el derecho de intentar hallar también las estructuras comunes a las determinaciones teológicas de Marion con las puramente fenomenológicas, no solo para comprender el sentido del pensamiento completo de Marion, sino para avanzar por el lado fenomenológico del mismo, lo cual nos permitirá descubrir algunos lastres teológicos no suficientemente pensados que se apropia aún la fenomenología de la llamada y la respuesta.

³ Marion, Jean-Luc, *L'Idole et la distance, cinq études*, § 6, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 1977, pp. 83-84.

⁴ *Ibid.*, p. 84.

INTRODUCCIÓN

§ 1. Esquema de las críticas principales de la doctrina a la fenomenología de Marion

La mejor forma de introducirnos en el estudio de Jean-Luc Marion nos parece es hacer una referencia general a las críticas principales y su sentido alzadas por la doctrina frente a la obra de nuestro autor, porque las mismas nos servirán de anclaje para comprender mejor desde un punto de vista «académico», «canónico», los sentidos principales que vertebran el trabajo del pensador francés. Y con este fin seguiremos el esquema elaborado en la primera parte del extraordinario libro sobre Marion *Hermenéutica del amor* de Jorge Luis Roggero, que recoge las ideas de su tesis doctoral defendida en junio de 2018⁵. Nosotros añadiremos sin embargo aspectos de los debates que no interesan ya a Roggero pero que serán esenciales para ubicar nuestra posición.

Respecto a la pregunta de si la fenomenología de Marion, y la fenomenología francesa en general, puede aún considerarse «fenomenología», se suele situar a Marion en una de las opciones principales que esa fenomenología asume: por una parte, la que representa Merleau-Ponty; por otra parte, la que se anuncia con Lévinas y de la que Marion justamente participa.

Según Janicaud, el movimiento de Merleau-Ponty se ajustará por completo a la fenomenología porque, si bien procura una apertura a lo invisible, se mantiene en todo rigor en la experiencia del mundo, buscando en su horizonte aquello que desborda la limitación impuesta por mi visión en lo visible, envolviendo todo lo visible «en la latencia de la “carne” (*chair*) de las cosas»⁶. Frente a esa tendencia, Lévinas propondrá el «aplomo de la alteridad» en el primado de la idea de infinito. Para Janicaud, la metodología lévinasiana no es estrictamente fenomenológica, pues «parte de un “deseo metafísico” no cuestionado»⁷. Como dice Roggero, ante la propuesta de Lévinas, el lector se encuentra en la posición de un catecúmeno que no tiene otra opción que dejarse penetrar por palabras santas y dogmas altaneros: el Deseo es deseo del absolutamente Otro, entendiendo esta alteridad como alteridad del Otro y como alteridad del Altísimo. Se trata «nada menos que del Dios de la tradición bíblica»⁸. Estamos ante una «estricta traición a la reducción que exponía al yo trascendental a su desnudez». Y se pregunta el autor francés: «¿Debe la filosofía dejarse intimidar así?»⁹. ¿Debe la fenomenología dejarse invadir por lo trascendente expresado en conceptos como «Archi-revelación», o «llamada

⁵ Roggero hace una introducción general exhaustiva de las críticas y debates suscitados por la obra de Marion en todo el mundo con la intención de conciliar, mediante su propia tesis (una «hermenéutica del amor» en Marion), las dos principales tendencias de tales críticas. A nosotros nos parece el mejor modo de introducir una visión general de los problemas que vertebran el pensamiento de nuestro autor, de modo que pediremos prestado ese estudio a Roggero como requisito necesario, no solo para centrar a Marion desde la doctrina que de él se ocupa, sino para fijar los soportes seguros sobre los que ir apoyando nuestros pasos.

⁶ Roggero, Jorge Luis, *Hermenéutica del amor. La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion en diálogo con la fenomenología del joven Heidegger*, § 1, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Sb editorial, 2019, p. 24.

⁷ Ibid., p. 25.

⁸ Janicaud, Dominique, *Le tournant théologique de la phénoménologie française (1991)*, Combas, Éditions de l'Éclat, 20012., p. 16. Mientras que no se aclare otra cosa, las traducciones de todas las obras citadas en otras lenguas son nuestras.

⁹ Ibidem.

pura», que no hacen sino abandonar el método eidético y la descripción detallada de los fenómenos?¹⁰

Según Roggero, las dos objeciones principales vertidas contra la obra de Marion tienen que ver con la «dimensión teológica» (objeción de contenido) y con la «dimensión hermenéutica» (objeción de forma) de la fenomenología de la donación.

1.1. Objeción de contenido: el «giro teológico»

Los críticos de este campo creen que «no existe una distinción disciplinaria clara entre teología y fenomenología»¹¹ en la obra de Marion, lo que hace que su fenomenología pierda validez, o al menos rigor metodológico. Janicaud emprende esta crítica asegurando que no busca discutir la legitimidad de la preocupación teológica como tal, sino poner en cuestión algunas intromisiones en la fenomenología¹². Una de esas intromisiones tendría lugar a través de la «forma pura de la llamada» que descubre Marion en *Réduction et donation* (1989). Según Janicaud, la «llamada pura e incondicionada» es descrita por Marion con rasgos que «no son humanos ni finitos» y se dirige a un interlocutor ideal también reducido a su forma pura como «interpelado». Se trata de una llamada de naturaleza religiosa que se expresa como «fenomenología negativa», emparentada con la teología negativa de *Dieu sans l'être* (1982). Para Janicaud, el «vacío fenomenológico» de la donación en Marion se explica por una doble referencia: la problemática de la superación de la ontología (o de la metafísica) y la dimensión propiamente teológica o espiritual. Esta superposición de los dos esquemas bajo la cubierta de la fenomenología es lo que critica Janicaud, pues ello restaura la metafísica especial al reconducir a una autosuficiencia (la donación pura «se da») y a la instancia favorita de esa metafísica: la autofundación¹³.

En esta línea encontramos también a Jocelyn Benoist. Roggero nos recuerda que, según Benoist, la lectura de Marion de la «muerte de Dios» por Nietzsche es equivocada, pues la misma no es conceptual, ni puede sobre ese carácter superarse, como pretende Marion, sino que es más bien el final de una narrativa, la expresión de un acontecimiento, de un estado de cosas en el que únicamente Dios aparece en una nueva donación (crepuscular) de lo divino¹⁴. Benoist critica a Marion que éste teologice esta donación midiéndola con el juego, en que la teología siempre gana, de los Nombres divinos, como

¹⁰ Roggero, J. L., *op. cit.* 2019, p. 26.

¹¹ *Ibid.*, p. 41.

¹² *Ibid.*, p. 42.

¹³ Janicaud, D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française, op. cit.*, 1990, p. 51. Es curioso que esta crítica incida en algo que sin embargo intenta Marion desmentir durante toda su obra. No porque despliegue la misma para salvar esta crítica, sino porque el fenómeno erótico (que es unívoco para la fenomenología como para la teología en nuestro autor) es el primer interés ya desde *L'Idole et la distance* (1977) en Marion. Y el «mecanismo» del fenómeno erótico, del fenómeno de la caridad, funciona justamente «al revés» que una «autofundación». Recordemos aquí por otra parte que la ambigüedad de la metafísica (Aristóteles señalará para la filosofía primera al menos dos objetos: el ente en cuanto que ente y Dios) informará todo el pensamiento occidental, hasta que Wolff la consagrará definitivamente en su clásica división de la metafísica entre: (a) metafísica general u Ontología, cuyo objeto es el ser en general, y (b) metafísica especial o propiamente dicha, cuyos objetos son: (i) el mundo, objeto de la cosmología racional; (ii) el alma, objeto de la psicología racional, y (c) Dios, objeto de la teología racional o Teodicea (Casares, Ángel Jorge, «El objeto de la metafísica», en *Universidad*, n° 44, Publicación de la Universidad Nacional del Litoral, Abril – Junio 1960, pp. 185-225, p. 189; disponible en: https://bibliotecavirtual.unl.edu.ar:8443/xmlui/bitstream/handle/11185/4031/RU044_12_A010.pdf?sequence=1&isAllowed=y; último acceso: mayo 2022).

¹⁴ Benoist, Jocelyn, «Le «tournant théologique»» (1994), en *L'Idée de phénoménologie*, Paris, Beauchesne Éditeur, 2001, p. 88.

si se tratara en la «muerte de Dios» de negar un Nombre de Dios que estaría ya siempre dado, y como si por ello mismo fuera de hecho un Nombre, negativo, de Dios lo que se hubiera proferido. «Pero no hay ahí ciertamente el lugar de un Nombre, sino por completo, lo dicho de un acontecimiento, y correlativamente, tampoco la puesta en cuestión de una “cosa”, “cosificada”, momificada en su muerte misma, sino [la puesta en cuestión] de una epifanía, de un des-espero, en el sentido de una ausencia de espera — que constituye un punto de partida, el fondo mismo del ateísmo según el cual él mismo lee la creencia—, más bien que una refutación, que sería leerla como creyente»¹⁵.

Según Benoist, el hecho de que Marion se centre en su enfrentamiento con el ateísmo en un nivel conceptual supone una insuficiencia para pensar a Dios en un sentido positivo: «Pero, ¿es suficiente no ser un concepto para ser Dios?»¹⁶ Benoist añade que podemos preguntar por los límites del pensamiento (es el programa mismo de Benoist), sin encontrar sin embargo el éxtasis de Dios. Cree Benoist que el riesgo de la «teología negativa» de Marion es dejar a lo divino en una extrema pobreza de determinación, lo que por otra parte supone un problema para una teología de inspiración «fenomenológica». La crítica de Benoist asume que la negación del concepto por parte de Marion implicaría justamente continuar con el «andamio metafísico» que intenta esa negación echar abajo, pues el concepto sigue teniendo, aunque negado, aunque siendo negado, un primado, paradójico, pero aún prevaleciente¹⁷.

Benoist además echa en cara a Marion que en éste la noción de «donación» tiene un uso indeterminado y ampliado, y con ello, indebido. Si la donación ha de estar siempre relacionada con la intuición sensible, surge entonces el problema de aplicar la donación a Dios, pues, ¿cómo puede lo no-sensible darse en lo sensible? Se añade a ello la dificultad de que Marion apela continuamente a la «evidencia», practicando una «filosofía del ver» justamente para decir la invisibilidad¹⁸. «Sin embargo, Benoist entiende necesario examinar la validez de este recurso fenomenológico, pues lo que se toma como punto de partida “evidente” es una convicción existencial que puede compartirse o no»¹⁹.

Repasa Roggero a continuación la crítica de M.-A. Ricard a Marion, retomando la objeción teológica de Janicaud al establecer que Marion restituye un dualismo, entre el ser para sí y las apariencias, que es por completo metafísico y teológico. De ahí que la crítica de Adorno en la *Dialéctica negativa* (1966) a Heidegger sería aplicable a Marion con plena justicia si cambiamos el *ser* por la *donación*: tanto Heidegger como Marion colmarían una necesidad ontológica al establecer un algo «primero», originario, inmediato²⁰, más allá de toda mediación (lingüística, subjetiva, histórica, etc.). «Ello conduce a la posición de una inmanencia que Adorno califica de *mítica*, pues se instaura sobre la negación del ente, de lo diverso [*différent*]. Brevemente, la mitología del ser volvería con Marion bajo la forma de la donación»²¹.

¹⁵ Ibid., p. 89.

¹⁶ Ibid., p. 86.

¹⁷ Ibidem. Esta crítica nos parece a nosotros muy acertada, sobre todo respecto a un «estilo» general de la descripción en Marion, como iremos viendo en la Primera parte de este trabajo. Y sin embargo, sabemos también cómo la crítica de Benoist quedaría ya muy rebajada con el tratamiento de Marion del fenómeno erótico, el fenómeno de revelación y la redundancia (Segunda parte de este trabajo).

¹⁸ Ibid., p. 101.

¹⁹ Roggero, J. L., *Hermenéutica del amor*, op. cit. 2019, p. 45.

²⁰ Solo faltaría añadir «un algo “dado”». Esta crítica, por lo que vemos respecto al problema que plantea a lo «inmediato», comparte ámbito con las objeciones que se dirigen a Marion desde la «hermenéutica».

²¹ Ricard, Marie-Andrée, «La question de la donation chez Jean-Luc Marion», en *Laval théologique et philosophique*, vol. 57, n° 1, 2001 (pp. 83-94), p. 89; disponible en: <https://www.erudit.org/fr/revues/ltp/2001-v57-n1-ltp2169/401330ar/>; último acceso: marzo 2022.

M.-A. Ricard destaca además cómo ordena Marion la reducción sobre el plano de inmanencia de la fenomenicidad, lo que implica que la reducción no debe introducir ninguna exterioridad al fenómeno ni ofuscar el darse del fenómeno mismo, de modo que el fenómeno debe no solo aparecer sino además subir hasta su donación en carne y hueso. La reducción «provoca» entonces la aparición, dejándose hacer así la aparición de lo que *se* muestra en ella, pero finalmente sin ella. Para Marion, la reducción abre el espectáculo del fenómeno como un director de escena omnipresente para continuarlo como una simple escena, necesaria, pero olvidada e indiferente, por lo que finalmente el fenómeno ocupa la escena por completo hasta el punto de que el fenómeno la absorbe en él y no se distingue ya de ella, como una auto-puesta en escena. Según Marion, la reducción se cumple exactamente con ese giro²².

A partir de aquí, cree Ricard que dos caracteres solidarios uno del otro sobresalen netamente: (i) la ausencia de actor, la ausencia de mediación; (ii) el carácter autónomo del fenómeno. Y se pregunta entonces la autora canadiense cómo se efectúa el pasaje de la puesta en escena de la reducción a la puesta en escena de sí del fenómeno, concluyendo que solo ve una respuesta: el resorte de la puesta en escena del fenómeno llevado a cabo por la reducción según Marion debe ser cualificado, no de «fenomenológico», sino de «mimético», en el sentido arcaico del término, que no consiste en una «imitación» (pues ésta deja subsistir una relación de exterioridad entre aquel que representa y lo representado mismo) sino más bien en que «el sacerdote o el sacrificado [el fenomenólogo que abre la reducción] son absorbidos en la propia aparición de la divinidad [el fenómeno]. El dios no es representado, sino que es él mismo el que aparece, el que se presenta en persona. Brevemente, el hecho mimético originario debe ser comprendido como el acontecimiento de una pura presentación de sí»²³. Por ello supone Ricard que la asimilación de la reducción a la donación reconduce a una concepción arcaica de la mimesis y que debemos concluir que el giro hacia la donación se muestra como uno metafísico e incluso teológico. La donación posee así según Ricard la estructura de una epifanía, pero sobre todo induce un régimen de inmanencia que no deja subsistir ninguna diferencia: «En lugar de participar en y de lo que presenta, sin jamás identificarse totalmente con ello, el sujeto deviene en Marion el receptáculo pasivo de lo que se da y que lo anula con su presencia»²⁴.

1.2. Objeción de forma: la función de la hermenéutica²⁵

Después de *Réduction et donation*, varios autores debatirán con Marion sobre la necesidad de aclarar la función de la hermenéutica en la fenomenología de la donación de nuestro autor.

²² Cfr., Marion, Jean-Luc, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, § 1, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 17; tr. esp.: Marion, Jean-Luc, *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, Prólogo a la edición española Jean-Luc Marion, Traducción, presentación y notas Javier Bassas Vila, Madrid, Editorial Síntesis, S.A., 2008, p. 43.

²³ Ricard, M.-A., *op. cit.* 2001, p. 93.

²⁴ *Ibid.*, p. 94. Esta crítica de Ricard es muy importante porque nos introduce en otra vía principal de la obra de Marion, de cuyos problemas y posibles soluciones intentaremos nosotros dar también cuenta. En relación con este problema se encontraría la descripción por parte de G. von Rad en torno a la vocación y la recepción de la revelación por el profeta en el ámbito del Antiguo Testamento (ver Conclusión, § 55).

²⁵ Seguimos aquí como ya hemos dicho el esquema de las críticas de la doctrina a Marion, según es desplegado por J. L. Roggero, y tomando también de éste el aparato conceptual de esa clasificación.

1.2.1. Jean Greisch

El primero de los polemistas de que se ocupa Roggero es Jean Greisch, quien, tras recordar que la transformación hermenéutica de la fenomenología en Heidegger está vinculada al pasaje a una fenomenología de lo inaparente, apoyada en la mostración del fenómeno a partir de sí mismo, y que pide un desciframiento, una interpretación, de la «inapariencia» del ser que se da en el ente, denuncia que Marion no atiende como debe a la consecuencia hermenéutica de la definición heideggeriana de «fenómeno»²⁶. Además, achaca Greisch a Marion que no tenga en cuenta en *Réduction et donation* ni una vez el *es gibt* heideggeriano, con el que se debería relacionar la problemática de la donación. El *es gibt* es según Greisch la clave interpretativa de la *Gegebenheit* (donación) en Heidegger y la idea que articula el pasaje a la fenomenología de lo inaparente²⁷.

Greisch hace un repaso de los motivos del joven Heidegger para romper con el neokantismo que lo formó y optar por la fenomenología, movido por la convicción de que lo teórico depende de algo pre-teórico que lo precede, y que solamente la fenomenología es capaz de establecer, siendo ésta la única que proporcionará verdaderamente el acceso a la esfera originaria en que una proto-ciencia puede establecerse²⁸. De ahí la necesidad de la *descripción* de esta esfera para ver cómo se constituyen en ella las significaciones de las cosas y según qué modo de donación. Es entonces que entra en juego el motivo del *es gibt* («se da»), dudando Heidegger que se dé una sola cosa cuando solo se dan cosas. En tal caso, no se da *nada*, porque en un dominio total de la esfera de la cosa no se da ningún «se da»²⁹.

Pero Greisch destaca otro punto igualmente importante en el joven Heidegger que afecta esta vez a la noción de «vivencia», intentando no reducirla a la noción de un *yo* que formaría el centro de gravedad de la misma. Para Heidegger, la posibilidad de tal descentramiento del *yo* está inscrita en el término mismo de *Erlebnis* (vivencia), que no connota en absoluto la idea del *yo* (en la vivencia no encuentro de modo inmediato algo así como un «yo»), sino la de la vida: *Erleben* significa literalmente «vivir en vistas de algo». Y es por esta razón que la vivencia misma no se deja caracterizar de manera solo objetiva. «Es un “acontecimiento” (*Er-eignis*) que posee una significación»³⁰. Greisch recuerda que para Heidegger, las vivencias son acontecimientos en cuanto que viven a partir de lo propio y que la vida solo así vive³¹. El vivir no pasa por delante de mí como una cosa que yo pongo ahí, como un objeto, sino que yo mismo lo hago acontecer (propiamente) en (para) mí y el vivir mismo se hace acontecer (propiamente) según su

²⁶ Roggero, J.-L., *op. cit.* 2019, pp. 46-47. Veremos luego (cap. II, § 16) cómo parte Marion de la definición heideggeriana de «fenómeno» —que el autor alemán incluye en el § 7 de *Sein und Zeit*—, para llegar a la fenomenicidad de la donación.

²⁷ Veremos también cómo estas críticas irán siendo solventadas por Marion a partir de 1991. Esto nos muestra la importancia que nuestro autor concede a las objeciones que se irán planteando a su pensamiento, y por lo tanto, la influencia y posibilidades que algunas de esas críticas tendrán en el desarrollo de la obra de nuestro autor.

²⁸ Greisch, Jean, «L'herméneutique dans la “phénoménologie comme telle”», en *Revue de métaphysique et de morale*, 96:1 (*A propos de réduction et donation de Jean-Luc Marion*) (1991: janv./mars), p. 59.

²⁹ Heidegger, Martin, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. Kriegsnotsemester 1919*, en GA 56/57 (*Zur Bestimmung der Philosophie*), § 12, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann GmbH, 1987, p. 62; tr. esp.: Heidegger, Martin, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Traducción y notas aclaratorias de Jesús Adrián Escudero, Barcelona, Herder Editorial, S.L., 2005, p. 73.

³⁰ Greisch, Jean, «L'herméneutique dans la “phénoménologie comme telle”», *op. cit.* 1991, p. 60; cita de Heidegger, M., GA 56/57, § 13, p. 68; tr. esp.: p. 84.

³¹ Heidegger, M., GA 56/57, § 15, p. 75; tr. esp.: p. 91.

esencia³². Por ejemplo, en la vivencia del ver una cátedra en el aula, yo estoy en ese ver con mi entero yo, el ver vibra conmigo: es una vivencia propiamente (expresamente) para mí: «es ist ein Erlebnis eigens für mich»³³.

De todo ello se sigue que para Heidegger la actitud teórica es el resultado de un proceso de des-significación y des-vitalización de un carácter de acontecimiento más originario, por lo que la verdadera cuestión deviene entonces la del método y la mirada capaces de ayudar a ver los fenómenos tal y como se dan³⁴. Según Greisch, nada de esto se encuentra en los capítulos de *Réduction et donation* donde Marion habla de Heidegger.

Quizás por ver la necesidad de plantear la fenomenología de la donación desde la hermenéutica, Jean Greisch dará cuenta de modo bastante exhaustivo de *Étant donné* (1997) de Marion, viniendo a resaltar aquellos aspectos de esta última obra que podrían ser comprendidos desde la hermenéutica. Entre otros, podemos señalar nosotros el que se destaca desde la extrañeza de Marion a la pregunta «¿a partir de qué momento la determinación de un fenómeno puede ser dicha *radical*?»³⁵. La respuesta de Marion es: cuando esa determinación define el fenómeno *en tanto que* tal. Se trata de interpretar el fenómeno como tal en la medida misma en que lo interpretamos como dado. Ese *en tanto que* le parece a Greisch muy cercano al «en tanto que» hermenéutico que formula Heidegger en el § 33 de *Ser y tiempo*. Y por ello se esboza aquí una confrontación inevitable entre la idea de donación y la idea de interpretación. Y modificando la fórmula de Marion «el fenómeno se muestra en tanto que dado y... lo dado se da en tanto que mostrado», Greisch propone la siguiente: «el fenómeno se muestra en tanto que interpretado (explicitado) y lo mostrado se da en tanto que *interpretado*»³⁶. Roggero ve perfectamente que en esta secuencia se halla la anticipación por Greisch de la función que Marion dará a la hermenéutica después como «administradora de la distancia entre lo que se da y lo que se muestra»³⁷.

Greisch intentará conciliar la idea de donación con la idea de interpretación, indicando el paralelo entre la categoría de «anamorfosis» propia de la fenomenología de la donación (§ 13 de *Étant donné*) y el «en tanto que» hermenéutico. Para que haya fenómeno, es precisa la visibilidad de una forma, la fijación de una figura de aparición, que solo aparece si descubrimos el punto de perspectiva único desde donde aparecerá. Según Marion, el fenómeno dado toma forma a partir de sí mismo (anamorfosis). Greisch se pregunta si esta «ana-morfosis» no puede considerarse sinónimo de «metamorfosis hermenéutica», al uso de la fórmula de Heidegger «*en tanto que* hermenéutico». Y cita Greisch el estudio de Heidegger sobre la vivencia de la cátedra, donde destaca la capacidad de ver el pupitre en tanto que pupitre, o sea, en su significatividad propia³⁸.

³² Ibidem. La traducción es nuestra para: «Das Er-leben geht nicht vor mir vorbei, wie eine Sache, die ich hinstelle, als Objekt, sondern ich selbst er-eigne es mir, und es er-eignet sich seinem Wesen nach». La traducción española dice: «La vivencia no desfila delante de mí como un objeto o como una cosa que yo coloco ahí, sino que yo mismo me la a-propio, y ella se a-propia de sí misma según su esencia». En el cap. V, § 39.2., daremos cuenta de nuestra propia traducción de *Ereignis* y sus términos allegados.

³³ Ibidem.

³⁴ Greisch, Jean, «L'herméneutique dans la "phénoménologie comme telle"», *op. cit.* 1991, p. 62.

³⁵ Greisch, Jean, «Index sui et non dati», en *Transversalités. Revue de l'Institut catholique de Paris*, avril-juin 1999, p. 36.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Roggero, J. L., *op. cit.* 2019, pp. 48-49. Observemos que si la hermenéutica administra la distancia entre lo que se da y lo que se muestra es porque, justamente, se cuenta ya con esa distancia, que expresa la diferencia entre la donación y la manifestación, capital para Marion. Nosotros intentaremos suturar en lo posible esa diferencia, no sin antes hacer ver que la misma sería asumida ya por Husserl mismo.

³⁸ Este acercamiento entre la anamorfosis en Marion y la vivencia de la cátedra en Heidegger es muy esclarecedor porque nos servirá para comprobar un rasgo principal de las descripciones de Marion: si hemos visto brevemente ya cómo para Heidegger el fenómeno-sentido de la cátedra vive y vibra en y como el yo,

En relación a esta cuestión, el mismo J. Greisch, ocupándose de nuevo del problema que veremos destaca Grondin sobre la ciencia originaria de la vida en sí buscada por el joven Heidegger, y poniendo en evidencia la «intuición hermenéutica» que descubre el fenomenólogo alemán, subraya que para éste «no hay jamás factualidad bruta y ciega, sino siempre una facticidad ligada a un sentido vivido, es decir, a una “significatividad” (*Bedeutsamkeit*)»³⁹. En la descripción de la vivencia de la cátedra se intentará despejar la capacidad de percibir el pupitre «como» un pupitre, es decir, dotado con una significatividad específica que, a su vez, presupone el «mundo» que conforma el aula. Este «ver como», que el § 32 de *Ser y tiempo* llamará Heidegger «como hermenéutico», desborda ya la simple percepción sensible⁴⁰. El fenómeno de la significatividad es primero, y no añadido después. Es entonces que Heidegger puede introducir la famosa fórmula *Es weltet* (mundeá). Para Heidegger, el campo originario de la experiencia preteórica de la vida misma no es totalmente opaco o ciego, pues vehiculiza significatividades que inducen una comprensión designada como «intuición hermenéutica»⁴¹. Según Greisch, esta expresión muestra que desde 1919 la fenomenología de Heidegger se define como fenomenología hermenéutica, cuya originalidad consiste en el hecho de que el concepto diltheyano del «comprender» (*Verstehen*) se injerta en el concepto husserliano de «intuición».

1.2.2. Jean Grondin

Pasa a continuación Roggero a la crítica de Jean Grondin, que cree sesgada la lectura por parte de Marion de los motivos de Heidegger por los cuales el ser no deviene fenómeno en *Sein und Zeit* (1927). Entre esos motivos se encuentra la comprensión del ser en 1927 como el ser mismo del *Dasein*. Y si el ser no aparece, es precisamente porque el *Dasein* prefiere ignorar que se trata de su cuestión primordial, esquivando su propia temporalidad, angustiante porque finita. «De ahí la obstinación del *Dasein* en comprender su ser, y el “ser” como tal según una temporalidad de la permanencia constante, lo que equivale a suprimir la finitud radical de la experiencia del ser que nos es impartida y que la metafísica habría recubierto»⁴². Todo el proyecto filosófico de Heidegger en *Ser y tiempo*, cree Grondin, debe explicarse a partir de aquí, algo que Marion olvidaría y que le impide, por ejemplo, ver el vínculo entre el ser del *Dasein* con el ser en general. Para Grondin, la falta de atención de Marion respecto a la libertad del *Dasein* (de su poder ser o no de modo apropiado a su más auténtico ser) trae algunas consecuencias en el modo en que el autor francés lee a Heidegger, por ejemplo, el olvido de la hermenéutica o del giro hermenéutico que Heidegger asigna a la fenomenología, inscribiéndola así en la autointerpretación del *Dasein*⁴³.

acogiéndose mutuamente ambos, destacaremos que este hecho decisivo raramente será tenido en cuenta por el autor francés, empeñado la mayor parte del tiempo al contrario en subrayar el carácter «segundo», «descentrado», del «sujeto» de la experiencia. Nosotros intentaremos de nuevo marcar los momentos en que Marion sí tendría en cuenta esa «vibración conjunta» del *ego* y el fenómeno.

³⁹ Greisch, Jean, *L'Arbre de vie et l'arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggérienne (1919-1923)*, (coll. Passages), Paris, Les Éditions du Cerf, 2000, p. 43.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 44.

⁴¹ *Ibid.*, p. 49.

⁴² Grondin, Jean, «La phénoménologie sans herméneutique», en *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1993, p. 86.

⁴³ Nosotros mismos intentaremos hacer ver que Marion sí llevaría a cabo una «interpretación» del «sujeto» bajo la preocupación de su autenticidad. Lo iremos viendo, aunque ya podemos adelantar que el problema del «nihilismo» en nuestro autor expresa muy bien esa preocupación (ver capítulo IV). Marion además tendrá en cuenta el problema de la libertad y de la decisión como instancias fundamentales en la experiencia.

Pero también la cuestión de la llamada requiere según la considera Marion entrar en el campo de la hermenéutica, pues se trata en el autor francés de una «forma pura» de la llamada que no especifica en absoluto *quién*, o *qué*, llama, como tampoco el tipo de llamada de la que se trata: «Si la llamada la formula el otro (Lévinas) estamos en el campo de la ética, si la formula Dios, en el de la teología, pero en todo caso posible —sostiene Grondin— se trata de una respuesta a una cuestión que nos precede y que, por lo tanto, requiere entrar en el campo de la hermenéutica»⁴⁴.

Sin embargo estas críticas, Grondin tendrá muy presente ya en 1999 que el motivo que guía la profunda agitación del principio de razón suficiente en Marion se hace «en nombre de la gratuidad del don y de la caridad»⁴⁵, situando la mayor inspiración de nuestro autor en el segundo Heidegger y en el pensamiento del «es gibt». Grondin destaca que en Heidegger encontramos un salto hacia atrás en relación al fundamento, tomando distancia respecto al mismo y anunciando un «pensamiento más contemplativo», que deja de lado de alguna manera justamente la obsesión por el fundamento⁴⁶. El abismo (*Abgrund*) al que parece conducir el pensamiento de Heidegger es menos un abismo en que todas las aberraciones son posibles que la «serenidad» que nos permite por fin comprender lo que es y lo que pretende ser el fundamento (*Grund*) y su orden de racionalidad. El salto atrás respecto al fundamento, así como el pensamiento del «se da» (*es gibt*) resumen según Grondin una buena parte del proyecto heideggeriano.

Pues bien, el pensamiento de Marion iría claramente en ese sentido al pensar el sujeto humano como aquel que responde siempre a una donación anterior. Podríamos pensar en Ricœur, que hablará de un pensamiento de la *desposesión* del sujeto, que busca, no liquidar la subjetividad moderna, sino repensarla a partir de una donación que la adelante, y en el caso de Marion, a partir de la donación sin más. Pero según Grondin, que invoca aquí el «mito de lo dado» descubierto por Wilfrid Sellars, no podemos admitir una donación pura, libre de todo lenguaje y de toda historicidad. En esto se unen la filosofía analítica y la hermenéutica, que contestarán la «idea archipositivista» de una donación pura que sería «luego» aprehendida, impregnada por la conciencia, o por el lenguaje⁴⁷.

La determinación de Marion de la donación recuerda en último término a Grondin la vuelta a una fundación como donación última, y con ello perdería el giro hermenéutico, que es el de un pensamiento, no ya de la fundación, sino del ser-arrojado, de una radicalización de la finitud que recusa la idea de una donación que se pretenda última. Cree Grondin que la «grandeza trágica» de *Étant donné* se jugaría en la rasgadura entre sus reflejos husserlianos, cartesianos y sus instintos heideggerianos, como también lévinasianos.

Pero Grondin además resalta los lugares donde Marion sí se muestra de modo decididamente hermeneuta, heideggeriano. En el Libro III de *Étant donné*, el autor francés asegura que no hay donación a la conciencia sin «intrincación práctica» de aquel que la recibe, o sea, que todo lo que aparece me concierne, me cae encima, me convoca, en un arribo del que Marion subraya genialmente la contingencia esencial, o sea, el hecho de que me toca siempre. No hay por lo tanto «fenómeno neutro», siempre ya ahí, inofensivo y sometido: «todo me concierne, yo no soy en el mundo más que según el modo de la intrincación»⁴⁸. La conclusión fenomenológica que extrae Grondin de ahí es que el mundo

⁴⁴ Roggero, J. L., *op. cit.* 2019, pp. 47-48.

⁴⁵ Grondin, Jean, «La tension de la donation ultime et de la pensée herméneutique de l'application chez Jean-Luc Marion», en *Dialogue*, Vol. 38/3, 1999 (pp. 547-560), p. 557, p. 558, nota n° 7.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 550.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 552.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 554.

no me es jamás dado en el sentido de una donación pura, pues yo siempre estoy adonado, entregado, a esta donación. En los Libros III y IV de *Étant donné* se trata sobre todo de la co-pertenencia de lo que llega y de lo que me llega.

Sin embargo, el «sujeto» que se recibe él mismo enteramente de lo que se recibe (el adonado), y que «está presente en el sentido que le adviene», cederá en el Libro V de *Étant donné* a un adonado en postura de pasividad y de retraso, que no hace sino registrar pasivamente la donación que se muestra. Pero, añade Grondin, el adonado está siempre implicado, participa en la aplicación del sentido que, sin él, no tendría lugar. ¿Cómo pensar entonces este advenimiento del sentido al adonado? Si el adonado se encuentra convocado es que tiene voz y voto (*c'est qu'il a voix au chapitre*)⁴⁹. ¿Qué ocurre entonces con esta voz y con el lenguaje en general en la puesta en escena de la donación? Cree Grondin que el fenómeno del sentido, o sea, el fenómeno de la presencia en el sentido del adonado, queda quizás demasiado poco tematizado en Marion⁵⁰.

Es además sorprendente la poca atención de Marion a la cuestión del lenguaje, cuando son sus giros y silencios los que articulan nuestra presencia en el mundo según el modo del sentido: «¿No es en lenguaje, o en su espacio de espera, que estamos en el mundo y que las experiencias nos son impartidas?»⁵¹ Quizás la poca exposición del elemento del lenguaje y del sentido en la obra de Marion vaya a la par con una sobreexposición del tema de la donación, pues la donación del lenguaje no es nunca la de la pura donación, sino la de la copresencia en el sentido, la de la búsqueda de palabras para balbucear. ¿No depende la donación del lenguaje?, se pregunta Grondin: «Pues nada es dado jamás a la finitud sin que ésta busque expresar, sin éxito la mayor parte del tiempo, lo que le adviene. ¿Puede una donación pura quizás hacernos vibrar si no es palabra, incluso si, y sobre todo porque, las palabras nos faltan?»⁵².

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Nosotros creemos que Grondin tiene toda la razón. Es muy importante asumir lo que dice el pensador canadiense: el fenómeno del sentido es el fenómeno de la presencia en el sentido del adonado. Pero a la vez nos extraña cómo, siendo Grondin consciente de que la caridad (el amor) vertebraba la obra de Marion, no suponga, ni sospeche siquiera como hipótesis, que esa implicación (con voz y voto) del adonado en la donación de sentido que se echa de menos en *Étant donné* habría de buscarse en el fenómeno de amor. Es verdad que en 1999 (fecha del artículo de Grondin) faltaban aún cuatro años para la publicación de *Le phénomène érotique*. Sin embargo, en esa fecha hacía ya veintidós años que en *L'Idole et la distance* había Marion descubierto la «redundancia» (lo veremos en el cap. VI, § 48.3.3.). Nuestra tesis está esencialmente implicada en esta cuestión de «la presencia en el sentido del adonado», expresión que Marion no emplea nunca pero que es muy aclaratoria del carácter de su pensamiento, como de nuestro propio acercamiento a la cuestión.

⁵¹ Grondin, J., *op. cit.* 1999, p. 556.

⁵² Ibid., pp. 556-557. Estas reflexiones de Grondin son hermosas y se mueven en torno al origen. Y además juegan para apoyar su tesis con las determinaciones de Marion para subrayar la donación pura, sobre todo cuando el autor francés asume que esa donación deja sin palabras, sin conceptos adecuados para expresarla, al *ego* de su experiencia. Pero frente a Grondin, que supone que la presencia (la implicación) del *ego* adonado en la donación de sentido ha de ser necesariamente como donación lingüística del sentido, nosotros sin embargo, quizás porque estamos más del lado de la fenomenología que de la hermenéutica, pensamos que la implicación del *ego* en la donación puede acontecer sin lenguaje. Según nos parece, el lenguaje acaece como vehículo privilegiado para la «transmisión» del sentido (incluso para uno mismo), pero no de la «donación» del sentido. Que todo sentido sea «traducible» al lenguaje no implica necesariamente que todo sentido haya de ser «dado» a partir del lenguaje. Aunque el artista (por ejemplo, el poeta) sea en último término el más interesado en hacer coincidir la inspiración (la donación anterior al lenguaje, podríamos decir) y la creación como tal (la intervención activa del lenguaje), y aunque el analfabeto no pueda lograr nunca llevar a cabo esa coincidencia, sin embargo, tanto el poeta como el iletrado, en condiciones, por ejemplo, de igualdad de «paz de espíritu», sí serán capaces ya de experimentar la «inspiración». Es decir, puede haber inspiración sin lenguaje, pero nunca lenguaje sin inspiración. Incluso aunque hubiera lenguaje transcriptor únicamente de meros «hechos», ese lenguaje sería «segundo» respecto a aquello que solo copia. El error de los hermeneutas nos parece hallarse en la creencia de que la donación implica solo pura

1.2.3. Claudia Serban

Para la autora rumana, la fenomenología de la donación de Marion pone en cuestión la necesidad de recurrir a la hermenéutica para descubrir el fenómeno, pues «el fenómeno se da y se muestra por sí mismo»⁵³. Para Serban es justamente la universalidad incondicionada de la donación puesta en obra en *Étant donné* lo que hace inútil recurrir a la hermenéutica. Serban recuerda que la referencia al mundo está ausente en *Étant donné*: «la reducción del fenómeno a la donación no es una vuelta al mundo, la autodonación del fenómeno no es donación en un mundo. La adopción de la definición heideggeriana del fenómeno [lo que se muestra a partir de sí mismo] queda así, en la fenomenología de la donación, libre de todo compromiso a favor del análisis de la mundaneidad»⁵⁴. Para Serban, la fenomenología elaborada en *Étant donné* nos ofrece el rostro de una «fenomenología de lo inaparente» (la donación no es intuición, no es visión) que llega a prescindir de la hermenéutica al haber «reformulado la autostracción del fenómeno en autodonación»⁵⁵. Y así, lo que es puesto en cuestión por Marion es la necesidad de acudir

pasividad, sin la intervención del receptor en la donación como tal. Y que la «interpretación» permite ya, posibilita, esa intervención. En torno a este problema gira no solo este debate, sino la obra entera de Marion y nuestra propia tesis.

⁵³ Ibid., p. 51.

⁵⁴ Serban, Claudia, «La méthode phénoménologique, entre réduction et herméneutique», en *Les Études philosophiques*, 2012, n° 100 (pp. 81-100), p. 87.

⁵⁵ Ibidem. Podemos aquí recordar brevemente que el tema principal de la llamada «fenomenología de lo inaparente» está constituido por «aquello que no se muestra o se sustrae al horizonte, pero sin embargo se da» [Inverso, Hernán G., «La filosofía marioniana desde la fenomenología de lo inaparente: una respuesta a las críticas de desvío teológico y onto-teológico», en *Jean-Luc Marion, límites y posibilidades de la filosofía y de la teología*, Jorge Luis Roggero (Editor), Buenos Aires, Sb Editorial, 2017, p. 193]. Inverso subraya que el método de una fenomenología de lo inaparente requiere mecanismos específicos que enfatizan la radicalidad y apunten al darse en sus aspectos de latencia, pues ha de ser mostrado el hecho de que en una experiencia hay más de lo que se nos muestra, de lo que podemos fenomenizar o, como veremos nosotros también con Marion, de lo que podemos comprender. La fenomenología de lo inaparente se enmarca en «la dinámica entre presencia y ausencia» (Ibidem), que da un protagonismo especial al fenómeno, que se revela desde sí mismo independiente de la disposición del *ego*, excediendo así las habilidades perceptuales y cognitivas de éste (Ibid., p. 194). Por ello, la fenomenología de lo inaparente supone una intencionalidad rebajada, o contrarrestada por la iniciativa del fenómeno, y por ello, «rasgos de afectividad y receptividad primigenia en el *ego*» (Ibidem), además de una actividad de éste en Marion asociada con la reducción, que permite posicionarnos para captar lo que se revela: «El fenómeno que se explora no se puede intencionar directamente, pero la investigación no es aleatoria sino que trata en todo caso de producir lo que Marion llama anamorfosis, en tanto condición de posibilidad de su mostración» (Ibidem). Pero además, según Françoise Dastur, la tarea de la fenomenología es justamente la de mostrar lo que está oculto y debe convertirse en fenómeno. Lo inaparente consiste para Dastur en «el tiempo mismo, o más precisamente, la venida a la presencia de lo que está presente» (Roggero, J. L., *op. cit.* 2019, p. 509; ver Dastur, Françoise, «Réponses aux questions de Dominique Pradelle», en Sommer, Christian (éd.), *Nouvelles phénoménologies en France*, Paris, Hermann 2014). Para Dastur, la fenomenología de lo inaparente intenta el acceso a «lo inaparente presente en todo aparecer», o sea, el acceso al «“acontecimiento” mismo del aparecer» (Ibidem). Para desplegar este tipo de fenomenología es preciso un pensamiento que no sea ni mediación reflexiva o especulación, pero tampoco visión inmediata o intuición que dé el objeto (Ibidem). Y aunque Marion seguirá a Heidegger aquí, sin embargo, la «lógica del silencio» del pensador alemán será traducida por Marion en una «lógica del amor». Roggero, citando a Housset, lo expresa con perfección: «La inapariencia, la “venida a la presencia”, el acontecer del fenómeno, se devela a partir del amor» (Ibid., p. 510). Por todo ello, según Marion, la fórmula de una «fenomenología de lo inaparente» no traiciona un desvío tardío, pues se limita solo a recordar una regla fenomenológica casi evidente formulada ya desde 1927: «“Detrás” de los fenómenos de la fenomenología, no se encuentra esencialmente ninguna otra cosa, sino que puede estar escondido aquello que debe ser fenómeno. Y justamente porque los fenómenos, en principio y la mayor parte del tiempo, *no* son dados, requieren de la

a la hermenéutica para revelar un fenómeno que se supone se muestra por sí o se da él mismo: incluso cuando solo se muestra parcial o imperfectamente, el fenómeno se da plenamente: «la finitud de la fenomenicidad no invalida la universalidad de la donación», pues esa finitud, aclara Serban, caracteriza, más que la fenomenización en sí misma, la relación con el destinatario del aparecer, o sea, con el adonado.

Por todo ello, según Serban, el uso de Marion de la hermenéutica, aunque necesario para el autor francés, será solo secundario, por ejemplo, para abordar la multiplicidad de horizontes del fenómeno saturado del acontecimiento histórico en *Étant donné*, o en relación con el fenómeno saturado del rostro del otro en *De surcroît* (2001)⁵⁶.

Pero la situación cambia con la publicación de *Certitudes négatives* (2010), donde Marion clasificará la fenomenicidad solo según dos tipos de fenómenos: el objeto y el acontecimiento: «Todo fenómeno será objeto si es constituido o acontecimiento si se renuncia a su constitución»⁵⁷. Pues bien, esta distinción es explicada por Marion como una «variación hermenéutica», lo que quiere decir que un mismo fenómeno puede aparecer como objeto o como acontecimiento, según que lo haga como objeto (pobre en intuición) o como saturado (saturado de intuición).

Marion dice efectivamente que la distinción de los modos de la fenomenicidad (entre objeto y acontecimiento) puede articularse sobre variaciones hermenéuticas, las cuales, añade nuestro autor, «en tanto que existenciaros del *Dasein*, tienen autoridad (ontológica) sobre la fenomenicidad de los entes. Solo depende de mi mirada que incluso una piedra pueda, a veces, aparecer como un acontecimiento (por ejemplo, si mi pie tropieza contra un adoquín que sobresale en el patio de un hotel particular en el barrio Saint-Germain), o, inversamente, que incluso Dios pueda a veces aparecer como un objeto (por ejemplo, en la idolatría y su instrumentalización política)»⁵⁸.

Apoyándose en Heidegger, Marion describe el modo en que pasa un martillo desde su consideración *como* un «objeto» a su consideración *como* una «herramienta». Por ejemplo, el martillo deviene invisible *como objeto* en cuanto que lo manejamos para martillar algo que moviliza nuestra atención. Pero, ¿de qué depende que el martillo se muestre de una manera o de otra? Depende de la variación de la comprensión de ser: mi mirada hace variar la fenomenicidad de la cosa (de herramienta a objeto y viceversa) porque en ella se cumple un giro de los modos de ser.

Aunque Marion advierte que su distinción para la fenomenicidad entre objetos y acontecimientos no se corresponde con la que hace Heidegger entre objetos y herramientas, sin embargo, para el autor francés «lo esencial permanece»⁵⁹. Es decir, podemos concluir nosotros, para Marion las variaciones de la fenomenicidad son variaciones hermenéuticas porque el *ego* está implicado afectivamente en la experiencia y dependerá de en qué grado lo esté que la cosa se manifestará como objeto o como acontecimiento.

fenomenología» (Heidegger, M., *Sein und Zeit*, § 7, en GA 2, p. 48; tr. esp.: *Ser y tiempo*, Traducción J. Gaos, p. 46). Así se justifica la fenomenología: lo que debe por ella manifestarse por sí mismo y a partir de sí mismo, es justamente lo aún no aparente (Marion, Jean-Luc, «De l'histoire de l'être à la donation du possible», en *Le Débat*, n° 72, 1992; citado aquí por: Marion, Jean-Luc, *Paroles données, Quarante entretiens 1987-2017*, Édité, annoté et préfacé par Mathias Goy, Paris, Les Éditions du Cerf, 2021, p. 413). Sin la fenomenología de lo inaparente (del «recubrimiento») no habrían aparecido pues como fenómenos ni la carne, ni el ser, ni el rostro del otro, ni la diferencia, ni la auto-afección, ni el sentido o la donación: «todos en principio invisibles y en adelante vistos» (Ibidem).

⁵⁶ Roggero, J. L., *op. cit.* 2019, p. 51.

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ Marion, Jean-Luc, *Certitudes négatives*, § 30, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 2010, p. 307. Fijémonos ya en que Marion asume que las variaciones hermenéuticas son «existenciaros del “sujeto”», esto es, formas, o estructuras, afectivas de la experiencia.

⁵⁹ Ibidem.

Esta conclusión, posible a partir de las observaciones de Serban, y que no se aviene bien con las críticas que hemos visto se hacen desde la hermenéutica a Marion, aparecerá con más claridad a lo largo de este trabajo. Por ahora, señalar que según Marion, la distinción entre el carácter de objeto o de acontecimiento de la cosa tiene un estatuto estrictamente fenomenológico en cuanto que se trataría en última instancia de una misma y única fenomenicidad para objeto y acontecimiento, la cual sufriría una variación por grados. Pero con ello, todos los fenómenos, en un grado u otro, aparecerán según Marion como advienen, pues incluso los objetos técnicos (según el grado más bajo de intuición) no pueden acabar totalmente en ellos con los vestigios de su advenimiento. El que nada pueda aparecer sin advenir resulta del hecho de que nada se muestra si no se da y lo confirma. Pero nada puede darse mediante un procurador o persona interpuesta: todo se da por sí, adviene en sí.

Volviendo desde aquí a la exposición de J. L. Roggero, descubre éste la duda de C. Serban, que se pregunta si podemos aceptar que la mirada decida sobre el acontecimiento, conservando a la vez el compromiso de *Étant donné* en favor del «sí»(-mismo) del fenómeno, según el cual la iniciativa pertenece al fenómeno y no a la mirada⁶⁰.

Roggero nos dice que esta objeción de Serban pone en evidencia una problemática fundamental en la obra de Marion, que nos llevará a preguntarnos si encontramos en éste grados de donación o más bien grados de fenomenización. Según Roggero, la esfera de la donación es absoluta, no admitiendo ni una exterioridad ni un resto. «Lo único que puede admitirse es una gradación»⁶¹. Y así, aunque C. Gschwandtner haga una crítica fuerte a Marion por no haber desplegado debidamente las implicaciones de la gradación de la donación —admitiendo con ello que en Marion se trata de «grados de donación»—, sin embargo, Roggero advierte que la cuestión no se refiere tanto a «grados de donación» como a «grados de fenomenicidad»: «Teniendo en cuenta los desarrollos de la fenomenología de la donación posteriores a *Étant donné* y, particularmente, las nociones de “banalidad de la saturación” (*banalité de la saturation*) y “variación hermenéutica” (*variation herméneutique*), corresponde destacar que la donación, en tanto absoluta, no admite grados, pero permite medir la gradación de la fenomenalización en referencia a ella, en referencia a una donación que se da siempre en demasía, bajo la modalidad de la saturación. De este modo, cabe sostener que la “tópica del fenómeno” es una gradación de la fenomenicidad, no de la donación»⁶².

⁶⁰ Roggero, J. L., *op. cit.* 2019, § 2, p. 52.

⁶¹ Roggero, J. L., *op. cit.* 2019, § 17, p. 158.

⁶² *Ibidem*. Debemos nosotros hacer aquí un paréntesis para determinar con más precisión este debate, que parte de las palabras de Marion en *Étant donné* (§ 3, apartado «Los modos de donación»), sobre el hecho de que la donación abre a la fenomenología todo el campo de la fenomenicidad (con ello vemos ya que la diferencia entre «donación» y «fenomenicidad» tiende a hacerse borrosa y ambigua). Nuestro autor afirma que «nada aparece mas que dándose a la mirada pura; y por lo tanto, el concepto de fenómeno equivale exactamente al de una donación de sí en persona» (Marion, Jean-Luc, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, § 3, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 42; tr. esp.: Marion, Jean-Luc, *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, Prólogo a la edición española Jean-Luc Marion, Traducción, presentación y notas Javier Bassas Vila, Madrid, Editorial Síntesis, S.A., 2008, p. 70). Por estas palabras podríamos concluir ya que la fenomenicidad del fenómeno equivale a la donación del fenómeno. Pero aún hay más: «la puesta en escena del fenómeno se juega como la entrega de un don. Cuando se trata de fenomenicidad, todo se decide, en última instancia, por donación y a partir de la donación absoluta, “término último”» (*Ibid.*, pp. 42-43; tr. esp.: p. 70). Como vemos, Marion entiende «donación» como «entrega de un don». Por ello, el verdadero problema empieza a continuación: Marion quiere probar el alcance universal y absoluto de la donación apoyándose justamente en la extensa lista de Husserl de las donaciones que éste admite en *La idea de la fenomenología* de 1907. Y a la pregunta de Marion por la figura y realidad común de la donación respecto a la multitud de fenómenos que admite en su seno, asume el autor francés la respuesta misma de Husserl, para quien, aunque todo fenómeno depende de la donación, no se trata en absoluto de pretender que todas las donaciones (de nuevo nos encontramos

Esta cuestión, ya abierta de alguna manera por Grondin en lo anterior, muestra así un debate capital en la doctrina: la posición, no solo de la «hermenéutica» en la fenomenología de Marion, sino del lugar del «sujeto» por excelencia en el autor francés, el «adonado», en el fenómeno dado. Fijémonos por ahora en que Roggero subraya aquí la función activa principal del adonado en el paso de la donación a la manifestación, lo cual nos vuelve a recordar la diferencia clara y expresa en Marion entre la donación del fenómeno y su manifestación.

1.2.4. Christina Gschwandtner

La objeción hermenéutica a Marion incluye también a Christina Gschwandtner, para quien el autor francés tiene una concepción equivocada de la hermenéutica al

con la equivalencia borrosa entre fenómeno —y fenomenicidad— y donación) sean donaciones efectivas en el sentido auténtico. Un criterio para decidir sobre esta cuestión es introducido por Husserl: «tanto como se extiende la evidencia real, así se extiende la donación» [Husserl, Edmund, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen* (1907), V Vorlesung, en *Husserliana II*, Herausgegeben und eingeleitet von Walter Biemel, Haag, Martinus Nijhoff, 1973², p. 73 (25-26); tr. esp.: Husserl, E., *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, Traducción de Miguel García-Baró, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 87]. Como vemos, para Husserl «donación» dice «evidencia»: «Evidencia, como autodonación, posee sus formas de variación, sus gradualidades» [Husserl, Edmund, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, (1928-1929), § 107, en *Husserliana*, Band XVII, Herausgegeben von Paul Janssen, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1974, p. 293 (7-8); tr. esp.: Husserl, Edmund, *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, Traducción de Luis Villoro, México, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, 1962, p. 296]. Marion asume que la «esfera de donación absoluta» no admite exterioridad ni resto, midiendo ella misma los grados que se alejan de ella y pudiendo solo ella estigmatizar las aberraciones eventuales de su uso (Marion, J.-L., *Étant donné*, § 3, p. 44; tr. esp.: p. 71). Por lo tanto, Marion viene a asumir claramente que la donación admite grados, y añadimos nosotros —por la invocación que hace Marion de Husserl— esos grados harían referencia a la «evidencia» del fenómeno. Y por lo tanto, el grado de evidencia del fenómeno, el grado de fenomenicidad del fenómeno, coincide con el grado de donación del fenómeno. Los grados de donación son para Husserl grados de claridad fenoménica, grados del aparecer evidente del fenómeno. Marion mismo cita en este sentido a Husserl en lo que estamos aquí viendo. Por otra parte, la donación marca para Marion el hecho de que la fenomenicidad del fenómeno es la propia del «sí-mismo» del fenómeno, y que le viene por ello dada al *ego* que lo vive, o sea, que no es producto de ese *ego*. Imaginemos entonces que nos estamos refiriendo solamente a un fenómeno completamente dado, esto es, cuya fenomenicidad y venida al aparecer depende enteramente del fenómeno mismo, y le viene dado por completo al *ego* (estamos expresando la cuestión en los términos de Marion, como se verá luego). Pues bien, en ese caso, y teniendo en cuenta a Husserl, que Marion admite implícitamente al apoyarse en él, el grado de donación del fenómeno coincidirá con el grado de fenomenicidad del fenómeno. Pero la cosa no es tan clara cuando hemos visto que Marion viene a entender «donación» a la vez como «entrega de un don» y como «evidencia». Esto es algo que el argumento de Roggero no tendría en cuenta. Roggero apoya su tesis (de que en Marion no hay grados de donación sino solo de fenomenicidad) sobre la afirmación de Marion de que es posible que el *es gibt* (el «se da», por lo tanto, la donación) no soporte ninguna analogía ni gradación, sino que, o se produce perfectamente, o no se produce de ningún modo, «precisamente porque indica un hecho, un acontecimiento» (Marion, Jean-Luc, *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Lévinas, Henry, Derrida*, cap. II, Paris, Librairie Philosophique, J. Vrin, 2012, p. 31, nota 2). Este debate se enmaraña a partir de la ambigüedad con que no solo Marion entiende «donación» respecto a su acepción en Husserl, sino por las consecuencias que ello tiene en relación con la división que Marion defiende entre el ámbito de la donación y el ámbito de la manifestación (de la fenomenicidad), división que trae como resultado entre otras cosas la necesidad de establecer un criterio para la manifestación de lo dado, para convertir en fenómeno de un modo u otro lo dado, criterio que se funda para Marion justamente en una hermenéutica que dé cuenta según un «como» u otro de lo dado; ya sabemos, por ejemplo, que una piedra (dada) puede fenomenizarse (manifestarse) como un objeto o como un acontecimiento. Este es un ejemplo típico de los estragos que puede producir la lectura de la ya de por sí ambigua descripción de Marion en torno a este problema. Nosotros intentaremos aclarar estas cuestiones en lo que podamos.

considerar que la misma debe limitarse a dar una interpretación «después» de la donación del fenómeno. Ello supone que para Marion tanto la hermenéutica como la fenomenología constituyen limitaciones para la autodonación del fenómeno. Pero lo contrario sería el caso: son los contextos y las prácticas preparatorias lo que nos ayuda a percibir el fenómeno como saturado⁶³. En este sentido, Gschwandtner destaca el carácter esencial que tiene para Marion la distancia de Cristo, que debe mantenerse porque de otro modo aniquilaría nuestro pecaminoso mundo⁶⁴.

Gschwandtner comenta al hilo de las palabras de Marion que el entero don de la presencia de Dios no puede ser dado porque no puede ser recibido: «Y no puede ser recibido, no por nuestra finitud, sino por impureza y pecado»⁶⁵. De ahí que la «distancia hermenéutica» emerja en Marion como un modo de compensar el pecado y la carencia de la recepción.

Gschwandtner subraya que las descripciones de Marion en otros lugares no abandonan nunca la misma dirección, destacando por lo tanto nuestra incapacidad y falta para recibir correctamente lo completamente dado. Por ello, para Marion la hermenéutica, como el significado, serán dados por el fenómeno saturado mismo. Incluso el reconocimiento del don es una especie de don él mismo.

Fijándose Gschwandtner en las descripciones de Marion sobre el banquete eucarístico (ver aquí el cap. VI, § 48.3.1.), nuestra autora insistirá en que, en el siglo IV, Cirilo de Jerusalén enfatiza ya las dimensiones corporales del acontecimiento, hablando de la necesidad de santificarse uno mismo al participar de la sangre de Cristo. Y mientras nuestros labios estén aún húmedos, nos pide Cirilo que los toquemos ligeramente con nuestras manos y bendigamos nuestros ojos, nuestra frente y los otros sentidos: «Aquí, la eucaristía es comprendida como una bendición del cuerpo y de los sentidos, no como una experiencia que excede y los arrolla por completo»⁶⁶. La eucaristía requiere una más completa explicación de la corporeidad y la materialidad, algo que Marion no tendría apenas en cuenta. ¿Cómo sería la descripción de la eucaristía si introducimos los modos en que son vistos y probados los elementos que forman parte de ella, así como las palabras y la música que oímos, el incienso que olemos, el intercambio de la paz que siente cada uno en sus manos y su cuerpo? Lo que vemos, oímos, probamos, olemos y tocamos influencia significativamente cómo experimentamos el fenómeno y qué y cómo significa para nosotros: «Los modos en que nuestros sentidos participan son una parte esencial de

⁶³ Roggero, J. L., *op. cit.* 2019, § 2, p. 52. Gschwandtner acierta al hacernos ver que Marion no quiere saber nada de una intervención activa del *ego* en la donación como tal, limitando su papel al de transformar lo ya dado sin su intervención en manifestado según una hermenéutica. Y con ello se relaciona lo que venimos de ver respecto a la tesis de Roggero considerando la donación «intocable» respecto a una gradación posible de ella. Justamente, si estimamos que Marion entiende «donación» como «entrega de un don», no es posible admitir en ello grados, sino el darse o no darse, como un acontecimiento. Pero el hecho es que Marion también admite, ambigua e implícitamente, la consideración de Husserl de «donación» como «evidencia», donde sí son posibles ya grados. Un lector avezado de Marion, como es sin la más mínima duda Roggero, tenderá con toda razón, siguiendo a Marion, a dejar de lado en el ámbito de la donación la «evidencia» y la actividad de conocimiento que supone por parte de un *ego* trascendental. Y aquí se encuentra justamente el riesgo de nuestro propio trabajo: descubrir en Marion mismo los momentos en que sí podemos hablar ya de una actividad del *ego* adonado en el ámbito de la donación, no limitado por lo tanto a posicionarse únicamente en la frontera entre donación y manifestación.

⁶⁴ Cfr. Marion, Jean-Luc, *Prolegomènes à la charité*, (1986), Paris, La Différence, 1991², p. 161; tr. esp.: Marion, Jean-Luc, «Le don d'une présence», en *Prolegómenos a la caridad*, Traducción de Carlos Díaz, Madrid, Caparrós Editores, 1993, pp. 152-153.

⁶⁵ Gschwandtner, Christina M., *Degrees of Givenness. On Saturation in Jean-Luc Marion*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2014, p. 175.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 182. Como vemos, Gschwandtner está intentando introducir al *ego* de forma activa en el ámbito mismo de la donación del fenómeno.

la experiencia»⁶⁷. Pero también importa el elemento de «apertura terrenal» (“*earthiness*”)⁶⁸ del fenómeno. Según Gschwandtner hay que tener en cuenta en la descripción el hecho de que teológicamente importa que los elementos de la eucaristía sean cogidos de la tierra y sean realmente consumidos.

Marion puede estar en lo cierto según Gschwandtner al afirmar que en muchos aspectos los fenómenos de revelación son excesivos y que no podemos aprehender todo lo que nos es dado en ellos. Y sin embargo, aparecen contra un horizonte hermenéutico de previa experiencia eclesial, de expectativas sobre nuestros sentimientos, de explicaciones teológicas y controversias históricas, de contexto litúrgico del acto eucarístico, etc. Su significado emerge solo en interacción con estos horizontes, no separados de él. Incluso puede el fenómeno solo ser experimentado como excesivo precisamente porque es *anticipado* contra un contexto hermenéutico que lo identifica como un sacramento o misterio, como una experiencia religiosa y como siendo algo más que el consumo del cotidiano pan y vino. Para Gschwandtner, hay un horizonte hermenéutico de expectativas formado por las distintas tradiciones, lo que no dice que el receptor controle o determine el fenómeno, o que no pueda quedar sorprendido y superado por él, sino que debemos «adaptarnos» al fenómeno, estar abiertos a él para recibirlo: «el contexto hermenéutico particular en que es experimentado el fenómeno es esencial para identificar e incluso experimentar el fenómeno como saturado»⁶⁹. Y los parámetros para establecer modos «correctos» o «incorrectos» de recepción estarían según Gschwandtner establecidos justamente por aquello que Marion descarta, o sea, las dimensiones hermenéutica y comunitaria del acontecimiento, en el caso de la eucaristía: los textos que hablan de su significado, los miembros de la comunidad que participan en él corporativa y corporalmente y que así pueden compartir y hasta cierto punto confirmar las experiencias de todos los congregados⁷⁰.

Aunque Marion parece implicar normalmente que la hermenéutica funciona solo como un modo de atenuar nuestro pecado, sin embargo, «la hermenéutica no es solo necesaria cuando el pecado está involucrado»⁷¹. Un círculo hermenéutico es necesario entre la exposición abierta al fenómeno tal y como se da y el horizonte hermenéutico en que es recibido y que es siempre corregido por una exposición más abierta y honesta al fenómeno en encuentros repetidos o en un examen más cuidadoso. «Solamente esto puede permitir una recepción auténtica del fenómeno como se da él mismo desde sí mismo y una verificación de él como un fenómeno saturado»⁷².

1.2.5. Juan Carlos Scannone

Finalmente, debemos atender, siguiendo a Roggero, la aportación de Juan Carlos Scannone sobre el entrelazamiento en Marion de fenomenología y hermenéutica, esta vez para redimir al autor francés de la crítica de la ausencia de la hermenéutica en su obra, pues el jesuita argentino cree que en Marion «fenomenología y hermenéutica se suponen

⁶⁷ Ibid., p. 185. Recordemos lo que Grondin nos ha dicho ya: el fenómeno del sentido equivale al fenómeno de la presencia en el sentido del adonado.

⁶⁸ Traducimos así la expresión *earthiness*, que según nos parece emplea Gschwandtner en un juego de palabras, pues si bien «terrenal» se dice en inglés *earthy* (nuestra autora tiene en cuenta con muchísimo acierto que lo consumido en la eucaristía es fruto del trabajo primero de la humanidad en la misma tierra), *earthiness* dice a la vez «sencillez», como «cualidad de ser una persona abierta y directa».

⁶⁹ Gschwandtner, Ch. M., *Degrees of Givenness*, op. cit. 2014, pp. 188-189.

⁷⁰ Ibid., p. 190.

⁷¹ Ibidem.

⁷² Ibidem.

y fecundan mutuamente»⁷³. Con ello sigue Scannone a Ricœur, para quien la mediación de la interpretación se injertaría en la inmediatez de la intuición, y viceversa⁷⁴.

El pensador argentino advierte con acierto que ya en Husserl encontramos junto a la descripción de los contenidos de conciencia la orientación hacia un algo originario anterior, a partir del cual aquellos se dan, orientación que adopta dos direcciones: una idealista hacia la constitución de los fenómenos por la subjetividad trascendental constituyente, y otra genealógica, hacia lo antepredicativo, hacia el aparecer mismo de lo que aparece, hacia el modo de su donación. Este enfoque que retomará Heidegger tras la *Kehre* sobre todo, se hará hegemónico en la fenomenología francesa contemporánea. Con ello culminaría el giro hacia lo inmediato, lo incondicionado, que se cumplirá en mayor medida en Henry y en Marion, giro que algunos autores, como D. Janicaud, llamarán «giro teológico». Marion estaría por ello en apariencia muy lejos de la hermenéutica, de sus mediaciones y horizontes de comprensión histórica, cultural y social. Estaríamos, al contrario, en el dominio de la intuición inmediata y la superación de la intencionalidad del sujeto, según una «fenomenología *revertida*»⁷⁵ por una donación pura dada *a priori*.

Y sin embargo, Scannone indaga en los varios supuestos en que la hermenéutica es adoptada expresamente por Marion, teniendo necesidad de ella. Centrándonos nosotros en el análisis de la llamada, afirma Scannone que en Marion, la llamada (el «llamado») se da originariamente en todos los fenómenos saturados, permaneciendo como tal invisible e inoída hasta que su donatario responde, por ejemplo: «¿es *a mí* a quién se llama?», «¿soy acaso *yo* el convocado?», «escuchándolo en primera instancia, aunque más no sea para no aceptarlo»⁷⁶. El adonado (el «sujeto» dado a partir de lo que se da) en Marion es aquel que, al reconocer lo dado, aunque solo sea para no aceptarlo, debe haber conocido ya el regalo para poder rechazarlo⁷⁷. Si el adonado reconoce lo dado, permite que lo que está siendo dado se manifieste a su conciencia de testigo de la donación. «Entonces ésta se hace intuición *en, por y para* el adonado»⁷⁸. Lo que está siendo dado se fenomeniza (se manifiesta) a través del adonado.

El adonado abre a la llamada su horizonte de visibilidad (aunque la llamada sature ese horizonte) como la pantalla transcribe en fenómeno visible y colorido la luz incolora que la ilumina y se le está dando. «Es decir, el *a priori* del llamado solo se fenomenaliza

⁷³ Scannone, Juan Carlos, «Fenomenología y hermenéutica en la “fenomenología de la donación” de Jean-Luc Marion, en *Stromata*, 61 (3/4), 2019 (pp. 179-193), p. 193; disponible en: <http://revistas.bibdigital.uccor.edu.ar/index.php/STRO/article/view/2345/3991>; último acceso: marzo 2022.

⁷⁴ *Cfr.*, Ricœur, Paul, «Phénoménologie et herméutique: en venant de Husserl», en *Du texte à l'action. Essais d'herméutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, pp. 39-73, especialmente p. 40; tr. esp.: Ricœur, Paul, «Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl...», en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, Traducción de Pablo Corona, México, Fondo de Cultura Económica, 2002², p. 40.

⁷⁵ Scannone, J. C., *op. cit.* 2019, p. 180.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 181.

⁷⁷ Scannone introduce la cuestión capital: el adonado «debe haber conocido ya» lo dado para poder rechazarlo y para poder manifestarlo. Vemos así cómo la posición más originaria del adonado y su actuación no se sitúa en la frontera entre la donación y la manifestación solo para la puesta en fenómeno de lo dado sino que ya ha conocido lo dado. Pues bien, nosotros creemos que el mayor problema en la fenomenología de Marion se encontraría en la ausencia general de una descripción fenomenológica «positiva» de lo que acontece en ese momento y lugar en que el adonado reconoce, vive y se encuentra en el ámbito de la donación como tal, antes de esa decisión de aceptar o rechazar lo dado y, por lo tanto, de manifestarlo. Pero hablamos de la «ausencia general» en Marion de esa descripción, no de una «ausencia total». Una parte sustancial de nuestra tesis consiste en identificar y pensar los lugares en que Marion sí da cuenta de la involucración «positiva» del adonado en la donación como tal, para descubrir así el «mecanismo» esencial de ella.

⁷⁸ *Ibidem.*

y percibe a través del prisma del *a posteriori* de la respuesta»⁷⁹. La respuesta da *forma* a la llamada, la hace visible y audible en el acto mismo de responderle «¡heme aquí!», sin quitarle por ello su irreductible alteridad y su relacionalidad originaria. Y al darle el adonado a la llamada forma, la interpreta. Scannone destaca cómo en cierto sentido, la respuesta (el responsorio) es «fenomenológicamente primero», pues libera a la llamada del no-ser-escuchada. Pero, de suyo, la llamada (el «llamado») es anterior y más originaria que la respuesta, «pues ésta lo supone, ya que debe darse para poder ser recibido»⁸⁰.

Scannone destaca que la llamada es en Marion en primera instancia de suyo anónima, y que el nombre se lo da el adonado «a su cuenta y riesgo». Y añade Scannone una explicación capital: «Esto sucede cuando en su responsorio: “¡heme aquí!” implica también un “¡hete allí!””, dando ya hermenéuticamente una interpretación al llamado sin nombre propio»⁸¹. Que yo pueda interpretar la llamada como una autoafección de mi propia conciencia (Heidegger), o como la introyección de la normativa paterna (según Freud), o como la interpelación ética del rostro del Otro (Lévinas), o como el Señor, Dios según el mismo Ricœur en un contexto *teológico*, indica que se está dando el paso —ya histórico— de la pura fenomenología a la hermenéutica. Para Scannone, Marion, aun reduciendo la llamada a la «forma pura» de ella (manteniendo pues su anonimato sin remitirla a una instancia concreta), estaría recurriendo a una hermenéutica al quedarse con la «pura llamada» anónima. Aún más: la hermenéutica se da ya en el mismo hecho de emplear las metáforas de la «reivindicación», de la «llamada» y de la «donación».

Pero la «forma pura» de la llamada no dice una llamada formal y vacía, según Scannone, pues «se da y se manifiesta en la respuesta», la cual no solo hace a la llamada visible y audible, dándole *contenido*, sino que, además, le da *nombre*, interpretándola. Y también es una interpretación el acto agnóstico de rehusar o no poder dar un nombre a la llamada⁸².

Scannone destaca sobre todo el papel esencial del donatario, del adonado, del «sujeto» receptor de la llamada, en la donación misma de ésta. Y ello lo hace el pensador argentino mediante el «paso a la historia», o sea, recurriendo ya a la hermenéutica: lo que está siendo dado, como el donatario, son *históricos*. Scannone subraya así que para Marion, aunque la donación se da «antes del tiempo», la historicidad se abre a partir de la respuesta del adonado a su llamada. La donación puede *ser interpretada* entonces

⁷⁹ Ibid., p. 182.

⁸⁰ Ibidem.

⁸¹ Ibidem.

⁸² Ibid., p. 183; Scannone envía aquí a *Étant donné*, § 28, citando expresamente la p. 391 (tr. esp.: *Siendo dado*, pp. 446 ss.). Sin embargo, ni ahí ni en ninguna otra parte de la obra de Marion, que nosotros sepamos, dirá éste expresamente que la llamada se manifiesta, y además «se da», en la respuesta. Esto es capital tenerlo en cuenta de modo nítido, pues en Marion es importante mantener la distinción clara entre llamada y respuesta, a pesar de que intente suturar esa diferencia, como veremos en torno al debate que mantiene con Henry en esta cuestión (ver capítulo V, § 45). El autor francés está siempre «marcando distancias» y proponiendo una clara «formalidad de contraposición» entre el fenómeno y el «sujeto» de su experiencia. Debemos observar ya cómo Scannone comprende a la perfección el movimiento de Marion, seguramente por su condición de cristiano (Scannone es sacerdote jesuita), asumiendo que rehusar, o no poder nombrar la llamada, dice un «acto agnóstico», lo que sitúa implícitamente la consideración de la llamada y la respuesta en el claro terreno de la teología. Sin embargo, estas y otras determinaciones y presupuestos involucrados en la descripción de la llamada y la respuesta, no solo por parte de Marion sino también por sus estudiosos, se extenderán a la fenomenología sin ser pensados, lo cual influirá negativamente, según nos parece, en la posibilidad de un pensamiento estrictamente fenomenológico de la cuestión, impidiendo, no ya solo el progreso de ella, sino su más elemental aclaración respecto a qué ocurre en una llamada y una respuesta.

hermenéuticamente por el adonado. Para mostrarlo, Scannone lleva a cabo los siguientes pasos:

(a) Teniendo en cuenta que a la donación de los fenómenos saturados Marion la denomina «llamada» porque sorprende, interpela desconcertando y convoca al adonado, el adonado sirve no solo de pantalla que recibe a la llamada, sino también de filtro y prisma, pero no precediendo a la donación saturada, sino resultando de ella como codonado. Traduciendo la llamada en palabra humana porque solo es escuchada en la respuesta y a su medida, abre la pantalla (la conciencia) a la llamada el espacio de mi entendimiento y de su horizonte como campo de su manifestación. Todas estas metáforas son para Scannone expresivas de la mediación hermenéutica «que se da por el “paso a la historia” (Greisch) de un llamado de suyo trashistórico»⁸³.

(b) Scannone destaca luego que, percibiéndose la llamada solo en la respuesta (responsorio), ésta viene de suyo «después» de la llamada, «aunque *no temporalmente a posteriori*». Y por eso, la diferencia entre llamada y respuesta es una verdadera *diferancia*, en el sentido de Derrida, o sea, un *diferir* que no solo distingue lo diferente, sino que lo difiere, retardando la presencia plena, ya sea de la significación, o de la intuición.

Ante la pregunta de cómo difiere la diferencia en Marion, si temporal u originariamente, Scannone distingue tres niveles: (i) en primer lugar, la «primera palabra», inaugural (la llamada o la donación) está «antes del tiempo», o sea antes de la «temporalización», siendo en sí misma invisible e inaudible. (ii) En segundo lugar, el responsorio o respuesta primordial da palabra a la llamada, porque el adonado ha sido dotado de ella como de un don que le adviene, y que no se muestra si no (lo) da a su vez⁸⁴. Es mediante esa respuesta que acontece la «fenomenalización» de la llamada (con la consiguiente saturación de todo horizonte eventual) «en retardo» (distancia y *diferancia*) con respecto a la llamada. Es porque la llamada resuena solo con y en el «momento» del responsorio que éste retrasa sobre aquella y la retrasa: «El retraso no tiene nada de un retardo temporalizante o temporalizado: se atiene a la conversión estrictamente fenomenológica por el adonado de lo que se da (la llamada) en lo que se muestra (el responsorio). Esta conversión impone un retraso»⁸⁵.

(c) Después, la respuesta primera de acogida se temporaliza sucesivamente según Scannone en respuestas múltiples que no manifiestan nunca totalmente la llamada ni se adecúan a ella, constituyendo así la historia del adonado (temporalización). Ésta se deriva pues de la temporización⁸⁶, de la diferencia de la llamada y la respuesta, de la diferencia de la donación y la manifestación.

Y mientras que el juego llamada-responsorio (al que se llega por reducción radical a la donación) es puramente fenomenológico, la temporalización es histórica y da lugar a la hermenéutica por el «paso a la historia». Si respecto al acontecimiento histórico Marion mismo dice que el adonado es su testigo a cargo de su hermenéutica, «algo semejante puede afirmarse de todos los fenómenos saturados y aun de la “pura forma del llamado” [la pura forma de la llamada], que les es propia»⁸⁷. La pura forma de la llamada es fenomenológica pero necesita para recibir nombre de la hermenéutica a cargo y riesgo del adonado. Las respuestas son históricas, aunque la llamada trascienda la historia.

⁸³ Scannone, J. C., *op. cit.* 2019, p. 185.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 186.

⁸⁵ Marion, Jean-Luc, *Étant donné*, § 28, p. 408; tr. esp.: p. 463.

⁸⁶ Llama Derrida «temporización» al *diferir*, o sea, al recurrir consciente o inconscientemente a la mediación temporal y temporizadora de un desvío que suspende el cumplimiento del «deseo» o de la «voluntad», efectuándolo según un modo que anula o atempera su efecto (*cfr.*, Derrida, Jacques, *Marges de la philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972, p. 8; tr. esp.: Derrida, Jacques, *Márgenes de la filosofía*, Traducción Carmen González Marín, Madrid, Ediciones Cátedra, 1994², p. 43).

⁸⁷ Scannone, J. C., *op. cit.* 2019, p. 186.

Finalmente, Scannone acude a la comprensión blondeliana de la mediación, que llama el pensador argentino «inmediatez mediada sin intermediación» para comprender cómo es posible que una mediación (hermenéutica) pueda estar al servicio de la inmediatez (fenomenológica), sin excluirla. Así, Blondel toma el amor como modelo de su fenomenología de la acción, que por ser acción es también pasión y tiende a la comunión. Blondel piensa la mediación sin intermediación como «unión en la distinción, sin separación ni confusión»⁸⁸. Según Blondel, el amor pide la unidad inmediata en el respeto de la irreductible diferencia. Y por ello, si falta una de las dos y prevalecen la separación o la fusión, el amor desaparece. La mediación asegura que la comunión se dé sin fusión y la distancia no impida la inmediatez de la mutua donación. Scannone añade entonces que precisamente Marion está siempre atento a la «distancia» y la «diferencia», pero «en él se trata de una distancia que es posible transitar (*parcourir*) gratuitamente, gracias a la donación, y que, por consiguiente, no niega la inmediatez»⁸⁹. La «forma pura» de la llamada no impide el acceso inmediato a lo antepredicativo y originario de la donación, y no solamente supone la inmediatez de la experiencia a la que da nombre sino que la confirma de alguna manera al interpretarla.

Scannone propone algunos avances posibles a partir de su interpretación de Marion, entre ellos, que la hermenéutica de la escucha y la interpretación del sentido a riesgo del adonado propia de Marion podría articularse también con «una *hermenéutica de sospecha* y discernimiento de eventuales ilusiones interpretativas, trascendiendo así la mera fenomenología y su método de inmanencia, para acceder hermenéuticamente a la verdad efectiva. Aún más, conviene no solo interpretar, sino también *discernir* lo originario e inmediato mismo, mostrando que realmente lo es, y no una interpretación ilusoria. Por todo ello aparece claro que —en Marion y más allá de Marion— fenomenología y hermenéutica se suponen y fecundan mutuamente»⁹⁰.

Antes de continuar, debemos nosotros brevemente hacer ver aquí no solo el acertadísimo diagnóstico de Scannone sobre el corazón del engarce entre el fenómeno y el *ego* en Marion mediante la llamada y la respuesta, sino también el hecho de que ese acierto vendría de la mano de la condición de cristiano de Scannone. No decimos esto para expresar únicamente nosotros las lindes de un gueto donde encuadrar a nadie, sino para mostrar lo difícil que resulta para quien (es nuestro caso) no comparte todos los supuestos oficiales del cristianismo, comprender bien a Marion desde la fenomenología. Y no por querer excluir la teología de esa comprensión, sino porque resulta verdadero lo que Marion mismo afirma convencido a partir de san Agustín: no podemos comprender el amor si no amamos. Quizás por ello no podemos nosotros tener por bueno desde la fenomenología lo que Scannone nos enseña con Marion: el carácter trashistórico de la llamada y el aparato que conlleva ese hecho en relación con la respuesta, concebida solo ya históricamente. Nosotros ni podemos ni queremos juzgar o negar el sentimiento que en la experiencia de comunión con Dios tengan las personas de que Dios y su llamada exceden infinitamente el ámbito finito y minúsculo de nuestra experiencia, pero el empeño en mostrar únicamente la donación de tal sentimiento en la comunión es, nos parece, una necesidad solo teológica y no tanto fenomenológica. Creemos que si el sentimiento de la distancia infinita de Dios nos excede, aún más habrá de superarnos el sentimiento de que Dios nos alcanza, se acerca, nos habla y nos escucha. Ese momento del diálogo de amor inefable, con o sin Dios conocido, habrá de ser la tarea de la

⁸⁸ Ibid., p. 192.

⁸⁹ Ibid., p. 193.

⁹⁰ Ibidem.

fenomenología que ya viene. Y no solo para destacar su forma pura, sino también un contenido convincente, no al modo objetivo evidente, sino al corazón elocuente.

No se trata entonces de intentar de pleno la presencia infinita, pero sí de soltar el lastre del pensamiento de la obediencia debida a la hipérbole de lo imposible, del exceso de la pura trascendencia absoluta de lo dado irreductible a ningún dato anterior (estamos resumiendo el tenor de la intervención de Scannone). Es decir, lo importante en la unión de amor, en la comunión, no puede limitarse a subrayar si es o no con fusión o confusión, con o sin distinción o separación, sino que debe extenderse al hecho milagroso de que simplemente se dé, de que puede ser que ya siempre se ha dado, se esté dando y siempre se dará. Y que entonces el problema consistiría en pensar cómo es que puede mudar el «siempre» en «rara vez», o quizás, ¡ay!, en «nunca».

Scannone habla de «la inmediatez de la mutua donación» en la comunión, dando a entender que la mediatez se refiere, no tanto a la distancia (que puede ser perfectamente recorrida por el *ego*), como a la predicación y al aparato conceptual de ésta: según Scannone, la «forma pura» de la llamada no impide «el acceso inmediato a lo antepredicativo y originario de la donación», suponiendo y confirmando esa forma pura la inmediatez de la experiencia al interpretarla (justamente como «“forma pura” de la llamada»). Pero entonces, lo importante ya no es, ni siquiera para Scannone, la discusión hiperbólica de la distancia, la *diferancia*, la trashistoria, etc., sino que aquello que ya se da y a lo que accedemos ya de modo inmediato no se pierda en su expresión predicativa «posterior». Aquí se situaría en realidad el «retraso» y la «diferancia» que Scannone subraya. Pero si ello es así, ¿en qué afecta la hermenéutica a la donación como tal?; ¿qué peso tiene la hermenéutica en la donación?; ¿es preciso interpretar predicativamente lo que ya se experimenta antepredicativamente? ¡La inmediatez de la mutua donación de amor es plenamente accesible y asumida por Scannone! ¿Qué importa la hermenéutica, si «todos los caminos conducen a Roma», a dar cuenta del mismo y único amor siempre? Nosotros intentaremos aquí dar razón de esta inquietud.

§ 2. La distinción entre donación y manifestación

A partir de lo anterior, debemos en lo que sigue tomar ya nosotros con más firmeza los mandos de la investigación, llevándonos la misma en primer lugar a algunos aspectos de lo que nos ha salido al paso y que debemos ir subrayando en bien de nuestros propios intereses. En el debate que hemos descubierto a partir de la afirmación de Roggero de que en Marion encontramos una gradación de la fenomenicidad y no tanto de la donación, asumiendo nosotros la ambigüedad al respecto en el mismo Marion (que admite bajo el término «donación» al menos dos sentidos distintos), y poniendo el problema en relación con la clara distinción en Marion entre donación y manifestación, debemos ahora brevemente atender a esa distinción para situarla con más luz.

Y para abordar esta cuestión, seguiremos aún con Roggero, que reflexionando sobre los problemas posibles en la relación entre fenomenología y hermenéutica, nos muestra cómo se unirá Marion a la tesis de Claude Romano en este punto: «La hermenéutica auténtica es una fenomenología y la fenomenología solo se cumple como hermenéutica»⁹¹.

Si nos trasladamos a las palabras originales de Romano, las mismas nos llevan a los propósitos de éste: primero, formular lo más claramente posible el llamado «problema

⁹¹ Marion, Jean-Luc, *Reprise du donné*, cap. II, § 17, Paris, Presses Universitaires de France («Épiméthée»), 2016, p. 97, nota 2; cita de: Romano, Claude, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, cap. XXII, Paris, Éditions Gallimard, 2010, p. 874.

fenomenológico», que pregunta si nuestra experiencia posee estructuras inmanentes, y en caso positivo, cuál es su estatuto, si son contingentes o necesarias, si son autónomas, y hasta dónde, frente a las reglas instituidas del lenguaje y de los esquemas conceptuales por medio de los cuales pueden ser expresadas y pensadas⁹².

Romano defenderá lo que se podría llamar una «tesis fenomenológica»: hay una autonomía del orden prelingüístico, de la experiencia «antepredicativa», como habría dicho Husserl, frente a las formas superiores del pensamiento y del lenguaje. Para Romano, la experiencia posee un *lógos* inmanente, y el objetivo de la fenomenología es sacarlo a la luz. Y además, el lenguaje mismo solo deviene plenamente inteligible al ser restituido en su relación con una inteligencia prelingüística —inteligencia que según Romano coincide con nuestro ser-en-el-mundo encarnado— que constituye la base del lenguaje como su terreno germinativo⁹³. Romano defiende una «inteligencia prelingüística» inherente a nuestra *experiencia* misma del mundo, de los otros, de nosotros mismos, a la cual está ligada por un cordón umbilical⁹⁴. Por ello se posicionará Romano contra el «marco kantiano» de la experiencia, que considera a ésta determinada por completo *conceptualmente*.

La evidencia de una experiencia «prepredicativa» partirá ya de Husserl, que buscando «una nueva imagen de la razón» más allá de la razón restringida a la lógica, a una teoría de la proposición, de sus relaciones de inferencia válidas y de sus condiciones de verdad, más allá de la matemática y de las ciencias de la naturaleza en general, planteará la existencia de una «lógica del mundo», «retomada en su epifanía sensible, en su aparecer primordial», como una *Weltlogik* (lógica-del-mundo) o también como «un *lógos* del mundo estético», que debemos esforzarnos en sacar a la luz⁹⁵. Una lógica del mundo es un *lógos* inmanente en lo sensible, lo que indica que la experiencia, lo irracional, como dice Romano, no es sin embargo algo irracional: «no es ni lo puro dado bruto a lo que nos han aclimatado los empiristas, ni tampoco esto mismo dado completado y puesto en forma por conceptos o categorías, según la imagen que de ello han dado los neokantianos, acabando así por reabsorber lo “dado” mismo en el progreso infinito de la razón»⁹⁶. Y a este concepto de razón de la que afirma Husserl que se caracteriza por la «mezquindad de corazón», es preciso oponer una razón extendida hasta incluir su otro, la sensibilidad, la experiencia, lo antepredicativo, una razón de gran corazón que rehabilite el mundo sensible como necesario para su existencia misma.

Romano asume que la experiencia antepredicativa dice una experiencia precientífica, tomando en ello impulso el «mundo-de-vida» (*Lebenswelt*) de Husserl. El «mundo de la vida» es «ese mundo antes del conocimiento del cual el conocimiento habla siempre» y «respecto al cual toda determinación científica es abstracta, signitativa y dependiente, como la geografía respecto al paisaje en que hemos aprendido primero lo que es un bosque, una pradera o un río»⁹⁷. Pero, aclara Romano, el hecho de que el mundo

⁹² Romano, C., *op. cit.* 2010, p. 11.

⁹³ Nosotros ya hemos afirmado que la inspiración (o también la experiencia afectiva) es anterior a su expresión lingüística.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 12.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 14; ver Husserl, Edmund, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, (1928-1929), en *Husserliana*, Band XVII, Herausgegeben von Paul Janssen, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1974, p. 297 (línea 13); tr. esp.: Husserl, Edmund, *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, Traducción de Luis Villoro, México, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, 1962, p. 302.

⁹⁶ Romano, C., *op. cit.* 2010, p. 14.

⁹⁷ Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Éditions Gallimard, 1945, p. III; tr. esp.: Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Ediciones Península, 1994³, p. 9.

de la vida esté poblado de esencias vagas y regido por predicciones aproximativas no es un rasgo vago él mismo o aproximativo de este mundo, sino su «estructura de esencia», en el sentido riguroso que la fenomenología confiere a estos términos⁹⁸. Se descubre así un dominio de esencias «anteriores a todo procedimiento inductivo», a toda hipótesis, un «*a priori* universal del mundo de la vida» que rige tanto el mundo de la experiencia precientífica como la edificación de la ciencia sobre la base del mundo-de-vida. El mundo de la vida tiene un carácter vago e indeterminado que sin embargo puede ser descrito.

Para Husserl, la idealización del mundo por la matemática ha creado por vez primera un mundo «objetivo» de aquello que era espacio y tiempo para el mundo de la vida. «El mundo objetivo *proviene pues de la idealización* científica, y no al revés»⁹⁹. Por lo tanto, para el Husserl de la *Crisis* (1936), la objetividad de lo objetivo es el producto de una idealización y no un algo dado fenomenológico. El problema que surgirá entonces es cómo pensar la relación entre las verdades de la ciencia y las certidumbres de la vida.

En el intento de allanar ese problema, Romano advertirá que en el fondo es la revolución científica moderna y sus avatares la que nos ha hecho prisioneros de la falsa alternativa entre una naturaleza «en sí» y apariencias subjetivas, o sea, entre cualidades primeras y segundas, entre características geométrico-objetivas de los objetos y contenidos vividos que solo tendrían lugar «en nosotros»¹⁰⁰. La revolución científica moderna ha hecho plausible la idea de un abismo ontológico entre la realidad física y la realidad percibida, entre un factor objetivo que ejerce sobre nuestros sentidos un impacto causal bruto, traducido en *data* de sensación, y un factor subjetivo elaborando ese dado, «constituyéndolo» como objeto intencional. Y es en el interior de este horizonte que podremos encontrar tanto un naturalismo como un idealismo.

Desde aquí nos pide Romano, partiendo de Husserl, que nos fijemos en el entrelazamiento en el término «Lebenswelt» entre una expresión aparentemente «objetiva» (el mundo) y otra aparentemente «subjetiva» (la vida). Para Romano, en lugar de suponer, como haría Husserl, que el «abismo de sentido» entre el mundo físico y la conciencia debe ser colmado mediante operaciones constituyentes del *ego* puro que harán del mundo objetivo su puro producto intencional, o en lugar de postular, como haría Heidegger, el ser-en-el-mundo como característica ontológica del *Dasein*, es preciso volver a partir de la «solidaridad estructural» y la «copertenencia de un mundo y de un “sujeto” provisto de aptitudes prácticas implicando ya ese mundo. Somos en el mundo en cuanto que pertenecemos a él, y pertenecemos al mundo en cuanto que somos en el mundo»¹⁰¹.

Estas afirmaciones no tienen nada empírico ni conjetural, sino que pertenecen a una caracterización de esencia de la experiencia en tanto que tal. La apertura a un mundo inmediatamente significativo, antes de toda articulación lingüística de ese sentido, es según Romano una característica de la relación estructural que une un mundo y un sujeto provisto de comprensión y de capacidades prácticas diversas. El mundo-de-vida es un mundo-para-nosotros como medio de nuestra vida, anterior a las idealizaciones de la ciencia y autónomo a su respecto, presupuesto por toda teoría científica y que se encuentra más acá de la distinción entre la pura objetividad del universo físico y la pura subjetividad de apariciones pensadas como las conexiones entre «hechos» y nosotros. El enigma del mundo-de-vida es el enigma de esta «copertenencia en virtud de la cual el ser humano y el mundo forman los dos hilos de una misma trama fenoménica sin que ninguno pueda

⁹⁸ Romano, C., *op. cit.* 2010, cap. XXIII, p. 912.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 924.

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 941-942.

¹⁰¹ *Ibid.*, pp. 943-944. Encontramos ya aquí la expresión del círculo hermenéutico, que será fundamental para toda nuestra lectura de Marion.

ser aislado como una instancia preordenada a la otra —trascendental—, sin que podamos jamás salir de esta configuración global en que cada instancia adquiere solo sentido en relación a su complementariedad»¹⁰².

Roggero se preguntará por la posición de Marion respecto a algunas razones que hemos recogido ya de Romano, siendo claro en su respuesta: el autor francés sostiene la «tesis fenomenológica» que patrocina Romano, esto es, la autonomía de la experiencia antepredicativa frente a las formas superiores de pensamiento y el lenguaje. Y por ello, asegura Roggero, viene Marion a distinguir claramente entre «la instancia de la donación y la instancia de la fenomenalización (la respuesta que hace visible la llamada)»¹⁰³, pues esta distinción «implica la afirmación de una instancia antepredicativa fundante»¹⁰⁴. La donación juega pues en Marion la instancia originaria, para cuyo acceso, más que un «en tanto que» apofántico, será preciso un «en tanto qué» hermenéutico-existencial¹⁰⁵.

Pero hecho este hallazgo por Roggero y Romano, que nos permite comprender la razón de la distinción en Marion entre los ámbitos de la donación y la manifestación, creemos nosotros ya que los problemas de la interpretación hermenéutica o no de la fenomenología de Marion parten y giran en última instancia en torno a esa distinción, la cual nos remite sobre todo al problema capital para nosotros: la ausencia casi total en Marion de la capacidad de que el *ego* de la experiencia de donación goce de una implicación decisiva «positiva» en el ámbito mismo de la donación. Esa ausencia conlleva que intérpretes excelentes de Marion como es el mismo Roggero se vean obligados a dar cuenta de la imposibilidad de esa implicación en el autor francés. Por ejemplo, cuando Romano declara la afirmación de Heidegger de que «la donación misma de los fenómenos es hermenéutica», Roggero contesta contundente: «Esto no es así ni para Heidegger ni para Marion. Si bien no siempre es posible establecer una distinción cronológica entre la donación y la fenomenalización de los fenómenos, sí es posible establecer una distinción lógica o, quizás mejor, fenomenológica. “Todo lo que se muestra debe primero darse”, dice Marion»¹⁰⁶.

¹⁰² Ibid., p. 944. Esta misma trama fenoménica de copertenencia entre mundo y vida expresa ya lo que nosotros llamaremos el «acogimiento mutuo» entre el fenómeno y el *ego* de su experiencia. Con él pretendemos en última instancia interpretar la obra entera de Marion. Aunque ello no supondrá apostar expresamente por una determinación canónica de la cuestión del mundo al estilo de Husserl o Heidegger, sino defender más bien la involucración mutua entre el fenómeno y el *ego* de su experiencia. En el intento de acercarnos al «acogimiento mutuo» entre fenómeno y *ego* podríamos atender primero a la observación de Roggero sobre el hecho de que para la fenomenología de la donación no se trata de buscar la génesis de la lógica ni de reconducir lo «antepredicativo» a una esfera «teórica», sino de «indagar en lo preteórico en búsqueda de un *lógos* no supeditable al plano teórico y válido para la práctica» (Roggero, J. L., *op. cit.* 2019, § 39, p. 411). Y añade Roggero: «Esta idea fue sostenida por el Prof. Marion en una entrevista que tuvo lugar el 9 de noviembre de 2016 en su domicilio personal en París. El *lógos* de la práctica es, ciertamente, el *lógos* del amor» (Ibidem, nota 197). Hasta este punto hay que afinar con Marion para poder acceder a una determinación tan explícita de su avance. Este hallazgo —que debemos todos a la visita personal que suponemos aquí hizo Roggero a Marion en París— será importante para nosotros con el fin de poder apoyar con más seguridad una descripción «positiva» de la involucración del *ego* en la experiencia de donación en Marion, implicación esencial para avanzar hacia el «acogimiento mutuo».

¹⁰³ Roggero, J. L., *op. cit.* 2019, § 39, p. 412.

¹⁰⁴ Ibidem. Seamos cautos sin embargo: en el cap. I, § 8, confirmaremos otra posibilidad de comprensión de la distinción entre donación y manifestación: la donación parece ser comprendida como el «cumplimiento» de la manifestación. Analizando así la cuestión, llegaremos a justificar la diferencia entre donación y manifestación por la finitud del adonado y de su capacidad de manifestación de lo que se da.

¹⁰⁵ Entonces, preguntamos nosotros: ¿qué hace en realidad la hermenéutica en Marion: acceder a la donación o traducirla en fenomenicidad? Pues no parece que sea lo mismo trasladarse a la donación como tal, podríamos decir, «en acción», que intentar manifestarla (dar testimonio de ella) a partir de lo ya «dado».

¹⁰⁶ Roggero, J. L., *op. cit.* 2019, § 40, p. 431

Roggero, como Marion, como Scannone, cuentan con una «donación ya allí» que ha de ser explicitada en su demasía, lo cual solo podrá lograrse si, como dice Roggero, el hermenauta se entrega a la tarea de la «ascesis activa» del «no hacer nada», de no intervenir lo más mínimo en la donación como tal, sino solamente en el intento de darle expresión del modo más fiel posible. Roggero insiste en que la hermenéutica de Marion asume la primacía de la fenomenología justamente «en tanto acepta la anterioridad de la instancia antepredicativa y extrae su sentido de ella». La hermenéutica en Marion «administra el pasaje de lo que se da a lo que se muestra»¹⁰⁷, siendo el amor justamente la instancia que «revela nuevos fenómenos y opera como un principio hermenéutico»¹⁰⁸.

Fijémonos sin embargo en las siguientes palabras, solo tres frases después en R. Horner, tras admitir éste que en Marion el amor nos permite reconocer el amor, y que solo conocemos cuando elegimos amar: «El “cómo” del amor aquí coincide con el “qué” del amor, pues nuevos fenómenos son vistos a través de la voluntad de ver y son interpretados conforme a esa elección»¹⁰⁹.

Aunque Horner pone aquí el amor como un «medio» para ver nuevos fenómenos (querer verlos para poder verlos), la coincidencia del «cómo» del amor con el «qué» del amor solo acontece según nos parece cuando el amor es empleado para ver el amor mismo («ver» aquí ha de ser comprendido como «experimentar»). Y toda esta secuencia nos permite entonces a nosotros poder afirmar ya que asumir Marion el amor como fenómeno primero absoluto implica necesariamente que la hermenéutica (dicho al modo de la doctrina), es decir, la implicación «positiva» del *ego* en la experiencia, debe alcanzar también el ámbito de la donación como tal. Pues limitarse, asumiendo el amor, a posicionar al *ego* en la frontera entre donación y manifestación con el propósito de manifestar (de «dar testimonio de») los «nuevos fenómenos» que ya se dan supondría emplear el amor como un simple medio para empresas más eminentes que él.

La tesis de Roggero afirma sobre todo el amor como la hermenéutica por excelencia en Marion, si bien el pensador argentino admite que esa idea «es sugerida por Marion, aunque poco desarrollada»¹¹⁰. Da varios ejemplos Roggero para apoyar su descubrimiento, como las siguientes palabras de Marion (reproducimos exactamente la transcripción de Roggero): «[...] la caridad [...] permite descubrir, por medio de una hermenéutica radicalmente nueva, otros fenómenos nuevos y, finalmente, volver todas las cosas nuevas»¹¹¹. Lo que no aclara Roggero es que Marion no profiere esta afirmación simplemente sobre el amor sin más, pues justo antes ha dicho el autor francés: «Hay pues una mirada cristiana específica sobre el mundo —es ella la que instruye a la caridad, fenómeno radicalmente nuevo, que permite descubrir, mediante una hermenéutica radicalmente nueva, otros fenómenos nuevos y hace, finalmente, todas las cosas nuevas»¹¹².

Para todo cristiano nada hay más eminente que el amor, que es Dios mismo. Es Cristo-Amor el que hace todas las cosas del mundo nuevas por el Amor nuevo que nos da. El amor no es un mero medio aquí para descubrir «fenómenos nuevos» cualesquiera. Se trata más bien de que, por el amor, todo queda transfigurado al enviar todo a su vez de vuelta al amor¹¹³. En la «univocidad» del amor de Dios y de los hombres (punto capital

¹⁰⁷ Ibid., p. 432.

¹⁰⁸ Ibid., § 45, p. 494; cita de Horner, Robin, «The Weight of Love», en *Counter-Experiences. Reading Jean-Luc Marion*, Edited by Kevin Hart, Indiana, University of Notre Dame, 2007, p. 239.

¹⁰⁹ Horner, R., *op. cit.* 2007, p. 239.

¹¹⁰ Roggero, J. L., *op. cit.* 2019, § 45, p. 494.

¹¹¹ Ibidem.

¹¹² Marion, Jean-Luc, «Philosophie chrétienne et herméneutique de la charité», en *Communio*, nº XVIII, 2, mars-avril 1993, p. 95.

¹¹³ Este «de vuelta» nos remite de nuevo al «círculo» clave para comprender a Marion.

en Marion) habrá de apoyarse también finalmente nuestra tesis de una intervención «positiva» del *ego* en la donación como tal.

Por ello, a pesar de que, teniendo Roggero razón al afirmar que en Marion la intervención expresa del amor como principio hermenéutico, aunque sugerida, está poco desarrollada, si admitimos el amor como principio hermenéutico en Marion, deberemos extender su acción a la donación como tal, y no solo a su función de transcriptor de lo que se da en lo que se manifiesta. A nosotros nos parece que el amor no solo lleva a cabo «de modo más acabado la entrega a la manifestación del fenómeno»¹¹⁴, sino que lleva a cabo la entrega a la donación misma del fenómeno. Es más, en Marion el amor dice esa misma entrega (esa misma donación) a fondo, absoluta, del fenómeno y al fenómeno. Una consecuencia capital de ello sería justamente la pérdida de nitidez, en el fenómeno de amor, respecto a la diferencia entre donación y manifestación, pero también la disminución del peso del debate entre fenomenología y hermenéutica en Marion. Es lo que intentaremos justificar en el cuerpo principal de este trabajo, siguiendo además sus consecuencias.

Pero lo haremos sin olvidar de dónde parte en general la cuestión ya desde Husserl, la cual es determinada muy bien por Ricœur cuando dice que la *Lebenswelt* designa la reserva de sentido, el excedente de sentido de la experiencia viva, que hace posible la actitud objetivadora y explicativa¹¹⁵. Somos con ello conducidos al punto en que la fenomenología solo puede ser la presuposición de la hermenéutica porque comporta ya una presuposición hermenéutica¹¹⁶. La fenomenología concibe ella misma ya su método como una *Auslegung* (interpretación), una exégesis, una explicitación, como en el caso de la sensación interpretada en las *Investigaciones lógicas*, o la interpretación de las *Meditaciones cartesianas*, que no buscan ya solo dar cuenta del sentido ideal de las expresiones bien formadas (como las *Investigaciones lógicas*), sino del sentido de la experiencia en su conjunto.

Husserl mantiene que la fenomenología no «crea» nada sino que «encuentra», de modo que la experiencia fenomenológica no hace otra cosa que explicitar el sentido que el mundo tiene para todos nosotros, anteriormente a toda filosofía y que le confiere nuestra experiencia. Y en toda experiencia actual, el sentido está rodeado de horizontes que tienen necesidad de elucidación. La fenomenología liga la explicitación con la clarificación de los horizontes, sobrepasando la descripción estática que haría de ella una simple geografía de las capas de sentidos, una estratigrafía descriptiva de la experiencia, a favor de una constitución progresiva, de una composición gradual, de una «génesis universal» de lo que vivimos ingenuamente como «mundo de la vida».

Por ejemplo, en la V *Meditación lógica* de Husserl, la interpretación no hace sino desplegar el exceso de sentido que en mi experiencia designa el lugar del otro. Según Ricœur, es en la misma interpretación que se constituye polarmente lo propio y lo extraño: es como *Auslegung* (interpretación) que el otro se constituye a la vez en mí y como otro. Lo esencial es que la experiencia interpreta el objeto mismo a partir de sí mismo¹¹⁷. Toda determinación es explicitación. Es lo que Husserl establece al decir que el contenido

¹¹⁴ Roggero, J. L., *op. cit.* 2019, § 45, p. 495.

¹¹⁵ Ricœur, P., «Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl», en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, *op. cit.* 1986, p. 62; tr. esp.: p. 60.

¹¹⁶ De nuevo un «círculo».

¹¹⁷ Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen* (1931), V Meditation, § 46, en *Husserliana*, Band I, Herausgegeben und eingeleitet von Prof. Dr. S. Strasser, Haag, Martinus Nijhoff, 1973², p. 131 (31-32); tr. esp.: Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, Prólogo de José Gaos, Traducción de José Gaos y Miguel García-Baró, México, Fondo de Cultura Económica, 1996², p. 162.

esencialmente propio del objeto es solo anticipado de una manera general y bajo la forma de un horizonte y se constituye solo mediante la explicación.

Así comprendemos mejor, mediante el papel de la explicitación, la paradoja por ejemplo de una constitución que sería a la vez constitución «en mí» y constitución de un «otro»: «el otro está incluido, no en mi existencia en tanto que dada, sino en tanto que ésta comporta un “horizonte abierto e infinito” [...] un potencial de sentido que yo no domino con la mirada. Yo puedo muy bien afirmar, desde entonces, que la experiencia del otro no hace sino “desplegar” mi ser propio idéntico, pero lo que despliega era ya más que yo mismo, en tanto que lo que yo llamo aquí mi propio ser idéntico es un potencial de sentido que desborda la mirada de la reflexión. La posibilidad de la transgresión del mí [*moi*] hacia el otro está inscrita en esta estructura de horizonte que apela a una “explicitación”, o por hablar como Husserl mismo, una “explicitación de los horizontes de mi ser propio”»¹¹⁸. Dice Ricœur que lo que Husserl percibió ahí, sin extraer todas las consecuencias de ello, es la «coincidencia de la intuición y de la explicitación. Toda la fenomenología es una explicitación en la evidencia y una evidencia de la explicitación. Una evidencia que se explicita, una explicitación que despliega una evidencia, tal es la experiencia fenomenológica. Es en este sentido que la fenomenología puede solo efectuarse como hermenéutica»¹¹⁹.

A partir de la clase magistral de Ricœur, podemos comprobar lo esencial de ello acudiendo brevemente a Husserl, para quien, cuando yo reflexiono, en reducción trascendental respecto a mí, el *ego* trascendental, soy entonces dado perceptivamente para mí como este *ego*, a saber, en captadora percepción. Me doy cuenta igualmente de que ya estaba *predado* ahí siempre antes para mí, pero no captado (atentamente), sino de modo originalmente intuible (en sentido más amplio, percibido)¹²⁰. Pero yo soy predado en todo caso con un horizonte abierto infinito de peculiaridades propias internas no manifestadas (o «no exploradas»: *unerschlossenen*). También lo que me es propio se abre mediante explicitación (*Explikation*), y posee su sentido originario a partir de su efectuación. Se descubre originariamente en el dirigir experimentante y explicitante de la mirada a mí mismo, a mi yo-soy perceptivo y dado incluso apodóticamente, y a su identidad consigo mismo, que se mantiene en la síntesis unitaria continua de la autoexperiencia originaria.

Aunque Husserl se está refiriendo a la explicitación de mi *ego* concreto, y no de las cosas perceptibles, lo esencial es encontrar en lo anterior un algo «predado» de modo absolutamente pasivo, que para Husserl merece justamente ese calificativo: «predado», es decir, antes de ser propia y apodóticamente «dado», adquiriendo únicamente ese estado al ser fijado por la mirada activa explicitante de mi atención. Lo predado es el horizonte entero del mundo y de mis posibilidades en él (junto con la infinitud abierta de mi flujo de vivencias, etc.). Pero solamente con la mirada explicitante (según Ricœur, «hermenéutica») eso predado viene a ser dado. Este matiz es muy importante para comprender a Marion. Por lo que llevamos visto, parece que lo «predado» en Husserl sería identificable con lo «dado» en Marion, y lo que es propiamente (evidentemente) «dado» en Husserl se igualaría con lo «manifestado» en Marion. En ambos casos sin embargo la posición de la hermenéutica (de la explicitación, de la manifestación) parece situarse en la frontera del ver lo que antes era «invisto» (como diría Marion), lo que antes

¹¹⁸ Ricœur, P., «Phénoménologie et herméutique: en venant de Husserl», en *Du texte à l'action. Essais d'herméutique II*, op. cit. 1986, p. 72; tr. esp.: p. 70.

¹¹⁹ Ibidem. Si seguimos las consecuencias de estas palabras, entonces podemos afirmar que la hermenéutica en Husserl sí llega hasta la donación como tal: la coincidencia de la intuición (la evidencia de la donación para Husserl) y de la explicitación (interpretación, manifestación) diría que la donación misma es como tal interpretación (para la «donación» en Husserl, ver cap. II, § 10.2.).

¹²⁰ Husserl, E., *Cartesianische Meditationen* (1931), V, § 46, Hua I, p. 132 (12-14); tr. esp.: Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, op. cit. 1996², p. 162.

de la hermenéutica manifestativa se encontraba ya latente, pero no atendido en conciencia clara.

Para Husserl, la interpretación (o también «explicitación»: *Auslegung*) es original siempre si sobre la base de la autoexperiencia original despliega lo experimentado mismo y lo lleva a aquella autodonación que es en este caso la más originaria pensable¹²¹.

§ 3. ¿Reducción eidética o reducción trascendental?

Pero aún debemos tener en cuenta un matiz importante, que Husserl advierte aquí respecto a la explicitación-interpretación del yo trascendental, pero que puede ser aplicable a toda donación apodíctico-evidente: en la evidencia apodíctica absoluta (llevada a cabo la donación evidente en la explicitación) se destacan mediante la autointerpretación (Husserl está llevando a cabo la explicitación del *ego* trascendental) únicamente las formas estructurales universales en las que yo soy como *ego*, o sea, en las que soy y solo puedo ser en universalidad esencial¹²². A tales formas universales pertenece (aunque no únicamente) el modo de ser en la forma de una cierta vida universal en general, en la forma de la continua autoconstitución de sus vivencias propias como temporales dentro de un tiempo universal, etc. En este *a priori* apodíctico universal en su universalidad indeterminada pero determinable, participa toda interpretación-explicitación de datos egológicos singulares¹²³. La participación en la apodicticidad se muestra en la ley formal apodíctica misma: tanta apariencia, tanto ser (mediante la apariencia solo cubierto, falseado), ser por el que podemos preguntar, buscar y encontrar sobre una vía predeterminada, aunque solo en una mera aproximación a su contenido determinado por completo. Este contenido mismo, con el sentido de un algo rigurosamente identificable siempre de nuevo y según todas las partes y momentos, es una *idea* válida *a priori*¹²⁴.

Husserl buscará una ciencia «apriórica» (una ciencia eidética dirigida a lo universal originario-intuitivo), que considera el campo de experiencia fáctico de la subjetividad trascendental, con sus vivencias fácticas, solo como pura posibilidad, equiparando a la subjetividad con las puras posibilidades intuitivas transformadas a discreción y destacando, mediante toda transformación libre, la estructura esencial inquebrantable de la subjetividad trascendental como su «apriori». Por lo tanto, la reducción a lo trascendental, junto con la reducción al *eidos*, constituyen el método de acceso a su campo de trabajo para la nueva ciencia¹²⁵.

Como vemos, la participación en la universalidad de lo dado con evidencia a la mirada explicitante es el rasgo constitutivo de la «reducción eidética» en Husserl, de modo que, podríamos decir, la reducción eidética alcanzaría solamente la justificación (viva) de su valor universal en el seno de la «reducción trascendental». Y por ello no sería posible entender a Husserl practicando solo una «reducción eidética» sin a la vez llevar a cabo una «reducción trascendental». Podríamos decir pues que en Husserl no sería posible

¹²¹ Ibid., p. 133 (15-18); tr. esp.: p. 164. Así podríamos especificar en este problema la diferencia entre Husserl y Marion: para Husserl, la manifestación (reflexiva) es la donación más originaria «pensable». Así encontraríamos la identidad entre donación y manifestación en Husserl.

¹²² Ibid., p. 133 (18-24); tr. esp.: p. 164.

¹²³ Según nos parece, este «mecanismo» de la participación de la interpretación en la donación *a priori* de lo universal nos acercaría mucho a la hermenéutica de Gadamer (ver la Conclusión).

¹²⁴ Ibid., p. 133 (28-39); tr. esp.: pp. 164-165.

¹²⁵ Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften* (1930), «Nachwort», en *Husserliana* V, Herausgegeben von Marly Biemel, Haag, Martinus Nijhoff, 1971, p. 142 (1-12).

una reducción eidética sin reducción trascendental, pero tampoco una reducción trascendental sin una reducción eidética.

Avanzar esta tesis aquí en un trabajo dedicado a Marion, y al hilo de un problema que en apariencia en nada afecta a nuestro autor, puede parecer innecesario. Y sin embargo, según creemos, la cuestión sí interesa mucho a quien intenta comprender al fenomenólogo francés. No solo porque puede aclarar un aspecto más de su relación con Husserl que no ha sido considerado suficientemente aún por la doctrina, sino porque sitúa a nuestro autor en relación radical con la historia de la fenomenología y el carácter expreso que ésta tendrá para su fundador. Finalmente, porque Marion ocuparía una posición que sería criticada expresamente por Husserl, de modo que nos vemos autorizados a incluir la cuestión en esta Introducción, que trata justamente de las críticas al trabajo de nuestro autor.

Sabemos que para Husserl solo es posible llevar a cabo una ciencia eidética de la conciencia si sacamos a la conciencia de su tratamiento y estudio desde la actitud natural (en su caso, desde la ciencia de la psicología)¹²⁶. No siendo la subjetividad trascendental parte del mundo, sino su correlato como producto de su constitución, habrá que llevar a cabo la reducción trascendental a la conciencia pura para poder ganar una ciencia eidética de la conciencia pura como tal. Esa ciencia eidética de la conciencia es la fenomenología misma, siendo la esencia de la conciencia la estructura de la intencionalidad¹²⁷.

Según nos dice ya el mismo Husserl, el análisis auténtico de la conciencia es por decirlo así, «hermenéutica de la vida de la conciencia», como hermenéutica de un ente supuestamente continuo (idéntico), hermenéutica de un ente que se constituye intencionalmente en multiplicidades de conciencia que se corresponden esencialmente¹²⁸. Según Husserl, no es a la naturaleza, sino a la conciencia, o sea, al *ego* trascendental, al que debemos perseguir para que revele sus secretos. Que tal método y problemática puedan permanecer por completo ocultos tiene que ver con una peculiaridad esencial de la vida misma de la conciencia: mientras el yo, en la actitud natural-mundana, está dirigido cada vez a cualquier objetividad que le es predada, de cualquier modo que esté ocupado con ella, permanece esencialmente la vida fluyente, en la que se lleva a cabo la acción de unidad (*Einheitsleistung*), por decirlo así, de modo anónimo, oculta. «Pero si lo oculto ha de ser descubierto, puede esencialmente el yo volver reflexivamente la mirada temática, puede girarse a preguntar y hacer comprensible y evidente mediante explicación sistemática la acción de unidad»¹²⁹.

Y a partir de ello, comprendemos también que la transformación desde la investigación ingenua del mundo en autoinvestigación del ámbito egológico trascendental de la conciencia no significa un desviarse del mundo y un tránsito a una especialidad teórica extraña al mundo y sin interés por el mundo, sino al contrario: se trata del giro que nos permite una investigación realmente radical del mundo, tal y como éste se muestra, es el giro que nos permite una investigación científica radical de lo ente absoluto, de lo ente en el sentido último. Esta es la vía única posible para fundamentar las ciencias en la verdadera racionalidad, la vía para la única posible filosofía radicalmente fundamentada¹³⁰.

¹²⁶ Luft, Sebastian, «Husserl's Theory of the phenomenological Reduction: between Life-World and Cartesianism», en *Research in Phenomenology*, 2004, 34, p. 214.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 211.

¹²⁸ Husserl, Edmund, «Phänomenologie und Anthropologie» (Vortrag in den Kantgesellschaften von Frankfurt, Berlin und Halle, 1931), en *Husserliana*, XXVII (*Aufsätze und Vorträge, 1922-1937*), Herausgegeben von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp, Dordrecht / Boston / London, Kluwer Academic Publishers, 1989, p. 177 (26-29).

¹²⁹ *Ibid.*, p. 178 (2-6).

¹³⁰ *Ibid.*, p. 178 (14-18).

Para Husserl, la subjetividad trascendental es la que necesariamente constituye por doquier lo específicamente filosófico de una pretensión científica, distinguiéndose desde ahí la ciencia como positividad ingenua (que solo ha de valer como estadio previo de la verdadera ciencia y no como ella misma) y la ciencia auténtica, que no es otra cosa que filosofía¹³¹.

Debemos tener en cuenta además que, si la pretensión de Husserl es establecer una ciencia *apriórica* como una psicología acabada en sí puramente fenomenológica, ha de preguntarse primero nuestro autor por cómo obtener un *a priori* fenomenológico. No se trata de pensar, dice Husserl, en una mística exaltada, puesto que el método de la obtención de un *a priori* puro es por completo objetivo, conocido, siendo usado en todas las ciencias: «Es el método de obtener generalizaciones puras, apodóticamente evidentes, libres de toda co-posición de hechos, que son referidas a una extensión infinita de posibilidades libremente imaginables, como hechos puros posibles. Es un método que prescribe apodóticamente a los hechos la norma de ser concebibles como hechos posibles»¹³².

Una vez destacadas tales generalizaciones puras, aunque no hayan resultado de un método lógico riguroso, son comprensibilidades autoevidentes puras, sobre las que se puede hacer la prueba respecto a ellas de que no pueden pensarse de otro modo. Así, el fenomenólogo no lleva a cabo solo continuamente la reducción fenomenológica sino también una «reducción eidética»¹³³.

Esto en nada afecta sin embargo al hecho de que el mundo existente y continuamente vigente para nosotros sea el tema universal de todo interés práctico y teórico naturales, o sea, en última instancia, el mundo de la ciencia positiva. Y así es y continúa siendo hasta que se hace efectiva una motivación apta para poner fuera de juego esta actitud natural y a la vez ganar con ello una nueva actitud que llamamos «trascendental»¹³⁴. Y tal motivación surge (históricamente en Grecia) cuando, bajo el título de «filosofía», despierta un interés ya de hecho teórico universal, que preguntará por el Universo, por el mundo como un todo de lo ente en general.

Pero tal motivación surge también cuando la mirada filosófica se dirige a la vida de la conciencia y se hace consciente de que el mundo es «el» mundo para nosotros, que es y es así y asá para nosotros, en esta conciencia, como apareciendo en la misma, siendo en ella mentado, identificado, etc. En cuanto nos damos cuenta de ello, estamos ya de hecho en una nueva posición cognoscitiva. Desde ese momento, somos conscientes de que todo sentido que el mundo tiene para nosotros está comprendido intencionalmente en la interioridad de nuestra propia vida experimentadora, pensante, valorativa y se forma en nuestra génesis subjetiva de conciencia. «Toda validez de ser es realizada en nosotros mismos, toda evidencia de la experiencia y la teoría fundamentadora de esa validez está viva en nosotros mismos y nos motiva en adelante de modo habitual»¹³⁵. Ello afecta al

¹³¹ Husserl, E., *Formale und transzendente Logik*, § 103, Husserliana XVII, *op. cit.* 1974, p. 278 (18-24); tr. esp.: Husserl, E., *Lógica formal y lógica trascendental*, *op. cit.*, 1962, p. 282.

¹³² Husserl, Edmund, «Amsterdamer Vorträge: phänomenologische Psychologie», § 8 (1928), en Husserliana IX (*Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*), Herausgegeben von Walter Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1968², p. 322 (20-25).

¹³³ *Ibid.*, p. 323 (19-22).

¹³⁴ *Ibid.*, § 11, p. 332 (3-11).

¹³⁵ Nosotros interpretamos estas palabras de Husserl asumiendo que los fenómenos acontecen en y como nuestra vida, no porque su sentido sea producido exclusivamente por nosotros, sino en cuanto que toda experiencia que necesariamente nos concierne, y que necesariamente nos tiene en su hacerse como tal, dice ya nuestra inclusión carnal en ella. La vivencia del fenómeno es nuestra vivencia porque participamos vivamente en ella. Es el «acogimiento mutuo» del fenómeno y nuestra vida. Si esta lectura, que puede considerarse parte de Husserl, se amolda o se aleja peligrosamente de él, no es algo que nos importe tanto aquí como ver en qué puede acordarse con Marion.

mundo en toda determinación, también en la evidente de que todo lo que pertenece al mundo es, “en y por sí”, tal y como es, ya sea que yo o cualquiera sea o no consciente de ello de modo ocasional»¹³⁶.

Y una vez que el mundo ha sido referido en su completa universalidad a la subjetividad de la conciencia, en cuya vida de conciencia el mundo aparece como «el» mundo del correspondiente sentido, este «aparecer» de este «ser-para-nosotros» del mundo, como aparecer de un mundo que ha de ser llevado solo subjetivamente a la validez y a la evidencia fundamentadora, requiere de una aclaración. Pues la reflexión natural no puede hacer comprensible el cómo de la acción de la conciencia. Y la incomprendibilidad afecta de modo especial al modo de ser de nosotros mismos. En la investigación fenomenológica eidética mantiene aún lo psíquico el sentido de ser de lo existente mundano, referido solamente a los mundos posibles (pensables) reales. Por ello, el psicólogo es, también como el fenomenólogo eidético, trascendentalmente ingenuo¹³⁷.

Para pasar de la actitud natural a la trascendental, nos pide Husserl que atendamos al hecho de que toda percepción externa de realidades individuales se halla dentro de una apercepción exterior universal que transcurre a través de nuestra vida total despierta. Es la apercepción a través de la cual es hecho consciente continuamente un presente total de percepción con un horizonte de pasado y de futuro abiertos, y ese presente total es hecho consciente en el transcurrir como modos cambiantes de aparición del único mundo espacial continuamente existente a partir de la temporalidad viva. Si nos posicionamos en la reflexión en esta apercepción externa universal y nos erigimos sobre la vida total de conciencia fundamentada en tal apercepción, entonces es visible esa vida total de conciencia como aquel ser y vida unitarios y en sí existentes, en que se constituye el ser-para-nosotros, el existir-para-mí «del» mundo y todas las realidades existentes siempre para mí¹³⁸. Y el mundo no es otra cosa que el correlato noemático de esta subjetividad universal de conciencia, y como mundo de experiencia de esta apercepción externa universal. Para hacernos evidente esta subjetividad universal, y para fundar sobre ella una ciencia absoluta o trascendental, llevamos a cabo la reducción fenomenológica trascendental¹³⁹.

Según lo que vemos, Husserl insiste en la necesidad de fundar una ciencia absoluta *a priori* o trascendental (la fenomenología) sobre la subjetividad trascendental, para superar así por fin el carácter «regional» de las ciencias naturales y de sus reducciones eidéticas particulares, en pos de una justificación y fundamentación apodíctica de esas reducciones. Y ello gracias a la reducción trascendental, que nos lleva por fin al ámbito de la conciencia en que toda experiencia adquiere sentido. Pero ello incluiría, según nos parece, promover en último término la justificación de la propia reducción eidética y de sus conformaciones de sentido. Se trataría del intento de comprender el modo en que es posible que surja una invariante con carácter universal, una idea, en el transcurso de la multiplicidad de las variaciones libres imaginativas y de las vivencias correspondientes. Husserl se ha preguntado en lo anterior cómo es posible que en el curso del flujo de la conciencia, continuamente cambiante, surja algo con una identidad invariable y que se mantenga a pesar de ese continuo fluir. Pero también ha asumido la hermenéutica de la vida de la conciencia como la hermenéutica de un ente ya continuo y unitario que se constituye en multiplicidades. En la vida fluyente de la conciencia se lleva a cabo ya la acción de unidad. Y por ello Husserl vendría a afirmar que la donación de la unidad conformadora de la objetividad del conocimiento es cosa de la subjetividad trascendental:

¹³⁶ Ibid., p. 332 (26-32).

¹³⁷ Ibid., § 12, p. 335 (31-34).

¹³⁸ Ibid., § 13, p. 339 (6-11).

¹³⁹ Ibid., p. 340 (9-11).

«La fundamentación originaria de todas las ciencias [...] les da a todas ellas unidad como ramas de la acción constitutiva a partir de la única subjetividad trascendental»¹⁴⁰. Solamente la subjetividad trascendental es «en sí y para sí», al modo del ser de lo «absoluto». Ente absoluto es ente en forma de una vida intencional que, tenga lo que tenga en sí hecho consciente, es a la vez conciencia de sí misma¹⁴¹. Y justamente por ello puede reflexionar sobre sí misma siempre respecto a todas sus formas destacadas. Para Husserl, lo objetivo no es otra cosa que la unidad sintética de la intencionalidad actual y potencial, perteneciente de modo esencialmente propio a la subjetividad trascendental¹⁴².

En esta línea, nos recuerda Ricœur, es con el tema de la intencionalidad que la fenomenología trascendental de Husserl se precisa en tanto que filosofía del sentido. Y así, la exclusión del mundo (mediante la *epoché*) no suprime la relación con el mundo sino que la hace surgir como superación del *Ego* hacia un sentido que el *Ego* lleva en él. Y recíprocamente, es la reducción trascendental la que interpreta la intencionalidad como mención de un sentido y no como contacto cualquiera con un afuera absoluto¹⁴³. Al mismo tiempo, «reflexionar sobre sí mismo» no es ya replegarse en una soledad filosófica desenraizada del mundo, sino principalmente reflexionar sobre el *cogitatum* del *cogito*, sobre el mundo en sí, sobre el nóema del mundo. La reflexión no escinde el *cogito* del *cogitatum*, sino el mundo mentado del mundo existente absolutamente.

Según Ricœur, encontramos en Husserl tanto la definición de la conciencia mediante el poder de desbordarse a sí misma como la limitación de esta creatividad de la conciencia al estar conducida por un «guía trascendental»: el objeto, que liga esa creatividad de la conciencia a un «algo». La idea de «sentido» es la disciplina de la fenomenología husserliana¹⁴⁴.

La fenomenología es la victoria sobre el hecho bruto (y el acceso a lo universal) mediante el método de las variaciones imaginativas en dirección al *eidós*, de manera «que el hecho sea solo el puro ejemplo de una pura posibilidad»¹⁴⁵. Por ello, añade Ricœur, la fenomenología será la teoría del *ego* posible, del *eidós ego*. Y por eso, el *yo* debe ser «imaginado» para ser liberado del hecho bruto. El retroceso respecto a mi propia contingencia es, tanto como la suspensión de la creencia del mundo, esencial al nacimiento del *Ego meditans*: «el *Ego meditans* nace de la doble reducción: la reducción trascendental del ser del mundo, la reducción eidética del *Ego* de hecho»¹⁴⁶.

Lo que a nosotros nos importa es destacar cómo el conocimiento de sí mismo es para Husserl «conocimiento universal», un conocimiento que es monádico e intermonádico, pero necesariamente «universal»¹⁴⁷. Así se realiza según Husserl la idea de una filosofía universal, no como un sistema universal de teorías deductivas, sino como

¹⁴⁰ Husserl, E., *Formale und transzendente Logik*, Hua XVII, p. 278 (33-36) y p. 279 (1-2); tr. esp.: p. 282.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 279 (35-37); tr. esp.: p. 283.

¹⁴² *Ibid.*, § 104, p. 280 (31-33); tr. esp.: p. 284.

¹⁴³ Ricœur, Paul, «Étude sur les “Méditations Cartésiennes” de Husserl», en *Revue Philosophique de Louvain*, Tome 52, n° 33, 1954 (pp. 75-109), p. 87; disponible en: https://www.persee.fr/doc/AsPDF/phlou_0035-3841_1954_num_52_33_4479.pdf; último acceso: marzo 2022.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 94.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 103.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ Ver por ejemplo: Husserl, E., *V Meditación cartesiana*, Hua I, p. 133 (18-24); tr. esp.: p. 167.

un sistema de disciplinas fenomenológicas sobre el fundamento último, no del axioma *ego cogito*, sino de una autorreflexión universal¹⁴⁸.

Para Husserl, todo sentido y ser concebible, ya sea inmanente o trascendente, cae en el ámbito de la subjetividad trascendental como constitutiva del sentido y del ser. Querer aprehender el universo del ser verdadero como algo que se halla fuera del universo de la conciencia posible, del conocimiento posible, de la evidencia posible, y pretender que ambos universos son referidos entre sí externamente mediante una ley rígida, es algo sin sentido¹⁴⁹. Por ello, el método de la descripción eidética dice según Husserl una transición de toda descripción a una nueva dimensión fundamental¹⁵⁰. Por ejemplo, si entresacamos un tipo cualquiera de vivencia intencional (percepción, recuerdo, afirmación, encontrar placer en algo, etc.) y lo pensamos según su tipo de efectuación intencional (lo explicitamos y describimos según nóesis y nóema), aunque pudiera parecer que con la descripción están en cuestión solo tipos de procesos fácticos y que, en el caso de la descripción del *ego* trascendental fáctico, por ejemplo, la descripción trascendental tendría un significado solo *empírico*, sin embargo, la descripción se mantiene en un nivel general tal que los resultados de ello no se ven afectados por las efectividades empíricas del *ego* trascendental. Husserl acude al ejemplo de esta percepción de una mesa: modifiquemos el objeto de la percepción mesa en completa voluntad libre, aunque de modo que mantengamos la percepción como percepción de algo —de cualquier algo—, empezando por ejemplo con la transformación arbitraria en la fantasía de su forma, su color, etc., y mantengamos solo idéntico el aparecer al modo de la percepción. Con ello «modificamos el *factum* de esta percepción, bajo la abstención de su validez de ser, en una pura posibilidad entre otras posibilidades puras por completo cualesquiera —pero puras posibilidades de percepciones. En cierto modo, desplazamos la percepción real al reino de las irrealidades, del como-si, que nos da [«entrega»: *liefert*] las posibilidades *puras*, puras de todo aquello que las ata al *factum* y todo *factum* en general»¹⁵¹. Así, no mantenemos estas posibilidades en vinculación con el *ego* fáctico, sino justamente como pensables por completo libremente por la fantasía, de modo que podríamos haber asumido de antemano como ejemplo inicial una percepción imaginaria, fuera de toda relación con nuestra vida fáctica. El tipo universal *percepción* ganado flota por así decirlo en el aire, «en el aire absoluto de lo puro imaginable»¹⁵². Relevada así de toda facticidad, ha devenido para nosotros el *eidós* percepción, cuya extensión *ideal* constituyen todas las percepciones idealmente posibles como puras concepciones imaginables¹⁵³. Los análisis de la percepción son entonces análisis de esencia. Y así, todo *factum* ha de ser pensado como mero ejemplo de una posibilidad pura. «Puesto que la variación es mentada como evidente, por lo tanto, autodándose en pura intuición las posibilidades como posibilidades, entonces, su correlato es una conciencia intuitiva y apodíctica de lo universal. El *eidós* mismo es un universal intuido, o también, intuible, un universal puro, *incondicionado*, o sea, no determinado por ningún *factum*, según su propio sentido intuitivo. El *eidós* se halla antes de todo conceptualizar en el sentido de

¹⁴⁸ A nosotros nos parece que el problema de Husserl sería en último término cómo acceder a la autorreflexión, manteniéndose en ella sin perder el flujo de la conciencia (veremos con más detalle la cuestión, de la mano de A. Serrano de Haro, en el cap. II, § 15).

¹⁴⁹ Husserl, E., *Cartesianische Meditationen*, § 41, p. 117 (8-12); tr. esp.: p. 141.

¹⁵⁰ *Ibid.*, § 34, p. 103 (19-21); tr. esp.: p. 123.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 104 (22-29); tr. esp.: pp. 124-125.

¹⁵² *Ibid.*, p. 104 (36); tr. esp.: p. 125.

¹⁵³ Ejemplo central en Husserl de que la posibilidad es superior a la efectividad.

significados lingüísticos, que más bien han de ser formados como puros conceptos que se amoldan a él»¹⁵⁴.

Como vemos, en Husserl el *factum* es referido a sus fundamentos racionales, a los de su pura posibilidad, y con ello deviene científico (es hecho lógico). «Y de ese modo, precede «en sí» la ciencia de las puras posibilidades a la de las realidades y la constituye únicamente así como ciencia posible en general»¹⁵⁵. Con ello nos alzamos a la evidencia intelectual de que la reducción fenomenológica y la intuición eidética determinan el sentido legítimo de la fenomenología trascendental¹⁵⁶.

Para Husserl, la reducción eidética procura el acceso a la «posibilidad esencial ideal» (*ideale Wesensmöglichkeit*) respecto a todos los sentidos, que no tienen que ser solo relativos a «cosas». Según Husserl, dentro de la esfera monádica fáctica, y como posibilidad ideal esencial en toda esfera monádica concebible, entran todos los problemas de la facticidad ocasional, como la muerte, el destino, como posibilidad «llena de sentido» requerida para una vida humana «auténtica», y también los problemas del «sentido» de la historia, y así en ascenso. «Podemos decir también que son los problemas ético-religiosos, pero planteados sobre la base en que todo lo que para nosotros puede tener sentido posible debe ser justamente planteado»¹⁵⁷.

En Husserl se da por lo tanto solamente una autorreflexión (*Selbstbessinnung*) radical: la fenomenología: «Pero autorreflexión radical y reflexión por completo universal son inseparables, y a la vez lo son del método fenomenológico auténtico de la autorreflexión en la forma de [(i)] la reducción trascendental, de la autointerpretación [o autoexplicitación: *Selbstausslegung*] intencional del *ego* trascendental revelado mediante ella, y de [(ii)] la descripción sistemática en la forma lógica de una eidética intuitiva»¹⁵⁸. Pero la variación imaginativa de la reducción eidética (la subida a la donación de lo universal, podríamos decir), reposa sobre «la forma genética universal, el estilo temporal de toda síntesis que es la condición de posibilidad de mi *Ego* en general»¹⁵⁹. La prueba de las variaciones imaginativas hace aparecer un estilo inmutable de compatibilidad entre ellas: la forma universal de la temporalidad. Según Husserl, sea lo que sea lo que se presente en mi *ego* y eidéticamente en un *ego* en general —en vivencias intencionales, en unidades constituidas, en habitualidades yoicas— tiene su temporalidad y participa en este respecto del sistema formal de la temporalidad universal, con el que se constituye todo *ego* concebible por sí mismo¹⁶⁰. Por ello afirma Ricœur que la reducción eidética no es más que una constatación sublimada en esencia: «la constatación del carácter fluyente de la vida de conciencia»¹⁶¹.

Aunque podríamos continuar con Husserl en el corazón del surgir de la forma de unidad en el brotar mismo del presente vivo, debemos subrayar lo que en este lugar nos interesa, resaltando sobre todo como acabamos de ver que para Husserl solo puede haber justificación de la reducción eidética y de sus productos (esencias, ideas, verdad) en el marco de la reducción trascendental, que nos lleva a la unidad en acción de la conciencia,

¹⁵⁴ Ibid., p. 105 (10-18); tr. esp.: pp. 125-126. Por lo tanto, lo dado intuitivo, el *eidós* (¿podríamos ya decir, la «pura posibilidad» siendo vivida?), es anterior al concepto.

¹⁵⁵ Ibid., p. 106 (25-28); tr. esp.: p. 128.

¹⁵⁶ Ibid., p. 106 (28-32); tr. esp.: p. 128.

¹⁵⁷ Ibid., *Conclusión*, § 64, p. 182 (20-23); tr. esp.: p. 233.

¹⁵⁸ Ibid., p. 179 (35-39) y p. 180 (1-2); tr. esp.: p. 230.

¹⁵⁹ Ricœur, P., *op. cit.* 1954, p. 104.

¹⁶⁰ Husserl, E., *Cartesianische Meditationen*, IV, § 36, p. 108 (32-37); tr. esp.: p. 130.

¹⁶¹ Ricœur, P. *op. cit.* 1954, p. 105.

que sabe continuamente de sí porque su flujo cambiante es justamente siempre conciencia¹⁶².

Solo nos queda señalar a partir de aquí lo fundamental para enlazar ya con Marion, al que Husserl situaría tan fuera de su fenomenología como hizo con Heidegger, cuya fenomenología «pseudo-científica» era vista como un obstáculo para el desarrollo de la filosofía¹⁶³. Heidegger no haría otra cosa que apoyarse en el método descriptivo y en la fenomenología intencional desarrollada en *Ideas I* por Husserl, pero cometiendo una falta que echa por tierra las pretensiones de éste, quien se quejará de la tendencia de muchos de sus lectores de seguir en la valoración de su obra la sugestión de Scheler y de Heidegger, calificando a Husserl de platónico y confundiendo así la reducción fenomenológica con la reducción eidética¹⁶⁴. Y añade nuestro autor que nadie parece considerar necesario lo que dice sobre la reducción, ni leerlo ni asumirlo propiamente. Pues, concluye Husserl, en verdad está más lejos él mismo del platonismo y de todo ontologismo apriórico que cualquier filósofo del pasado y del presente. Husserl criticará en clara alusión a las herejías de Heidegger respecto a la fenomenología fundada por él que las mismas debían ser producto de la desorientación que la Gran Guerra de 1917 había causado en las personas, añadiendo que «la guerra y las consiguientes dificultades habían llevado a los hombres al misticismo»¹⁶⁵.

Esta crítica de Husserl podemos pues trasladarla ya a Marion, que apela a la necesidad de llevar a cabo la «reducción» a la donación, siguiendo así supuestamente el camino abierto por Husserl, pero sin especificar no solo qué tipo de reducción tiene en mente, sino además, asumiendo implícitamente que se trata de la «reducción eidética», pues como veremos luego, el autor francés nada quiere saber de un *ego* trascendental, operando su reducción no solo en favor de la donación, sino además en contra de ese *ego*. Pero entonces se pierde como hemos visto el espíritu entero de la reducción que Husserl veía como imprescindible para avanzar en la fenomenología.

Con ello se relaciona la crítica que C. Romano dirige a Marion respecto al empleo por éste de la reducción, aunque en un sentido distinto del que nosotros venimos de avanzar. Asumiendo Romano que en *Étant donné* Marion intenta el abandono mismo del horizonte en que el pensamiento del sujeto se desarrolla en metafísica, pero también en fenomenología, sin embargo, duda de la efectividad de esa pretensión al seguir acordando Marion una posición eminente a la reducción como método fenomenológico. Romano ve justamente en la reducción un procedimiento subjetivo que está en contradicción con la temática de la donación que Marion persigue. *Étant donné* (1997) se presenta como la continuación de *Réduction et donation* (1989), por lo tanto, como la puesta en práctica de la «tercera reducción» más allá de la reducción trascendental de Husserl del fenómeno a su objetividad para un sujeto y de la reducción heideggeriana del fenómeno al ser. Romano se fija sobre todo en la falta de acierto de Marion respecto a la reducción en Heidegger,

¹⁶² Nos permitimos enviar aquí para un estudio más concreto de esta maravillosa parte de la obra de Husserl a nuestro «Donación en la transformación. El nóema en Jean-Luc Marion», en *Areté. Revista de Filosofía*, v. XXXII, 1, 2020 (pp. 137-171); disponible en: <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/arete/article/view/22216/21509>; último acceso: mayo de 2022. Ver sobre todo §§ 2 y 3.

¹⁶³ Husserl, Edmund, *Psychological and transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931)*, en *Edmund Husserl Collected Works*, Volume VI, Translators and Editors: Thomas Sheehan and Richard E. Palmer, Dordrecht, Springer Science+Business Media, 1997, p. 30; cita de: Husserl, Edmund, «Husserl an Mahnke, 8.I.1931», en *Husserliana. Dokumente*, Band III, *Briefwechsel*, Teil 6 (*Philosophenbriefe*), Herausgegeben von Karl Schuhmann, Unter Leitung von Samuel Ijsseling, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1994, p. 473.

¹⁶⁴ Husserl, E., *Psychological and transcendental Phenomenology*, op. cit. 1997, p. 30; cita de Husserl, E., «Husserl an Stenzel, 28.III.1934», en *Hua Dokumente*, III, Teil 6, p. 429 (12-16).

¹⁶⁵ Husserl, E., *Psychological and transcendental Phenomenology*, op. cit. 1997, p. 30

pues finalmente el *Dasein* no es el que lleva a cabo y produce la diferencia ontológica, sino que es ésta la que acontece con nosotros, como acontecimiento fundamental de nuestro *Dasein*¹⁶⁶.

A partir de ahí, Romano destaca que si el objetivo de Marion es sacar a la luz el «sí» del fenómeno y dejarle a él mismo a su propia iniciativa, liberándolo de toda instancia trascendental que proporcionaría la medida de su fenomenicidad, ¿por qué apelar a un procedimiento que designa *el método trascendental por excelencia*, por el cual el sujeto trascendental se asegura su derecho sobre la fenomenicidad al reconducirla a prestaciones constitutivas? «¿Cómo podría el sujeto, por una simple modificación de su mirada, llevar a los fenómenos a aparecer según su propia iniciativa, es decir, llevar al acontecimiento a declararse como acontecimiento?»¹⁶⁷. Cree Romano que ello contradice la definición de la donación como aquello que desborda y satura al sujeto sin medida, y sobre todo cuando Marion asegura que el fenómeno es dado en tanto que reducido, por lo que «no es dado antes de la reducción»¹⁶⁸.

A ello se añade la dificultad de que la donación recibe el nombre de «llamada» (Romano presenta las siguientes palabras de Marion como prueba: «La llamada caracteriza de hecho todo fenómeno saturado como tal, *Étant donné*, § 26, p. 368; tr. esp.: 423). Pero como la llamada no podría provenir de mí mismo, entonces a la donación no podemos llegar mediante la reducción: para Husserl, la reducción opera en el interior del sujeto, y para Heidegger también al permitir descubrir al «sujeto» a sí mismo desde la inautenticidad. Por último, en Husserl, la donación está subordinada a la constitución, lo cual consagra el método de la reducción fenomenológica¹⁶⁹.

Como es sabido, Marion se defendería de esta crítica admitiendo primero que la reducción parece exigir un *Yo a priori* para llevarla a cabo, sin que en apariencia sea compatible con ella un adonado por definición *a posteriori*. «Brevemente, la reducción del fenómeno a lo dado, tal y como *se da*, llegando hasta descalificar al *Yo* trascendental en un puro y simple adonado, deviene una contradicción performativa —[la reducción] se priva del operador mismo de la donación que [la reducción] pretende sin embargo hacer manifiesto»¹⁷⁰. La solución de Marion es que si toda reducción exige un operador que reconduzca la apariencia del aparecer al aparecer pleno de los fenómenos, el operador mismo se encontrará modificado por la reducción que pone en obra. Si en Husserl la reducción fenomenológica reconduce las cosas del mundo a sus vivencias de conciencia, con vistas a constituir sus objetos intencionales, sin embargo, el *Yo* no resulta ni intacto ni ajeno a la reducción misma, reduciéndose él mismo a su inmanencia pura y enviando el conjunto de su yo empírico a la trascendencia de la región mundo. El *Yo* deviene así trascendental porque se reduce a sí y se extrae del mundo natural renunciando en primer lugar por sí mismo a la actitud natural.

La «tercera reducción» de Marion (la reducción a la donación, que va más allá, y después, de la reducción al objeto en Husserl y al ente en Heidegger) reduce todo lo que pretende aparecer (objeto, ente, apariencia, etc.) a un algo dado. Se trata de trazar el vínculo necesario por el cual todo lo que *se muestra* debe primero darse, describiendo el fenómeno como puro acontecimiento. Pero entonces, ¿cómo puede pretender aquel que reduce a lo dado mantener incuestionada su identidad? ¿Cómo puede ese «sujeto»

¹⁶⁶ Romano, Claude, «Remarques sur la méthode phénoménologique dans *Étant donné*», en *Annales de philosophie*, 21 (2000), pp. 6-14, p. 11.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 12. Como vemos, Romano viene a admitir implícitamente que la reducción (y la hermenéutica) sí llega hasta la donación como tal.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 14.

¹⁷⁰ Marion, Jean-Luc, «L'événement ou le phénomène advenant» (1999), cap. II de *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris, Quadrige/PUF, 2001, p. 57.

pretender aún fijar las condiciones de posibilidad de la experiencia de fenómenos de los que reconoce que solo *se* muestran en virtud de su *sí*, tal y como trasluce en el acontecimiento en que *se* dan y tal y como fija él mismo sus propias condiciones de manifestación?¹⁷¹

Según Marion, el *ego* debe deshacerse de toda pretensión trascendental. Pero con ello, la reducción no se encuentra comprometida sin embargo, sino, al revés, llevada a cabo hasta en aquel que la hace posible: el adonado. «El adonado no compromete la reducción a lo dado, sino que la confirma al transferir el *sí* desde sí mismo al fenómeno»¹⁷².

Pero aún esgrime nuestro autor un segundo argumento: aunque el adonado pierda el rango trascendental y la espontaneidad o la actividad que implica, no se limita sin embargo a la mera pasividad o al yo empírico, pues sobrepasa tanto la pasividad como la actividad: al liberarse de la «púrpura trascendentalicia», anula la distinción misma entre el *Yo* trascendental y el yo empírico. Por ello, Marion se refiere a la instancia tercera entre actividad y pasividad apropiada para definir la función del adonado como la «recepción», pues el adonado es aquel que se *recibe* él mismo de lo que recibe. La recepción implica la receptividad pasiva, pero exige también la compostura activa: la capacidad para acrecentarse a la medida de lo dado y para mantener su arribo debe ponerse en obra: «trabajo de lo dado a recibir, trabajo sobre sí mismo para recibir»¹⁷³.

Resumen de la Introducción

En primer lugar, siguiendo el magnífico esquema de J. L. Roggero de las críticas de la doctrina a Marion, hemos podido ver una constante de ellas, tanto desde las objeciones de contenido (en relación sobre todo al contenido teológico de la fenomenología de Marion) como desde las objeciones de forma (hechas desde la hermenéutica). Se trata de la apreciación de «ambigüedad», que afecta a varios aspectos principales de la obra de Marion. Primero, a la determinación misma de la noción de «donación». La cuestión nos ha llevado ya a proponer (§ 1.2.3.) que Marion considera «donación» a la vez como la donación de un fenómeno a la conciencia (en la línea de Husserl) y como «dádiva», «gracioso regalo de un don» (la aportación propia de nuestro autor). Veremos con más concreción este problema en el cap. II (§ 10.3.), aunque el mismo tendrá expresión a lo largo de todo este trabajo.

Esta ambigüedad concreta provocará críticas como las de J. Benoist, que no entenderá el uso indeterminado, ampliado e indebido que tiene en Marion la noción de «donación», considerada por Benoist siempre en relación con la intuición sensible, lo que dará lugar al problema de una aplicación de la donación no-sensible de Dios. Se abre así otra línea de debate con Marion que atañe esta vez a la posibilidad o no de una llamada «fenomenología de lo inaparente» y si logra nuestro autor estar a su altura, como se pregunta J. Greisch. Como veremos nosotros, el trabajo de Marion está cruzado por completo por la asunción implícita y explícita de tal «fenomenología de lo inaparente», en tantos aspectos que resultaría inútil dar cuenta ya aquí mismo de ellos.

Pero la acusación de «ambigüedad» afecta de modo capital al problema de la «involucración», o «implicación», del «sujeto» en la experiencia. Aunque Marion, más

¹⁷¹ Ibid., p. 59.

¹⁷² Ibidem. Esta transferencia será muy importante para nosotros, pues incidiría como veremos en la configuración misma del sentido de lo dado.

¹⁷³ Ibid., p. 60.

que de «experiencia», querrá hablar de «contra-experiencia»¹⁷⁴, justamente el intento de liberar la posibilidad de experimentar planteará en el trabajo de Marion un escollo que no solo ha acompañado a nuestro autor en toda su obra, sino que constituye uno de los principales retos para nosotros. Se trata de lo siguiente: el autor francés pretende hacer compatible a la vez en el «sujeto» de la experiencia saturada de donación, por una parte, una postura de pasividad y retraso y, por otra parte, una actitud en que la función activa de ese «sujeto» queda patente. Aunque Roggero por ejemplo intentará, siguiendo canónica y perfectamente a Marion, hacer compatible ambas posturas del «sujeto» al suponer que éste es pasivo en la recepción de la donación y activo en el paso de la donación a la manifestación (en esto compartiría Roggero parecer con Scannone), sin embargo, la cuestión se complica al comprender nosotros que la implicación activa del «sujeto» en la experiencia (o «contra-experiencia») ha de extenderse también al ámbito de la donación como tal.

En el paso de la donación a la manifestación en Marion la doctrina encuentra un amplio solar de discusión, que llega por ejemplo hasta la consideración de una «fenomenología de lo inaparente», atenta a una donación antepredicativa e inmediata, que es traducida en una fenomenicidad (manifestación) necesitada de la hermenéutica para una articulación expresiva.

La crítica a la «pasividad» del «sujeto» involucra a gran parte de la doctrina, destacando el problema de una reducción llevada a cabo por un «sujeto» que sin embargo ha de renunciar a poner en escena el fenómeno, el cual adviene solo a partir de su propia iniciativa. ¿Cómo pensar entonces la implicación del «sujeto» en la (contra-)experiencia? J. Greisch echará de menos en Marion la «vibración conjunta» entre el fenómeno y el *ego* que sí encontramos en Heidegger. A su vez, J. Grondin descubrirá en *Étant donné* una «grandeza trágica» como expresión de la inclusión de aspectos cartesianos y husserlianos, por una parte, y tendencias heideggerianas y lévinasianas, por otra. La pretensión de una «donación pura», que se acercaría mucho a una «instancia fundadora última», y el patrocinio a la vez de la finitud del «sujeto» en esa donación, con la consiguiente «falta de fundamento», no son fácilmente compatibles. En última instancia, Grondin creará que Marion no atendería a lo capital: «la presencia en el sentido del adonado», es decir, la «involucración» más plena del adonado en el sentido mismo de lo dado.

Las discusiones sobre la hermenéutica en Marion, y sobre el entrelazamiento de fenomenología y hermenéutica, expresarían en último término lo relativo al modo y amplitud de la «involucración» del «sujeto» en la experiencia. Ya hemos planteado nosotros a partir de la doctrina el que nos parece el problema principal en Marion: la ausencia casi total en éste de la capacidad de que el *ego* de la experiencia de donación goce de una implicación «positiva» (activa) en la donación como tal, sin tener que esperar solamente al paso de la donación a la manifestación. En el planteamiento de esa implicación positiva en la donación del *ego* se puede afirmar se funda nuestro avance, muy arriesgado a partir de lo que venimos de ver.

Y justamente a causa del peligro de este intento, debemos ser muy cautos en el empeño de justificarlo y demostrarlo. Siguiendo esa prudencia, hemos dedicado la Primera Parte de este trabajo (capítulos I-III) a exponer la doctrina canónica de Marion, ateniéndonos minuciosamente a ella en los asuntos principales de que trae cuenta este estudio. Y lo hacemos subrayando sobre todo lo que llamamos «formalidad de contraposición», como la figura básica que según nos parece mueve las descripciones

¹⁷⁴ «La contra-experiencia no contradice la posibilidad de experimentar, sino que la libera al contrario en tanto que contraría su asignación al objeto, por lo tanto, su sujeción al sujeto trascendental» (Marion, Jean-Luc, «La banalité de la saturation», cap. VI de *Le visible et le révélé*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2010, p 171).

fenomenológicas de Marion al marcar una clara contrariedad entre la iniciativa del fenómeno dado y el «sujeto» de su (contra-)experiencia.

Por su parte, en la Segunda Parte (capítulos IV-VI) intentamos lanzar ya lo que podríamos llamar una «reducción positiva a la donación», suponiéndola como el avance principal y más lleno de posibilidades de Marion, aunque velado y no atendido aún por la doctrina. Y tampoco, al menos desde la pura fenomenología, por el propio autor francés. Se trata de la involucración del «sujeto» en la donación del fenómeno como tal, mejor dicho, se trata del «acogimiento mutuo» (de la involucración mutua, si se quiere, de la «comunidad») entre el fenómeno y el *ego*, un *ego* ya no «trascendental», con los problemas que eso conlleva para una fenomenología atenta a sus herramientas clásicas como es la de Marion. Y así, éste asumiría entre otras cosas la «reducción» patrocinada por Husserl, pero, como ya sabemos (§ 3), con la salvedad de que, desde el punto de vista del fundador de la fenomenología, nuestro autor solo llevaría a cabo una «reducción eidética», siéndole aún precisa otra «reducción trascendental»¹⁷⁵. En torno a esta cuestión abordaremos, por ejemplo, cómo entiende Marion el acceso a una experiencia antepredicativa que no puede ser «vista» (comprendida conceptualmente) pero sí plenamente ya vivida. Y con ello se alza el problema de la inmediatez de la donación, y si una hermenéutica es necesaria justamente imperando esa inmediatez. Pero con una salvedad capital: lo inmediato, lo incondicionado, lo no determinado por nuestras condiciones para ser experimentado, si bien puede extenderse hasta la experiencia de fenómenos inaparentes, o no reales, etc., nunca podrá ser comprendido (pensado, dado) como algo dado «fuera del tiempo», es decir, «fuera de nuestra vida», fuera del hacerse como tal de la experiencia. En esto no podemos seguir a Scannone, que parece comprender a Marion de modo privilegiado según hemos visto (§ 1.2.5.). Este es en realidad el peligro de nuestro avance: localizar y pensar los lugares en que Marion sí admitiría la involucración «positiva» del adonado en la donación, pero poniendo entre paréntesis la pretensión de una donación «antes del tiempo», de una llamada, como dice Scannone, «trashistórica». Es decir, nuestra pretensión es, como diría Grondin, «trágica»: dar cuenta de los fenómenos expresamente paradigmáticos en Marion de la involucración positiva del *ego* en la donación —según nos parece, el fenómeno de amor y el fenómeno de Revelación (fenómenos teológicos para Marion)—, pero tratarlos solamente «dentro del tiempo», o sea, desde la vida, desde nuestras vidas. Y sin embargo, bien pensado, este carácter «trágico» no sería mayor que el del intento de Scannone (y Marion) de pensar una comunidad que implique a la vez una distancia infinita entre las instancias relacionadas y la inmediatez de su mutua donación de amor.

Scannone habla expresamente de la «conversión» por el adonado de lo que se da (la llamada) en lo que se muestra (el responsorio), conversión que impone un retraso. De ahí que nuestra pretensión asumiría toda la posibilidad de la teología pero sin la hipérbole teológica. Con ello no pretendemos descartar ninguna vía de fe o de amor por la religión, etc., en nosotros (o en la experiencia verdadera), sino destacar los presupuestos no suficientemente pensados que según nos parece lastran de antemano una fenomenología de la donación más acorde con la cosa misma, lo que afectaría de modo esencial a la consideración sin presupuestos previos de una fenomenología de la llamada y la respuesta, capital para nosotros en el progreso posible de la fenomenología.

Como ya hemos apuntado, será en la Segunda Parte (capítulos IV-VI) donde intentaremos llevar a cabo nuestro avance principal, del que ya damos algunas muestras en esta Introducción, apoyándonos también en Husserl: «toda evidencia de la experiencia y la teoría fundamentadora de esa validez está viva en nosotros mismos» (§ 3). No solo

¹⁷⁵ Es curioso que nuestra lectura de alguna manera contradiga la crítica de Janicaud a Marion, cuando el primero echa en cara al segundo abandonar el método eidético y la descripción detallada de los fenómenos.

sabemos ya por Grondin de la necesaria «presencia en el sentido del adonado» en toda experiencia de donación. Además, creemos nosotros, el poder de la conciencia de desbordarse a sí misma (según nos parece, siguiendo a Ricœur, § 3, aquello que lleva a cabo la «reducción eidética» en Husserl) ha de ser puesto en correspondencia (en «correlación») con la donación como lo que desborda y satura al sujeto (según subraya Romano) e impone a éste su sentido. Aquí es determinante esa transferencia que Marion defiende lleva a cabo el adonado, que trasfiere su *sí* desde sí mismo al fenómeno. Para nosotros, esa entrega del *ego* adonado al fenómeno forma parte de la donación de sentido como tal y no solamente de la manifestación comprensiva de ese sentido.

En el intento de llevar a la luz esa reciprocidad entre el fenómeno y el *ego* (y en la involucración positiva por lo tanto del *ego* en la donación como tal) destacaremos el avance de Marion (y el patrocinio de una tercera instancia entre actividad y pasividad), pero estando nosotros muy atentos a los problemas que surgirán en la descripción concreta de la cuestión por nuestro autor. Y será a partir de tales problemas, y de su posible solución, que llegaremos finalmente al hallazgo inesperado: la «redundancia» (capítulo VI, §§ 48.3.3. y 48.3.4.), clave de todo en Marion.

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO I CONTRA LA OBJETIDAD Y EL SUJETO DE SU EXPERIENCIA

§ 4. Marion contra la objetidad

En el capítulo IV («Les limites de la phénoménalité»)¹⁷⁶ de *Reprise du donné* (2016), Marion se cuestionará primero la pretensión kantiana de la posibilidad como posibilidad *a priori* de los objetos. Marion cita a Kant: «Las condiciones *a priori* de una experiencia posible en general son al mismo tiempo [*zugleich*] las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia»¹⁷⁷. Con ello, según Marion, las condiciones de la experiencia de los «objetos» no proceden de su esencia sino de la «experiencia en general», es decir, de *nuestra* experiencia. Y así, más esenciales al objeto que su esencia, en adelante subordinada y segunda, resultan para su experiencia las condiciones de nuestro conocimiento. Para Kant, las «condiciones de una experiencia posible» son «condiciones del pensamiento en su experiencia posible»¹⁷⁸. Se trata aquí de un pensamiento de un tipo muy concreto: del que necesita, para que un objeto le sea dado, que el objeto le afecte mediante la intuición sensible (espacio y tiempo), pues ésta define la posibilidad de la experiencia para nosotros los hombres. Por lo tanto, las condiciones de los objetos de la experiencia son establecidas por las dimensiones, finitud y «manera» de nuestro espíritu. Establecer los límites de la experiencia, así como los de las ciencias y la filosofía, coincide con «el reconocimiento y la determinación de la finitud del hombre»¹⁷⁹.

Como dice Marion a continuación, la experiencia posible en el sentido de la dependencia de lo conocido, no respecto a su propia esencia, sino a las condiciones de nuestra experiencia sometida a la intuición sensible, se refiere solo a objetos. Así es como obtenemos la definición fundamental del objeto: «lo que no es conocido a partir de sí mismo, lo que se encuentra alienado de su propia esencia precisamente para satisfacer las condiciones, en adelante anteriores, imprescriptibles y por lo tanto *a priori*, de *nuestro* conocimiento»¹⁸⁰.

A partir de lo dicho, deviene decisivo considerar el estatuto de la finitud, suponiendo Marion que la historia de la filosofía habría consistido justamente solo en la

¹⁷⁶ Este capítulo es la completa reformulación de lo que primero fue un artículo aparecido en italiano («I limiti della fenomenalità e il problema della conoscenza de Dio», en *Giornale di metafisica*, XXXI, 2009), y luego publicado en francés como «Les limites de la phénoménalité», en B. Mabillet (dir.), *Ce peu d'espace autour*, Chatou, La Transparence, 2010).

¹⁷⁷ Marion, Jean-Luc, *Reprise du donné*, *op. cit.*, 2016, p. 149; cita de Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft* (en adelante *KrV*), A 158/B 197, en *Kant's gesammelte Schriften*, Band III (en adelante *Ak III*), Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Druck und Verlag von Georg Reimer, 1911, p. 145 (34-36); tr. esp.: Kant, Immanuel, *Critica de la razón pura*, Traducción, notas e introducción: Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue Clásica, 2007, p. 254.

¹⁷⁸ Kant, I., *KrV*, A 111, en *Kant's gesammelte Schriften*, Band IV, Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Druck und Verlag von Georg Reimer, 1911, p. 84 (11-12); tr. esp.: Kant, I., *op. cit.* 2007, p. 181.

¹⁷⁹ Marion, J.-L., *Reprise du donné*, *op. cit.* 2016, p. 151. Marion hace aquí un inciso capital para marcar su propio avance, al afirmar que, precisamente porque la finitud del hombre condiciona por adelantado toda experiencia, «podemos nosotros sacar de ello al menos esta ventaja negativa, pero literalmente trascendental: prever *a priori* lo que *no podrá jamás* devenir un objeto de saber para nosotros porque sobrepasa los límites de lo que podemos recibir y soportar» (Ibidem).

¹⁸⁰ Ibid., p. 152.

profundización y universalización del concepto de finitud. Nuestro autor asume en primer lugar que las ciencias se dividen en ciencias exactas y no exactas. Las ciencias exactas obtienen enunciados fabricables y verificables por la evidencia de una deducción formal, ya sea mediante producción repetible de procedimientos regulados de una experimentación empírica, o ya sea mediante la evidencia de una deducción formal, mientras que las ciencias «humanas, o «sociales», aunque reposan también sobre datos empíricos eventualmente cuantificados de modo exacto, no tratan sobre objetos productibles, por lo tanto, reproducibles idénticamente, sobre objetos en este sentido «disponibles a voluntad y por lo tanto cuasi permanentes, sino sobre estados de cosas contingentes, conjuntos poco estables, provisionales y siempre en curso de evaluación»¹⁸¹.

Según Marion, la diferencia entre estos dos tipos de ciencias se encuentra en la diferencia esencial de sus *temporalidades*: las ciencias exactas (o «duras») consiguen neutralizar la contingencia en sus objetos¹⁸² al producirlos y reproducirlos idéntica y exhaustivamente, mientras que las otras ciencias deben transigir con estados de cosas nunca idénticos entre ellos ni consigo mismos, pues los *data* que los soportan intervienen no solo en cantidades inconmensurables sino también y sobre todo en circunstancias «siempre evolutivas y cambiantes», de modo que solo pueden asumir provisionalmente la identidad de un objeto: «Una temporalidad cuasi histórica permanece siempre en obra, la cual impide cerrar el conocimiento mediante una objetivación»¹⁸³.

Marion descubre cómo la diferencia entre las dos concepciones de la ciencia encuentra su origen en la dificultad propia a los saberes de la contingencia tal y como Aristóteles había ya descrito, asumiendo la imposibilidad de una ciencia formalmente rigurosa de la φύσις y negándole por ello el título de «filosofía primera». Y ello porque el ente de naturaleza se presenta «siempre en transformación, modificado sin cesar y por lo tanto indeterminado», al no dejar de sufrir la indeterminación con que le afecta su material (la ὕλη), que impone al ente de naturaleza diferenciarse de sí mismo, como por ejemplo, la madera, que «trabaja», que «da de sí» la pieza y la hace incapaz de cumplir su función asignada en principio. «Desigual a sí, sin cesar cambiante, el ente de naturaleza (φύσις) jamás alcanza la permanencia de un objeto correspondiente a las exigencias de un saber certero»¹⁸⁴. Esta dificultad justamente conllevaría durante siglos impedir interpretar los cambios locales (los movimientos de los cuerpos físicos) en términos matemáticos y a la vez la cuantificación de la naturaleza material en general. Y por ello

¹⁸¹ Ibid., p. 153.

¹⁸² Enseguida veremos que, a pesar de su pretensión, no acaban lográndolo por completo.

¹⁸³ Ibid., p. 154. Este carácter «histórico» de los estados de cosas cambiantes mostraría ya la necesidad, como sabemos, de acudir a la hermenéutica para la donación de su sentido.

¹⁸⁴ Ibidem. Marion se refiere a este carácter de la materia, y en concreto referido a la madera, en varios lugares de su obra. Por ejemplo: (i) *Réduction et donation* (1989), cap. III, § 5, p. 145; tr. esp.: 138, donde Marion hace la referencia al «juego» de la madera en relación con el *Dasein*, tal y como lo comprende Heidegger: según nuestro autor, el *Dasein* mantiene consigo mismo una sorprendente relación de «incertidumbre», pues lejos de asegurarse por sí mismo al saberse como tal, solo se sabe al admitir el juego que se juega en él: el juego del ser puesto en él. Y así, el *Dasein* solo se conoce auténticamente él mismo al reconocerse como lo que está en juego indecidió, y tanto más incierto cuanto que no será jamás hecho cierto, ni deberá tampoco. «El *Dasein* juega —en el sentido en que juega la madera: administra con cuidado una diferencia, una articulación, una movilidad para que se despliegue el pliegue, por doquier invisible por otra parte, del ser [...] Un tal juego, finalmente más allá de la incertidumbre como de la certidumbre, opone decididamente el *Dasein* al *ego cogito*» (*Réduction et donation*, p. 145; tr. esp.: 138). (ii) «Quelle es la différence entre l'objet et la matière ?», en *Conférence de M. Jean-Luc Marion : « Connaître des choses, connaître des objets »* (2015), disponible en: <http://www.plestang.com/docs/fcs-cr-soiree-debat-gif-j.l.marion-7-1-2015.pdf>. (iii) «Habiter notre terre», en *Communio* 2020/6 (nº 272). (iv) *D'Ailleurs, la Révélation* (2020), § 8, p. 188.

será preciso un rodeo por la teología cristiana de la creación para anular esa dificultad, atribuyendo Kepler y Galileo la geometrización del mundo físico a Dios mismo, creador geometrizador.

Sin embargo, Descartes buscará una solución más económica y elegante: recusará primero esa confusión de géneros, rechazando que las verdades matemáticas definan el pensamiento de Dios (la consecuencia es la tesis de la creación de las verdades eternas), para así permitir que el pensamiento humano esté autorizado para geometrizar la física y la naturaleza misma. Ello permite a Descartes desarrollar, en lugar de un golpe de fuerza teológico, otro estrictamente epistemológico: «asumir que conocer significa, por definición, conocer con certidumbre, por lo tanto, según el paradigma de las matemáticas»¹⁸⁵. El conocimiento habrá de proceder en todo dominio del ente como lo hacen las matemáticas, no suponiendo en sus *objetos* nada que la experiencia haya hecho incierto, implicando lo menos posible la causa de contingencia: ὄλη, materia. Se trata de suprimir en el dominio del cambio físico todo lo que sea *posible* la indeterminación de la ὄλη, elaborando un modo de conocimiento que haga abstracción, en lo *posible*, de la materia. No se trata tanto de matematizar los entes de naturaleza como de aplicarles la operación que asegura a las matemáticas su privilegio epistemológico: considerarlas sin admitir indeterminación. Será preciso pues *desmaterializar* la cosa en un objeto, que será cierto en proporción inversa de la materia en él¹⁸⁶.

La *mathesis universalis* no se reduce en Descartes a una generalización de las matemáticas, sino que promueve una ciencia *universalizante* de los dos criterios de la certidumbre: *ordo et mensura*. Por *mensura* no hay que entender solo aquello que se mide realmente, sino todo lo que podrá reducirse a una medida por analogía, trasposición, imaginación, o cualquier otra transcripción, como, por ejemplo, lo que no es en sí espacial: el tiempo, la velocidad (que combina el tiempo con el espacio), la aceleración (que combina la velocidad una segunda vez con el tiempo), pero también el peso, la masa, etc. Por su parte, la *ordo* no dice el «orden natural» de las cosas mismas, sino la *puesta en orden* de los parámetros y dimensiones de un objeto. Se trata de lo que hoy llamamos los *modelos* de un objeto, o el «concepto» de un producto tecnológico y comercial¹⁸⁷.

¹⁸⁵ Marion, J.-L., *Reprise du donné*, op. cit. 2016, p. 155.

¹⁸⁶ En esta secuencia de la decisión de un conocimiento cierto por eliminación de la incertidumbre del cambio material se encuentra el inicio de una historia de la objetivación de todo que Marion se propondrá denunciar y revertir en lo posible, acudiendo justamente al corazón de tal decisión y dándole la vuelta: Marion optará, para alcanzar la cosa misma de la experiencia, por eliminar la desmaterialización. Con ello se cortocircuita ya la certidumbre que de ella proviene. Nuestro autor se posicionará claramente en esa «proporción inversa» que une certidumbre y materia, optando por la materia. El problema será entonces saber localizar justamente la «materia» del fenómeno.

¹⁸⁷ Marion sugiere aquí que este dispositivo será retomado por Kant, cambiándolo como sigue: los parámetros (*mensura, dimensiones* cartesianas) envían al espacio (y al tiempo, sentido interno), poniendo en obra las categorías de la cualidad y de la cantidad. Por su parte, el modelo (*ordo*) supone sobre todo el tiempo (y el método del esquema) para organizar la constitución de los parámetros en un conjunto (síntesis), poniendo en obra ante todo las categorías de la cantidad (sic) y la modalidad, justamente las que organizan las relaciones entre objetos o reportan el objeto al espíritu que los constituye. Finalmente, la decisión tomada por Descartes se extenderá según Marion más allá de Kant hasta el pensamiento contemporáneo, llegando hasta el mismo Husserl, que la desarrollaría en la mención del objeto en el nóema, que se define por un «núcleo noemático», delimitado por su permanencia (al menos relativa), en oposición a las variaciones hyléticas (o imaginativas) que atraviesan la nóesis que de ellas adquiere y pierde la conciencia temporal. Según Marion, «el nóema, en tanto que núcleo, constituye una abstracción del sentido total del objeto, o más bien, constituye el objeto a partir de su centro constante y por sustracción de las variaciones de la materia fenoménica (hylética). Quizás habría incluso que entender la reducción del fenómeno a su algo dado indudable y de esto dado a su sentido intencional como una abstracción del flujo hylético de la cosa misma» (Marion, J.-L., *Reprise du donné*, op. cit. 2016, p. 157).

El viraje de la cosa al objeto proviene pues de una modificación epistémica (de una manera de hacerse conocer a otra). Y este viraje de la manera de conocer (con o sin materia, con o sin certidumbre) confirma ya que el pasaje a la certidumbre debe siempre entenderse como «una certidumbre *para nuestro espíritu*»¹⁸⁸.

Según Descartes, es preciso considerar las cosas en tanto que ordenadas a nuestro conocimiento, de modo completamente distinto que si hablamos de esas mismas cosas en cuanto que existen en realidad¹⁸⁹. El objeto no se regula ya sobre la verdad de su existencia (ni de su esencia) en realidad, sino sobre su puesta en orden por nosotros en vista de producir la evidencia para nosotros. Se trata de la alienación de la cosa al ministro del conocimiento cierto para constituir el objeto como tal¹⁹⁰.

¹⁸⁸ Marion, J.-L., *Reprise du donné, op. cit.* 2016, p. 162. Según nos parece, se trataría más bien a partir de lo dicho de que la certidumbre solo tiene sentido para nuestro «espíritu geometrizable» o «matematizable», lo cual expresaría no solo la eliminación de la materia de la cosa sino también la materia de nuestro espíritu, entendido en general. Esto es esencial comprenderlo bien, pues significaría que en el intento de volver del objeto a la cosa misma, la experiencia no solo habría de readmitir la materia de la cosa sino la de nuestro espíritu en la experiencia de la cosa, de modo que la donación de la cosa misma habría de incluir entre sus determinaciones propias la materia y contenido espirituales con todos sus sentidos *posibles*. Esto tiene consecuencias rotundas para leer a Marion y su pretensión de acceder a los fenómenos saturados mediante una «posibilidad formal» y nunca mediante la «efectividad», suponiendo nuestro autor que ésta refleja solamente la opinión común de la cuestión (ver al respecto: Paredes Gascón, Antonio, «Otro lugar y donación. El último Jean-Luc Marion», en *Eikasia. Revista de Filosofía*, nº 98, marzo 2021 (29-65), pp. 31-32, nota al margen nº 1; disponible en: <https://revistadefilosofia.org/98-02.pdf>; último acceso: octubre 2021). En relación con este problema (que dice en última instancia la necesidad de volver del objeto a la cosa misma, o sea, la necesidad de devolver la materia a la cosa misma, pero según creemos ya aquí, también al «sujeto» de su experiencia), debemos recordar que, según Marion, la materia sería una parte integrante del pensamiento mismo para Descartes: la «sensación» es esa materia integrante del pensamiento. Para Descartes, nos recuerda Marion, el *ego* no es solamente «pensamiento puro», sino también «pensamiento pasivo», o sea, «sensación»: Descartes, genialmente, dirá que «hay una parte de mi pensamiento (la sensación, el pensamiento pasivo) que implica que hay materialidad en el pensamiento, haciendo la distinción entre lo que llama mi cuerpo y los otros cuerpos» (Marion, Jean-Luc, «1. L'entrée en philosophie et la lectio difficilior», *Module donné les 1er et 2 mars 2018, Séminaire de recherche avec Jean-Luc Marion, Donner à penser*, Marzo 2018, E-Philanthropos. Association Française d'Études Anthropologiques, minutos: 01:22:42 – 01:22:59; disponible en: <https://www.e-philanthropos.org/post-audio/donner-a-penser/>; último acceso: octubre 2021). Y añade Marion que esa distinción entre mi cuerpo y los otros cuerpos en Descartes pasará inadvertida para la mayor parte de la doctrina, justamente porque para conocerla era preciso pasar por la fenomenología contemporánea, pues tal distinción fue tematizada por Husserl (*V Meditación cartesiana*) como la que se da entre el *Körper* (cuerpo) y el *Leib* (la carne). Y así, la carne, el *Leib-Körper*, el cuerpo de carne, es el mío: «es esta parte de la extensión que forma parte de mi pensamiento. Es lo que Michel Henry tematizará con el nombre de la “carne” y luego de la “vida”, y que Lévinas por otra parte retoma» (Ibid., mm. 01:23:29 – 01:23:44). Según Marion, se trata del «tercer *ego*» en Descartes, el «*ego* de la moral». Si el primer *ego* es del sistema de la ciencia, el *ego* epistemológico, el segundo *ego* es el «*ego* metafísico», el que comprende que su tipo de verdad y de ser es diferente del de los objetos que conoce. El tercer *ego* será descubierto por Marion como el «sujeto» protagonista de la tercera parte de la obra total de Descartes, expresada en el *Tratado de las pasiones*. Debemos apuntar solamente que esa «rematerialización del “sujeto”», sería mostrada por Marion con más detalle al ocuparse del «pensamiento pasivo» en Descartes, lo que servirá a nuestro autor como uno de los puntos de apoyo del fenómeno erótico. Lo veremos (cap. III, § 23 y cap. VI, § 48.1.).

¹⁸⁹ Descartes, René, *Regulae ad directionem ingenii*, XII, en *Œuvres de Descartes*, X, Publiées par Charles Adam & Paul Tannery, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1974, p. 418 (1-3); tr. esp.: Descartes, René., *Reglas para la dirección del espíritu*, XII, Introducción, traducción y notas de Juan Manuel Navarro Córdón, Madrid, Alianza Editorial, 1996, p. 123.

¹⁹⁰ Lo esencial para Marion es la comprensión de la «objetividad» como la «propiedad y estatuto del objeto, tal que opuesto y abandonado a la mirada de un sujeto» (Marion, J.-L., *Étant donné, op. cit.* 1997, p. 299; tr. esp.: Marion, J.-L., *Siendo dado, op. cit.* 2008., p. 350). De ahí que el «fenómeno saturado» sea justamente el opuesto a la objetividad, contradiciendo las condiciones subjetivas de la experiencia porque, a pesar de ser visible, no se deja mirar, siendo «inmirable» (*irregardable*) (Ibidem). Para Marion, la «donación» no es ni inmediata, en el sentido de los *sense data* de la impresión subjetiva, ni mediata, «en el

A partir de esta visión general, nos parece conveniente indagar un poco más detenidamente en la cuestión, de la que Marion tratará muy pronto en su obra, en concreto en su Tesis de tercer ciclo, y primer libro suyo publicado, sobre Descartes¹⁹¹. El trabajo de tesis de Marion fue primero conducido por una cuestión de filosofía del conocimiento, sugerida por el maestro de Marion, Jean Beaufret, que insistía en el hecho de que el pensamiento de Descartes deviene inteligible solo como una crítica de Aristóteles. Para Beaufret, la teoría de la ciencia de Descartes se comprende únicamente como una crítica de la doctrina del *eidōs* y de la identidad de lo conocido y del cognoscente en la noética aristotélica. Si para Aristóteles hay un solo acto para el cognoscente y lo conocido, Descartes pondrá en obra, mediante la doctrina del objeto constituido por el *ego*, «una noética fundada sobre la distinción de lo que, mucho más tarde, Husserl llamará las dos regiones: la “región-conciencia” y la “región-mundo”»¹⁹². Esa es la cuestión que Marion trató en su tesis en torno al texto cartesiano que le parecía a nuestro autor más aporético: las *Reglas para la dirección del espíritu*, texto de juventud (1627-1628) e inacabado, caracterizado por la extrañeza de su léxico.

Marion leerá por lo tanto las *Regulae* de Descartes como una crítica a Aristóteles. Los trazos generales de esa crítica son los siguientes: ya la *Regla I*, que trata sobre la unidad de las ciencias, pondrá en cuestión un principio fundamental de Aristóteles: que no hay ciencia más que en el interior de una definición de esencia común a lo que el estagirita llama «un género», o sea, una región de cosas por conocer, y que ninguna ciencia pasa por lo tanto de un género a otro, de modo que no hay una ciencia, podríamos decir, «transgénica», universal. Descartes pretenderá justamente lo contrario.

A su vez, cuando Descartes dice en las *Reglas II y III* que la ciencia se refiere solo a un objeto cierto, contradice directamente a Aristóteles, quien considera que hay, por ejemplo, en el caso de la física, «ciencias que tratan de cosas esencialmente contingentes porque conllevan materia y por lo tanto, cambio: por su definición misma, esas cosas no pueden proporcionar objetos ciertos»¹⁹³.

De igual manera, la *mathesis universalis* de la *Regla IV* muestra que no se trata en el uso de las matemáticas de la aplicación de éstas a la física, sino de la empresa de extender a todas las ciencias lo que hay de certeza en las matemáticas, constituyendo a ésta en ciencia universal que relativiza la diferencia de los géneros, que hace indiferente la diferencia entre las esencias de las cosas, con tal de que sean conocidas en *una* sola ciencia unificada mediante operaciones intelectuales homogéneas.

Es lo que confirmarían las *Reglas VI a VIII*, que muestran que la *ousía* puede devenir relativa, al ser ya un término relativo al accidente y siendo como él, lo cual es

sentido de la objetividad construida para la conciencia» (Marion, J.-L., *Reprise du donné, op.cit.* 2016, p. 78). Marion se preguntará continuamente si es algo evidente que todo fenómeno tenga necesariamente que desembocar en un objeto y dependa pues de la «objetividad». Y cree que la cuestión importa esencialmente porque «pertenece a la objetividad del objeto el dejarse sintetizar (por lo tanto, producir) a partir de otro polo que ella misma, en este caso [se refiere aquí Marion a Kant], a partir de la unidad originariamente sintética de la apercepción, es decir, del “yo pienso”, brevemente, del *ego cogito* elevado al rango de Yo trascendental. Esta alienación estructural del objeto al *ego* retira al fenómeno la iniciativa de su aparecer» (Marion, Jean-Luc, «La phénoménalité du sacrement» (2001), en *Le croire pour le voir, Réflexions diverses sur la rationalité de la révélation et l'irrationalité de quelques croyants*, Paris, Éditions Parole et Silence, Communio, 2010, p. 158).

¹⁹¹ Se trata de: Marion, Jean-Luc., *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae* (1975), Paris, Librairie philosophie J. Vrin, 1981²; tr. esp.: Marion, Jean-Luc, *Sobre la ontología gris de Descartes. Ciencia cartesiana y saber aristotélico en las Regulae*, Traducción de Alejandro García Mayo, Madrid, Escolar y Mayo Editores S.L., 2008.

¹⁹² Marion, Jean-Luc, *La Rigueur des choses. Entretiens avec Dan Arbib*, Paris, Flammarion, 2012, p. 76.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 78.

contrario a todas las doctrinas de Aristóteles. Y se puede verificar esta transformación según Marion por el hecho de que Descartes transforma la doctrina de *De anima* de Aristóteles, en que todas las facultades de conocer dependen de la cosa, en una doctrina de los modos del *ego* (la sensación, la imaginación, el entendimiento, etc.).

A medida que Marion trabajó sobre las *Regulae*, se dio cuenta que las mismas no realizaban solo una crítica de la doctrina de la ciencia de Aristóteles sino que, oponiendo una teoría de la ciencia a otra, contradecían una doctrina de la cosa en sí misma, una ontología de la *ousía*, en pos de una ontología «gris» (así llamada por Marion porque sustituye el ente pensable al ente tomado en su esencia, a la cosa misma). La ontología gris de Descartes constituía en primer lugar una teoría del objeto conocido, lo cual no deja de ser una redundancia según Marion porque, como ya sabemos, el objeto designa la cosa reducida a lo que puede conocerse de ella. La teoría del objeto conocido es una ciencia, «no del ente en sí, sino del ente en tanto que pensable»¹⁹⁴, que a partir de 1613 se llamará el *cogitabile*, lo pensado y lo pensable, sea lo que sea. El verdadero gesto pues instaurador de la ontología se encuentra en las *Regulae* de Descartes, que acuerdan al ente, o bien como aquel que cogita (*ego sum*, o incluso Dios), o bien como el objeto cogitado.

Según Marion, la certidumbre se convierte en el proceso de exclusión como de posesión, por el cual «la ciencia moderna, considerada en su más amplia acepción, podrá siempre ignorar lo que ignora, es decir, tener por inexistente (como cosa) lo que no puede conocer (como objeto cierto)»¹⁹⁵. Y de ahí la reducción de la verdad a la experiencia psicológica de la certidumbre.

Una consecuencia de ello se encuentra en la búsqueda por parte de Descartes de una teoría de la simplicidad como simplificación. Comprendiendo la simplicidad por referencia, no a la cosa misma, sino a las cosas «ordenadas a nuestro conocimiento», o sea, por referencia al *ego* epistémico, queda la *ousía* destruida, pues la simplicidad de las cosas a conocer no supone en absoluto ningún elemento preexistente, al obtenerse justamente al término de una reducción, que solamente progresa elaborando simultáneamente los términos de su simplicidad. Se trata de una «simplicidad por simplificación», que no reconoce los elementos simples sino que los produce. Es preciso entender por ello el análisis del cuerpo extenso en tres naturalezas por parte de Descartes (figura, corporeidad y extensión) como «la estricta disolución de la cosa, dada concretamente y efectivamente simple», en tres términos ni preexistentes, ni subsistentes «realmente», ni incluso «físicamente» separables, sino «distintos por mor de la necesidad de la intelección y requeridos para la interpretación en *experientia* cierta, en una palabra, para la abstracción [...] de esta cosa en un objeto certificado»¹⁹⁶.

Pero comprender la simplicidad como simplificación, la distinción como división, como operaciones sobre las cosas a transformar en objetos, nos pone ante una dificultad inmediata: si la naturaleza solitaria no define ya la simplicidad, ¿qué instancia puede determinar (y parar) la división? Para Aristóteles, el límite lo impone aquí el *eidos*, en tanto que ofrece el lugar de indivisión último, de modo que la singularidad puede conformarse así con el *eidos* para encontrar en él su visibilidad inteligible: «el último fundamento de la unidad de la cosa, que la transforma en átomo indivisible, resulta la esencia misma de la cosa»¹⁹⁷.

¹⁹⁴ Ibid., p. 82.

¹⁹⁵ Marion, Jean-Luc., *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae* (1975), § 4, Paris, Librairie philosophie J. Vrin, 1981², p. 36; tr. esp.: Marion, Jean-Luc, *Sobre la ontología gris de Descartes. Ciencia cartesiana y saber aristotélico en las Regulae*, Traducción de Alejandro García Mayo, Madrid, Escolar y Mayo Editores S.L., 2008, p. 48.

¹⁹⁶ Ibid., § 22, p. 133; tr. esp.: p. 163.

¹⁹⁷ Ibid., p. 134; tr. esp.: p. 165.

Esta vía será rechazada por completo por Descartes al renunciar a comprender la *res* a partir de ella misma y no querer considerar la esencia como tal si no es para reducirla a elementos de inteligibilidad. Por lo tanto, «nada de la cosa misma podrá, como un átomo, parar la división distinguidora»¹⁹⁸, sino que, dependiendo la simplicidad del conocimiento distinto, únicamente sobre éste podrá ponerse término a la división, mediante un «átomo de evidencia»: la parada de la división distinguidora proviene de la evidencia, que disminuiría si en cierto momento persistiera la división. El conocimiento distinto puede poner un término a la distinción porque su «todo» no consiste en sacar a la luz los componentes elementales de la cosa en su esencia, sino en construir el modelo más distinto (no el más esencial) de los fenómenos. La evidencia es la «norma flotante» (no confundida con una *res*) que decide sobre la progresión o la parada de la distinción, sin recurrir ya al *eidos*. Así es como Descartes instituye el proceso de producción de las naturalezas simples.

Para Marion, el objeto aparece según al menos «cuatro caracteres fundamentales, categoriales»: (a) El objeto se deja cuantificar según dimensiones, es decir, parámetros, que determinan todas las características de su esencia (de su «concepto») en principio sin resto. De ahí se sigue que el objeto puede preverse, puesto que su totalidad consiste solamente en la suma de sus partes y de sus cuantificaciones características. (b) La previsibilidad del objeto permite a su vez deducir su existencia de su esencia, es decir, o bien prever su existencia, o bien producirla. Y en virtud de la permanencia de sus características, reproducirlo no ofrece ya más dificultad que producirlo¹⁹⁹. (c) Su pasaje a la efectividad resulta de una causa, a la cual se encuentra el objeto por principio vinculado como un efecto, pudiendo a su vez asumir la función de causa de otro objeto. (d) Finalmente, resumiendo los tres primeros caracteres, el objeto es solo efectivo porque es posible, siendo solo posible porque no se contradice él mismo, y no se contradice en su definición porque resulta siempre comprensible para una racionalidad finita (la nuestra). El objeto se deja conocer exactamente porque su definición consiste precisamente en dejarse conocer exactamente, siendo el resto, que no se puede reconducir a la exactitud y a su permanencia, enviado al dominio indeterminado de la «subjetividad»²⁰⁰.

4.1. La resistencia a la objetivación

Para Marion, el objeto «aparece mucho», ocupando la escena fenoménica con su presencia resistente, persistente, que monopoliza la presencia tanto como logra mantenerse, hasta el punto de confiscarla y expulsar de ella a los fenómenos no objetivos²⁰¹. Marion añade sin embargo (como adelanto a lo que luego describirá) que la ocupación de la escena por el objeto no suprime del todo otra modalidad, cuantitativa y cualitativamente irreductible a la objetividad, de la «única fenomenicidad». Pues los no-objetos siguen siempre apareciendo, «al lado, detrás y bajo la escena que los objetos colonizan». La fenomenicidad del objeto ocupa toda la escena fenoménica porque la recubre, pero sin penetrarla por completo ni adueñarse totalmente de ella. Justamente porque el objeto solo aparece, a pesar o en virtud de su persistencia en la presencia, según el modo de un «fenómeno pobre, disminuido». Para Marion, este empobrecimiento nada

¹⁹⁸ Ibidem.

¹⁹⁹ Marion, Jean-Luc, *Certitudes négatives*, cap. V («L'imprévisible ou l'événement»), § 25, *op. cit.* 2010, pp. 244-245.

²⁰⁰ Ibid., p. 245.

²⁰¹ Ibid., p. 253.

tiene de facultativo porque es el que asegura al objeto su principal privilegio: la certidumbre. El empobrecimiento fenoménico del objeto proviene del hecho de que debe así satisfacer las condiciones de posibilidad que le garantizan aparecer según el modo de una certidumbre pero que, por contrapartida, excluyen del aparecer, como incierto y no objetivo, todo lo que no puede, o no debe, someterse a él: «La exigencia de certidumbre impone en efecto asignar el conocimiento, no a lo verdadero como tal —con el movimiento de su eclosión, el tiempo de su manifestación, quizás también el momento de su declive, brevemente, con todo su *acontecimiento*—²⁰², sino a lo verdaderamente cierto o a lo ciertamente verdadero»²⁰³.

Pero frente a la certidumbre, Marion se fija en la materia, difícil de conocer por su imprecisión y poder de difuminar los contornos: «podemos leer también esta imprecisión como un privilegio óptico, y no solo como un impedimento epistemológico. Pues únicamente esta imprecisión permite a la cosa devenir otra que ella misma, ser sin cesar lo que no era o lo que no será ya»²⁰⁴. Según nuestro autor, no se trata con ello solo de «contingencia» y de «incertidumbre», calificaciones que presuponen ya en efecto privilegiar el punto de vista del conocimiento, sino del «modo de temporalidad de lo que, al contrario del objeto, no pretende persistir en la presencia, sino presentarse según un advenimiento que pasa y sobrepasa»²⁰⁵. Y así, lo que la obsesión por la certidumbre aprehende solo como una imprecisión de la ὄλη, debe entenderse según Marion, ya desde el punto de vista de la manera de ser y de su temporalidad, como «lo que permite el carácter de acontecimiento radical de la cosa. La cosa adviene, mientras que el objeto (la cosa reducida a la certidumbre) persiste»²⁰⁶.

Decidamos o no intentar la experiencia de fenómenos incondicionados, estos acabarán siempre imponiendo su evidencia incontestable: por mucho que pretenda un saber cierto universal, la objetividad está ella misma sujeta a límites, como se puede comprobar a partir de la crisis de los entes privilegiados de la *metaphysica specialis* (el *ego*, el mundo y Dios), que son devaluados por ella y devienen sus propias contradicciones (el *ego* se convertirá en el inconsciente, el mundo en el desecho y Dios en el ídolo moral). Pero no se trata solo de una crisis entre *ciertos* objetos por excelencia del conocimiento, sino de una crisis *del* conocimiento entero. «Desde ese momento, la resistencia a la objetivación se extiende a todo lo que la ontología de la metafísica [...] reduce a la objetividad: a todas las cosas»²⁰⁷. Y así, lo que se ha llamado el «fin de la metafísica» no consiste en el fracaso de su empresa, o sea, en el fracaso de la objetivación, la traducción de los entes en objetos, sino en el *éxito* completo de la misma. Y según Marion, ese triunfo «provoca a cambio la resistencia de las cosas mismas a la objetivación»²⁰⁸. La «vuelta a las cosas mismas» podría indicar justamente esta resistencia del *sí* de las cosas a su alienación en el objeto, alienación que podría explicarse

²⁰² Por esta secuencia vemos cómo el acontecimiento no dice solo un fenómeno dado según un advenimiento puntual y concreto, sino que supone un espacio-tiempo como implicación en él de multitud de factores y acontecimientos. Esta evidencia será clave para nosotros, justamente para implicar al «nuevo sujeto» de la experiencia de donación en esa multitud de factores que intervienen en el acontecimiento, sin limitar pues al *ego* como el mero polo puntual que lo recibe sin la menor intervención en su donación como tal.

²⁰³ *Ibid.*, p. 254.

²⁰⁴ *Ibidem*.

²⁰⁵ *Ibid.*, pp. 256-257.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 257. Encontramos ya la consideración «positiva» de la materia por Marion en relación con la manera de ser de la cosa y su temporalidad como acontecimiento, que *permite* a la cosa «devenir otra que ella misma». Se anuncia ya que la «posibilidad» como tal es aquí esencial.

²⁰⁷ Marion, Jean-Luc, «Le réalisme réel: l'objet ou la chose», en: Alloa, Emmanuel et During, Élie (dir.), *Choses en soi. Métaphysique du réalisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2018, pp. 90-91.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 91.

por nuestra pertenencia a las hordas que Hölderlin llamaba «bárbaros que someten todo al cálculo».

Ese sometimiento de todo al cálculo procede de una «decisión filosófica» que la filosofía no debe olvidar haber llevado a cabo en aras de un conocimiento limitado por la certidumbre. Porque la filosofía ha validado ella misma la reducción del saber a las ciencias del objeto, debe la filosofía asumir su responsabilidad y dar explicaciones sobre el paradigma que limita el saber al objeto alienado. La filosofía debe pues «preguntarse por el modo de finitud que sostienen el proyecto y el primado del objeto»²⁰⁹.

Marion se hace esa pregunta, localizando la crisis como vemos, no solo (1) respecto a ciertos objetos por excelencia del conocimiento, sino, además, (2) respecto al conocimiento cierto.

(1) Se cuestiona Marion primero qué ocurre con aquello que no puede constituirse en un objeto, esto es, con las «contraestructuras» que se oponen a los esquemas técnicos figurativos. Pues nosotros no dejamos de experimentar, constante y superabundantemente, también aquello que no se deja constituir en objeto. Lo experimentamos tanto mejor cuanto que eso dado no objetivado (o no objetivable) surge como irreductiblemente refractario a la desmaterialización, como en exceso respecto a la objetivación, al margen por lo tanto de todo objeto conocido. Pues, «en la medida exacta en que un ente de naturaleza [...] se deja reemplazar por, y constituir en, un objeto, surge, bajo una forma desde el principio imprecisa y lo más a menudo bajo el aspecto de una aporía, aquello inconstituible como objeto, el *sí* de la cosa misma, el *sí* de la cosa en *sí*»²¹⁰. Se trata del «efecto de resistencia del en *sí* de la cosa», destacando Marion tres ejemplos al respecto, que coinciden con lo que la *metaphysica specialis* ha intentado constituir como sus tres *objetos* privilegiados, sin lograrlo nunca sin resto:

(a) En primer lugar, la metafísica ha pretendido el cumplimiento de un objeto global y sin resto: el mundo. Y sin embargo, el mundo que nosotros experimentamos en realidad desborda esta objetivación. Testimonio ejemplar de ello es la amenaza ecológica, que muestra justamente que «el mundo de los objetos no se sustituye *exactamente* al mundo de las cosas, ni lo reconstituye»²¹¹: el flujo de desechos industriales de los objetos producidos no puede ser reabsorbido por las cosas, no puede ser de nuevo *naturalizado*. «El desecho constituye el estadio último de la producción de los objetos, e incluso la verdad de la objetivación»²¹². Según Marion, los desechos prueban *suciamente* que el nihilismo, como la pretensión de reducir universalmente, es decir, *sin resto*, la realidad al objeto mediante la evaluación, deja escapar el en *sí* de las cosas, brevemente, el fenómeno adviniendo por *sí*²¹³. El desecho material es por lo tanto la consecuencia de la eliminación de la materia en el objeto, eliminación que es en primer lugar una elección teórica: desatender el factor que no se puede comprender²¹⁴. Marion es tajante: «el mundo está echado a perder por la objetivación»²¹⁵.

(b) En segundo lugar, la metafísica ha elaborado deliberadamente un objeto divino, en la persona de un «Dios» reducido a un concepto que hace abstracción de toda

²⁰⁹ Marion, J.-L., «Les limites de la phénoménalité», en *Reprise du donné*, op. cit. 2016, p. 165.

²¹⁰ Marion, J.-L., *Reprise du donné*, op. cit. 2016, p. 166.

²¹¹ Ibidem.

²¹² Ibidem.

²¹³ Cfr., Marion, J.-L., *La Rigueur des choses*, op. cit. 2012, p. 270. Entramos en contacto con el nihilismo, al cual parece Marion atribuir el movimiento de desmaterialización de la cosa que la convierte en objeto. Lo veremos con más detalle en el cap. IV.

²¹⁴ Marion, J.-L., «7. Le déchet ou la crise écologique comme crise métaphysique», *Séminaire de recherche avec Jean-Luc Marion, Donner à penser*, op. cit. 2018, m. 49:54; disponible en: <https://www.e-philanthropos.org/post-audio/donner-a-penser/>; último acceso: noviembre 2021.

²¹⁵ *Ibid.*, m. 52:30.

positividad de su manifestación (efectiva o posible en una Revelación). Y así, para la *theologia rationalis*, los «nombres de Dios» no provienen ya de los nombres que Dios se da a sí mismo (en los textos bíblicos o en las epifanías históricas) sino de las funciones que la *metaphysica specialis* quiere asignarle para fijar su papel en el conjunto del sistema de la metafísica misma. Se trata de cumplir el papel de fundamento de los otros entes, que «Dios» llevaría a cabo supuestamente según el modo de la causalidad eficiente como *causa sui*, o según el modo de la causalidad formal como *ens summe perfectum*, o según el papel de la razón suficiente como *última razón de las cosas*, etc. Y en última instancia, como fundamento moral del mundo y fundamento de la ley moral de las sociedades, según el título de «Dios moral». Para Marion, la elaboración distinta del concepto de «dios» tiene como resultado finalmente un «ídolo», pues reconduce a Dios a la racionalidad unívoca del concepto. Y por ello, la «muerte de Dios identificada como tal por Nietzsche no declara una guerra contra Dios, sino que *constata* más bien que el ídolo no puede llevar ya el peso y la gloria de lo divino, que no deja sin embargo de asaltarnos. Por ello, Marion comprende el resurgimiento imprevisible de lo divino en nuestros días como el testimonio de que lo que no logramos pensar como un objeto, y que deja a lo divino parecer muerto, no cesa de imponernos «su experiencia inmediata, incontrolada y peligrosa»²¹⁶.

(c) Por último, la *metaphysica specialis* pretende constituir el *ego* (el *sí* del hombre) en un objeto. Y así, la *psychologia rationalis* objetiva al *yo* que piensa al doblarlo con un *mí* empírico, puesto como un objeto por aquello que cada una de las ciencias positivas abstrae de él según los modelos y parámetros que ponen cada vez en obra, cumpliéndose una desmaterialización particular del *mí* empírico. Pero la *psychologia rationalis* hace del *yo* (*pienso*) un objeto en un segundo sentido, paradójico, designado como «sujeto trascendental», abstrayéndolo de toda determinación (de toda materia mental, de todo flujo hylético), para así reducirlo al puro agente y soporte de la operación de pensar cualquier objeto. El *yo* (*pienso*) deviene un cuasi-objeto al compartir el rasgo fundamental de la objetividad y devenir algo abstracto de todo contenido (y, repite Marion, de toda materia), «totalmente vacío y por lo tanto indeterminado», reduciéndose a «la pura forma de un puro pensamiento, aquel que “puede acompañar todas mis representaciones”, justamente porque no representa nada y sobre todo, no a él mismo»²¹⁷. Es por eso que el *yo* trascendental juega el papel de una «condición objetiva de todo conocimiento [...] bajo la cual debe atenerse toda intuición, para *devenir un objeto para mí*»²¹⁸. La objetividad no concierne solo al *yo* (*moi*) empírico, sino más esencialmente, a aquello que ha hecho posible su concepto: la distinción entre un *Yo* pensante y un *mí* pensado, distinción inconcebible si no se ve que resulta directamente de «la imposición *al hombre mismo* de las condiciones de la objetivación»²¹⁹. Por ello, encontramos una dualidad entre (i) una ciencia que exige la certidumbre misma respecto al *sí* (*soi*) del conocimiento y (ii) ese *sí* (*soi*) mismo, «cuyo pensamiento pensante en acto resiste a su objetivación como pensamiento pensado»²²⁰. De ahí que, para que el *sí* del *yo* (*pienso*)

²¹⁶ Marion, J.-L., *Reprise du donné, op. cit.* 2016, p. 168. Aquí vemos cómo Marion parece implícitamente calificar la donación (en concreto, la donación de Dios), como una experiencia «inmediata», cuando en otra parte afirmará que lo dado no puede nunca ser considerado como «inmediato» (*Reprise du donné*, § 13, pp. 74 ss., en concreto, p. 77). La solución, como se desprende de ese § 13, es que lo inmediato dado no son según Marion los *sense data*, sino el (los) sentido(s), el (los) significado(s) de lo dado mismo, que en el caso de Dios desborda el conocimiento objetivador que opera mediante desmaterialización, mediante eliminación de la contingencia y de la continua proliferación infinita de sentidos que conlleva, en este caso, Dios. Veremos la cuestión en el cap. II, § 10.1.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 169; cita de Kant, I., *KrV*, B 132 ss.

²¹⁸ Kant, I., *KrV*, B 138; Kant subraya.

²¹⁹ Marion, J.-L., *Reprise du donné, op. cit.* 2016, p. 169.

²²⁰ *Ibid.*, p. 170.

resista a su objetivación (como un *mí* empírico) es preciso según Marion que no se deje comprender como un *yo* trascendental, como condición y operador de todas las objetivaciones. Esta resistencia del *yo* a su objetivación puede señalarse en dos fenómenos: (i) el *inconsciente*, que identifica las pulsiones del deseo, deseo que en sentido estricto sobrepasa el objeto que se imagina desear y «desea siempre más que lo que dice, cree o espera»²²¹; (ii) lo que el deseo del inconsciente testimonia negativamente, la *carne* lo lleva a cabo positivamente. Tras Aristóteles, Husserl, y sobre todo Henry, sabemos que mi carne me hace no solo sentir lo que no es *yo* (*moi*), esto es, las cosas del mundo alrededor, sino sentir *que* yo siento: «sentir me hace pues sentir, en última instancia, mi sentir mismo, que así deviene originario»²²². Y por mi sentirme sentir accedo a mi *sí* (*soi*), sin objeto, sin concepto, por una pura y radical autoafección. Mi carne me testimonia a mí mismo como un *sí* (*soi*), irreductible a todo objeto, comprendido el mío propio. «La resistencia de la carne a la objetividad es la que abre únicamente el acceso al *yo en sí*»²²³.

(2) Crisis respecto al conocimiento cierto. Según Marion, lo esencial es comprender que con la resistencia de esos objetos privilegiados por la metafísica a la objetivación no se trata ya de una crisis entre *ciertos* objetos por excelencia del conocimiento, sino de una crisis *del* conocimiento entero en tanto que éste se comprende como un conocimiento cierto, una ciencia de los objetos. Por ejemplo, el nihilismo, al menos en su acepción estricta, se limita a constatar que los más altos valores, por lo tanto, los más radicales conceptos de la *metaphysica*, se devalúan, dicho de otro modo, que la objetivación del ente no opera ni permite ya la racionalidad. El nihilismo constata que la objetivación no pone tanto la racionalidad en obra como la pone finalmente en crisis.

§ 5. Marion contra el sujeto de la experiencia objetiva

Intentando Marion que el fenómeno vuelva a apropiarse el centro de gravedad de la fenomenicidad, por lo tanto, que asuma el origen de su propio acontecimiento, la cuestión implica directamente que el fenómeno se libere de su estatuto alienado de objeto que depone el dominio de su propia visibilidad a la regencia de un *Yo* constituyente, que lo define y produce desde el exterior. El fenómeno se da y se muestra solamente si se confirma como un «sí», «y este “sí” se marca solamente frente a toda pretensión exclusivamente trascendental del *Yo*»²²⁴.

Habiendo visto la crítica principal de Marion contra la objetividad como dominadora *a priori* de la experiencia desde Descartes, debemos a continuación pasar revista a la crítica principal de nuestro autor contra el «sujeto» protagonista de ese dominio. Debemos centrarnos aquí en el § 25 de *Étant donné*, donde Marion focaliza el análisis de las objeciones formales y aporías que afectan al «*Yo* trascendental» y al «*mí* empírico» (*moi empirique*).

Sabemos ya que para Descartes, «conocer» dice la obtención de al menos el equivalente a «un concepto tan claro y distinto producido por un espíritu puro y atento, tal que ninguna duda resulte ya respecto a lo que comprendemos»²²⁵. De ahí se sigue que

²²¹ Ibidem.

²²² Ibidem.

²²³ Ibidem. La carne (mi sentirme sentir) nos da ya la clave para localizar la «materia» en el fenómeno por el lado del «sujeto».

²²⁴ Marion, J.-L., *Étant donné*, § 25, *op. cit.* 1997, p. 343; tr. esp.: *Siendo dado*, *op. cit.* 2008, p. 398.

²²⁵ Descartes, R., *Regulae ad directionem ingenii*, III, en *Œuvres de Descartes*, X, *op. cit.* 1974, p. 368 (15-17); tr. esp.: Descartes, R., *Reglas para la dirección del espíritu*, *op. cit.* 1996, p. 75.

lo que no puede conocerse como un objeto ni ser según el modo del objeto, caerá fuera de todo conocimiento y de todo ser en general.

Esta tesis, que fija el primer sentido históricamente documentado de *ontologia*, no separa lo que es de lo que se piensa (como lo real de la idea), sino que al contrario fija su equivalencia estricta. El objeto no se define jamás en sí ni por sí, sino siempre por el pensamiento que lo conoce al construirlo. La alienación del objeto corre a cargo del *intuitus*, que no dice «intuición» sino mirada activa y alerta, no visión neutra sino mirada que ejerce su vista en el modo de una custodia (*-tueri*), de la custodia que se asegura y vigila con la vista al objeto que en adelante queda bajo su imperio. Marion acude a Kant para explicar la cuestión: si la intuición (*Anschauung*) debiera regularse según la naturaleza de los objetos, no podríamos saber nada *a priori*, pero si el objeto, como objeto de los sentidos, se regula según la naturaleza de nuestro poder de intuir, entonces sí es posible ya representarse esa posibilidad²²⁶. «El objeto designa lo que, de la cosa, queda como la presa del *yo pienso*»²²⁷.

Contra esta catástrofe, cuyos estragos llegan por ejemplo al hecho de que nada de lo que yo pueda comprender mediante una definición de esencia alcanzará a la humanidad del otro hombre, ni tampoco a la mía (pues cerrarme el acceso a la humanidad del otro supone cerrarme el acceso a mi propia humanidad), cree Marion que habrá que proteger al hombre de su propia mirada, para así erigir su incomprendibilidad como signo y prueba de su humanidad²²⁸.

5.1. Las aporías del sujeto moderno

Marion justifica sus palabras descubriendo las aporías del «sujeto» moderno, que afectan al «*Yo trascendental*» como al «*mí empírico*» (*moi empirique*).

En primer lugar, respecto al *Yo trascendental*, la descalificación contemporánea que sufre el «sujeto» se debe a su impotencia, confirmada sin cesar, para hacer justicia a los caracteres más patentes de su propio fenómeno. Para dar cuenta de estas insuficiencias, distingue Marion cuatro aporías formales del «sujeto» reducido al «yo pienso».

Con «aporías», Marion quiere significar las «imposibilidades» que inhabilitan al «sujeto» definido mediante el «yo pienso». Las mismas son —por orden de aparición en lo que sigue—, en primer lugar, las aporías propias del *Yo trascendental*: (a) la imposibilidad del «sujeto» definido como «yo pienso» de individualizarse; (b) la imposibilidad de abrirse a la alteridad (y la acusación por lo tanto de «solipsismo»). A continuación, las aporías propias del *mí empírico*: (c) la imposibilidad de ejercer la receptividad originaria, y (d) la imposibilidad de donación.

(a) Como *Yo trascendental*, el «yo pienso» no puede llevar a cabo *ninguna individuación*. La representación *Yo* ejerce una pura función abstracta, sin abarcar en ella la más mínima diversidad y siendo por ello una unidad absoluta (aunque puramente lógica). La representación *Yo* puede unificar las diversidades, precisamente porque permanece como una unidad vacía, viuda de toda particularidad. La representación *Yo*, por lo tanto, interviene como una y la misma en toda conciencia, de suerte que se prohíbe el hecho de que «... yo tenga un sí (*soi*) tan diferente y multicolor [*ein so vielfarbigen, verschiedenes Selbst*] como tengo representaciones [diversas] de las que soy

²²⁶ Kant, I., *Crítica de la razón pura*, B XVIII.

²²⁷ Marion, J.-L., «L'Indéfinissable ou la face de l'homme», cap. I de *Certitudes négatives*, *op. cit.* 2010, p. 46.

²²⁸ *Ibid.*, p. 67. Esto es esencial para entender a Marion.

consciente»²²⁹. El «yo pienso», entendido trascendentalmente, no puede decir nunca, ni decirse, «yo». O, si lo dice, no puede llevarlo a cabo como el suyo, puesto que no puede alcanzar ningún «sí» («soi»). Ocurre como si el «yo pienso», que pretende tener como función y fundación alienar el «sí» del fenómeno al objetivarlo, perdiera en esa destrucción en primer lugar y sobre todo su propio «sí»²³⁰.

A partir de ahí, Marion buscará pensar el «yo» según una determinación más originaria que el «yo pienso» mismo, pidiendo por ello al asignatario (el puro receptor del fenómeno dado) que nos conduzca hasta la individualidad última de un «sí».

(b) Como *Yo* trascendental, el «yo pienso» no puede abrirse a la alteridad, no puede tampoco liberarse del *solipsismo*. No se trata de la dificultad clásica de demostrar la existencia del mundo exterior, sino sobre todo de las implicaciones trascendentales del primado de un «yo pienso» que acompañaría toda otra representación. Se trata de que un dispositivo tal supone que toda representación equivale en el fondo a una representación de sí, que toda *cogitatio* encubre una *cogitatio sui*, por lo tanto, que todo «yo pienso» se desarrolla implícitamente en un «yo me pienso». Ningún pensamiento interviene entonces que no dé primero a pensar, antes que él mismo, el «yo [me] pienso». Pero el primado del «yo [me] pienso» no solo no permite dar cuenta de la finitud del «sujeto», sino que la prohíbe radicalmente. Para Marion, el privilegio acordado al solo y único «yo pienso» para describir la subjetividad, da como resultado la contradicción o la ignorancia de su trazo sin embargo esencial: su finitud. Aquí se instala otro dilema: «¿hay que renunciar a pensar la finitud del “sujeto” para mantener el privilegio del “yo pienso”, o hay que acabar con el “yo pienso” para hacer justicia a la finitud del “sujeto”, o más bien a la finitud del asignatario que viene después de él?»²³¹ Marion se inclina por la segunda solución.

En segundo lugar, Marion se pregunta si podríamos evitar tales aporías al ahorrar al *Yo* esta función trascendental e interpretarlo como un «yo» («moi») empírico. Quizás, afirma Marion, podríamos evitar estas dos aporías, pero al precio de que entonces un tal «yo», supuestamente empírico, llevaría ya de hecho ciertos caracteres de lo que Marion llama el «atributivo» (el sujeto que recibe, y se recibe de, el fenómeno dado), más que los del *Yo*. Y de ahí, dos últimas aporías:

(c) La imposibilidad de ejercer la receptividad y por lo tanto, la necesidad de someterse a ella. El carácter empírico esencial del «yo» está en relación con el hecho de que «el primer acto del “yo pienso” (de la espontaneidad del entendimiento) es una síntesis de lo diverso, lo que conlleva que el “yo pienso” viene después de (o con) la venida de lo diverso en la intuición. El primer acto —“yo pienso”— no puede por lo tanto más que “acompañar” en segundo lugar el arribo de la intuición, dependiendo de él»²³². Según Marion, lo que Kant había ya sugerido —esto es, si la intuición precede al entendimiento según la donación, entonces el yo empírico previene la unidad originariamente sintética del «yo pienso» (de la apercepción)—, corresponderá a Husserl

²²⁹ Cita de Kant, I., *KrV*, B 134; *Ak* III, p. 110 (7-9); tr. esp.: p. 165. Según Kant, solo porque puedo comprender en una conciencia lo múltiple de las representaciones, llamo a éstas en conjunto «mis representaciones», pues de otro modo tendría un «sí mismo» tan multicolor y distinto como tengo representaciones de las que soy consciente. La unidad sintética de lo múltiple de las intuiciones, como dada *a priori*, es según Kant el fundamento de la identidad de la apercepción misma, que precede *a priori* todos mis pensamientos determinados. Leyendo estas palabras según el sentido de la interpretación de Marion podríamos pues decir que nuestro autor busca y patrocina un «sujeto» multicolor y distinto, siguiendo el carácter multicolor y distinto de sus experiencias. Ver a este respecto: Paredes Gascón, A., «Donación en la transformación. El nóema en Jean-Luc Marion», §§ 5, 6 y Conclusión, en *Areté. Revista de Filosofía*, op. cit. 2020.

²³⁰ Esta consecuencia parece demostrar, según lo que ya hemos descubierto, que en y como el «sí» del fenómeno estaría implicado el «sí» de un «sujeto» por completo ajeno al *yo* trascendental.

²³¹ Marion, J.-L., *Étant donné*, op. cit. 1997, pp. 350-351; tr. esp.: p. 404.

²³² *Ibid.*, p. 351; tr. esp.: p. 405.

el haberlo formalizado ejemplarmente: «lo originario no pertenece al *Yo* trascendental de la intencionalidad o de la constitución, sino a la impresión temporal sin cesar nueva, que surge *avanzando* sobre aquella que hace así inmediatamente ya pasada, aunque retenida en la primera presencia. Solo *la impresión originaria* del tiempo vivo es primera, no ya la apercepción de la unidad sintética»²³³. Por lo tanto, lo originario se desplaza desde el «yo pienso» de la representación de sí según el entendimiento, al «yo soy afectado» en la intuición por el instante siempre renovado, pero absolutamente sin precedente, que viene por así decir a estallar sobre la pantalla de mi conciencia. Y con ello, el «yo» empírico no viene aquí a añadirse como facultativamente al «yo pienso» trascendental, puesto que la impresión originaria (la única que da acceso a la temporalidad) no podría en absoluto advenir en el interior de una unidad ya originariamente sintética, ni de una constitución trascendental de objeto, pues una y la otra presuponen esta temporalidad, que reciben y disponen, pero que no producen ni provocan²³⁴. Al contrario, la impresión originaria solo adviene porque se da por completo y sin nada objetivable. La impresión originaria «solo entra así en la fenomenicidad en tanto que su donación se encuentra recibida en ella como el único acontecimiento originario; exige pues que el *Yo*, si es que no lo ignora por completo, renuncie al estatuto de representación acompañante y originariamente sintetizante, para endosar la simple función de receptividad, brevemente, que abandone el “yo pienso” por el “yo soy afectado”»²³⁵.

La fenomenicidad irreductible de la impresión originaria del tiempo impone a la subjetividad un vuelco completo. Se trata de un fenómeno particular y el único absoluto, que no solo impone al *Yo* trascendental ceder su puesto definitivamente al «yo» («moi») empírico, sino que, sobre todo, impone al «yo» empírico someterse perfectamente a la única receptividad en la donación. El «yo» («moi») empírico se agota enteramente en la función de recibir, en la función del asignatario.

(d) La imposibilidad de donación. La aporía terminal radicaría, según lo anterior, en el desdoblamiento mismo del «sujeto» entre un *Yo* puro trascendental y un «yo» («moi») empírico. Este desdoblamiento significa, en primer grado, que lo que se da de hecho (el «yo»: «moi») no tiene dignidad alguna de origen (no es trascendental), y que, recíprocamente, lo que ejerce la función trascendental no puede, ni debe, nunca, darse. Por lo tanto, el desdoblamiento del «sujeto» deniega a la donación su título de último principio (de principio primero en tanto que *a posteriori*).

Vemos entonces que las imposibilidades a individualizarse, a abrirse a la alteridad y a ejercer la receptividad originaria proceden todas de un déficit de donación, pues «individualizarse equivale a darse a sí mismo según la facticidad de un fenómeno dado [...], abrirse a la alteridad equivale a exponerse al arribo [...] y al incidente [...] del fenómeno dado, mientras que la anamorfosis [...] asigna ya al asignatario su función de receptividad respecto al acontecimiento [...] del mismo y único fenómeno dado. Individualizarse significa ponerse en juego en el seno de lo dado (empiría) a título de asignatario de la donación originaria (trascendentalidad), por lo tanto, romper el solipsismo en virtud de un “sí” [“soi”] dado él mismo y comprendido según la

²³³ Ibidem.

²³⁴ Ibid., p. 352; tr. esp.: p. 406. Frente a la insistencia aquí de Marion sobre la donación puntualísima de la impresión originaria, podemos recordar (§ 5.2.) la evidencia de que en Husserl la síntesis no puede ser eliminada, ni siquiera respecto a la «ultrapasividad» de la impresión originaria como protobrotar del tiempo. Finalmente, Marion mismo vendría a admitir como «saturación» la constitución sin tregua de la unidad del flujo temporal en Husserl (ver cap. I, § 7.1.). La solución es que Marion entenderá esta síntesis y forma de unidad del flujo temporal como no hecha por el *Yo*.

²³⁵ Ibidem.

donación»²³⁶. Las aporías del «sujeto» proceden todas de la denegación de su estatus particular de dado, a saber, de su función precisa de asignatario.

A partir de lo anterior, deviene ya posible afrontar la aporía propiamente fenomenológica del «sujeto», que consiste en una insuficiencia única: «su modo de aparición resulta esencialmente determinado por el de la objetividad»²³⁷. Al reducirse a un «yo pienso», el «sujeto» se focaliza sobre el objeto, del que se hace exclusivamente su presentador y representante en virtud de la esencia de la representación. Hasta el punto de que, desde el momento en que quiere representarse directamente él mismo a sí mismo, no dispone ya de ninguna otra posibilidad que la de asumir una vez más la fenomenicidad más pobre, la del objeto. Pero, un tal «yo pienso» no puede pretender asegurarse en absoluto los caracteres propios de una verdadera subjetividad.

Según Marion, aunque nadie mejor que Heidegger ha visto y denunciado esta insuficiencia (tanto en Kant como en Husserl), sustituyendo al «yo pienso» el *Dasein* para superarla, sin embargo, cree nuestro autor que el *Dasein* caerá también de algún modo en las aporías del «sujeto». Es verdad que al *Dasein* le resulta imposible acceder al ser de otro modo que poniéndose en juego en primera persona (el *Dasein* es el ente al que le va cada vez su ser). El ser queda inaccesible al *Dasein* si este no se arriesga a exponerse sin reserva ni certidumbre, como a la posibilidad de la imposibilidad. Así, el ser-para-la-muerte acuerda al *Dasein* aquello de lo que el «yo [me] pienso» carecía: la individuación insustituible, la ipseidad irremediable. Aquí se encuentra por vez primera disipada la principal ambigüedad del *ego* cartesiano, su dualidad trascendental y empírica.

Pero este cumplimiento no basta para resolver todas las aporías metafísicas del «sujeto», pues el *Dasein* queda aún expuesto al solipsismo (ipseidad) y a la objetividad de un sustrato (constancia de sí del *Dasein*):

(i) La resolución anticipadora descubre el ser del *Dasein* como el cuidado y permite alcanzar el sentido de ser a partir del porvenir. La resolución se fija en varios fenómenos que se ordenan a ella: la angustia, la conciencia de deuda, o el ser-para-la-muerte (como anticipación). Pero Marion cree que en todos estos casos encontramos un carácter común: la nada de alteridad: la angustia conduce a la prueba de la nada de todo ente, mientras que la conciencia de deuda percibe una llamada que sin embargo no evoca ni exige ninguna respuesta, ni reparación: nada. Cita Marion a Heidegger (reproducimos la traducción que el autor francés hace del alemán): «¿Qué llamada dirige la conciencia a aquel que llama? En todo rigor: nada. La llamada no enuncia nada, no da ninguna información sobre lo que pasa en el mundo, nada tiene que contar»²³⁸. Y así, concluye Marion: la conciencia de deuda no abre al *Dasein* respecto a cualquier ente del mundo, sino sobre sí mismo en tanto que trasciende los entes²³⁹. Por último, aunque el ser-para-la-muerte parece se exceptúa del solipsismo (pues nunca indica Heidegger que abra también sobre la nada, sino solamente sobre la posibilidad de la imposibilidad), sin embargo, la anticipación hacia el ser-para-la-muerte abre finalmente al *Dasein* a la

²³⁶ Ibid., p. 353; tr. esp.: p. 407.

²³⁷ Ibid., p. 354; tr. esp.: p. 407.

²³⁸ Ibid., p. 357; tr. esp.: p. 411; cita de Heidegger, M., *Sein und Zeit*, § 56, GA 2, p. 363; tr. esp: *Ser y tiempo*, op. cit. 1997, 293. Nosotros mismos nos ocuparemos de la cuestión más adelante. Por ahora, advertir solamente respecto al texto original de Heidegger: «Was ruft das Gewissen dem Angerufenen zu? Streng genommen, nichts. Der Ruf sagt nichts aus, gibt keine Auskunft über Weltereignisse, hat nichts zu erzählen». Como se ve, Heidegger se pregunta qué es aquello que la conciencia invoca al que es llamado, o sea, pregunta por el contenido de la llamada, asumiendo que ese contenido es nulo: se trata de una nulidad en cuanto al contenido de la llamada, no en cuanto a que no se dé llamada como tal, ni a que la llamada no exija respuesta, que es lo que Marion viene a dar a entender con su traducción.

²³⁹ Es esta apertura del *Dasein* a lo más propio de sí lo que justamente le exigirá la llamada.

posibilidad absoluta, en la que el *Dasein* se refiere a sí mismo como a un poder-ser insigne, por lo tanto, a nada distinto que a sí, o sea, a nada ente, y finalmente a nada.

(ii) El *Dasein* cae en la constancia de sí y en la función de sustrato de sí propia de la metafísica. Según Marion, el fenómeno del poder ser auténtico abre la mirada a la constancia-del-sí-mismo, en el sentido de haber-conquistado-su-firmeza. Así, la ipseidad se despliega en una constancia del sí (*soi*), que se prolonga en una auto-constancia, lo que confirma que el cuidado reconduce al *Dasein* a una especie de identidad a sí. Así surge el prodigio de 1927: el éxtasis del cuidado, que radicaliza la destrucción del «sujeto» trascendental (Descartes, Kant y Husserl), no lo imita menos sin embargo al restablecer una autarquía del *Dasein*, hasta el punto de que su ipseidad individualizada se estabiliza en auto-posición. Según Marion, los caracteres reflexivos del *Dasein* (decidirse, ponerse en juego, precederse, angustiarse, siempre respecto a sí mismo) imitan tan bien la reflexividad del sujeto trascendental, que deben sugerir su carácter de fundación subsistente.

Por todo ello, Marion concluye: como las aporías del «sujeto» frecuentan siempre al *Dasein*, podría ser que éste no designe tanto aquello que va después del «sujeto» como su último heredero, ofreciendo menos una superación que el camino para llegar a él. Pues las aporías que hemos descubierto permanecerán tanto tiempo como se pretenda comenzar por el *ego*, el «sujeto» o el *Dasein*.

Tales aporías solo podrán disiparse si, mediante un vuelco radical, se sustituye al *ego* un «a qu[i]é[n]» {«à qu[o]i»}, un atributario, al cual acaba siempre por llegar el fenómeno que se muestra al darse. Marion presentará a continuación someramente los caracteres del «sujeto» que sucede al «sujeto» trascendental (ver aquí, cap. III, § 22), poniendo así en relación el fenómeno que supera su carácter de objeto con el «sujeto» adecuado para su experiencia. Y así, recibiendo lo que se da (el fenómeno), el atributario (el «sujeto» que rompe con el «sujeto trascendental») recibe sus efectos, por lo tanto, se recibe él mismo —se individualiza mediante facticidad (asunto tratado en el § 15 de *Étant donné*), rompe el solipsismo por la alteridad del arribo (§ 14) y del incidente (§ 17), sobrepasa la espontaneidad del «yo pienso» en la receptividad del «yo soy afectado» por el efecto del acontecimiento (§ 17) y, recibéndose él mismo como un ente dado (§ 18), se libera de la subsistencia de un sustrato, esto es, de la subjetividad del «sujeto». «El atributario permanece, si se quiere, como un “sujeto”, pero liberado ya de toda subjetividad, puesto que, primero, permanece libre de la subjetividad y franco de todo sustrato. Pero, si el atributario no surge de su fondo propio, ni reposa sobre su sustrato, ¿de dónde viene a sí mismo? ¿Qué (o quién) lo precede?»²⁴⁰.

5.2. El principio de todos los principios

Será únicamente la fenomenología la que, asegura Marion, intentará escapar a la fenomenicidad alienada del objeto, cuando oponga al principio de la posibilidad como al principio de razón suficiente el «principio de todos los principios» que Husserl descubre en el § 24 de *Ideas I*, que supuestamente extiende sin condición la fenomenicidad hasta entonces condicionada. Según ese principio, «[...] toda intuición originariamente donante es una fuente de derecho del conocimiento, [...] todo lo que se nos ofrece originariamente en la “intuición” (por decirlo así, en su realidad carnal), ha de ser aceptado simplemente

²⁴⁰ Marion, J.-L., *Étant donné*, op. cit. 1997, pp. 360-361; tr.esp.: p. 414.

como lo que se da, pero también solo en los límites en los que ahí se da»²⁴¹. Marion señala a continuación tres rasgos esenciales de este principio²⁴²:

(1) En primer lugar, la intuición interviene para asegurar la efectividad del fenómeno sin fundarla en razón, sino como una fuente de derecho que se justifica a sí misma. La intuición se certifica ella misma por ella misma, sin el trasfondo de una razón que dar²⁴³. Sin embargo, a pesar de que la intuición solo se justifica aquí pretendiendo un origen incondicionado, Marion descubre que la intuición donante no autoriza aún una aparición «absolutamente incondicionada», ni, por lo tanto, la «libertad del fenómeno dándose a partir de sí mismo»²⁴⁴. Y ello por razones: (i) la intuición como tal limita quizás ya la fenomenicidad y (ii) la intuición resulta encuadrada, como intuición, por dos condiciones de posibilidad, ellas mismas no intuitivas y sin embargo asignadas a todo fenómeno: el segundo y el tercer rasgo del «principio de todos los principios» contradicen el primero, socavando la «posibilidad absoluta» abierta por la intuición donante.

(2) Un segundo rasgo del «principio de todos los principios» asume que la intuición justifica todo fenómeno, «[...] pero también solo en los límites en los que [...] se da». Esta condición supone según Marion una limitación, una restricción de hecho que deriva en otra de derecho: toda intuición, para dar en ciertos «límites» de hecho, debe inscribirse primero de derecho en los «límites» de un horizonte, igual que ninguna mención intencional de objeto, de significación o de esencia puede ejercerse fuera de un horizonte.

Husserl marca según Marion este punto mediante un argumento paradójico: considerando lo que llama «[...] la “ausencia de límites en el transcurso” de las intuiciones inmanentes, desde la vivencia fija a nuevas vivencias de su horizonte de vivencias, desde la fijación de éstas a la de su horizonte, etc.»²⁴⁵, Husserl, admite que toda vivencia se encuentra sin cesar enviada a nuevas vivencias aún desconocidas y por lo tanto a un «horizonte de novedades irreductibles, puesto que siempre renovadas»²⁴⁶. La función del horizonte no puede subestimarse, pues cuando se trata de ver un objeto, que es por definición trascendente, yo no lo puedo aprehender globalmente de una vez, según Husserl: las caras del cubo son seis, pero nadie ha percibido nunca, en vivencias inmanentes, más de tres caras juntas. Es preciso por lo tanto, por traslación del observador o del objeto, unir de nuevo vivencias para cada una de las caras que faltan. Pero este movimiento entraña la desaparición de las vivencias precedentes. Por ello, la organización de todas las vivencias sucesivas alrededor de un solo objeto implica que lo conocido (las vivencias inmanentes ya registradas) permanezca no solamente en el recuerdo, sino que se componga en el mismo horizonte que aquello que en el horizonte permanece aún desconocido (las vivencias inmanentes por venir), en lo que respecta a «un solo objeto» trascendente considerado. Es necesario, por lo tanto, que la novedad irreprimible del flujo de las vivencias, de la intuición, pues, permanezca, de derecho, siempre comprendida en

²⁴¹ Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (1913), en *Husserliana* III/1, Neu herausgegeben von Karl Schuhmann, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, p. 51 (3-8); Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Traducción de José Gaos, México-Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 58.

²⁴² Tengamos en cuenta que Marion descubrirá a partir del segundo y tercer rasgo del principio de todos los principios de Husserl la implicación en ese principio de las instancias que, sin embargo, restringen y limitan una donación desde sí del fenómeno: en el segundo rasgo, el «horizonte»; en el tercero, el «yo».

²⁴³ Con ello, asegura Marion, el fenómeno según Husserl responde por adelantado al fenómeno según Heidegger, o sea, a lo que se muestra a sí mismo a partir de sí mismo.

²⁴⁴ Marion, J.-L., *Étant donné*, § 19, *op. cit.* 1997, p. 258; tr. esp.: p. 306.

²⁴⁵ Husserl, E., *Ideas I*, § 83, *Hua* III/1, p. 185 (27-30); tr. esp.: p. 196.

²⁴⁶ Marion, J.-L., *Étant donné*, § 19, *op. cit.* 1997, p. 259; tr. esp.: p. 307.

«un horizonte ya definido», donde vivencias aún no dadas podrán solamente venir a unificarse a las vivencias ya dadas (o ya pasadas y confiadas al recuerdo) en «una misma y única mirada de objeto». El horizonte, como delimitación, se ejerce siempre sobre la experiencia por anticipado²⁴⁷.

Marion concluye de ello que el exterior de la experiencia no equivale ya a una experiencia del exterior, puesto que el horizonte²⁴⁸ se adueña por adelantado de lo desconocido, de lo inexperimentado y de lo no-mirado al suponerlos siempre ya compatibles, comprensibles y homogéneos con lo ya experimentado, ya mirado y ya interiorizado por intuición²⁴⁹.

Por mor del horizonte, la mención anticipa siempre sobre lo que aún no ha visto, de suerte que lo no-visto tiene de entrada rango de un pre-visto, de un algo visible simplemente retardado, sin novedad, de un algo pre-visible. Por ello, para Marion, el horizonte no rodea tanto lo visible con un *aura* de no-visible como «asigna por adelantado lo no-visible a tal o cual punto focal (objeto) inscrito en lo ya visto»²⁵⁰.

²⁴⁷ Como vemos (así intentamos subrayarlo con la inserción de las comillas en los lugares pertinentes de las palabras de Marion), se trata de un «mecanismo» que nuestro autor denuncia como puesto al servicio de un «horizonte ya definido» de antemano: justamente el del objeto de que se trate. Marion estaría aquí denunciando el «horizonte interno» del fenómeno, y no el «mundo» como horizonte universal de todos los fenómenos. Aunque lo veremos mejor en la Conclusión (en la lectura que hace Marion de Patočka), es esencial comprender esto desde un principio porque el mismo Marion asegura también que el último Husserl retomará la relación noético-noemática bajo el control del «principio de correlación», con lo cual la cuestión del mundo abandona definitivamente el horizonte de la objetivación por el del ser-dado, como *siendo-dado en totalidad* (Marion, Jean-Luc, «Métaphysique et phénoménologie» (1993), en *Le visible et le révélé*, cap. III, *op. cit.* 2010, p. 92). Pero además, debemos tener en cuenta lo siguiente: ocupándose Marion de la experiencia de la inadecuación en fenomenología, que supone justamente el carácter horizántico de la experiencia según Husserl (lo que percibimos ahora, por ejemplo, como un hombre, puede resultar más de cerca, o desde otra posición, ser un arbusto), asegura Marion que cuando Heidegger dice que no hay desocultamiento sin ocultamiento y que el ocultamiento define el horizonte sobre cuyo fondo puede tener lugar a veces el desocultamiento, no hace otra cosa que justificar y radicalizar «esa constatación husserliana». O sea, Marion reconoce implícitamente que el juego ocultamiento/desocultamiento en Heidegger desarrolla de otro modo el juego ocultamiento/desocultamiento en Husserl, que pasa por comprender la experiencia en y como un horizonte: lo no atendido directamente en la percepción queda latente en el horizonte de esa experiencia, tanto en el «horizonte interno» del objeto, como en el «horizonte externo» del mundo. Justo a continuación de estas palabras sobre la relación de Heidegger y Husserl, nos dice nuestro autor que a partir de ahí, toda la cuestión consistirá en observar e identificar el origen de la inadecuación. Y añade: «Yo he propuesto una formulación sobre el origen de la inadecuación, que no solamente no impide la manifestación, sino que fija su condición: la diferencia entre lo que se da y lo que se muestra. Pues lo que se muestra no es jamás igual a lo que se da. Lo que se da prevalece siempre, porque resulta por definición incondicionado, sobre lo que se muestra, que queda siempre limitado, precisamente porque condicionado» (Marion, Jean-Luc, «Troisièmes réponses», en *Lectures de Jean-Luc Marion*, sous la direction de Cristian Ciocan et Anca Vasiliu, Paris, Les Éditions du Cerf, 2016, p. 366). Es decir, uno de los rasgos capitales de la fenomenología de Marion (la diferencia entre donación y manifestación) expresa justamente el mecanismo de la experiencia en Husserl como experiencia siempre en y como horizonte («externo» del mundo). Con todo esto asoma también un problema capital: si el horizonte expresa aquí para Marion la inadecuación de lo dado con lo manifestado y su diferencia insalvable, el horizonte será finalmente una condición de posibilidad para la donación misma según es comprendida por Marion, es decir, como veremos, el «fenómeno saturado» querrá en Marion anular la condición previa del «horizonte» pero a la vez la hará suya para poder conformarse como tal «fenómeno saturado». Veremos pronto cómo nuestro autor, sugiriendo que los fenómenos saturados desbordarían su horizonte, concluye que no se trata con ello de librarse de un horizonte en general, pues así impediríamos sin duda toda manifestación. Se tratará de «hacer uso del horizonte de otro modo». Para nosotros, esto nos muestra que Marion necesita finalmente de «condiciones trascendentales» (como el «horizonte») para, invirtiéndolas, justificar la donación.

²⁴⁸ Recordémoslo de nuevo: el «horizonte del objeto», no el horizonte como tal, no el «mundo».

²⁴⁹ Marion, J.-L., *Étant donné*, *op. cit.* 1997, p. 261; tr. esp.: p. 308.

²⁵⁰ Marion, J.-L., *op. cit.* 1997, p. 261; tr. esp.: p. 309.

Aún más: la necesidad misma de un horizonte resultaría según nuestro autor de la asimilación de la donación a la intuición: es la intuición la que procede mediante vivencias sucesivas para cumplir su mención intencional de objeto, por lo tanto, la que reclama un horizonte en el que pueda retener tales vivencias sucesivas (recuerdo), componerlas y anticiparlas alrededor de un nudo noemático. Entonces, suponiendo la hipótesis contraria (que la donación no liga ya su suerte a la intuición), ¿debería la donación aún dejarse limitar de hecho y de derecho por un horizonte, o no habría que tratar de liberarla del límite previo de un horizonte de fenomenicidad?²⁵¹

(3) El tercer rasgo del «principio de todos los principios» consiste según Marion en que toda intuición solo presenta lo que aparece dándolo «... a nosotros». Este carácter conlleva una ambigüedad clásica de la fenomenología trascendental: «la donación del fenómeno a partir de sí a un *Yo* puede a cada instante girar hacia una constitución del fenómeno por y a partir del *Yo*»²⁵². Y así, la egología metafísica (de hecho cartesiana) resulta siempre según Marion un peligro para el *Yo*, aunque sea reducido, aunque sea un *Yo* fenomenológico, pues puede el *Yo* dejar que su constitución derive, desde el reconocimiento de un sentido que el fenómeno se daría primero a sí mismo, hacia «una simple síntesis llevada a cabo por la conciencia de sus vivencias según una intención de objeto»²⁵³.

Para Marion, lo que la donación da no tiene, en tanto que dado, ni la posibilidad ni sobre todo la necesidad de justificarse ya ante el tribunal del *Yo* trascendental: «la donación precede precisamente toda otra instancia (incluido y sobre todo el *Yo*) y le corresponde por lo tanto juzgar, según el criterio de lo dado, la validez teórica de todo lo que pretende aparecer»²⁵⁴. Si el *Yo* quisiera detentar aún una función de juez (y constituyente) de la fenomenicidad no podría apelar ya a otro criterio para asegurar su pretensión que el de la donación misma. Para poder disponer de un criterio propio, el *Yo* habría debido conservar la postura trascendental, la única válida para fijar formas y conceptos *a priori* determinantes por adelantado de la fenomenicidad según condiciones de la experiencia. Pero desde el momento en que la reducción suspende esos *a priori*, y la donación se cumple sin reserva ni límites, «el *Yo* debe renunciar a toda pretensión de síntesis de objeto o de juicio de fenomenicidad». Según Marion, en régimen de donación, el *Yo* no decide ya sobre el fenómeno, sino que lo recibe. O también, de «dueño y poseedor» del fenómeno, deviene aquel a quien se atribuye el fenómeno (es el asinuario)²⁵⁵.

²⁵¹ A nosotros nos parece que esa pregunta debería más bien plantear si no es posible liberar a la donación del límite previo de suponerla según «síntesis». Esta pregunta no es la que nos haríamos nosotros, sino la que, nos parece, habría de hacerse Marion de seguir radicalmente lo implicado en la horizonticidad según Husserl, por ejemplo, respecto a la comprensión genética de la conformación de horizonte a partir de la conciencia interna del tiempo. Es decir, lo que nos parece es que Marion se opone implícitamente al horizonte por su carácter de reunión de las vivencias y el mundo según síntesis. Eso es algo que no puede ser eliminado en absoluto en Husserl según nos parece, ni siquiera respecto a la «ultrapasividad» de la impresión originaria como protobrotar del tiempo (ver al respecto: Paredes Gascón, A., «Donación en la transformación. El nóema en Jean-Luc Marion», § 3, en *Areté*, *op. cit.* 2020).

²⁵² Marion, J.-L., *Étant donné*, *op. cit.* 1997, p. 262; tr. esp.: p. 310

²⁵³ *Ibidem*. Esto parece confirmar nuestras sospechas: la «síntesis» sería aquello que Marion finalmente rechaza en la experiencia como el mecanismo que hace posible en Husserl el objeto, pero también el mundo y el flujo mismo de conciencia.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 263; tr. esp.: p. 310.

²⁵⁵ Seguimos aquí la traducción española de X. Bassas, que vierte así la expresión «attributaire» empleada por Marion.

§ 6. La superación de la objetividad

En § 4.1. hemos visto cómo según Marion, decidamos o no entregarnos a la experiencia de fenómenos incondicionados (no gobernados por la objetividad), tales fenómenos acabarán siempre imponiendo su evidencia incontestable. Pues bien, podríamos considerar en nuestro autor dos vías distintas para alcanzar la superación de la objetividad: (1) aquella referida a la resistencia de la experiencia misma a su objetivación y (2) la que desde el pensamiento se fija en los argumentos que nos llevan a justificar y promover la evidencia de la necesidad de una nueva razón (una «gran razón», dirá Marion) que admita el paso a otra fenomenicidad, ya no objetiva.

En lo que sigue, nos centraremos en esos dos movimientos, haciendo ver que el primero está determinado por el «tiempo» (el tiempo del acontecimiento), y el segundo relaciona la superación del «horizonte» y del «yo» (como instancias limitadoras de la fenomenicidad) con la superación de la objetividad desde su mismo corazón en Kant (revirtiendo las cuatro categorías del conocimiento objetivo).

6.1. La superación de la objetividad: el tiempo del acontecimiento

Entramos aquí en contacto con un hecho que ya se da, con una evidencia no dependiente de razones filosófico-teóricas.

Marion se preguntará cómo pensar y conocer rigurosamente sin necesariamente «calcular». Y para ello se apoyará en Kant, pues en éste comprendemos que la objetividad condiciona solamente la posibilidad de los objetos, descubriendo el mismo Kant «fenómenos no objetivos», que mantendrá fuera de la razón teórica pura (es el caso del respeto a la ley moral, en la razón práctica, y de lo sublime, en la facultad de juzgar). Marion plantea «la cuestión esencial»: «¿debe todo fenómeno constituirse necesariamente en objeto?»²⁵⁶, es decir, ¿debe todo fenómeno conocerse y pensarse necesariamente como objeto? Nuestro autor cree que para abrir esta cuestión, hay que ampliar primero la razón más allá de los límites de la objetivación, ampliarla en el doble sentido de extenderla, pero también de liberarla²⁵⁷. Y para ello, habría que extender lo posible mismo en un sentido radical y ya no-metafísico, a favor de un posible que no resultaría de las condiciones de posibilidad de *nuestra* experiencia. «En una palabra, habría que tomar en consideración una observación ciertamente enigmática de Heidegger: “Superior a la efectividad se halla la *posibilidad* [*Höher als die Wirklichkeit, steht die Möglichkeit*]”»²⁵⁸.

Para que lo que aparece no resulte siempre de su constitución trascendental como un objeto, es preciso pues salir de la pareja metafísica de las categorías de lo posible y de lo imposible, a partir de la aparición *en sí* del fenómeno, suspendiendo pues las condiciones que le imponían dejarse constituir como objeto²⁵⁹, condiciones que proceden como sabemos de una condición primordial: la necesidad de eliminar toda incertidumbre, o sea, toda materia (ύλη) de la experiencia de la cosa.

Marion descubrirá aquello que restringe, para todo fenómeno, la reducción de la cosa en un puro objeto: el tiempo, que «introduce aún un cambio, incluso cuando el

²⁵⁶ Marion, J.-L., *Reprise du donné*, § 30, *op. cit.* 2016, p. 174.

²⁵⁷ Ver al respecto, Marion, J.-L., *Certitudes négatives*, *op. cit.* 2010, § 27.

²⁵⁸ Marion, J.-L., *op. cit.* 2016, p. 175; cita de Heidegger, M., *Sein und Zeit*, § 7, GA 2, pp. 51-52; tr. esp.: Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Traducción Jorge Eduardo Rivera, p. 61.

²⁵⁹ Marion, J.-L., *Reprise du donné*, *op. cit.* 2016, p. 176.

espacio deja la figura idéntica a sí misma»²⁶⁰. El tiempo opone un límite irreductible a la certidumbre, y desmaterialización, del objeto. Si el cambio en el espacio puede anularse (el espacio resulta homogéneo y reversible), el cambio en el tiempo sin embargo no puede ya anularse: el tiempo no es homogéneo sino irreversible. Que el cambio temporal es irreversible lo prueba por ejemplo el hecho de que, al reemplazar la pieza usada de un coche por la «misma» pieza «de origen», no se trata sin embargo de la misma cosa, aunque se trate del mismo objeto. Aunque el concepto (de la pieza) puede aparecer el mismo, en su efectividad «no será *el mismo* que “el mismo” que va sin embargo a reemplazar»²⁶¹. La diferencia temporal irreversible hará que la segunda pieza de «lo mismo» funcione «después» y en el lugar de la primera, y habrá sido fabricada normalmente «después» que la pieza que reemplaza. Y así, bajo la apariencia de la regularidad de la producción repetida sin fin, el objeto producido y alienado no deja sin embargo de producirse, en el sentido de que *se avanza* y surge como un acontecimiento no parecido a ningún otro. El más común de los objetos por lo tanto, incluso en su banalidad fenoménica, acaba por aparecer en primer lugar como un acontecimiento que interviene a partir de sí mismo²⁶². «El tiempo, el sentido que comprende toda exterioridad porque abre la escena más íntima de toda experiencia, da a toda apariencia de objeto su dignidad de aparecer irreversible, por lo tanto, de surgimiento irreductible a toda desmaterialización»²⁶³. Por lo tanto, el carácter de acontecimiento de los fenómenos resulta directamente de su temporalidad. Y como esta temporalidad se despliega en una sola dirección irreversible, pone en escena los fenómenos intrínsecamente cambiantes (no objetivos) únicamente según el modo de su *advenimiento*, de su arribo de una vez por todas.

Este carácter acontecimental no define según Marion solamente a un tipo entre otros de fenómenos (los acontecimientos de la historia colectiva e individual), ni solo a los fenómenos saturados, sino que caracteriza esencialmente la propiedad de los fenómenos de aparecer siempre —aunque en grados diferentes—, a partir de su propia iniciativa (una vez cada vez y una vez por todas), y de sustraerse a su aparente objetivación. Y por ello, asegura nuestro autor, es posible una hermenéutica, la cual tiende a retranscribir todos los fenómenos considerados desde el principio como objetos (o como entes) en fenómenos originariamente dados, porque *dándose en sí*. «Esta hermenéutica de los horizontes opera el primer ensanchamiento de la fenomenicidad»²⁶⁴.

Pero «darse en sí» plantea el siguiente problema: de dónde le viene un *sí (soi)* al fenómeno. Nuestro autor acudirá a Heidegger, para quien el fenómeno se define como

²⁶⁰ Ibid., p. 177.

²⁶¹ Ibid., p. 178.

²⁶² Marion nos envía aquí a *De surcroît*, cap. II, y a *Le Visible et le Révélé*, cap. VI.

²⁶³ Marion, J.-L., *Reprise du donné*, pp. 178-179. Con estas palabras comprendemos algo esencial: todo objeto, incluso el más común y banal, se convertirá en un acontecimiento remitiéndonos a lo más íntimo de toda experiencia, o sea, a nuestra más íntima experiencia.

²⁶⁴ Ibid., p. 179. Que todos los fenómenos aparezcan según el modo de su *advenimiento* nos dice que la decisión por la superación de la objetividad (como veremos, podríamos decir también, la decisión por la «reducción a la donación») parte irremediamente del hecho de experimentar ya todos los fenómenos como acontecimientos. Por lo tanto, la «reducción a la donación», con todas sus herramientas (la superación del horizonte y el *yo*, la deducción de los fenómenos saturados *a contrario* de las categorías de Kant, etc.) dice el intento de manifestar lo que, dándose ya al modo del acontecimiento, queda sin embargo arrinconado por el afán de certidumbre, por la «decisión de certidumbre». Porque los fenómenos aparecen a partir de su propia iniciativa es posible esa «hermenéutica de los horizontes». Esta hermenéutica dice la «fusión de los horizontes», entendida según Marion como una «interpretación recíproca» del «horizonte del intérprete» por el «horizonte de lo interpretado», y viceversa: cuando Marion habla de «hermenéutica de los horizontes» (*Reprise du donné*, § 31, p. 179) envía en nota al margen a esa misma obra, § 14, p. 82, donde se explica la cuestión como acabamos de exponer. La hermenéutica de los horizontes dice «la originalidad del diálogo y de la estructura de la pregunta y de la respuesta» (Ibid., p. 83). Pero con ello vemos además cómo desde Marion mismo la hermenéutica sí accedería a la donación como tal.

«lo que se muestra [ello-mismo] en sí mismo, lo manifiesto [*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende, das Offenbare*]»²⁶⁵. Heidegger postula con ello que, frente al objeto kantiano, el fenómeno puede aparecer en plena posición del mismo *sí (soi)* que el de la cosa en sí. Esta reversión supone que lo que se muestra lo hace a partir de su *sí (soi)*, en lugar de alienarse en una constitución venida de otro lugar, del *ego*.

Pero la cuestión que surge entonces es justamente cómo concebir el *sí (soi)* de un fenómeno que no sea ya un *ego*. A eso solo podemos responder, asegura Marion, abandonando, no solo el horizonte del objeto, sino también el horizonte del ser, para pasar al horizonte del acontecimiento: «un fenómeno solo puede aparecer *en sí* (como sí, como una cosa en sí), si viene a lo visible *a partir de sí* (como un acontecimiento). Solamente el impacto de un tal *sí* surgiendo del fondo de *sí* puede en efecto quebrar la condición de objeto impuesto por un *ego (cogito)*, contravenir a las condiciones *a priori* de *nuestra* experiencia, brevemente, regular de hecho la cuestión del derecho a mostrarse»²⁶⁶. El acontecimiento nace de *sí* mismo. El fenómeno se impone por *sí* mismo y por ello aparece como él mismo, con un *sí* que no debe nada a las condiciones de *nuestra* experiencia, sino que las redefine, cuando no las contradice absolutamente. Esa contradicción conlleva entre otras cosas la imposibilidad de conocer el acontecimiento por anticipado a su efectivo advenimiento, pero también la imposibilidad, una vez advenido, de conocerlo exhaustivamente según una visión sin resto. Para Marion, este desconocimiento no debe sin embargo entenderse únicamente como un defecto subjetivo del conocimiento, sino, primero y sobre todo, como un «carácter positivo» del acontecimiento: el acceso de su *sí (soi)* irreductible a *su* fenomenicidad.

El acontecimiento ciertamente, adviene, pero sobre todo adviene al no cesar jamás de llegar; su advenimiento sigue en un cambio ininterrumpido, hasta el punto de que este cambio constituye la principal constancia de su *sí*»²⁶⁷. El avance constante que pone al fenómeno por adelantado respecto a *sí* mismo y lo precipita «en desequilibrio hacia delante» define la temporalidad del acontecimiento mediante el porvenir, o más exactamente, el porvenir (*avenir*) le viene al fenómeno de su advenimiento. «Un tal advenimiento que pone en desequilibrio hacia delante y hace que el *sí* del fenómeno anticipe sobre *sí* mismo, define e implica una donación. Ningún fenómeno puede advenir en *sí*, mostrarse, si no anticipa sobre *sí* dándose»²⁶⁸.

6.2. La superación de la objetividad: contra el horizonte y el yo

Como ya hemos dicho, la superación del «horizonte» y del «yo» será relacionada por Marion con la superación *a contrario* de las categorías kantianas del conocimiento objetivo. Esa correspondencia, que dice un argumento filosófico atento a los antecedentes de las condiciones objetivas de la experiencia según ofrece una parte de la historia de la filosofía, será preparada también por un argumento filosófico en favor de una comprensión distinta del «fenómeno».

Una vez comprendido en lo esencial el mecanismo que da lugar a la objetividad y al «sujeto» trascendental que le corresponde, como «sujeto» que decide y gobierna las condiciones de toda experiencia posible en metafísica, debemos retomar el tratamiento

²⁶⁵ Transcribimos la traducción misma de Marion de: Heidegger, M., *Sein und Zeit*, § 7, GA 2, p. 38; tr. esp.: p. 52.

²⁶⁶ Marion, J.-L., *Reprise du donné*, § 31, *op. cit.* 2016, p. 180.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 184.

²⁶⁸ *Ibid.*, pp. 184-185. Lo veremos con más detenimiento en el cap. VI, § 46.

de Marion del principio de todos los principios formulado por Husserl, haciendo notar que nuestro autor tendrá como absolutamente evidente la equivalencia del segundo (horizonte) y tercero (*yo*) de los rasgos de ese principio, al denunciar la presuposición de que toda donación debe admitir el *Yo* como trascendental y como horizonte²⁶⁹. Y por ello, intentará Marion definir el *Yo* sin recurrir a ninguna trascendentalidad ni al ejercicio del *a priori*, sino solo a partir de su función como aquel a quien se atribuye el fenómeno dado a partir de sí mismo y solo desde sí mismo. Marion se preguntará pues por aquello en lo que deviene el «sujeto» al estar determinado solo por la donación, sin ser ya el dueño trascendental que restringe con sus decisiones y condiciones la experiencia posible. Y el problema se convertirá para nuestro autor en el de cómo concebir una donación absolutamente incondicionada (sin límites de horizonte) y absolutamente irreductible (a todo *Yo* constituyente): «¿No se puede contemplar fenómenos tales que invertirían el límite (desbordando el horizonte, en lugar de inscribirse en él) y la condición (reconduciendo a *sí* al *Yo*, en vez de reducirse a él)?»²⁷⁰

Para nuestro autor, declarar de entrada esta hipótesis como imposible supondría una contradicción fenomenológica, pues la fenomenología se define y desarrolla justamente al hilo conductor de la posibilidad. Por lo tanto, Marion asumirá la hipótesis de tales fenómenos, «que al menos, como variaciones imaginarias, permitirían llegar hasta el extremo en la determinación de toda fenomenicidad y experimentar de nuevo lo que la posibilidad quiere decir o puede dar»²⁷¹. Aunque Marion reconoce que los límites no pueden ser refutados y resultan sin duda indispensables, sin embargo, no se sigue de ello que lo que los contradice no pueda desplegarse paradójicamente aún como un fenómeno²⁷². «Al contrario, ciertos fenómenos podrían aparecer solo actuando en los límites de la fenomenicidad —incluso pasando por alto tales límites»²⁷³.

Hagamos un receso para destacar que este modo de proceder de Marion aquí explícitamente expuesto es capital para comprender el avance de la obra entera de nuestro autor. Como podemos ver, procede básicamente de lo establecido por Husserl respecto a la «reducción eidética». Recordemos que, para Husserl, la conciencia se da como indudable en su existencia, pero inadecuadamente respecto de su determinación. Entonces, solamente lo eidético es cognoscible de modo adecuado en ese reino del *fluir heracliteano*²⁷⁴. Según Husserl, si tenemos en cuenta que a todo tipo de experiencia real y a sus modos de variación generales (percepción, retención, recuerdo, etc.) «pertenece también una fantasía pura correspondiente, una *experiencia como si* con modos paralelos (percepción como si, retención como si, recuerdo como si, etc.), esperamos entonces también que se dé una ciencia apriórica que se mantenga en el reino de la posibilidad pura (de la representabilidad y la facultad de fantasear puras) y que, en lugar de sobre realidades trascendentales de ser, juzgue más bien sobre posibilidades aprióricas, y con ello, trace a la vez *a priori* las reglas de las realidades»²⁷⁵. Para Husserl, podemos alzar toda realidad a una pura posibilidad, al reino de la libre voluntad. Pero entonces, se muestra el hecho de que también la libre voluntad posee su vinculación característica. Lo que se deja variar mutuamente en la voluntad del tipo de la fantasía, «lleva en sí una estructura necesaria, un *eidós*, y con ello, leyes de la necesidad, que determinan lo que

²⁶⁹ Marion, J.-L., *Étant donné*, § 19, *op. cit.* 1997, p. 264; tr. esp.: p. 311.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 264; tr. esp.: p. 311.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 264; tr. esp.: p. 311-312.

²⁷² «Fenómeno» dice también, como vemos, la descripción (concepción y pensamiento) de las paradojas.

²⁷³ Marion, J.-L., *Étant donné*, *op. cit.* 1997, p. 264; tr. esp.: p. 312.

²⁷⁴ Presas, Mario A., «Introducción», en Husserl, Edmund., *Meditaciones cartesianas*, Introducción, traducción y notas de Mario A. Presas, Madrid, Ediciones Paulinas, 1979, p. 22.

²⁷⁵ Husserl, E., *Cartesianische Meditationen*, § 12, Hua I, p. 66 (26-33); tr. esp.: pp. 70-71.

debe corresponder necesariamente a un objeto, si es que ha de poder ser un objeto de ese tipo»²⁷⁶.

Lo que a partir de estas evidencias se destaca respecto a la asunción por Marion de las «variaciones imaginarias» para llegar al extremo de toda fenomenicidad no es solo que el autor francés haga suya esta cuestión para emprender la donación misma (mediante la descripción, la concepción, el pensamiento) de lo incondicionado (sin límites de horizonte), sino el hecho de que, para Husserl, esa variación eidética en el reino de la posibilidad pura solo es posible porque se realiza en y como la apertura de un horizonte, aunque no se trata de un horizonte «contingente», como en el caso de las generalidades empíricas, ganadas a partir de casos concretos de la experiencia real. Para Husserl, todo lo que experimentamos deberá ser llevado en un nexo de la concordancia, si es que ha de servir como objeto para nosotros. Lo mismo vale para la fantasía, en cuanto que imaginamos en una interconexión y en cuanto que las fantasías individuales han de reunirse en la unidad de una fantasía. Aquí se repite todo lo que conviene a la experiencia real pero en el modo del «cuasi»: «Tenemos un cuasi-mundo como mundo unitario de la fantasía»²⁷⁷, que es el «suelo» en que podemos erguirnos en la vía de un fantasear unitario. La diferencia se encuentra en el hecho de que se deja al criterio de nuestro libre arbitrio hasta dónde queremos dejar que alcance esa unidad. «Podemos ampliar tal mundo a discreción, mientras que la unidad de un mundo real es dictada mediante límites rígidos por las predonaciones. En contraposición con esta sujeción de la experiencia de individuos, se nos hace comprensible la libertad específica en la intuición de esencias: en la producción libre de la multiplicidad de las variaciones no estamos ligados por las condiciones de la concordancia igual que en el progreso de la experiencia de un objeto individual con otros sobre el suelo de la unidad de experiencia»²⁷⁸.

Señalemos además que para Husserl, «el sujeto mismo y el mundo se dan bajo la estructura de la “falta de límites en el curso progresivo” (*Grenzenlosigkeit im Fortgange*) de la experiencia»²⁷⁹. Y justamente porque la reflexión enfrenta al fenómeno a un «flujo» de vivencias como «río heracliteano» infinitamente abierto hacia el futuro y el pasado, inaprehensible científicamente, los análisis deben ser «eidéticos», «para poder fijar y aprehender los tipos y estructuras esenciales de dichos fenómenos puros en sus conceptos y leyes, libres, además, de todo punto de vista naturalista»²⁸⁰.

Husserl prefiere hablar aquí de *eidos* y no de *a priori* porque éste se refiere en Kant solo a las estructuras formales que pertenecen a la «subjetividad trascendental», como intelecto discursivo perteneciente a la «especie humana», frente al *intellectus archetypus* de la mente divina e infinita. Para Husserl, los *eide* no son solo estructuras de la subjetividad, sino también de las entidades objetivas. «Son “posibilidades” generales (estructurales) opuestas a los hechos»²⁸¹.

Pero, puntualiza muy bien Rizo-Patrón, los análisis constitutivos no son solo *eidéticos* sino *trascendentales*, pues la trascendencia de las cosas solo puede ser según Husserl la *mentada* por la conciencia, o *dada* a ella²⁸². Esto nos muestra (como ya hemos visto en la Introducción) la necesidad de unir «reducción eidética» y «reducción

²⁷⁶ Husserl, Edmund, *Erfahrung und Urteil, Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (1939), § 90, Redigiert und herausgegeben von Ludwig Landgrebe, Hamburg, Claassen & Goverts, 1948, p. 426.

²⁷⁷ *Ibid.*, § 87 (d), p. 415.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 416.

²⁷⁹ Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary, «Husserl, lector de Kant. Apuntes sobre la razón y sus límites», en *Areté. Revista de Filosofía*, Vol. XXIV, nº 2, 2012 (pp. 351-383), pp. 358-359; accesible en: <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/arete/article/view/3782/pdf>; último acceso: marzo 2022.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 359.

²⁸¹ *Ibidem*.

²⁸² *Ibid.*, p. 360.

trascendental», pues las posibilidades de la fantasía como variantes del *eidos* no flotan libremente en el aire, sino que son referidas constitutivamente a mí en mi *factum*, con mi presente vivo, que yo «vivo» fácticamente²⁸³. De ahí que la estructura apodíctica de la realidad trascendental no sea por mor del poder de reflexión fundamental, una estructura contingente, un *factum* ocasional. «Por eso, este yo que yo soy debe ser llamado *factum absoluto*. “Yo soy el proto-factum en esta marcha de la pregunta retrospectiva..., lo absoluto que en sí mismo tiene su fundamento y su necesidad absoluta en su ser sin fundamento, como la única “sustancia” absoluta. Su necesidad no es necesidad esencial que algo ocasional dejara pendiente. Todas las necesidades esenciales son más bien momentos de su *factum*, son modos de comprenderse a sí mismo o de poder comprender”. Lo absoluto que descubrimos es hecho absoluto»²⁸⁴.

Concluyendo, lo esencial para nosotros es hacer ver que la posibilidad eidética se abre necesariamente en y como un horizonte, pero también con el respaldo (del *factum*) absoluto del *yo*. Por lo tanto, Marion pretende llevar a cabo «variaciones imaginarias» donantes de posibilidades incondicionadas sin contar con el «horizonte» del objeto (de la cosa pensada, concebida, descrita, dada) ni con el fundamento último del *yo*²⁸⁵, o sea, «variaciones imaginarias» que desde el punto de vista de Husserl flotarían solo en el aire.

Sigamos ya con Marion: según nuestro autor, para alcanzar la posibilidad de un fenómeno incondicionado (sin horizonte) e irreductible a un *Yo*, debemos antes destruir la definición común del fenómeno tal y como reina tanto en metafísica según Kant, como en fenomenología según Husserl. Debemos por ello «precisar qué decisión viene a limitar al fenómeno en su definición común»²⁸⁶ (o sea, condicionado por su horizonte y reductible a un *Yo*), para así destacar la posibilidad que pudiera quedar aún abierta en pos de una acepción incondicionada e irreductible de la fenomenicidad. Con ese propósito, atiende nuestro autor primero a Husserl y luego a Kant. Y lo hace con un objetivo muy sencillo: demostrar que ambos pensadores admiten solo un fenómeno caracterizado por la ausencia en él de la intuición²⁸⁷.

(a) Nuestro autor se fija primero en la definición por parte de Husserl del fenómeno, determinado por su dualidad fundamental entre el aparecer y lo que aparece²⁸⁸. Esta correlación se orquesta a su vez en múltiples parejas distintas, respectivamente: intención/intuición, significación/cumplimiento, nóesis/nóema, etc. Por ello, la más alta manifestación de un fenómeno cualquiera para Husserl, la más alta fenomenicidad, se cumple con la adecuación perfecta entre estos dos términos, es decir, cuando el aparecer subjetivo equivale a lo que aparece objetivo²⁸⁹. Aquí, como en metafísica, se trata de la

²⁸³ Landgrebe, Ludwig, «Faktizität als Grenze der Reflexión und die Frage des Glaubens» (1976), en *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1982, p. 120; cita aquí Landgrebe a Husserl en el *Manuscrito* K III, 12, pp. 34 ss.

²⁸⁴ Landgrebe, L., «Faktizität als Grenze der Reflexión und die Frage des Glaubens», op. cit. 1982, p. 120; cita de Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Dritter Teil (1929-1935), Hua XV, Herausgegeben von Iso Kern, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, p. 386 (5-20). Finalmente, sobre el método de la variación eidética o libre variación imaginaria, pueden verse: *Ideen* I (1913), sobre todo §§ 2-7; *Erfahrung und Urteil* (1939), § 86 ss.; *Phänomenologische Psychologie* (1925), Hua IX, § 9, pp. 72 ss.; *Formale und transzendente Logik* (1929), Hua XVII, § 98, p. 254; *Ideen* III, § 7.

²⁸⁵ Recordemos en relación estrecha con este problema lo dicho ya en la Introducción, § 3.

²⁸⁶ Marion, J.-L., *Étant donné*, § 20, p. 265; tr. esp.: p. 314.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 273; tr. esp.: p. 321.

²⁸⁸ Marion cita los lugares donde encontramos en Husserl esa determinación dual: *La idea de la fenomenología*, Hua II, p. 14, así como las *Investigaciones lógicas*, *Investigación* III, § 3, e *Investigación* V, § 2.

²⁸⁹ Marion, J.-L., *Étant donné*, p. 265; tr. esp.: p. 315. Marion cita al respecto la VI *Investigación lógica* de Husserl, § 37. Fijémonos nosotros en las equivalencias dadas por Marion: (i) por un lado, encontramos en

adecuación, que basta para definir la verdad, aunque la adecuación perfecta sea un caso límite y excepcional: el ideal del cumplimiento último mediante la percepción. El caso privilegiado de la percepción equivale a lo que Husserl llama de modo cartesiano la «evidencia», como ideal que reivindica la igualdad entre el objeto intencionado por la conciencia y el objeto dado a la conciencia.

Destacando Marion el hecho de que la adecuación es en Husserl un puro ideal (el objeto de una simple «... idea de la adecuación absoluta como tal»²⁹⁰), nuestro autor asegura que la definición del ideal dada por Kant —según la cual la totalidad incondicionada, pero no existente, permite a la razón determinar la limitación condicionada, pero existente²⁹¹—, recubre con bastante exactitud el ideal de cumplimiento en Husserl: la igualdad incondicionada y completa, pero no efectuada, en relación a, y en comparación con, la cual se mide la intención (*visée*), efectuada, pero intuitivamente deficitaria²⁹².

Pero si la adecuación, que provoca subjetivamente la evidencia objetiva, resulta para Husserl (como para Kant) un simple «ideal», habría que inferir de ello que no se realiza nunca, o al menos raramente, lo cual se debe según Marion a que la intención y la significación sobrepasan a la intuición y al cumplimiento²⁹³: queda un excedente en la significación, porque, según Husserl, el dominio de la significación es en principio mucho más vasto que el de la intuición²⁹⁴. Esta penuria de la intuición respecto de la significación, dice Marion, está justamente ligada de modo directo con el recurso a un horizonte: «... siempre llega a la donación más de co-intencionado perceptivo que de efectivamente intuitivo —precisamente porque todo objeto no es nada aislado por sí, sino siempre ya un objeto en su horizonte de familiaridad y de preconocimiento»²⁹⁵.

Realizándose la evidencia únicamente para fenómenos pobres, en el caso contrario de los fenómenos plenos (o sea, en el caso de la aparición de las «cosas mismas» que han

el mismo grupo la intención, la significación, la nóesis, como instancias del «aparecer», considerado como «aparecer subjetivo»; (ii) por otro lado, encontramos el grupo de la intuición, el cumplimiento, el nóema, como instancias de «lo que aparece» («lo apareciente»), considerado como «lo que aparece objetivo». Pues bien, este esquema simple nos permitirá comprender con claridad el modo en que Marion da cuenta de la relación entre significado e intuición, capital para la determinación del fenómeno saturado. Como vemos, el significado, la intención, son nítidamente fijadas en un «aparecer subjetivo», o sea, el aparecer que aporta el «sujeto», dueño por lo tanto del aparecer. Por otro lado, la intuición, el cumplimiento, se posicionan de parte de «lo que aparece (objetivo)», es decir, de lo propio de la cosa. Marion comprenderá que el «sujeto», y su «aparecer subjetivo», operan mediante presentación por adelantado de las posibilidades del aparecer de la cosa. Para Husserl, en toda percepción de algo hay un exceso de lo que no es actualmente percibido: no podemos ver a la vez todos los lados de una cosa. Eso que no se ve es presentado, presupuesto, adelantado, como el horizonte que anticipa la efectiva donación intuitiva (posterior) de la cosa. Por lo tanto, para Marion, el «aparecer subjetivo» expresa, por decirlo así, la «extensión anticipada del horizonte» en que la cosa habrá de ser enmarcada necesariamente si quiere aparecer. Para nuestro autor, ello limita las posibilidades de aparecer de la cosa desde sí misma. Y por ello, el fenómeno saturado indicaría un aparecer no secuestrado ya por el «sujeto» ni el «horizonte», sino aportado por la cosa misma, por lo que aparece. Este aparecer aportado por lo que aparece se impondrá al aparecer aportado por el «sujeto» y el «horizonte» objetivadores. En este mecanismo consistiría en último término el del fenómeno saturado y su «formalidad de contraposición».

²⁹⁰ Ver al respecto, Husserl, E., VI *Investigación lógica*, §§ 37 y 39.

²⁹¹ *Cfr.*, Kant, I., *KrV*, A 578/ B 606; *Ak* III, p. 389 (12-14); tr. esp.: p. 535.

²⁹² Según Marion, la diferencia entre Kant y Husserl aquí reside en que, mientras que para el primero el ideal de la razón coincide estrictamente con Dios, Husserl deberá esperar aún los desarrollos últimos de su teología para identificar el ideal del cumplimiento con Dios. Ver en relación con ello, además del clásico de A. Ales Bello, *Husserl Sul problema di Dio*, J. Benoist, «Husserl: au-delà de l'onto-théologie», en *Les Études philosophiques*, 1.991/4.

²⁹³ Marion, J.-L., *Étant donné*, op. cit. 1997, p. 268; tr. esp.: pp. 316-317.

²⁹⁴ *Cfr.*, Husserl, E., VI *Investigación lógica*, §§ 40 y 63.

²⁹⁵ Husserl, E., *Erfahrung und Urteil*, § 25, pp. 136-137.

de darse plenamente mediante intuición), la adecuación devendrá un ideal en sentido estricto, un acontecimiento dado de modo imperfecto por la penuria al menos parcial de la intuición. La igualdad requerida de derecho entre intuición e intención siempre será defectuosa por falta de intuición: «Los sentidos decepcionan [...] con una impotencia ineluctable: una suma incluso indefinida de esbozos intuicionados no llenará jamás la más mínima intencionalidad de objeto real: cuando se trata de una cosa, la intención sobrepasa siempre su donación intuitiva, que resulta a completar con presentación»²⁹⁶. No solo Husserl (en sus *Meditaciones cartesianas* § 50-55) establecerá que la presentación (esto es, el exceso en la percepción de lo que no es auténticamente percibido en la misma) interviene en toda percepción, sino que Descartes admitirá también que el conocimiento adecuado es imposible, no solo para la idea del infinito, sino para la de cualquier objeto, por muy limitado que sea (AT VII, 368, 1-3, y 365, 3-5).

Marion concluye asegurando que esta penuria de la intuición la postula la fenomenología de Husserl únicamente como consecuencia de decisiones metafísicas, padeciendo por lo tanto las secuelas de decisiones tomadas antes por Kant.

(b) Será Kant quien, definiendo siempre la verdad mediante la *adaequatio*²⁹⁷, establezca el paralelismo entre la intuición y el concepto, suponiendo que juegan un papel tangencialmente igual en la producción de la objetividad: «Sin sensibilidad, ningún objeto sería dado; sin entendimiento, ninguno sería pensado. Pensamientos sin contenido son vacíos; intuiciones sin conceptos, ciegas. Así es tan necesario hacer sus conceptos sensibles (es decir, atribuirles un objeto en la intuición) como hacer inteligibles sus intuiciones (ponerlas bajo conceptos). Estos dos poderes o facultades no pueden tampoco intercambiar sus funciones. El entendimiento no puede tener intuición de nada, ni los sentidos pensar nada»²⁹⁸.

Para Marion, ello dice que el fenómeno, o sea, el objeto real, aparece en la estricta medida en que la intuición y el concepto no solamente se sintetizan, sino que en esta síntesis se equilibran, de modo que la *adaequatio* —por lo tanto, la verdad— reposaría sobre la igualdad del concepto con la intuición²⁹⁹.

Y sin embargo, Kant sería según nuestro autor el primero que descalifique este paralelismo, pues, incluso ciega, la intuición da aún sin concepto, mientras que el concepto, incluso si es el único que puede hacer ver lo dado, queda sin intuición como tal perfectamente vacío, o sea, incapaz de ver nada. La intuición sin concepto da aún materia a un objeto, mientras que el concepto sin intuición nada ve. En el reino del fenómeno, el concepto no es el rey, sino la intuición, que es la única que dispone del privilegio de dar: para Kant, un objeto no puede ser dado a un concepto de otro modo que en la intuición, pues la categoría es una simple función del pensamiento, por la cual ningún objeto me es dado, sino solo pensado aquello que puede ser dado en la intuición. Marion subraya que la intuición no ofrece al concepto un simple paralelo o un complemento, sino que le asegura su condición de posibilidad, su posibilidad misma³⁰⁰. Marion logra así hacernos ver que, en tanto donante única y previa, la intuición rompe en su favor el paralelismo con el concepto.

Y sin embargo, a pesar de que en adelante la amplitud de la intuición fijará la de la donación fenoménica (de modo que Kant pareciera asegurar el dominio de la donación), mediante un giro sorprendente, Kant subrayará según Marion el privilegio de la intuición para mejor estigmatizar su insuficiencia, pues, en último término, la intuición

²⁹⁶ Marion, J.-L., *Étant donné*, op. cit. 1997, p. 269; tr. esp.: p. 318.

²⁹⁷ Cfr., Kant, I., *KrV*, A 58/B 82; *Ak* III, p. 79 (9-11); tr. esp.: p. 104.

²⁹⁸ Kant, I., *Crítica de la razón pura*, A 51/B 76.

²⁹⁹ Cfr., Marion, J.-L., *Étant donné*, op. cit. 1997, p. 270; tr. esp.: p. 318.

³⁰⁰ Marion cita a Kant: *Crítica de la razón pura*, A 239/B 298, A 95 y A 253.

es decididamente finita, correspondiendo a la finitud humana como «intuición sensible». Y con ello, se impedirá en adelante el aparecer, no solamente de todos los objetos que piden un cumplimiento intuitivo indefinido, sino además todos aquellos que necesitarían eventualmente una intuición no sensible (intelectual). La consecuencia es que la fenomenicidad queda limitada por el defecto de limitación de aquello que justamente la hace parcialmente posible: la intuición. Aquello que da (la intuición en tanto que sensible) coincide con lo que falta (la intuición en tanto que intelectual o indefinida). Y aquello que falta es, dice Marion, precisamente lo único que habría podido y debido dar. La intuición determina la fenomenicidad a la vez tanto por lo que le niega como por lo que le da³⁰¹.

Por todo ello, Marion concluye que el fenómeno se caracteriza según Kant y Husserl por la ausencia en él de la intuición, la cual da el fenómeno solo al limitarlo. Las dos finitudes del horizonte y del *Yo* se encuentran en la finitud de la intuición misma, caracterizándose los fenómenos por la finitud en ellos de la donación.

§ 7. El fenómeno saturado

Es en este punto donde Marion lleva a cabo ya el movimiento más conocido de su avance: «Pero, al contrario, podríamos también concluir [...] que fenómenos incondicionados e irreductibles (si es que los hay) devendrían solo eventualmente pensables y posibles en caso de que una intuición finalmente no finita pudiera asegurar su donación»³⁰². Se daría entonces paso a una fenomenicidad incondicionalmente posible y cuya medida no resultaría ya de la finitud de las condiciones de la experiencia. «Al fenómeno supuestamente pobre en intuición, ¿no se puede oponer un fenómeno saturado de intuición?»³⁰³ Al fenómeno, caracterizado casi siempre por la falta o la pobreza de intuición [...], incluso, excepcionalmente, por la igualdad simple entre intuición e intención, ¿por qué no respondería la posibilidad de un fenómeno en que la intuición daría más, incluso desmesuradamente más, de lo que la intención habría nunca pretendido, ni previsto?»³⁰⁴.

Marion comienza a justificar su propuesta, haciéndonos ver que no se trata de «una hipótesis gratuita o arbitraria»: (i) en primer lugar, porque tal hipótesis resulta directamente de la definición común del fenómeno (Kant, Husserl), definición que pone en relación dos términos (intuición y concepto/significación), pero utiliza únicamente de entre las relaciones posibles entre tales términos dos figuras (la falta de intuición y la adecuación). Y sin embargo, aún quedan las figuras posibles del exceso de intuición y/o la falta de significación; (ii) en segundo lugar, porque corresponde a Kant mismo —el pensador de la penuria en intuición del fenómeno común— el haber sentido lo que Marion llama un «fenómeno saturado», a partir de la «idea estética»: como es sabido, la doctrina de la idea admite en Kant al menos dos tipos: la idea de la razón, que no puede

³⁰¹ Cfr., Marion, J.-L., *Étant donné*, op. cit. 1997, p. 272; tr. esp.: p. 320.

³⁰² Ibid., p. 276; tr. esp.: p. 324.

³⁰³ Abre aquí Marion nota al margen donde afirma que la intuición satura al fenómeno solo en nombre de la donación: el fenómeno saturado lo es primero de donación. Ciertamente, un tal fenómeno saturado satura luego y como consecuencia la mirada a la que se da a ver y conocer. Por ello, aunque se le puede llamar también «saturador», sin embargo, la saturación que ejerce en el campo del conocimiento resulta solo de la que recibe en el campo de la donación. Es la donación la que determina siempre el conocimiento y no al revés (Ibid., p. 276, nota al margen; tr. esp.: p. 324). Para nosotros ello quiere decir que la «reducción negativa» a la donación (que expresa la saturación que ejerce el fenómeno negando el horizonte y el yo) resulta de la «reducción positiva» a la donación (que expresa la donación del fenómeno desde sí y a partir de sí como tal). Iremos viendo y matizando el sentido de estas palabras.

³⁰⁴ Ibid., pp. 276-277; tr. esp.: p. 324.

nunca devenir un conocimiento porque contiene un concepto (de lo supra-sensible) que no puede nunca encontrarse dado a la medida de una intuición. Pero a la «idea de la razón» (representación solo según el entendimiento, que por lo tanto no puede devenir un conocimiento), responde una «idea estética» (representación según la intuición), la cual no puede tampoco devenir un conocimiento, pero por un motivo contrario: «... porque es una intuición (de la imaginación) para la que no puede encontrarse nunca un concepto adecuado»³⁰⁵. Kant lo subraya sin ambigüedad: en el caso de la idea estética, la «... representación de la imaginación da mucho que pensar sin que sin embargo un pensamiento cualquiera determinado o un concepto pueda serle adecuado»³⁰⁶. Importa aquí insistir en esto, dice Marion: esta carencia para producir el objeto no resulta de una penuria de donación (como para las ideas de la razón), sino al revés, de un exceso de intuición, por lo tanto, de un exceso de donación: «... da mucho que pensar».

A partir de todo ello, la dificultad consiste solamente en intentar comprender qué posibilidad fenomenológica se pone en obra cuando el exceso de la intuición donante comienza a jugar libremente, abriéndose a partir de entonces más netamente el camino a seguir. Eso es lo que intentará Marion a continuación: desarrollar lo más lejos posible la hipótesis entrevista por Kant mismo, y contra él, apostilla nuestro autor. «Dicho de otro modo, habría que describir las características de un fenómeno que, al revés de la mayoría de los fenómenos, pobres en intuición o definidos por la adecuación ideal de la intuición a la intención, recibiría un exceso de la intuición, por lo tanto, de la donación sobre la intención, el concepto y la mención [*visée*]»³⁰⁷. Por eso, Marion seguirá lo más lejos posible la hipótesis de un fenómeno saturado de intuición, pues ello se impone a la atención al designar una posibilidad del fenómeno en general. «Y en fenomenología, la menor posibilidad obliga»³⁰⁸.

Marion nos advierte primero que esbozará la descripción del fenómeno saturado según el hilo conductor de las categorías del entendimiento definidas por Kant. Pero como el fenómeno saturado excede tales categorías (al igual que los principios)³⁰⁹ —en el fenómeno saturado la intuición sobrepasa el concepto—, seguirá la descripción de nuestro autor el hilo de las categorías del entendimiento definidas por Kant, pero invirtiéndolas. Y así, el fenómeno saturado se describirá como: (1) no-mentable (*invisible*) según la cantidad, (2) insoportable según la cualidad, (3) absoluto según la relación, (4) no observable (*irregardable*) según la modalidad. Para Marion, mientras que los tres primeros caracteres ponen en cuestión la acepción común del horizonte, el último pone en cuestión la acepción trascendental del *Yo*.

³⁰⁵ Kant, Immanuel, *Kritik der Urtheilskraft, Kant's gesammelte Schriften (Ak)*, Band V, § 57, Comentario 1, Herausgegeben von der Königlich preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Druck und Verlag von Georg Reimer, 1913, p. 342 (15-17); tr. esp.: Kant, Immanuel, *Crítica del Juicio*, Traducción de Manuel García Morente, Madrid, Editorial Gredos, S. A., 2010, p. 302.

³⁰⁶ *Ibid.*, § 49, *Ak V*, p. 314 (2-4); tr. esp.: p. 283.

³⁰⁷ Marion, J.-L., *Étant donné, op. cit.* 1997, p. 279; tr. esp.: p. 327. Seguimos aquí la extraordinaria traducción española de Javier Bassas.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 280; tr. esp.: p. 327.

³⁰⁹ Se trata de los principios sintéticos del entendimiento puro, esto es, de las reglas del uso objetivo de las categorías. Pero retengamos algo esencial para nosotros: los principios del entendimiento puro son para Kant principios «sintéticos», o sea, «juicios sintéticos *a priori*» (Kant, I., *KrV*, A 149/B 189; *Ak III*, p. 141, línea 2; tr. esp.: p. 201), y por ello, están sometidos al principio supremo de todos los juicios sintéticos, esto es, que «todo objeto se halla sometido a las condiciones necesarias de la unidad sintética de lo múltiple de la intuición en una experiencia posible» [*KrV*, A 158/B 197; *Ak III*, p. 145 (26-29); tr. esp.: p. 207]. Porque solo es posible la experiencia como síntesis, solo son posibles los objetos de nuestro conocimiento como síntesis. Esta es, nos parece, la cuestión de fondo en el conocimiento objetivo en Kant. Por ello, en lo que sigue, debemos entre otras cosas fijarnos si Marion acabará invirtiendo la síntesis como elemento esencial y supremo de los principios del entendimiento puro en Kant.

(1) El fenómeno saturado *no se puede mentar*, pues es esencialmente imprevisible. Su intuición donante le asegura ciertamente una cantidad, pero tal que no puede preverse. Esta determinación «se aclara mejor al dar la vuelta a la función de los axiomas de la intuición»³¹⁰. Según Kant, la cantidad (las magnitudes extensivas) se declina por composición del todo a partir de sus partes. Se trata pues de una «síntesis sucesiva» que permite reconstituir la representación del todo a partir de la representación de la suma de las partes, pues la magnitud de un *quantum* tiene la propiedad de no implicar nada más que la suma de los *quanta* que en ese caso se suman. De esta homogeneidad se sigue otra propiedad: un fenómeno cuantificado se encuentra «...<pre>visto por adelantado [*schon... angeschaut*] como agregado (suma de partes dadas por adelantado) [*vorher gegeben*er]»³¹¹. Y continúa nuestro autor: un fenómeno tal se dejaría prever siempre, literalmente, incluso antes de ser visto en persona, o se dejaría ver mediante representación, o sea, a partir de otro que él mismo (precisamente, el número supuestamente finito de sus partes y de la magnitud supuestamente finita de cada una de ellas)³¹².

Para Marion, tales propiedades devienen sin embargo insostenibles cuando se trata de un fenómeno saturado. Pues, no limitándose la intuición que lo da a su concepto eventual, su exceso no puede ya ni dividirse ni recomponerse adecuadamente en virtud de una magnitud finita homogénea de partes finitas. No se podría medir por lo tanto a partir de sus partes, puesto que la intuición saturadora sobrepasa sin limitación la suma de las partes añadiendo más y más partes sin cesar³¹³. Tal fenómeno, desbordado siempre por la intuición que lo satura, debería decirse más bien «inconmensurable», no mensurable (inmenso), desmesurado. Pero esta desmesura no se ejerce siempre ni en primer lugar según la enormidad de una cantidad sin límites, sino que se marca más a menudo por «la simple imposibilidad para nosotros de aplicarle una síntesis sucesiva, permitiendo prever un agregado a partir de la suma finita de sus partes finitas»³¹⁴. Como el fenómeno saturado sobrepasa toda sumación de sus partes, hay que abandonar la síntesis sucesiva por lo que Marion llama una «síntesis instantánea», cuya representación precede y sobrepasa a la representación de los componentes eventuales, en lugar de resultar de ésta según la previsión³¹⁵. Cita a continuación nuestro autor dos ejemplos privilegiados para ilustrar lo dicho: (i) el asombro y (ii) el cuadro de pintura cubista.

(a) El asombro. Según Descartes, la pasión del asombro nos afecta antes incluso de conocer la cosa, o más bien precisamente porque la conocemos solo parcialmente. Marion cita a Descartes: «[...] no se puede percibir del objeto más que la primera cara que se ha presentado, ni por lo tanto adquirir de él un conocimiento más concreto»³¹⁶. Aunque el objeto solo nos ofrezca una cara, sin embargo, se impone a nosotros de

³¹⁰ Marion, J.-L., *op. cit.* 1997, p. 280; tr. esp.: p. 330.

³¹¹ Ibidem. Cita de Kant, I., *KrV*, A 163/B 204; Ak III, p. 149, línea 27 y p. 150, línea 1; tr. esp.: p. 212.

³¹² Marion, J.-L., *Étant donné*, § 21, *op. cit.* 1997, pp. 280-281; tr. esp.: p. 330.

³¹³ Ibid., p. 281; tr. esp.: pp. 330-331.

³¹⁴ Ibid., p. 281; tr. esp.: p. 331.

³¹⁵ Ibidem. Este parece ser por lo tanto el movimiento definitivo que Marion cifraría como característico de la reversión de la categoría de cantidad (y de su principio: «Todas las intuiciones son cantidades extensivas»), o sea, abandonar la «síntesis sucesiva» por una «síntesis instantánea», descrita someramente por nuestro autor (es el único lugar en toda su obra que habla expresamente de la misma y con tal brevedad además) como la representación del todo que precede a la de las partes. Veremos más adelante el sentido posible de esta «síntesis instantánea».

³¹⁶ Ibid., p. 281; tr. esp.: p. 331. Cita de Descartes, René, *Les passions de l'âme*, § 73, en *Œuvres de Descartes* XI, Publiées par Charles Adam & Paul Tannery, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1974, p. 383 (7-10); tr. esp.: Descartes, René, *Las pasiones del alma*, Estudio preliminar y notas de José Antonio Martínez Martínez, Traducción de José Antonio Martínez Martínez y Pilar Andrade Boué, Madrid, Editorial Tecnos, S.A., 1997, p. 145.

inmediato con una fuerza tal que somos sumergidos por lo que se muestra, eventualmente hasta la fascinación. «[...] la “síntesis sucesiva” ha sido suspendida desde el principio: se trata por lo tanto de que se lleva a cabo otra síntesis, instantánea e irreductible a la suma de partes eventuales. Todo fenómeno que produce asombro se impone a la mirada en la medida (más exactamente, en la desmedida) misma en que no resulta de ninguna suma previsible de cantidades parciales: la síntesis tiene lugar sin conocimiento completo del objeto, por lo tanto, sin *nuestra* síntesis; el objeto se libera de la objetividad que le imponeríamos, para imponernos su propia síntesis, llevada a cabo por su parte antes de que nosotros pudiéramos reconstituirla (síntesis pasiva por lo tanto)»³¹⁷. El fenómeno ya no resulta de nuestra aprehensión sino que la precede. Marion encuentra ya la pista libre para llevar a cabo sus descripciones características: «Esta anticipación del fenómeno sobre lo que prevemos de él desentona: viene antes de nuestra vista de él; viene antes de hora, antes de nosotros. No lo prevemos, él nos previene. Por consiguiente, sorprende también, porque surge sin común medida con los fenómenos que lo preceden sin poder anunciarlo ni explicarlo [...] desconectado del resto de los fenómenos y de sus conceptos ya conocidos, se impone sin precedentes, ni partes, ni suma»³¹⁸.

(b) Otro ejemplo privilegiado proviene del cuadro cubista, que se construye sobre la constatación de que, de hecho y por principio, los fenómenos para ver sobrepasan la suma prevista de sus partes —los esbozos y sus aspectos. O más bien que, para verlos, hay que desplegar su aparecer en un número nunca finito de caras, que (como en el caso elemental del cubo según Husserl) no cesan de desmultiplicarse y de acumularse. Según Marion, por culpa de los conceptos, sabemos tan bien lo que hay que ver que ya no nos tomamos ni el tiempo ni el esfuerzo de ir a ver verdaderamente. Los conceptos solo sirven para ahorrarnos tiempo y esfuerzo, para simplificarnos los objetos con el fin de enmascarar su exuberante rutilancia y manejarlos fácilmente. Pero, si nos olvidáramos de sus conceptos, asegura Marion, veríamos que hay muchas cosas que ver, muchas caras que dejar aparecer de todas las cosas. Hay muchas cosas que ver en este violín viejo sobre el sencillo velador, con un pobre periódico y ese triste vaso. Hay que dejar aparecer todas las caras de cada una de esas cosas, distinguidas mediante todos los juegos de colores que ofrecen a la luz y que las modifican otro tanto. Hay también todas las perspectivas reales como irreales. El pintor cubista lo sabe y no quiere ya hacer ver lo que cualquiera prevenido, apresurado, o pragmático, vería excluyendo todo lo que no conoce por anticipado, por lo tanto, todo lo que no reconoce y todo lo que no le sirve, no le interesa.

A partir de lo anterior, Marion concluye que el fenómeno saturado no podría preverse, por al menos dos motivos: (a) Primero, porque la intuición, que lo satura sin cesar, prohíbe distinguir y sumar en él un número finito de partes finitas, anulando así toda posibilidad de prever el fenómeno antes de que se dé en persona. (b) Segundo, porque el fenómeno saturado se impone la mayor parte de las veces gracias al asombro, en que la donación intuitiva se cumple justamente por la no-recensión de sus partes eventuales y por lo tanto también por la imprevisibilidad. El objeto impone su propia síntesis: síntesis instantánea, síntesis pasiva. Es el asombro.

(2) El fenómeno saturado *no puede soportarse*. De nuevo Marion lee a Kant, asegurando que, según éste, «la cualidad (las magnitudes intensivas) permite a la intuición fijar en el objeto un grado de realidad, al limitarlo eventualmente hasta la negación»³¹⁹. Se trata de que todo fenómeno admitiría un grado de intuición y eso es lo que la percepción puede siempre anticipar. La previsión operante en la magnitud extensiva se encuentra en la anticipación de la magnitud intensiva, aunque una diferencia esencial las

³¹⁷ Marion, J.-L., *Étant donné*, p. 282; tr. esp.: pp. 331-332.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 282; tr. esp.: p. 332.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 284; tr. esp.: pp. 333-334.

separa: la anticipación (intensiva) no se ejerce ya en una síntesis sucesiva de lo homogéneo, sino en una percepción de lo heterogéneo, en que cada grado se desmarca mediante una solución de continuidad con el precedente, por lo tanto, concluye Marion, mediante una novedad absolutamente singular. Sin embargo, porque según nuestro autor Kant privilegia el caso del fenómeno pobre, solo analiza esa heterogeneidad (de lo nuevo absolutamente singular) a partir de los casos más simples (los primeros grados a partir de cero, las percepciones imperceptibles, etc.), lo que resulta en que no se aborda la intensidad más que privilegiando extrañamente los fenómenos de menor intensidad, en que la intensidad falta, hasta llegar paradójicamente a la ausencia misma de intensidad, la negación. Cita Marion a Kant: «Llamo en adelante a esta magnitud, que solo se aprehende como unidad y en la cual la pluralidad solo puede representarse mediante aproximación con la negación = 0, la *magnitud intensiva*»³²⁰.

Frente a ello, según Marion, la intuición que satura un fenómeno alcanza una magnitud intensiva sin medida, ni medida común, de suerte que a partir de un cierto grado la intensidad de la intuición real sobrepasa todas las anticipaciones conceptuales de la percepción. Ante este exceso, la percepción no puede entonces no solamente anticipar ya lo que va a recibir de intuición, sino sobre todo, no puede ya soportar los grados más elevados. «La magnitud intensiva de la intuición, cuando llega hasta dar un fenómeno saturado, no puede soportarse con la mirada, igual que esta mirada no podía prever su magnitud extensiva»³²¹. Y cuando la mirada no puede soportar lo que ve, sufre el deslumbramiento. Marion subraya que «no soportar» no equivale solamente a «no ver», sino que es preciso primero percibir, e incluso ver netamente, para experimentar lo que no se puede soportar. La mirada entonces no guarda ya reserva alguna de visión libre; lo visible invade todos sus ángulos de mención (*visée*), cumpliendo la *adaequatio* en el modo del colmar. Pero este colmar va desde él mismo hacia más allá de sí mismo, pesando la gloria de lo visible con todo su peso hasta hacer sufrir. Lo que hace sufrir no se llama aquí ya ni «desgracia», ni «pena», ni «carencia», sino «éxito», «gloria», «dicha».

Así es como aparece el exceso de la magnitud intensiva: en la pura y simple imposibilidad de mantenerlo en el horizonte de lo visible.

(3) El fenómeno saturado aparece *absoluto* según la categoría kantiana de la relación, y por ello se sustrae a toda analogía de la experiencia. Kant define así el principio de las analogías de la experiencia: «La experiencia es solo posible mediante la representación de un enlace necesario de las percepciones»³²². Pero como la simple aprehensión por intuición empírica no puede asegurar este enlace necesario, deberá producirse a la vez mediante conceptos y en el tiempo, pues «[...] como el tiempo mismo no puede ser percibido, la determinación de la existencia de los objetos en el tiempo no puede hacerse más que por su enlace en el tiempo en general, por lo tanto, solamente mediante conceptos que los ligan *a priori*»³²³. Este enlace permite tres relaciones: la inherencia entre accidente y sustancia, la causalidad entre efecto y causa, la comunidad entre muchas sustancias. Pero estas relaciones son instauradas por Kant solo poniendo en juego tres presuposiciones, cuya contestación permitirá de nuevo según Marion describir *a contrario* el fenómeno saturado.

(a) El primer supuesto dice que un fenómeno solo puede manifestarse en todas sus ocurrencias respetando la unidad de la experiencia, es decir, emplazándose en una red tan apretada como sea posible de enlaces de inherencia, de causalidad y de comunidad, que asignan al fenómeno, por decirlo así, en hueco, un lugar. Se trata de una estricta

³²⁰ Kant, I., *KrV*, A 169/B 210; *Ak* III, p. 153 (30-32); tr. esp.: p. 216.

³²¹ Marion, J.-L., *Étant donné*, p. 285; tr. esp.: pp. 334-335.

³²² Kant, I., *KrV*, B 218; *Ak* III, p. 158 (15-17); tr. esp.: p. 222.

³²³ *Ibid.*, B 219; *Ak* III, p. 159 (6-9); tr. esp.: p. 222.

obligación. Por ello, un fenómeno solo aparecería en un lugar predefinido por un sistema de coordenadas, él mismo gobernado por el principio de la unidad de la experiencia. Pero aquí, dice Marion, se insinúa ya una pregunta: ¿debe todo fenómeno sin excepción respetar la unidad de la experiencia?³²⁴ ¿Podemos con toda legitimidad descartar la posibilidad de que un fenómeno se imponga a la percepción sin que podamos sin embargo asignarle ni una sustancia en que mantenerse como un accidente, ni una causa de que resulte como un efecto, ni aún menos un *commercium* interactivo donde relativizarse? Según Marion, los fenómenos que no se prestan a la reconducción a las analogías de la percepción, adquieren desde ese momento el carácter y la dignidad del «acontecimiento».

(b) El segundo presupuesto concierne a la elaboración misma del procedimiento que permite asegurar la necesidad temporal y conceptual, por lo tanto, la unidad de la experiencia. Kant presupone que esta unidad debe siempre llevarse a cabo recurriendo a una analogía. Para Marion, el fenómeno saturado se sustraerá a las relaciones porque no guardará ninguna medida común con sus términos, librándose de ellas como de todas las demás determinaciones *a priori* de la experiencia que pretenderán eventualmente imponerse a él. «En este sentido, hablaremos de un fenómeno absoluto: desligado de toda analogía con cualquier objeto de la experiencia»³²⁵.

(c) El tercer presupuesto kantiano sobre el que se instauran las relaciones de la experiencia establece que la unidad de ésta se despliega sobre el fondo del tiempo, porque «todos los fenómenos son en el tiempo»³²⁶. Marion añade literalmente a continuación: «Así, Kant pone no solamente el tiempo como horizonte último de los fenómenos, sino sobre todo el horizonte en general como la condición del aparecer de tales fenómenos, que el horizonte acoge y restringe a la vez. Eso significa que antes de toda apertura fenoménica hacia la visibilidad, el horizonte espera por adelantado, y que cada fenómeno, al aparecer, se limita de hecho a actualizar una porción del horizonte, que de otro modo permanece transparente o vacío. Cuando surge a veces aquí una cuestión, la misma se refiere a la identidad de este horizonte (el tiempo, el ser, el *Ereignis*, incluso la ética o el bien, etc.); no deberíamos sin embargo enmascarar aquí otra cuestión: ¿no podrían ciertos fenómenos desbordar su horizonte?»³²⁷.

Sin embargo estas palabras, Marion aclara que no se trata con ello de librarse de un horizonte en general, puesto que así impediríamos sin duda toda manifestación. Se trata más bien de «hacer uso del horizonte de otro modo, con el fin de liberarse de su anterioridad delimitadora, que no puede más que entrar en conflicto con la pretensión de un fenómeno al aparecer absoluto»³²⁸. Para dar más precisión a la cuestión, Marion nos pide suponer un fenómeno saturado que ha conquistado su carácter absoluto al liberarse de las analogías con la experiencia. Pero en tal caso, ¿qué horizonte puede aún reconocerse? Hay que distinguir aquí tres situaciones fenomenológicas posibles:

(i) El fenómeno recibe una intuición que desborda el marco fijado por el concepto y la significación que lo mentaban y preveían. Entonces, la intuición alcanza no solamente la adecuación con la significación, sino que la colma, igual que todo su horizonte. Con ello se realiza la primera figura de la saturación: la intuición, a fuerza de presión, alcanza los límites comunes del concepto y del horizonte; «sin embargo, no los franquea y, tropezando contra ellos, la intuición se refleja en ellos, vuelve hacia el campo finito, lo nubla y lo hace al fin invisible por exceso —deslumbramiento»³²⁹. En este primer caso,

³²⁴ Marion, J.-L., *Étant donné*, p. 290; tr. esp.: p. 339.

³²⁵ Ibid., p. 292; tr. esp.: p. 341.

³²⁶ Kant, I., *KrV* A 182/B 224; *Ak* III, p. 162 (8); tr. esp.: p. 226.

³²⁷ Marion, J.-L., *Étant donné*, p. 292; tr. esp.: p. 341.

³²⁸ Ibid., pp. 292-293; tr. esp.: p. 341.

³²⁹ Ibid., p. 293; tr. esp.: p. 342.

la saturación se cumple en el interior del horizonte, pero contra él: colmando su horizonte, el fenómeno saturado no se constituye en él ya como objeto y se retira detrás del deslumbramiento que provoca.

(ii) El fenómeno saturado de intuición, habiendo alcanzado los límites de su concepto o de su significación hasta la *adaequatio*, habiendo luego colmado todo su horizonte e incluso la corona de lo aún no conocido, puede también, al contrario del caso precedente, sobrepasar toda delimitación de horizonte. Esta disposición no implica librarse sin más de horizonte, sino más bien articular varios horizontes juntos para acoger un mismo y único fenómeno saturado³³⁰. Se trata entonces de leer este fenómeno fuera de lo común al mismo tiempo en horizontes esencialmente distintos, incluso opuestos, cuya suma solo eventualmente indefinida permitirá acoger la desmesura de lo que se muestra.

(iii) Marion no descarta un tercer caso, raro pero inevitable: que la saturación se redoble bloqueando sobre ella los dos primeros casos: si la aventura hermenéutica de una pluralidad infinita de los horizontes no fuera suficiente ella misma para declinar un fenómeno esencial y absolutamente saturado, podría suceder que cada perspectiva, ya saturada en un solo horizonte (en cada uno de tales horizontes deslumbrado de la pluralidad infinita), se embrolle de nuevo repercutiendo sobre los otros, es decir, que la hermenéutica sume los deslumbramientos en cada horizonte, en vez de combinarlos. Entonces, no solamente ningún horizonte, sino que ninguna combinación de horizontes llegaría a tolerar el carácter absoluto del fenómeno, precisamente porque se da como absoluto, es decir, libre de toda analogía con los fenómenos de derecho común y de toda predeterminación mediante una red de relaciones, por lo tanto, sin precedente ni antecedente en lo ya visto, ni en lo previsible. Aparecería entonces un fenómeno hasta tal punto saturado que el mundo (en todos los sentidos de la palabra) no podría aceptarlo. «Venido entre los suyos, los suyos no lo han reconocido. Llegado a la fenomenicidad, el fenómeno absolutamente saturado podría no encontrar en ella ningún espacio para su despliegue. Pero esta denegación de apertura, esta desfiguración por tanto, aún resulta una manifestación»³³¹.

(4) El fenómeno saturado, ni mentable según la cantidad, ni soportable según la cualidad y absoluto según la relación, se dice finalmente como *inobservable* (*irregardable*) según la modalidad. Marion recuerda que las categorías de la modalidad se distinguen en Kant de todas las demás por el hecho de que no determinan ya ni los objetos en ellos mismos (cantidad, cualidad), ni las relaciones entre ellos (relación), sino únicamente «... su relación con el pensamiento en general». No se trata por lo tanto en las categorías de la modalidad más que de la acción del poder de conocer.

Pero entre los objetos de la experiencia y el poder de conocer no hay solo una simple relación, sino además el hecho de que los objetos «se acuerdan» al poder de conocer, debiéndolo hacer absolutamente para hacerse conocer. El fenómeno es posible en la estricta medida en que se acuerda finalmente con el *Yo* trascendental mismo. Dependiendo la posibilidad del fenómeno finalmente de su reconducción al *Yo*, el fenómeno se aliena a una instancia exterior a él, la del *Yo*, para poder llevar a cabo su propio aparecer. Lejos de mostrarse, el fenómeno se deja solamente poner en un escenario levantado por y para otro que él, actor sin acción, sometido pues a un espectador y director de escena trascendental. En vez de darse, el fenómeno se deja mostrar, se deja hacer ver y poner en escena, haciéndose constituir como un objeto que obtiene su estatuto de una intencionalidad de antemano objetivadora, como un fenómeno siempre «bien fundado», o sea, bajo condición³³².

³³⁰ Ibid., pp. 293-294; tr. esp.: p. 342.

³³¹ Ibid., p. 295; tr. esp.: p. 344.

³³² Marion, J.-L., *Étant donné*, § 22, p. 297; tr. esp.: p. 349.

Pero Marion pregunta entonces qué pasaría si un fenómeno no *se* «acordara» y no «correspondiera» al poder de conocer del *Yo*. Kant diría que un tal fenómeno simplemente no aparecería. Aunque se puede admitir según nuestro autor que esta respuesta tiene sentido respecto a un fenómeno pobre en intuición o de derecho común (que solo ambicionan una igualdad entre intuición y concepto), sin embargo, en relación con un fenómeno saturado la situación cambia por completo: en régimen de saturación, aunque el *Yo* ciertamente experimente el desacuerdo entre un fenómeno al menos potencial y las condiciones subjetivas de su experiencia y, por lo tanto, no llegue a constituir un objeto, ello no implica de ningún modo que no aparezca nada en absoluto; «al contrario, la saturación intuitiva, precisamente en tanto que hace al fenómeno no mentable [*invisible*], intolerable y absoluto (incondicionado) se impone a título de fenómeno excepcional por exceso, no por defecto»³³³. Según Marion, hay que determinar el fenómeno saturado, pues, como un fenómeno no objetivo o, más exactamente, no objetivable.

Aunque ejemplarmente visible, el fenómeno saturado no se deja contemplar (*regarder*). El fenómeno saturado *se* da, en tanto que resulta, según la modalidad, incontemplable (*irregardable*). Pero, ¿cómo puede un fenómeno darse a ver sin dejarse contemplar? La respuesta pasa por comprender que esa dificultad se apoya de hecho sobre el presupuesto de que «ver» y «mirar» («*regarder*») son exactamente equivalentes y que uno no puede ir sin el otro. Pero ello no es así. *Contemplan* (o «mirar»: *regarder*) implica una cosa completamente diferente que simplemente *ver*. Para ver, no hace falta tanto percibir por el sentido de la vista (o por otro sentido), como recibir lo que *se* muestra por sí, porque se da en la visibilidad³³⁴ según su iniciativa (anamorfosis), su ritmo (arribo) y su esencial contingencia (incidente), de suerte que aparece sin reproducirse, ni repetirse (acontecimiento). En compensación, para mirar (*regarder*), se trata de poder guardar (vigilar, *garder*) lo visible así visto bajo el control del que ve, de ejercer ese control guardando lo visible en su visibilidad, en tanto que posible, sin dejarle la iniciativa de aparecer (o de desaparecer), prohibiéndole toda variación de intensidad que perturbara su inscripción en el concepto, y sobre todo conservándolo en la presencia permanente por la postulación de su reproductibilidad en lo idéntico.

Pero si el fenómeno saturado aparece en contra de las condiciones de posibilidad de la experiencia, ¿cómo la excelencia supuesta de su fenomenicidad podría no concluir en una pura y simple imposibilidad de experiencia —incluso en una experiencia de lo imposible? La respuesta a esta dificultad se encuentra, dice Marion, en su enunciado mismo: si no hay experiencia del fenómeno saturado a título de objeto, queda entonces considerar una contra-experiencia del fenómeno saturado a título de no-objeto³³⁵.

³³³ Ibid., p. 298; tr. esp.: p. 349. La falta de constitución del fenómeno como un «objeto» no implica la falta de la experiencia de ese fenómeno. O sea, aunque no seamos capaces de aplicar un significado o concepto a la intuición que ya se da, aunque no seamos capaces de comprender (o expresar mediante conceptos claros y distintos) el sentido de lo que se da, sin embargo, ya experimentamos lo que se da, y con más intensidad, si es que podemos decirlo así, pues esta donación se cumple y se impone por exceso, no por defecto. Por lo tanto, no hay menos «experiencia», ni menos implicación del «sujeto» en la experiencia, en el caso del fenómeno saturado, justamente por el hecho de darse éste de modo «saturado». Que el «sujeto» no sepa, no pueda, o no quiera, expresar en conceptos lo que se da y ya experimenta no quiere decir que no pueda estar por completo involucrado desde el principio en esa donación. La imposibilidad conceptual del «sujeto» no implica la «desaparición» del «sujeto». Aunque esto pueda parecer algo obvio, lo iremos recordando a lo largo de este trabajo, pues será esencial para nuestra lectura de Marion. Que el «sujeto» no sea capaz de manifestar el sentido del fenómeno dado aplicándole un significado (un sentido) objetivo, no quiere decir que el fenómeno no sea dado, y experimentado como dado, ni tampoco que el fenómeno dado no tenga un sentido.

³³⁴ «[...] se da en la recepción», podríamos decir.

³³⁵ Ibidem.

La contra-experiencia no equivale aquí a una no-experiencia, sino a la experiencia de un fenómeno ni contemplable (*regardable*), ni vigilado (*gardé*) según la objetividad, que resiste por lo tanto a las condiciones de la objetivación: «confrontado con el fenómeno saturado, el *Yo* no puede ya no verlo, pero tampoco puede contemplarlo como su simple objeto. Posee el ojo para verlo, pero no para vigilarlo [*le garder*]»³³⁶. ¿Qué ve este ojo sin mirada (*regard*)? Respuesta: ve la superabundancia de la donación intuitiva. «No ve nada distintamente (en particular, objeto alguno), sino que experimenta claramente su impotencia para dominar la desmesura de lo dado intuitivo, por lo tanto, ante todo, las perturbaciones de lo visible, el ruido de un mensaje mal recibido, la ofuscación de la finitud»³³⁷. Marion da entonces el ejemplo de la escucha musical como caso eminente para comprender esta acepción del fenómeno: «la obertura de una sinfonía —por ejemplo, la sinfonía «Júpiter» [de Mozart]— me afecta de tal manera que antes incluso de reconstituir la línea melódica o de tomar la medida del tejido orquestal (por lo tanto, de constituir dos objetos a partir de dos dones), recibo de golpe en el oído en primer lugar el movimiento (no objetivable, porque donante) de la masa sonora que adviene sobre mí y me sumerge, para después recibir mi mismo retraso respecto al despliegue de este advenimiento»³³⁸. Aunque la memoria de anteriores puestas en escena de la obra permite

³³⁶ Ibid., p. 301; tr. esp.: p. 352. Por lo tanto, a pesar de saturar el fenómeno todas las condiciones que pudiera imponerle para su experiencia objetiva el *Yo* vigilante, sin embargo, éste no puede al mismo tiempo dejar de verlo, de experimentarlo, de estar por completo involucrado en esa no vigilancia. Pero en ese caso, lo veremos más adelante, ese *Yo* dejaría ya de ser el mismo que experimenta vigilando.

³³⁷ Ibidem. Marion ha logrado pues convertir ante nuestros mismos ojos la «superabundancia» de lo dado intuitivo en «impotencia» y «finitud». Y con ello, lo esencial de la descripción se centra en esta incapacidad y el sentimiento de la misma experimentado por el «sujeto», que ofuscado por su finitud, no puede ya hacer de la superabundancia intuitiva un objeto. Ante nuestros mismos ojos, la posible descripción positiva de la superabundancia intuitiva se convierte en la descripción negativa de la limitación y la impotencia del «sujeto» que vive esa superabundancia. Empezamos a comprender con ello la razón de por qué en la nota anterior hemos insistido en el hecho de que, a pesar de no poder mirar ni vigilar el *Yo* el fenómeno saturado, sin embargo, eso no implica dejar de verlo, queriendo nosotros destacar así que el *Yo* no puede dejar de ver (recibir) el fenómeno como tal, es decir, el fenómeno mismo tal y como se presenta en toda su superabundancia, sea cual sea la manera en que pudiéramos describirla en cada caso. Pero Marion, más que seguir esa dirección, que él mismo apunta pero al instante abandonada, se centra, no en la posible descripción de la superabundancia como tal del fenómeno, sino en la impotencia para objetivarla del «sujeto» que la experimenta.

³³⁸ Marion, J.-L., *Étant donné, op. cit.* 1997, pp. 301-302; tr. esp.: p. 352. Este es justamente el ejemplo perfecto para comprender lo que intentamos resaltar aquí nosotros: para Marion, en la donación saturada, «primero» me es dada la superabundancia (en el caso presente, «la masa sonora» que adviene sobre mí y me sumerge) y «después» me es dado mi mismo retraso respecto al despliegue de la música, retraso que me incapacita para reconstituirla y constituirla en objeto de mi observación. Es un ejemplo inmejorable el que pone aquí nuestro autor porque, efectivamente, ante una audición sinfónica es preciso elegir entre dos opciones: (a) o bien intentamos fijarnos (observar, vigilar) objetivamente en las distintas opciones disponibles para nuestra actitud ante la música, por ejemplo, captar claramente las líneas melódicas de los instrumentos por separado, o en conjunción con otros, (b) o bien nos dejamos llevar, nos abandonamos (nos «adonamos»), al darse mismo de la conjunción posible de instrumentos que surge a cada instante. Pero con ello descubrimos algo esencial: según la actitud que adoptemos, no podrá ser ya la misma la consideración de nuestra situación en la experiencia. Dicho brevemente, en (a) experimentaremos, como Marion bien dice, nuestra impotencia y retraso respecto al despliegue del advenimiento de las distintas líneas melódicas, no pudiendo nuestra vigilancia y atención alcanzar su mismo darse temporal y quedando progresivamente cada vez más en retraso nuestra observación y vigilancia respecto al surgir de las notas; por su parte, en (b) no experimentaremos ya nuestra impotencia de observación y vigilancia, sino, al contrario, la superabundancia como tal de la música y del sentimiento de plenitud continua (podríamos decir «explosiva») que en nuestro abandono a ella nos es dado y que parece nos aún al surgir y devenir como tales de la música. Vemos pues como una consecuencia de (b) la aparición ya del «devenir», es decir, del mantenimiento (desequilibrado, arriesgado, etc.), del surgir, que habrá de ser comprendido por nosotros además como el devenir en «acogimiento mutuo» de la música y el oyente. Por lo tanto, no solo hay

identificar más rápido la melodía y medir su masa orquestal, sin embargo, la memoria no me permite abolir el surgimiento, esto es, el acontecimiento. La música ofrece el movimiento mismo de su venida, su efecto sobre mí, que la recibo sin producirla. La música me adviene afectándome directamente, como pura donación que no mediatiza casi ningún don objetivable y que me impone una efectividad inmediatamente suya. «La ofrenda musical ofrece primero el movimiento mismo de su advenimiento —ofrece el efecto de su ofrenda misma, sin, o más allá, de los sonidos que suscita. Llamamos a esta extremidad fenomenológica en que el advenimiento desborda lo advenido una *paradoja*»³³⁹.

Marion advierte enseguida que la paradoja no solo suspende la relación de sujeción del fenómeno al *Yo* sino que la invierte, puesto que, lejos de poder constituir el fenómeno, el *Yo* se experimenta como constituido por él. Entonces, al sujeto constituyente le sucede el testigo, el testigo constituido. Como testigo constituido, el sujeto queda como el obrero de la verdad, no pudiendo ya pretenderse el productor. Bajo el título de «testigo», hay que entender pues una subjetividad desprovista de los caracteres que le daban un rango trascendental. Las consecuencias según Marion son las siguientes: (i) Constituido y no constituyente, el testigo ya no ejerce síntesis ni constitución. O, más bien, la síntesis deviene para el testigo pasiva, imponiéndose a él. (ii) En el caso del fenómeno saturado, la intuición sobrepasa por definición lo que una hermenéutica del concepto puede proporcionar de sentido, o sea, lo que puede dar una hermenéutica llevada a cabo por el *Yo* finito, que dispondrá siempre de menos sentido dable (concepto, intencionalidad, significación, nóesis, etc.) del que pide lo dado intuitivo. (iii) La inversión de la mirada y de la vigilancia que el *Yo* monta sobre el objeto, lleva al *Yo* devenido testigo bajo la guardia de la paradoja (del fenómeno saturado), que lo controla a él. Así, en el tiempo, el fenómeno saturado precede al testigo con una interpelación siempre ya ahí³⁴⁰. «El *Yo* pierde su anterioridad de polo egoico (*Yo* polar) y solo puede identificarse aún él mismo al admitir la precedencia sobre él de un tal fenómeno inconstituible»³⁴¹. Esta inversión deja al *Yo* interpelado (*interloqué*), esencialmente sorprendido por el acontecimiento más original que lo desprende de sí³⁴². (iv) El testigo

«advenir» (es en lo que parece se centra esencialmente Marion), sino también «devenir». Es decir, no solo podemos considerar el «acontecimiento» en y como el «advenir», sino además en y como el «devenir».

³³⁹ Ibid., p. 302; tr. esp.: p. 353. Con estas palabras, parece que Marion ofrece una tercera opción a las dos recién descubiertas por nosotros. Se trataría, no de (a) fijarse objetivamente en la música, en la melodía, los instrumentos que la componen cada vez, etc., pero tampoco de (b) abandonarse en el puro vivir (que no obstante conservaría «conciencia») acogido al darse sonoro como tal y a la vez acogedor de él, sino de (c) salir de ese abandonarse en el puro vivir (aún con «conciencia») y acogerse a la música de otro modo, o sea, en la visión (en el sentir receptivo) de su «milagroso» darse y surgir. El «sujeto» aquí se fija en el puro surgimiento, en el puro acontecimiento de comenzar la música a tronar, en su puro obsequio sobre el silencio. Y por ello, el «sujeto» experimenta la distancia absoluta entre ese puro surgir que estalla y así adviene y su pequeñez (su incapacidad y limitación) respecto a la grandeza y el efecto de la masa sonora sobre él. La irrupción misma de la música, el efecto de esa irrupción como tal sobre mí, no tanto los sonidos mismos en su vivo desarrollo y darse (en y conmigo), es lo que, nos parece, Marion aquí destaca. Retengamos por el momento esta clasificación tripartita de la experiencia, pues nos parece un modelo provisional adecuado para intentar comprender con más inmediatez la posición de Marion en lo que sigue.

³⁴⁰ Aparece ya aquí la interpelación, y con ello se anuncia la fenomenología de la llamada y la respuesta. Lo que nos interesa por ahora es hacer ver que ese anuncio tiene lugar según una marcada formalidad anterioridad/posterioridad.

³⁴¹ Ibid., p. 303; tr. esp.: pp. 353-354.

³⁴² Comenzamos a comprobar lo acertado de la clasificación tripartita de la experiencia, pues estas palabras parecen ratificar la posición de Marion en el caso (c) de la misma. Una experiencia en la que el *Yo*, siendo sorprendido, es a la vez desprendido de sí, se centra, no tanto [como en el caso (b)] en la acción viva de la experiencia (también saturada) por parte del «sujeto», como en el asombro sin más que produce el efecto, no ya del contenido de lo dado (en el caso de la música, «sin, o más allá, de los sonidos que suscita») sino

se opone por lo tanto al *Yo* por el hecho de no tener ya la iniciativa de la manifestación (justamente por facticidad), de no poder leer ni interpretar el exceso de intuición (por penuria de conceptos) y finalmente por dejarse juzgar (decir, determinar) por aquello que no puede él mismo ni decir ni pensar adecuadamente. El testigo sucede al *Yo* al renunciar a su primera persona, o más bien al nominativo de ese primer cometido. Marion advierte que debemos además entender que el testigo es menos el elocuente o heroico testador de un acontecimiento que refiere y defiende [asumiendo por lo tanto una (re-)producción del fenómeno], que el simple testigo luminoso que «se enciende sobre un tablero de control, en el instante mismo, y cada vez que, la información que él debe hacer fenoménica (en este caso, visible) le llega de un sensor mediante un impulso eléctrico, sin iniciativa ni retraso»³⁴³. El testigo no se inviste él mismo en el fenómeno, ni tampoco inviste al fenómeno, sino que se encuentra por éste tan investido, sumergido, que no puede más que registrarlos inmediatamente³⁴⁴.

A partir de todo lo anterior, concluye Marion: para introducir en fenomenología el concepto de «fenómeno saturado», lo hemos descrito como no mentable (imprevisible) según la cantidad, insoportable según la cualidad, incondicionado (absoluto de todo horizonte) según la relación y finalmente como irreductible al *Yo* (inobservable) según la modalidad. Estos cuatro caracteres implican pues la inversión término a término de todas las rúbricas bajo las que Kant clasifica los principios del entendimiento y por lo tanto los fenómenos que tales principios determinan³⁴⁵.

Sin embargo, respecto a Husserl, asegura nuestro autor que esos cuatro caracteres se organizan según un modo más complejo: mientras que los dos primeros (lo no mentable y lo insoportable), no plantean ninguna dificultad al «principio de todos los principios», pues lo que la intuición da puede sobrepasar cuantitativa y cualitativamente la amplitud

de la forma en que irrumpe. Desde esta posición es entonces perfectamente lógico presumir que el fenómeno saturado «precede al testigo con una interpelación siempre ya ahí», pues desde (b) (en que, recordémoslo, se trataría del «abandonarse en el puro vivir», aún con «conciencia», acogido al darse sonoro como tal, pero también acogedor de él), se hace difícil comprender que la música interpele siempre ya ahí antes de ser vivida por el sujeto, por lo tanto, ya desde y como el silencio anterior a todo sonido. Este problema tiene relación entre otras cosas con la experiencia de la música por parte de san Agustín (Conclusión).

³⁴³ Ibid., p. 303; tr. esp.: p. 354.

³⁴⁴ Ibidem. Marion parecería reproducir implícitamente en estas palabras la «clasificación tripartita de la experiencia» al decir que el testigo no inviste al fenómeno [lo que correspondería al punto (a) de esa clasificación, en que el *Yo* objetiva el fenómeno], como tampoco se inviste él mismo en el fenómeno [lo que correspondería según Marion —si no erramos demasiado— al punto (b), en que el «sujeto» se abandona al fenómeno, pero aportando al desarrollo de la donación de éste el desarrollo de su propia vida], sino que el testigo es investido por el fenómeno, sin poder hacer otra cosa que registrarlos de inmediato, como un piloto luminoso se enciende cada vez según un impulso eléctrico [lo que correspondería al punto (c), en que el «sujeto» (el testigo) deja de vivir el advenir junto con el devenir del darse, para vivir más bien la sorpresa puntual producida solo por el advenir]. Sin embargo, hemos de fijarnos aún en el hecho de que Marion asume (a partir del ejemplo del piloto luminoso) que el testigo ejerce su función (se enciende y se apaga) «en el instante mismo, y cada vez que» se da el impulso que él ilumina. Y por ello, aunque el testigo se ilumina «sin iniciativa», a su vez lo hace «sin retraso», «inmediatamente». Este hecho habrá de ser confrontado con más detenimiento por nosotros con la asunción también por parte de Marion de que el fenómeno saturado precede en el tiempo al testigo con una interpelación siempre ya ahí, por lo tanto, de que, en nuestro caso, el impulso eléctrico ya se da antes de que el piloto luminoso lo ilumine, lo que de modo evidente no casa bien con la afirmación de que la luz se enciende «sin retraso», «inmediatamente» y «en el instante mismo», «cada vez», que el impulso eléctrico se da.

³⁴⁵ Observemos nosotros que esa inversión de las categorías kantianas del conocimiento se ha llevado a cabo esgrimiendo un arma sencilla y contundente: una «intuición saturadora», desmesurada, como superabundancia de donación intuitiva. El «mecanismo» de Marion por lo tanto supone que «lo que aparece» lo hace desmesuradamente porque anula el «aparecer subjetivo» aportado por el «sujeto» (intencionalidad, concepto), aportando en su lugar «su propio aparecer», no limitado ya a condiciones ajenas a la cosa misma.

de la mirada, siendo suficiente entonces que la intuición dé lo que da sin medida común, no sucede lo mismo con los otros dos caracteres: el «principio de todos los principios» menciona el horizonte y el *Yo* constituyente como los dos presupuestos incuestionables de todo lo que quiera constituirse en general como fenómeno, algo que choca con la pretensión del fenómeno saturado, que en tanto que incondicionado por un horizonte e irreductible a un *Yo*, exige una posibilidad liberada de estas dos condiciones, contradiciendo por ello el «principio de todos los principios». De ahí que, según Marion, aunque Husserl sobrepasaba la metafísica kantiana del fenómeno, debe sin embargo ser a su vez sobrepasado para acceder a la posibilidad del fenómeno saturado. Con el «principio de todos los principios», mantiene Husserl una doble reserva (el horizonte y el *Yo*) respecto a la posibilidad³⁴⁶. Por ello mismo, cree Marion que podría aún considerarse una posibilidad sin reserva a partir del fenómeno saturado, dado sin condición ni retención.

Según Marion, la fenomenología encuentra su última posibilidad a partir del hilo conductor del fenómeno saturado, o sea, «no solamente la posibilidad que sobrepasa la efectividad, sino la posibilidad que sobrepasa las condiciones mismas de la posibilidad, la posibilidad de la posibilidad incondicionada, dicho de otro modo, la posibilidad de lo imposible, el fenómeno saturado»³⁴⁷. Pero aunque paradójico, o por ello mismo justamente, el fenómeno saturado no debe entenderse como un caso excepcional, como algo irracional, «teológico», de la fenomenicidad. «Llamaremos pues a esta aparición puramente de sí a partir de sí, que no somete su posibilidad a determinación previa alguna, una “automanifestación”. Se trata pura y simplemente del fenómeno considerado en su acepción plenaria, esto es, de su figura normativa, con relación a la cual los otros se definen y se declinan eventualmente por defecto o simplificación»³⁴⁸.

7.1. Tres ejemplos: Descartes, Kant y Husserl

Marion da a continuación tres ejemplos de todo lo ganado, que son confirmados por la historia misma de la filosofía, que conoce de fenómenos saturados incluso aunque no les haya hecho justicia más que raramente. Se podría llegar a afirmar que ninguno de los pensadores decisivos ha dejado de describir uno o varios fenómenos saturados, a veces

³⁴⁶ Recordemos aquí sin embargo lo que ya nos dice Roggero: «Roberto Walton observa con agudeza que la horizonticidad puede entenderse no solo como límite, sino como posibilidad» (Roggero, J. L., *op. cit.* 2019, p. 103). De ahí que según Walton, podría afirmarse que todo fenómeno es un fenómeno saturado, pues todo acto perceptivo concreto se caracteriza por «una estructura original en la que se distingue la conciencia patente (*Vordergrundbewußtsein*) y la conciencia latente (*Hintergrundbewußtsein*), esto es, la conciencia de horizonte (*Bewußtseinshorizont*), el “horizonte de vivencias no miradas”, la conciencia de la infinita *cantidad* de posibilidades latentes que, de alguna manera, “saturan” nuestra aprehensión» [Ibid., pp. 103-104; *cfr.* Walton, Roberto, «Reducción fenomenológica y figuras de la excedencia», en *Tópicos*, 16 (2009)]. Por estas evidencias justamente suponemos nosotros que cuando Marion denuncia la limitación de la intuición por la intención-apresentación, estaría limitando su crítica al «horizonte interno» de la cosa, no ya a su «horizonte externo» (§ 5.2.).

³⁴⁷ Ibid., p. 304; tr. esp.: p. 355. Para Marion, el fenómeno saturado es la «posibilidad de lo imposible» porque sobrepasa las «condiciones de posibilidad de la experiencia de objetos» impuestas por la metafísica (en concreto, por Kant). Sin embargo, hemos ya comenzado a ver (a partir del descubrimiento de la «clasificación tripartita de la experiencia»), que esa imposibilidad del fenómeno saturado parece concernir no solo a las condiciones objetivas de la experiencia sino a la experiencia misma del fenómeno por parte del «sujeto» (el testigo), al que Marion coloca inmerso en la experiencia saturada como inmediatamente «sin iniciativa», «sorprendido», incapaz ni siquiera de intentar seguir en y como su propia vida el devenir como tal del darse. Pero esta es solo una de las dos opciones posibles para vivir una experiencia saturada que se abren a partir de la «clasificación tripartita de la experiencia» [las opciones (b) y (c) dirían esa posibilidad].

³⁴⁸ Marion, J.-L., *Étant donné*, *op. cit.* 1997, p. 305; tr. esp.: p. 356.

al precio de contradecir sus propios presupuestos metafísicos. Entre otros, Marion se fija aquí en Descartes, Kant y Husserl:

(a) Descartes, que siempre reduce el fenómeno a la idea que de él asume el *ego*, y luego esa idea a un objeto, piensa sin embargo la idea de infinito como un fenómeno saturado. La idea de infinito cumple efectivamente todos los requisitos que Marion ha ido descubriendo en lo anterior. (i) Según la cantidad, la idea de infinito no se obtiene mediante suma o síntesis sucesiva, sino «tota simul» («toda a la vez») ³⁴⁹, deviniendo la mirada la sorpresa de la admiración ³⁵⁰. Para Descartes, el infinito no es jamás en potencia, sino siempre en acto ³⁵¹. (ii) Según la cualidad, la idea de infinito no admite ningún 0, ni grado finito, sino únicamente un *maximum*: «maxime clara et distinta», «maxime vera» ³⁵². (iii) Según la relación, la idea de infinito no mantiene analogía alguna con cualquier otra idea: «... nihil univoce...», sobrepasando todo horizonte al quedar incomprendible y no pudiendo más que tocarse mediante el pensamiento. (iv) Según la modalidad, lejos de dejarse reconducir a un *Yo* constituyente, la idea de infinito lo comprende sin dejarse comprender por él, de modo que incluso el *ego* podría quizás también interpretarse a veces como un interpelado. Por todas estas razones, se pregunta Marion si no sería suficiente traducir «idea de infinito» término a término por «fenómeno saturado».

En lo anterior, Marion vuelve a rechazar la «síntesis sucesiva», sugiriendo una «síntesis instantánea», de la que solo sabemos que sería similar a la que considera Descartes respecto a la idea que tenemos de Dios, que se forma toda entera y de una vez al alcanzar con la mente el ente infinito, incapaz de toda ampliación. Pues, como asegura Descartes, nada puede añadirse ni quitarse a la idea de Dios, a partir del hecho de que, según los filósofos, las esencias de las cosas son indivisibles. Y al representar la idea la esencia de la cosa, si se añade o se quita algo de la misma, deviene de inmediato la idea de otra cosa. Pero, después que hemos concebido la idea del verdadero Dios, aunque puedan ser descubiertas nuevas perfecciones suyas que aún no fueran observadas, no por ello aumenta su idea, sino que se hace tanto más distinta y expresa, pues todas las perfecciones debían estar contenidas en aquella idea que ya teníamos, si es que se supone era verdadera ³⁵³. Debemos además poner esta lectura de la idea de infinito en Descartes por parte de Marion en relación con el hecho de que, para Descartes, la idea de Dios está contenida en la semejanza entre el hombre y Dios a partir de la creación: Dios crea al hombre a su imagen y semejanza. Y con ello, Marion destaca sobre todo que Descartes, si bien refiere en primer lugar esta semejanza al pensamiento de sí en general, la relaciona rápidamente a la voluntad o libre arbitrio, cuya idea es tan grande que hace creer al hombre el llevar en sí alguna imagen y semejanza de Dios ³⁵⁴. Pero con ello vemos mejor el modo mismo en que Marion comprendería la «síntesis instantánea» en que obtenemos la idea de infinito cuando sabemos que, según nuestro autor, Descartes articula explícitamente el conocimiento de sí sobre el conocimiento del otro (reconocido como Dios) que me piensa, no solo antes de que yo lo piense, sino antes de que yo *me* piense. Descartes obtendrá el argumento para demostrarlo de la semejanza de Dios que yo llevo en mí en tanto que su creatura, pues tal semejanza con Dios me determina según la

³⁴⁹ Cfr., Descartes, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, p. 371, línea 25; tr. esp.: p. 293.

³⁵⁰ Ibid., p. 52, línea 15; tr. esp.: p. 44. La sorpresa de la admiración expresaría por lo tanto la «síntesis instantánea». Ver respecto a la sorpresa (aunque Marion no la relaciona con ninguna «síntesis instantánea»): Marion, J.-L., *Reprise du donné* (2016), cap. IV, § 33.

³⁵¹ Descartes, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, p. 47, línea 19; tr. esp.: p. 40.

³⁵² Ibid., p. 46, líneas 8 y 12; tr. esp.: p. 39.

³⁵³ Descartes, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, p. 371, (8-21); tr. esp.: p. 293.

³⁵⁴ Cfr., Marion, Jean-Luc, *Sur la pensée passive de Descartes*, § 31, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p. 251.

totalidad de la *res cogitans* que yo soy. Y así, «tengo pues la idea de Dios (por imagen y semejanza) por el hecho mismo de que pienso, no necesariamente a Dios, sino en primer lugar y solamente a mí mismo; yo no tengo tanto la idea de Dios, entre otras ideas, como soy radical y exclusivamente esta idea misma»³⁵⁵. De ese modo, la facultad por la cual me percibo a mí mismo —o sea, la formulación canónica de mi existencia resultante del pensamiento de mí por mí—, equivale también a la vez, «al mismo tiempo» («*simul etiam*»), al conocimiento de la idea de Dios³⁵⁶. Marion destaca que la convertibilidad de la una en la otra reposa sobre un principio evidente para Descartes: «el infinito positivo de Dios se concibe inmediatamente a partir de la conciencia de su finitud por lo creado (en el caso presente, del *ego* que duda): “[...] yo conozco así al mismo tiempo, que aquel del que dependo posee en sí todas estas grandes cosas a las que yo aspiro” (AT IX-1, p. 41, 17-19)»³⁵⁷. Sin demorarnos más en este punto, retengamos ya que esa «síntesis instantánea» admitida por Marion tendría que ver con la determinación de lo ya previamente dado y que me conforma por completo, no sucesivamente, sino como lo que ya soy: mi creación por Dios no acontece «sucesivamente», sino «de una vez por todas siempre». Adelantemos por último que estas evidencias serán decisivas para la fenomenología de la llamada y la respuesta en Marion.

(b) Kant nos ofrece un ejemplo de fenómeno saturado tanto más significativo cuanto que no concierne, como en Descartes, a la teología racional, sino al ejercicio finito de las facultades: se trata en efecto de lo sublime. Ya hemos tomado apoyo más arriba en la «idea estética» para contestar el principio de la penuria de intuición e introducir la posibilidad de una saturación, pero es en la doctrina de lo sublime donde encontramos el fenómeno saturado, del cual asume esa doctrina sus caracteres en opinión de nuestro autor: (i) según la cantidad, lo sublime no tiene forma ni orden, puesto que es grande sin comparación, absolutamente y no comparativamente. (ii) Según la cualidad, la idea de lo sublime contradice el gusto en tanto que «placer negativo», provocando un «sentimiento de desmesura», de «monstruosidad». (iii) Según la relación, lo sublime escapa claramente a toda analogía y a todo horizonte, puesto que es literalmente lo «ilimitado» aquello que lo sublime representa. En fin, (iv) según la modalidad, lejos de acordarse con nuestro poder de conocer, lo sublime puede aparecer de modo que contradiga la finalidad de nuestra facultad de juzgar. La relación de la facultad de juzgar se invierte en el fenómeno hasta el punto de que es el fenómeno el que en adelante «contempla» («*regarde*») al *Yo*. Según Marion, el ejemplo kantiano de lo sublime permitiría abrir más ampliamente el campo de aplicación del concepto de fenómeno saturado³⁵⁸.

(c) Pero es a Husserl a quien según Marion corresponde el haber ilustrado el fenómeno saturado con una ocurrencia perfectamente universal: la conciencia íntima del tiempo responde en efecto, y según un modo privilegiado, a los caracteres distintivos del fenómeno saturado. (i) Según la cantidad, el tiempo se revela no mentable (*invisible*), pues el flujo (de la conciencia) no admite ninguna homogeneidad de sus partes, ya que cada una consiste únicamente en el «cambio continuo» de cada momento, deslizándose desde el futuro al presente y del presente al pasado, modificándose sin tregua. En nota al margen, Marion afirma que en la conciencia interna del tiempo encontramos la transformación permanente y perpetua del objeto, es decir, la transformación permanente y perpetua de la relación entre la significación (permanente) del objeto y las vivencias

³⁵⁵ Marion, Jean-Luc, *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p. 34.

³⁵⁶ Ibidem.

³⁵⁷ Ibid., p. 35.

³⁵⁸ Marion nos envía a las contribuciones de J.-L., Nancy («L'offrande sublime») y P. Lacoue-Labarthe («La vérité sublime») en *Du Sublime (L'Extrême contemporain)*, Paris, Belin, 1988.

correspondientes (siempre otras), que obedecen a otra intencionalidad: la de su sucesión temporal sin objeto. Marion afirma, siguiendo a R. Bernet, que no se trata ya propiamente de una conciencia intencional, sino de una «... conciencia pasiva resultante de una afección»³⁵⁹. (ii) Según la cualidad, el tiempo se descubre insoportable, puesto que no admite grados. En primer lugar, porque no se podría asignar al flujo un punto 0: en efecto, entre la impresión originaria y la primera retención, no interviene nunca más que un límite ideal, algo abstracto, de suerte que el ahora ideal no es algo distinto por completo del no-ahora presente. En segundo lugar, porque el flujo constitutivo de la temporalidad no tiene él mismo nada común con la temporalidad como tal: no tiene duración y resulta, por lo tanto, no-temporal. Mejor dicho, seguiría un orden *quasi* temporal. Por lo tanto, no puede fijar grados de cualidad (intensidad) en un tiempo que precede, domina (*surplombe*) y excede. (iii) Según la relación, el tiempo permanece absoluto, lo que se demuestra por el desdoblamiento de la intencionalidad, por una parte, en la «intencionalidad transversal» —que a través del flujo se orienta obstinadamente sobre el objeto-en-el-cómo en detrimento del tiempo mismo, simple medio o pantalla de una pretensión objetivadora y por sí indiferente al tiempo—, y por otra parte, en la «intencionalidad longitudinal», que prosigue de retención en retención a fin de constituir sin tregua la unidad del flujo temporal, es decir, el tiempo mismo, sin relación a, ni mención de, el menor objeto. La intencionalidad longitudinal no trabaja más que en la «auto-aparición del flujo», antes de todo objeto, antes de toda inmanencia real o incluso intencional, desplegando la temporalidad sin aplicarla ni a objetos, ni al enlace entre los objetos³⁶⁰. Contra Kant, el tiempo ya no tiene aquí que asegurar los enlaces necesarios entre objetos de experiencia, por lo tanto, entre analogías, sino que se muestra en sí y por sí, sin relación a, o entre, objetos, o sea, absolutamente. (iv) Según la modalidad, el tiempo no puede contemplarse, puesto que, a título de «impresión originaria», el tiempo se impone a partir de sí mismo como «lo no-modificado absoluto», que no solo no es producido, sino que es la producción original. «La impresión originaria determina originariamente la conciencia, que desde entonces pierde su estatus de origen, para descubrirse originariamente determinada, impresionada, constituida —trascendentalmente asumida como testigo»³⁶¹.

Como vemos, el fenómeno saturado nada tiene de una hipótesis extrema o rara, pues se trata de una figura de la fenomenicidad tan esencial que pensadores incluso poco fenomenológicos (Descartes, Kant) recurren a él tanto como los más fenomenológicos (Husserl) cuando la cosa misma lo exige, o sea, cuando aparece según el exceso y no la penuria de la intuición. «De hecho, solo el fenómeno saturado puede, haciéndose visible al exceso, marcar las dimensiones paradójicamente sin medida de la donación posible, a la que nada detiene ni condiciona»³⁶².

³⁵⁹ Bernet, Rudolf, *La vie du sujet*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 196.

³⁶⁰ Marion, J.-L., *Étant donné*, *op. cit.* 1997, p. 308; tr. esp.: p. 359. La intencionalidad longitudinal no aplica la temporalidad que despliega al enlace de objetos, pero como tal es, podríamos decir ya, «forma de enlace» [cfr. Paredes Gascón, A., «Donación en la transformación. El nóema en Jean-Luc Marion», *Areté*, *op. cit.* 2020. Ver sobre todo §§ 2-3]. Como vemos, Marion no estaría tanto en contra de la «síntesis» como de objetivarla, de limitarla a objetos, de hacerla depender por lo tanto de nuestro poder de conocer.

³⁶¹ Marion, J.-L., *Étant donné*, *op. cit.* 1997, p. 309; tr. esp.: p. 359. Debemos observar aquí pues la analogía entre el piloto luminoso que se enciende a partir de un impulso eléctrico (como ya sabemos, la imagen del surgir del testigo a partir del surgir del fenómeno saturado) y la conciencia, determinada («encendida») a partir de la impresión originaria. Marion nos remite además, sobre la «primordialidad pulsional», a Husserl: «Universale Teleologie» (1933), Hua XV, pp. 593-597.

³⁶² Marion, J.-L., *Étant donné*, *op. cit.* 1997, p. 309; tr. esp.: p. 360.

§ 8. Clasificación de los tipos de fenómenos saturados

Habiendo asistido en lo anterior al descubrimiento de los caracteres principales del fenómeno saturado a partir de la contraposición punto por punto de las cuatro categorías kantianas que permiten el conocimiento objetivo, debemos en lo que sigue seguir aún la exposición de Marion, pues cada uno de tales caracteres funciona a su vez como determinación precisa y propia de un tipo determinado de fenómeno saturado. Hay pues, en un primer grado (en una primera instancia, podríamos decir), para Marion cuatro tipos de fenómenos saturados, a los que se añade otro tipo, pero ya en un grado superior, como «fenómeno saturado al cuadrado», que asume en sí los cuatro caracteres principales.

En el § 23 de *Étant donné* traza Marion primero una tópica de los diferentes tipos de fenómenos en general. Nuestro autor mantendrá en la elaboración de esa tópica la definición genérica de fenómeno como lo que se muestra en y a partir de sí (Heidegger) y que solamente lo consigue en la medida en que se da en sí y a partir de sí. «Darse significa que el aspecto que tiende a mostrarse (figura, esquema, especie, concepto, significación, intención, etc.) debe también darse siempre en persona, aunque en una medida variable (intuición, estrato hilético, nóema, etc.). La donación realiza la manifestación al darle un cumplimiento, intuitivo en la mayoría de las ocurrencias, pero no necesariamente en todas»³⁶³. Los diferentes tipos de fenómeno pueden definirse pues como otras tantas variaciones de la automanifestación (mostrarse en y a partir de sí) según el grado de donación (darse en y a partir de sí). Marion distinguirá tres figuras originales de la fenomenicidad según su cantidad de donación.

Pero antes de pasar a esa clasificación, debemos centrarnos brevemente en las palabras anteriores de nuestro autor: «La donación realiza la manifestación al darle un cumplimiento». Nos encontramos ya ante aquello que anunciábamos en la Introducción, § 2: la distinción entre «donación» y «manifestación» sería comprendida también por Marion a partir del esquema husserliano que distingue entre (i) «intencionalidad significativa» y (ii) «cumplimiento intuitivo» («intencionalidad intuitiva») de la misma.

Para nosotros es capital dar cuenta de la distinción entre donación y manifestación en Marion porque su mejor comprensión nos facilitará también advertir con más evidencia las posibilidades que se abren desde nuestro autor para situar al *ego* adonado en la experiencia. Por ejemplo, ¿ha de ser comprendida la función del *ego* adonado ya en el ámbito de la donación, o solo en el de la manifestación, o quizás en el paso de una a la otra, o quizás en las dos a la vez?

Pero continuemos con Marion: la «mención significativa» expresaría en nuestro autor la «manifestación» del fenómeno, mientras que el «cumplimiento» (intuitivo, pero no siempre) diría su «donación». Por eso el fenómeno saturado invierte los papeles del fenómeno en Husserl: el cumplimiento (la intuición, la donación) del fenómeno desactiva la intención significativa que yo apporto para manifestar conceptualmente la intuición. Marion expresaría esa desactivación diciendo que la manifestación es *posterior* a la donación (intuición).

En primer lugar, esa relación vendría determinada por el principio fenomenológico: «lo que se da se muestra», establecido por Marion en el intento de definir la fenomenicidad a partir de la donación³⁶⁴. Como sabemos, para Marion debe el aparecer sustraerse (si no siempre contradecir) al imperialismo de las condiciones *a priori*

³⁶³ Marion, J.-L., *Étant donné*, § 23, p. 310; tr. esp.: p. 362. Nos recuerda Marion en nota al margen que la donación puede a veces no pasar por la intuición, algo que trata en el Libro I, §§ 4-5 y en el Libro IV, § 23 de *Étant donné*.

³⁶⁴ Marion, J.-L., *Étant donné*, § 6.

del conocimiento, avanzando en persona sin doblez ni representante. Este avance se llama desde el punto de vista del cognoscente, la «intencionalidad», desde el punto de vista de la cosa misma, «donación». El fenómeno adviene en cuanto que se da. Y de ahí que «nada aparece en persona que no se *dé*». Y recíprocamente, «pertenece esencialmente a lo que se da el mostrarse»³⁶⁵. La donación da un algo dado haciéndolo ver, es decir, dirigiéndolo a alguna instancia como una «conciencia». El surgimiento de lo dado lo hace ver. De ahí que darse equivale a mostrarse³⁶⁶.

Sin embargo, Marion nos dirá también que, justamente por el principio de que «lo que se da se muestra», deviene posible constatar la finitud de la fenomenicidad en régimen de donación: «pues lo que se da solo se muestra en cuanto que se encuentra recibido por el adonado, cuya función propia consiste en dar en retorno a lo dado el mostrarse, y tal conversión de lo dado en fenómeno mostrado no puede realizarse más que en el campo, evidentemente finito, en que el adonado recibe y pone en escena»³⁶⁷. Y si lo dado se da como una llamada³⁶⁸, si lo dado solo se muestra en la respuesta del adonado, y si el adonado resulta por definición finito, entonces «lo que se muestra resulta ello también siempre retraído y en retraso respecto a lo que se da. La finitud de la manifestación (de la auto-mostración de los fenómenos) emerge, por contraste, sobre la infinitud de la donación oscura de lo que resulta aún fuera de la vista [...] La diferencia entre lo que se da y lo que se muestra caracteriza irremediabilmente la fenomenicidad de la donación porque resulta directamente de la finitud del adonado»³⁶⁹. Y de ahí la obligada función de la hermenéutica, que administra esa diferencia entre lo que se da y lo que se muestra. La hermenéutica es la respuesta que hace que lo que se da se muestre.

Con ello hemos nosotros alcanzado lo que parece la razón primera en Marion para la distinción entre donación y manifestación: la finitud del adonado y de su capacidad de manifestación de lo que se da. Por ello, la limitación de la intuición (donación) por parte de la intencionalidad (significado) no se ciñe solo a una limitación aportada por un *yo* trascendental que pone condiciones *a priori* a la experiencia para lograr solo un conocimiento objetivo. La limitación concierne también al carácter «limitado» de la capacidad de recepción de lo dado por el adonado mismo, o sea, el «sujeto» que sustituye al *yo* trascendental, el «sujeto» por lo tanto adecuado para la experiencia de los fenómenos saturados (lo veremos con más detenimiento en el cap. III). Según nos parece, esta limitación universal para cualquier «sujeto» posible de cualquier experiencia posible no solo expresaría de modo inmejorable la «formalidad de contraposición» que intentaremos ejemplificar mejor en el § 9 sino que, sobre todo, supondría una losa *a priori* para intentar cualquier descripción de una intervención más implicada (y positiva) del «sujeto» adonado en el ámbito mismo de la donación.

Como decíamos, Marion distinguirá tres figuras originales de la fenomenicidad según su cantidad de donación:

(1) En primer lugar, los fenómenos pobres en intuición, o sea, aquellos que únicamente reclaman una intuición formal en matemáticas o una intuición categorial en lógica, o sea, una «visión de las esencias» y de las idealidades, donde basta casi a lo que se muestra en y a partir de sí con su concepto o con su inteligibilidad solamente para darse

³⁶⁵ Ibid., p. 101; tr. esp.: p. 130.

³⁶⁶ Ibid., p. 102; tr. esp.: p. 130.

³⁶⁷ Ibid., § 30, p. 426; tr. esp.: pp. 483-484.

³⁶⁸ Es el caso como veremos del fenómeno saturado.

³⁶⁹ Marion, Jean-Luc, *Givenness & Hermeneutics*, translated by Jean-Pierre Lafouge, Milwaukee, Wisconsin, Marquette University Press, 2012, pp. 52-54. También: Marion, J.-L., *Reprise du donné*, § 16, *op. cit.* 2016, pp. 88-89.

ya. El punto esencial concerniente a los fenómenos pobres se encuentra en el privilegio que la metafísica les ha concedido siempre sobre todos los demás fenómenos pensables: el privilegio de la certidumbre. Sin embargo, este privilegio epistémico se invierte en un déficit fenomenológico radical. El privilegio de los fenómenos pobres (certidumbre epistémica abstracta), lejos de cualificarlos, impide precisamente erigirlos en paradigma asegurado de la fenomenicidad en general.

(2) En segundo lugar, los fenómenos de derecho común, que deben definirse por lo tanto según la variación que ellos mismos aportan a la donación, ya no por referencia a los fenómenos pobres. Según Marion, del fenómeno común proceden los objetos de la física y de las ciencias de la naturaleza, en que se trata siempre de establecer la certidumbre objetiva de un máximo de conceptos (significaciones, teorías, etc.) a partir de un mínimo de intuición (*sense data*, protocolos experimentales, datos estadísticos, etc.): «la “materia”, entendida como la perturbación que aporta la $\acute{\upsilon}\lambda\eta$, debe poder, si no eliminarse, al menos reducirse»³⁷⁰. La objetivación del fenómeno demanda la restricción del don intuitivo a aquello que confirma (o más bien no disminuye) el concepto. Según nuestro autor, donde mejor encuentra confirmación esta figura de la fenomenicidad es en el caso de los objetos técnicos, en que la intención y el concepto toman el título de *plan*, *esquema*, o *diseño*, esto es, de lo que justamente la industria llama el «concepto» de un producto. Y así, el concepto (en el sentido del «concepto» de un producto) hace visible este producto antes de que la producción lo dé efectivamente, y a veces incluso sin que ninguna producción siga a la manifestación del «concepto» (simulación, «modelo conceptual», etc.): «Mostrar mediante concepto (significación, intención, etc.) precede, determina y a veces anula la donación intuitiva (efectividad, producción, intuición, etc.)»³⁷¹.

Como ejemplo de este tipo de fenómeno, Marion acude al caso de la inadecuación entre intención e intuición, que se declina aquí en términos de «retraso» y de «previsión».

(i) Retraso: pertenece esencialmente al objeto técnico (al producto) que su manifestación mediante «concepto» preceda radicalmente su donación (su producción en y para la intuición), por lo tanto, que su «concepto» predomine cronológicamente sobre cualquier cumplimiento intuitivo, es decir, sobre el producto mismo. El objeto técnico no justificaría pues literalmente su título de «producto», pues la producción solo llega a completar casi anecdóticamente su «concepto», en el sentido en que en metafísica la existencia solo aporta un simple «complemento de la posibilidad», o sea, de la esencia.

(ii) Previsión: la preeminencia teórica y cronológica del «concepto» del producto, por lo tanto, en general, del concepto sobre la intuición, permite en efecto conocer a la vez y por adelantado las características de lo que llega al final de la cadena de producción: el producto confirma la intención, sin jamás sorpresa alguna, arribo alguno, incidente alguno. La previsión del objeto técnico, la perfecta previsibilidad del producto inducido a partir de su «concepto», no solamente confirma que se trata aquí de una fenomenicidad alienada, sino que permite (o demanda) al fin la repetición del producto: la intuición viene siempre después y como confirmación en la efectividad de la racionalidad originaria del plan del concepto, que no tolera innovación ni acontecimiento alguno.

(3) En tercer lugar, los fenómenos saturados, en que la intuición sumerge siempre la espera de la intención, y la donación no solo confiere enteramente su dignidad a la manifestación, sino que, sobrepasándola, modifica sus características comunes. En virtud de esta investidura y esta modificación, Marion llama también a los fenómenos saturados «paradojas». El rasgo fundamental de la paradoja consiste en que la intuición despliega en ella un exceso que el concepto no puede ya ordenar, que la intención no puede prever.

³⁷⁰ Marion, J.-L., *Étant donné*, § 23, p. 312; tr. esp.: p. 364.

³⁷¹ *Ibidem*.

Desde ese momento, la intuición no se encuentra ya ligada a y mediante la intención, sino que se libera de ésta, erigiéndose en una intuición libre: «Lejos de venir después del concepto y por lo tanto siguiendo el hilo de la intención (mención, previsión, repetición), la intuición subvierte, o sea, precede, toda intención, que desborda y descentra»³⁷². La para-doja dice la contra-apariencia, la visibilidad en contra de la mención. «Paradoja» significa lo que va en contra (πάρα-) de la opinión recibida, como también de la apariencia, según los dos sentidos obvios de la δοξά. Pero también significa lo que va en contra de la espera, lo que llega contra toda espera de la representación, de la intención, brevemente, del concepto³⁷³.

Según Marion, la donación de la paradoja contraviene en su intuición lo que la experiencia anterior debería permitir razonablemente prever. «Efectivamente, el *Yo* de la intencionalidad no puede aquí ni constituir ni sintetizar la intuición en un objeto definido por un horizonte: la síntesis —si es que es precisa una— se lleva a cabo entonces sin y en contra del *Yo*, como una síntesis pasiva, proveniente del no-objeto mismo, que impone su surgimiento y su momento a, y antes de, toda mención activa del *Yo*; pues la pasividad de la “síntesis pasiva” indica no solamente que el *Yo* no la realiza activamente y que la soporta pasivamente, sino sobre todo que la actividad corresponde al fenómeno y solo a él. Así *se* muestra porque *se* da primero —por anticipación respecto a toda mención, libre de todo concepto, según un arribo que libera su sí [mismo]. La donación, en adelante a la medida del exceso de la intuición sobre la intención, no se define ya según lo que el concepto o el horizonte le asignan, sino que puede desplegarse indefinidamente: el concepto no prevé ya, pues la intuición lo previene —viene antes y por ello, al menos un tiempo, sin él»³⁷⁴. A partir de entonces, la relación entre la manifestación y la donación se invierte: si para los fenómenos pobres y de derecho común, la intención y el concepto prevén la intuición, mitigan su penuria y delimitan la donación, para los fenómenos saturados o paradojas la intuición sobrepasa la intención, desplegándose sin concepto y dejando a la donación prevenir toda limitación y todo horizonte. En este caso, la fenomenicidad se regula primero según la donación, de suerte que el fenómeno no se da ya en la medida en que se muestra, sino que se muestra en la medida (o, eventualmente, en la desmesura) en que se da.

Frente a la metafísica y su consideración de la paradoja como un caso excepcional de la fenomenicidad, patrocinando en su lugar el fenómeno común a partir del fenómeno pobre en intuición, toda la empresa de Marion tiende al contrario a pensar el fenómeno de derecho común y a través de él, el fenómeno pobre, a partir del paradigma del fenómeno saturado, del cual el fenómeno pobre y de derecho común solo ofrecen variantes debilitadas y del que derivan mediante extenuaciones progresivas. Y ello porque, según nuestro autor, el fenómeno saturado no se da fuera de la norma, como si fuera una excepción a la definición de la fenomenicidad, sino que le corresponde al contrario como propio el hacer pensable la medida de la manifestación a partir de la donación y encontrar esa medida hasta en su variación de derecho común, e incluso en el fenómeno pobre. «Lo que la metafísica descarta como una excepción (la paradoja

³⁷² Ibid., pp. 314-315; tr. esp.: p. 366.

³⁷³ Ibid., p. 315; tr. esp.: pp. 366-367.

³⁷⁴ Ibid., p. 315; tr. esp.: p. 367. Marion propone una síntesis propia del fenómeno no-objetivo mismo, una síntesis sin y en contra del horizonte-*yo*: una «síntesis pasiva» (en relación a la iniciativa del horizonte-*yo*) pero «activa» desde el fenómeno mismo, que mediante ella impondría su surgimiento anterior a ese horizonte-*yo*. Sin embargo, al afirmar Marion que la donación precede a la manifestación, está subrayando implícitamente la anterioridad de la donación (cumplimiento) del fenómeno respecto a su manifestación (mención), no necesariamente como anterioridad «temporal», sino como subversión de la espera de la manifestación. Pero nos encontramos de nuevo aquí ante una ambigüedad no aclarada: Marion dice también expresamente que la intuición adviene al menos un tiempo antes del horizonte, de la mención.

saturada), la fenomenología lo asume como su norma: todo fenómeno se muestra en la medida (o en la desmesura) en que se da»³⁷⁵.

A partir de ahí, Marion pondrá en correspondencia las determinaciones del fenómeno en tanto que dado con los caracteres del fenómeno saturado³⁷⁶: (i) La imprevisibilidad (según la cantidad), por lo tanto, también la no-repetibilidad del fenómeno saturado, consagran la factualidad del hecho cumplido, tal que determina todo fenómeno dado. (ii) El carácter insoportable e intolerable (según la cualidad) del fenómeno saturado, por lo tanto también el deslumbramiento que provoca, desarrollan hasta el final el arribo, determinación del fenómeno dado en general. (iii) El carácter absoluto del fenómeno saturado, fuera de toda relación y de toda analogía (incluso las de la causalidad), libera hasta el exceso el incidente, determinación del fenómeno como dado. (iv) Finalmente, la imposibilidad de dejarse constituir o contemplar se cumple a fondo en la saturación, la anamorfosis que caracteriza ya al fenómeno dado. Para Marion, el fenómeno saturado establece finalmente la verdad de toda fenomenicidad porque marca, más que cualquier otro fenómeno, la donación de la que proviene.

Desde ahí deviene posible trazar, en el interior de la tópica del fenómeno en tanto que dado, y para completarla, una tópica del fenómeno saturado mismo, advirtiendo Marion antes que el hilo conductor no será ya aquí el grado de intuición (puesto que en todos los casos del fenómeno saturado hay por principio saturación), sino la determinación por relación a la cual la saturación se lleva a cabo cada vez (cantidad, cualidad, relación o modalidad). Por ello, distinguirá nuestro autor sin jerarquía cuatro tipos de fenómenos saturados³⁷⁷, tratándose en todos los casos de paradojas y, por lo tanto, no pudiendo nunca constituirse como objetos en un horizonte y por un *Yo*.

(1) El acontecimiento. El fenómeno saturado se muestra en primer lugar en la figura del fenómeno histórico o del acontecimiento llevado a su excelencia. Cuando el acontecimiento que surge no se limita ni a un instante, ni a un lugar, ni a un dividuo empírico, sino que desborda sus singularidades para hacer época en el tiempo, cuando el acontecimiento cubre un espacio físico tal que ninguna mirada lo abraza de golpe (no se trata de un «teatro de operaciones» cartografiable sino de un campo de batalla a recorrer) y abarca una población tal que ninguno de los que a ella pertenece puede asumir sobre la misma un punto de vista absoluto, ni tampoco privilegiado, entonces el acontecimiento deviene un acontecimiento histórico. Nadie puede ya reivindicar para sí el más mínimo «aquí y ahora», que permitiría describirlo exhaustivamente y constituirlo como un objeto.

Por ejemplo, nadie *ha visto* jamás la batalla de Waterloo. Ni siquiera el Emperador pasando con su caballo ha visto ni el avance del refuerzo enemigo, ni el retraso del suyo, ni la emboscada en que caerá su caballería, ni los agonizantes entre los ya muertos. La batalla pasa enteramente sola, sin que nadie la haga, hablando propiamente, ni tampoco la decida. La batalla pasa y nadie la mira pasar, perfilarse y luego desaparecer, como había

³⁷⁵ Ibid., p. 316; tr. esp.: p. 368.

³⁷⁶ El Libro III de *Étant donné* está dedicado justamente a las determinaciones del fenómeno en cuanto que «dado», después de haber justificado en el Libro II la correspondencia entre «fenómeno» y «don» (como «lo dado»), de modo que no hay fenómeno que no se dé, ni don que no aparezca. Habiendo Marion reducido la donación a las vivencias de donabilidad y de aceptabilidad, éstas permiten describir intrínsecamente el fenómeno como pura y estrictamente dado (*Étant donné*, p. 170; tr. esp.: p. 210). Y a partir de considerar nuestro autor el surgimiento en el aparecer de lo que se da llevando siempre la marca de una advenida libre y autónoma del fenómeno a lo visible (como una procedencia desde «otro lugar»), se descubren las determinaciones concretas de ese fenómeno en tanto que dado procedente «de otro lugar». Tales determinaciones son: el hecho cumplido (el fenómeno se impone irrevocablemente), el arribo (el fenómeno se individúa en su arribo), el incidente (el fenómeno rechaza su constitución) y la anamorfosis (el fenómeno asciende por sí mismo a lo visible).

³⁷⁷ Sabemos sin embargo que Marion tendrá finalmente en cuenta hasta cinco tipos de fenómenos saturados.

venido, es decir, por sí misma. Haciéndose en la historia, la batalla se hace completamente por sí misma, a partir de un punto de vista que ella únicamente permite unificar, sin ningún horizonte único. Para aquellos, al contrario, que la batalla involucra y engloba, ninguno de sus horizontes (individuales) es suficiente para unificarla, decirla, ni sobre todo preverla³⁷⁸. Por consiguiente, en la historia que se dice, la historia contada (la *Historia*), la batalla exigirá sumar horizontes (esta vez conceptuales) en número indefinido: horizontes militares, diplomáticos, políticos, económicos, ideológicos (recurso a la Revolución), etc. La pluralidad de los horizontes prohíbe prácticamente constituir el acontecimiento histórico en un objeto e impone sustituirlo por una hermenéutica sin fin en el tiempo: la narración se redobla con una narración de las narraciones. Además, en

³⁷⁸ Ibid., p. 318; tr. esp.: p. 370. En esta descripción sobresalen de nuevo los caracteres en los que debemos fijarnos: la batalla (el acontecimiento) se hace por completo por sí misma porque solo ella constituye su propia «síntesis»: «un punto de vista que ella únicamente permite unificar». Por ello, nadie de todos los involucrados y englobados en ella podrá unificarla («sintetizarla»), «ni sobre todo preverla». Y con ello se nos muestra aún más estrecha la relación entre «síntesis» y «previsión», así como el intento de Marion, que parece limitarse únicamente a la formalidad de contraposición previsible/imprevisible, etc. En este sentido, y atento nuestro autor solo a esa formalidad, debemos recordar la crítica de C. Gschwandtner, que como subraya J. L. Roggero, denuncia en Marion el hecho de que sus ejemplos sobre el acontecimiento histórico son siempre sacados de la literatura y nunca de textos históricos. Con ello se pierde según Gschwandtner un criterio para «dar cuenta» de los hechos históricos, sobre todo cuando lo que está en juego es la voz de las víctimas de la historia. No deberíamos solamente establecer ante el acontecimiento histórico una mera «hermenéutica sin fin», sin atender al carácter más o menos adecuado de las interpretaciones, sobre todo «si asumimos nuestra responsabilidad ante las víctimas de la historia» (Roggero, J. L., *Hermenéutica del amor*, op. cit. 2019, p. 124). Según Gschwandtner, es absolutamente importante para las víctimas de un genocidio y de una matanza qué tipo de explicación ofrecemos de lo que les pasó a ellos y a sus allegados (Gschwandtner, C., *Degrees of Givenness*, op. cit. 2014, p. 26). Gschwandtner se preguntará la razón por la cual Marion trata los fenómenos solamente según dos opciones: o bien el fenómeno es un objeto, o bien es un acontecimiento, lo que supone a su vez tener que elegir entre, o bien el completo control del fenómeno sobre por parte del sujeto, o bien la total exposición a lo saturado abrumador. «¿Por qué solo estas alternativas extremas y absolutas?» (Ibid., p. 44). ¿Por qué no pensar más bien en *grados* de donación o saturación? (Recordemos que nosotros hemos propuesto, § 7, otra alternativa mediante la «clasificación tripartita de la experiencia»: el «acogimiento mutuo» del abandono al puro vivir y devenir del fenómeno). Por ejemplo, no todos los acontecimientos históricos son de la magnitud de la Shoah o de una guerra mundial. Según sea el grado de saturación, así será la insistencia de la llamada del fenómeno para su explicación y una comprensión más profunda. Pero ello supone ya un intento de comprensión, y no, como vendría a hacer Marion, defender que respecto a un acontecimiento no es posible comprensión alguna, lo cual supone hacer de la incomunicabilidad virtud. Cree Gschwandtner que la hermenéutica juega un papel fundamental aquí, pero no al modo en que Marion suele defenderla, esto es, como «interpretaciones sin fin» de un acontecimiento. Pues no se trata de que haya una variedad infinita de interpretaciones completamente arbitrarias compitiendo entre sí en igual medida, sino de que «hay ciertas clases de interpretaciones apropiadas para ciertas clases de acontecimientos» (Ibid., p. 47), o de que no todas las interpretaciones son posibles, o iguales, pues algunas dan una mejor explicación del fenómeno histórico de que se trate que otras. Sin continuar nosotros dando cuenta de la cuestión, sí podemos proponer que Gschwandtner estaría defendiendo la necesidad de atender al «contenido» del acontecimiento: según nos parece, que algunas interpretaciones sean mejores que otras justamente porque asumen una «adecuación» entre los *data* y la teoría para darles sentido (es lo que defiende también Gschwandtner), supone tener que atender al contenido de esas *data*, así como al de las teorías concretas. «Pero la hermenéutica necesita ser ejercida responsablemente» (Ibidem). Marion no daría parámetro alguno para saber qué respuesta dar a la llamada de un acontecimiento histórico, lo que hace que cualquier respuesta al mismo se convierta en una completamente individual, hecha solo bajo el peso de la llamada singular dirigida a mí personalmente y a la que únicamente yo puedo responder (Ibid., p. 49). Al estar yo deslumbrado y cegado por la saturación del fenómeno adviniente, se pregunta Gschwandtner qué garantía hay en tal caso de que mi respuesta sea ni remotamente adecuada. Y de hecho, Marion puntualiza justamente que no hay tal garantía ni puede haberla nunca. El fenómeno es tan abrumador que ninguna respuesta puede hacerle justicia. «Pero, ¿cómo podemos saber entonces si se ha hecho justicia de un modo aproximado? La explicación histórica deviene para Marion como el trabajo del arte: es creado por alguien “dotado” en respuesta a lo que él o ella únicamente ha “visto” o experimentado y no puede ser cuestionado o invalidado» (Ibidem).

ese trabajo hermenéutico, la desmultiplicación de los horizontes implica también la de las ciencias cada vez convocadas, como la de los géneros literarios: la ficción novelesca de Chateaubriand, Hugo y Stendhal muestra lo mismo, mejor sin duda, que los informes fácticos de los memorialistas o los análisis de historia cuantitativa, etc. La saturación según la cantidad de una paradoja del tipo del acontecimiento histórico implica pues, para asegurar la indefinida diversificación de sus horizontes (testigos, puntos de vista, ciencias, géneros literarios, etc.) no solamente una teleología sin fin, sino sobre todo una inter-objetividad: «el conocimiento del acontecimiento histórico deviene él mismo histórico, como la suma de los acuerdos y desacuerdos entre sujetos que constituyen parcialmente un no-objeto siempre por re-constituir, como la historia de una intersubjetividad mediatizada por un no-objeto, la paradoja misma. La hermenéutica del acontecimiento (saturado porque histórico) basta para producir una comunidad histórica y, por su carácter inacabable mismo, hace posible la comunicación»³⁷⁹.

(2) El ídolo. El fenómeno saturado se muestra en segundo lugar bajo el aspecto de lo insostenible y del deslumbramiento (que subvierten la categoría de la cualidad) llevado a su excelencia. A esta paradoja la llama nuestro autor el «ídolo», definido como el primer término indiscutiblemente visible, porque su esplendor interrumpe por vez primera la intencionalidad. Este primer visible colma, interrumpe y bloquea la intencionalidad hasta el punto de volverla sobre ella misma, a la manera de un obstáculo —o de un espejo— invisible.

El ejemplo privilegiado del ídolo es el cuadro artístico, por no decir demasiado genéricamente la obra de arte. Esencialmente, la saturación marca al cuadro: la intuición sobrepasa en el cuadro siempre el, o los, conceptos propuestos para acogerla; no basta con haber visto una vez el cuadro para haberlo visto verdaderamente, al contrario de lo que ocurre con el objeto técnico o con el producto. El don intuitivo del ídolo nos impone cambiar sin cesar de mirada, para afrontar su deslumbramiento insoportable. La arribada del ídolo, cuya intuición satura todo concepto posible, es acreditada por el cuadro al convocar, no solo a venir a verlo, sino sobre todo a venir a volver a verlo.

De ello se sigue además un carácter del caso del ídolo esencialmente distinto al del precedente fenómeno saturado (el acontecimiento): en lugar de presuponer una inter-objetividad y una comunicación al menos teleológicas, como hace el acontecimiento histórico, el ídolo provoca un solipsismo ineluctable: el cuadro *me* convoca a verlo, pues debo sobre todo volver a verlo al ritmo de *mis* cambios de horizonte y de concepto. Y por ello, el cuadro solo se muestra llegándome a *mí*, por lo tanto, individualizándome radicalmente. La serie de miradas que no dejo de posar sobre el ídolo fija tantos espejos invisibles de mí, es decir, esa serie de miradas no describe o conceptualiza el ídolo tanto como éste esboza una temporalidad en que se trata en primer lugar de mi ipseidad. «El ídolo me marca —traza la marca del lugar en que me encuentro— puesto que en él, el concepto falta siempre a la intuición»³⁸⁰.

(3) La carne. El fenómeno saturado interviene en tercer lugar bajo el aspecto absoluto de la carne, que se sustrae a la categoría de la relación y lleva a su excelencia el hecho cumplido³⁸¹. «La carne se define en efecto como la identidad de lo que toca con el

³⁷⁹ Mairon, J.-L., *Étant donné*, op. cit. 1997, p. 319; tr. esp.: pp. 370-371. Marion indica en nota margen que ha sido P. Ricoeur quien ha abordado la fenomenología de este tipo de fenómeno saturado de manera ejemplar (*Temps et récit, III: Le temps raconté*, 1985). Marion parece así contestar a la crítica de Gschwandtner respecto a «hacer de la incomunicabilidad virtud».

³⁸⁰ Marion, J.-L., *Étant donné*, p. 321; tr. esp.: p. 372.

³⁸¹ Como se ve, la clasificación anterior que ponía en correspondencia las determinaciones del fenómeno en tanto que dado con los caracteres del fenómeno saturado no parece que sea una clasificación estanca, pues admitiría el paso de unos caracteres de un lugar a otro, en este caso, el carácter de «hecho cumplido», atribuido aquí a la carne [la cual corresponde al número (iii) de la clasificación de que hablamos, número

medio en que tiene lugar este tocar (Aristóteles), por lo tanto, de lo sentido con lo que siente (Husserl), pero también [como la identidad] de lo visto y de la visión, o de lo oído y del oído, brevemente, de lo afectado con lo afectante (Henry)»³⁸². Antes de que la intencionalidad abra una separación entre la intención (*visée*) y el cumplimiento, o entre el *Yo* y su objetivo, y con el fin incluso de que la conciencia haga este éxtasis posible, hay que admitir que primero debe la conciencia recibir impresiones. Pero la conciencia solo puede hacerlo si, por esencia, se deja afectar radicalmente en sí (afección de sí); a su vez, solo puede dejarse afectar verdaderamente en sí en cuanto que su afección no presuponga ningún afecto externo o preexistente, por lo tanto, si su afección se lleva a cabo sin condición. Finalmente, «para afectarse en ella misma, la conciencia debe afectarse primero por no otra cosa que ella misma (auto-afección) [...] La afección no envía a ningún objeto, según éxtasis alguno, sino solo a sí, puesto que le basta por sí misma para llevarse a cabo como afectada. La afección se atribuye así el privilegio de la οὐσία según Aristóteles: no depender de términos relativos [...]. La carne se auto-afecta así en la agonía, el sufrimiento y el dolor, como en el deseo, el sentir o el orgasmo. No tiene sentido preguntar si estos afectos le vienen a la carne del cuerpo, del espíritu o del prójimo, pues la carne se auto-afecta originariamente en ellos siempre en primer lugar en y por sí. Por lo tanto, la alegría, la pena, la evidencia del amor (el flechazo) o del recuerdo vivo (Proust), pero también la llamada de la conciencia como la angustia ante la nada (Heidegger), el terror y el temblor (Kierkegaard), brevemente, el *numen*³⁸³ en general (con tal de no asignarle ninguna trascendencia) dependen de la carne y de su inmanencia propia»³⁸⁴.

Marion destaca a continuación dos puntos que permiten singularizar el fenómeno saturado del tipo de la carne. (i) En primer lugar, al contrario del ídolo, pero quizás como el acontecimiento histórico, la carne no puede propiamente mirarse, ni incluso verse: la inmediatez de la auto-afección impide el espacio en que resultaría posible el éxtasis de una intencionalidad. (ii) En segundo lugar, al contrario del acontecimiento histórico, pero sin duda más radicalmente que el ídolo, la carne provoca y exige el solipsismo, pues la carne permanece por definición mía, insustituible: nadie puede alegrarse o sufrir por mí (aunque pueda hacerlo en mi lugar). La «mieidad»³⁸⁵ (el carácter de mío: *mienneté* —

relativo a la categoría de la «relación»], se refería antes al número (i), correspondiente a la categoría de la «cantidad» y por lo tanto, al fenómeno saturado del «acontecimiento». Pero también podemos suponer que Marion está movido sobre todo por la reversión de la relación entre mención intencional e intuición cumplidora poniendo en primer lugar esta última como el «hecho cumplido» mismo de la donación.

³⁸² Ibid., p. 321; tr. esp.: p. 373. Asoma ya la «coincidencia de lo dado con el modo de darse» (cap. VI). Marion asume en nota al margen que debemos atribuir sin discusión la elaboración de una fenomenología apropiada a la paradoja en tanto que absoluta al pensamiento notablemente resistente de Michel Henry.

³⁸³ *Numen* significa en latín «movimiento de la cabeza expresando voluntad», pero también «voluntad, mandato», así como «providencia o inspiración divina», «poder divino o sobrenatural» y «divinidad» (*cf.*, *Oxford Latin Dictionary*, edited by P. G. W. Glare, Oxford University Press, 2012², pp. 1322-1323). Según el Diccionario de la Academia Española de la Lengua, «numen» es: 1. m. Deidad dotada de un poder misterioso y fascinador. 2. m. Cada uno de los dioses de la mitología clásica. 3. m. Inspiración del artista o escritor. Por lo tanto, debemos comprender no solo como «sentir físico», sino como «sentir de inspiración» en general, el darse de la carne según Marion (inspiración sin concreción de la instancia que la suscita, que puede ser un dios, o varios, el subconsciente, el otro, la poesía, etc.). Esto es absolutamente esencial. Por otra parte, se podría intentar afinar un poco más el significado de «numen» acudiendo a las determinaciones que de lo «numinoso» hace Rudolf Otto en *Das Heilige* (1917); tr. esp.: Otto, Rudolf, *Lo Santo*, Madrid, Alianza Editorial, 2005. Pero además, en las palabras de Marion se muestra algo capital: toda experiencia, antes de asignarle una trascendencia concreta, tiene en la carne su ámbito de origen.

³⁸⁴ Ibid., p. 322; tr. esp.: pp. 373-374. Sin dar más pistas por ahora, debemos sin embargo resaltar que, para nuestra investigación, estas son las palabras de Marion más importantes (junto con la consideración de la carne como «*numen* en general») consideradas hasta el momento.

³⁸⁵ Utilizamos la expresión de J. Bassas: J.-L. Marion, *Siendo dado*; *op. cit.* 2.008, pág. 374.

Jemeinigkeit—) no concierne en principio ni solamente a mi posibilidad como posibilidad de la imposibilidad («morir», a partir de Heidegger), sino a mi carne misma. Más aún: pertenece únicamente a mi carne el individualizarme al dejar inscribirse en ella la sucesión inmanente de mis afecciones, o más bien, de las afecciones que me han hecho irreductiblemente idéntico solo a mí. «Al contrario de la inter-objetividad suscitada por el acontecimiento histórico, más radicalmente que la revisión indefinida que me pide el ídolo, la carne se muestra por lo tanto solo dándose —y, en este “sí” [“*soi*”] primero, me da a mí mismo»³⁸⁶.

(4) El icono. El fenómeno saturado se ejerce en cuarto lugar bajo el aspecto de lo inobservable y de lo irreductible, que se liberan de toda referencia al *Yo*, y por lo tanto de las categorías de la modalidad. Marion llama a este último tipo de fenómeno saturado el «icono» porque ya no ofrece espectáculo alguno a la mirada de espectador alguno, sino que ejerce al revés su propia mirada sobre aquel que lo afronta. «El que mira ocupa el lugar de lo mirado, el fenómeno manifestado se invierte en una manifestación, no solamente en y de sí, sino estrictamente por y a partir del sí [*soi*] (auto-manifestación): la paradoja revierte la polaridad de la manifestación al tomar la iniciativa de ésta, lejos de soportarla, al darla, en vez de hacerse dar en ella. La saturación del fenómeno consiste en primer término en la reversión [*renversement*] silenciosa y eventualmente pobre de su flujo, más que en su eventual exceso: y así la anamorfosis alcanza su última excelencia»³⁸⁷. Hay que remarcar en efecto que la intuición toma aquí un giro absolutamente nuevo: la mirada que me adviene (arriba, acontecimiento) no proporciona espectáculo alguno, por lo tanto, ninguna intuición inmediatamente visible o asignable, sino que reside justamente en los agujeros negros de dos pupilas, en el único y minúsculo espacio en que, sobre toda la superficie del cuerpo del prójimo (*autrui*), no hay nada que ver (ni siquiera el color del iris que los rodea) en la mirada de enfrente. La mirada que el otro pone y hace pesar sobre mí no se da pues a mirar, ni incluso a ver: esta mirada invisible solo se da a soportar (*endurer*)³⁸⁸. El otro está a mi cargo, o sea, pesa sobre mi mirada como un peso, como un fardo. Y lo mismo sucede con el rostro. El rostro del otro, como la mirada, no me da nada a ver, sino que se da pesando sobre mí. El otro actúa mediante mirada y rostro, cumpliendo el acto de su arriba como fenómeno saturado³⁸⁹. Esta inversión de la polaridad de la fenomenicidad no solo implica que el *Yo* renuncia a su función trascendental de constitución, sino que pasa a la figura de lo que Marion tematiza como el «testigo»: «yo (*moi*), en tanto que *me* recibo de la donación misma del fenómeno inobservable [*irregardable*], yo, en tanto que me conozco a mí mismo a partir de aquello que la mirada del otro me dice en silencio»³⁹⁰. De hecho, el concepto de testigo encuentra solo su plena legitimidad fenomenológica cuando es remitido al fenómeno saturado del otro, fenómeno que únicamente puede constituirme como suyo, porque «me precede en el orden de la manifestación»³⁹¹.

³⁸⁶ Ibid., p. 323; tr. esp.: p. 374. Con estas palabras, vendría a decir Marion que la donación de la carne no consiste en «suscitar», en «pedirme» algo, sino que se muestra como tal dándose plenamente, sin dejarme lugar para optar o no por una suscitación o demanda. Asoma ya por lo tanto el carácter básico, primero, de la carne respecto a los demás fenómenos saturados. Observemos que la carne se muestra solo dándose, no «como» dándose, no se fenomeniza «como» dándose, o «como» dada, sino directamente ya «dándose». Por lo tanto, la diferencia entre donación y manifestación quedaría con la carne muy mermada, aconteciendo más bien la coincidencia de ambas.

³⁸⁷ Ibid., p. 323; tr. esp.: p. 375. Veremos qué es la «anamorfosis» en el cap. II, § 21.

³⁸⁸ Ibid., pp. 323-324; tr. esp.: p. 375.

³⁸⁹ Ibid., p. 324; tr. esp.: p. 375. En nota al margen, dice Marion que debemos a E. Lévinas el haber vuelto a desplegar genialmente la fenomenología para permitirle acceder al otro en tanto que fenómeno saturado.

³⁹⁰ Ibid., p. 324; tr. esp.: p. 376.

³⁹¹ Ibidem.

Por lo dicho, el icono ofrece una característica sorprendente (o más bien esperada): reúne en él las características particulares de las tres paradojas precedentes típicas de fenómenos saturados: (i) como el acontecimiento histórico, el icono requiere una suma de horizontes y de narraciones (pues el otro no puede constituirse objetivamente y adviene sin fin asignable), abriendo por lo tanto una teleología; (ii) como el ídolo, el icono reclama ser visto y vuelto a ver, aunque según el modo de la resistencia (*endurance*) incondicionada. El icono se ejerce pues como el ídolo, pero de un modo más radical: se trata de una individualización según la mirada que lo afronta; (iii) como la carne, el icono lleva a cabo esta individuación afectando tan originariamente al *Yo* que echa a perder la función de polo trascendental de éste, aproximando al icono tangencialmente, por la originariedad de esta afección, a una auto-afección³⁹².

(5) En el § 24 de *Étant donné*, tratará Marion ya del último tipo de fenómeno saturado (el fenómeno de *revelación*), considerándolo aparte de los cuatro anteriores por su carácter de fenómeno saturado de «segundo grado».

Ya hemos visto cómo el icono (el otro mostrándose como icono) unía en sí los modos de saturación de los otros tres tipos (el acontecimiento histórico, el ídolo y la carne). Y justamente por ello, no se puede evitar concluir de ahí que, aunque solo sea en el interior de la región privilegiada de la saturación, no todos los fenómenos saturados ofrecen el mismo grado de donación. Se impone pues según Marion la cuestión de determinar hasta qué grado la saturación puede desarrollarse, si alcanza un máximo o si, por hipótesis, lo transgrede siempre. Pero también se impone la cuestión de si hay algún sentido en considerar un fenómeno que (se) dé según un máximo de fenomenicidad.

Advierte Marion que con la cuestión de un fenómeno que lleve la saturación a su máximo, no se trata sin más ni siempre de un debate sobre el estatus de lo teológico en fenomenología, sino en primer lugar de una figura posible de la fenomenicidad como tal. Al decir Marion que propone una figura posible de la fenomenicidad, insiste en que toda su empresa se aplica en liberar la posibilidad en la fenomenicidad, en liberar al fenómeno de las equivalencias supuestas que limitan su despliegue (el objeto, el ente, la adecuación de derecho común, la pobreza de intuición). Se trata pues de determinar hasta dónde llega una tal posibilidad y si se le puede asignar un máximo. Pero para su desarrollo sin contradicción, esta posibilidad impone dos exigencias: (a) el máximo eventual debe permanecer como un fenómeno, es decir, inscribirse en la definición de la fenomenicidad, a título de una variación de esta única definición; (b) el máximo debe también permanecer como una posibilidad, en el doble sentido de transgredirse ella misma en permanencia sin fijarse en una figura definida, pero también de perfilarse independientemente de todo cumplimiento efectivo e intramundano de este máximo. El máximo de la fenomenicidad saturada debe permanecer como una posibilidad última del fenómeno —la última, pero aún a título de posibilidad³⁹³.

Esta exigencia doble y en principio contradictoria se lleva a cabo con lo que en adelante llamará Marion el fenómeno de *revelación*. En efecto, (a) en el fenómeno de la revelación se trata de la última variación posible de la fenomenicidad del fenómeno en tanto que dado: el fenómeno de revelación no solamente depende de la saturación (paradoja en general), sino que concentra sobre él los cuatro tipos de fenómenos saturados y se da a la vez como acontecimiento histórico, como ídolo, como carne y como icono (rostro). Se trata de un quinto tipo de saturación porque, al confundir en ella los otros cuatro tipos, satura la fenomenicidad al segundo grado, por saturación de saturación. Si

³⁹² Ibid., p. 325; tr. esp.: p. 376.

³⁹³ Ibid., pp. 326-327; tr. esp.: p. 379. En esta liberación de la posibilidad como tal (sin fijarla en una figura definida) encontraríamos una influencia mayor de Heidegger sobre Marion, según lo que veremos en el cap. V, § 39.1.

al fenómeno de derecho común sucedía por variación de la posibilidad de intuición el fenómeno saturado, o paradoja, sucede a éste ahora como última variación sobre su saturación el *παραδοξότατον*, la paradoja de segundo grado y por excelencia, que engloba todos los tipos de paradojas. Sin embargo, (b) el fenómeno de revelación permanece como una simple posibilidad, de modo que Marion va a poder describirlo en efecto sin presuponer su efectividad, sino proponiendo una figura precisa suya. Nuestro autor dirá solamente: «si una revelación efectiva debe, puede o ha podido darse en la aparición fenoménica, solo lo ha podido, lo puede, o lo podrá dándose según el tipo de la paradoja por excelencia, tal y como vamos a describirla»³⁹⁴.

La fenomenología no podría decidir si una revelación puede o debe darse alguna vez, pero solo ella puede fijar que, en el caso de darse, un tal fenómeno de revelación debería asumir la figura de la paradoja de las paradojas, según una ley de esencia de la fenomenicidad. En este sentido, puesto que la revelación permanece como una variación de la saturación, como una variación de la fenomenicidad del fenómeno en tanto que dado, la revelación queda así inscrita aún entre condiciones trascendentales de posibilidad.

Pero al hablar de «condiciones de posibilidad» no se trata de volver a asumir lo que Marion pretendía destruir (o sea, las condiciones precediendo la posibilidad y delimitándola *a priori*), sino de liberar la posibilidad del fenómeno al destruir todas las condiciones pre-requeridas a la fenomenicidad, por lo tanto, se trata de suspender todas las imposibilidades pretendidas, incluso admitiendo la posibilidad de algunas de ellas. El fenómeno de revelación se definiría él también como la posibilidad de la imposibilidad (que no es la imposibilidad que confisca la posibilidad, como en el ser para la muerte), esto es, la posibilidad asimilándose la imposibilidad (incidente, hecho cumplido)³⁹⁵.

Se trata de la liberación de la posibilidad como revelación y mediante la revelación, que se despliega siempre por los únicos medios de una variación segunda (paradoja de las paradojas) sobre una variación primera (fenómeno saturado) de la determinación inicial del fenómeno como lo que se muestra en tanto que se da. Por ello, el fenómeno de revelación se inscribe con pleno derecho en la única figura del fenómeno que buscamos: lo dado. Marion se limita *aquí*, o sea, en fenomenología (donde la posibilidad es la norma, y no ya la efectividad), a describir el fenómeno de revelación en su posibilidad pura y en la inmanencia reducida de la donación, sin prejuzgar *aquí* sobre su manifestación efectiva, ni sobre su estatus óntico, algo que es propio solo de la teología revelada.

Como vemos, Marion parece establecer una rotunda separación entre fenomenología y teología, que solo puede fundarse en algo que nuestro autor asume pero no describe. ¿Es que no podemos considerar una descripción fenomenológica, llevada a cabo por un creyente cristiano de su experiencia de fe, no solo posible, sino en su caso radicalmente efectiva? Pero además, describir la experiencia de revelación como una simple posibilidad formal de la fenomenicidad (al modo de una «reducción eidética» pero sin «reducción trascendental»), ¿no supone colocarse en el lugar de un «espectador desinteresado» (incluso una «ausencia de espectador») que en nada conviene a una fenomenología radical? Y aún más: ¿debe la fenomenología en general renunciar en sus descripciones, que son finalmente las ocasiones privilegiadas para ella de las donaciones de todo sentido, a la efectividad radical de un fenómeno de revelación (dándose en y como la descripción), considerado incluso (sea o no el fenomenólogo creyente de la narración concreta de la Biblia como la «Palabra de Dios») como la donación de Dios, o de lo divino, o de la poesía, o sencillamente de un innombrable *numen* sin aún saber su concreta

³⁹⁴ Ibid., p. 327; tr. esp.: p. 379.

³⁹⁵ Ibid., p. 328; tr. esp.: p. 380.

referencia? ¿No hay posibilidad para la fenomenología de una descripción de la contemplación en y como contemplación, y no solo pues de manera formal, sino también efectiva? Marion no solo estaría aquí librándose de la crítica del «giro teológico» lanzada por D. Janicaud en 1990 contra él y otros grandes fenomenólogos franceses (Lévinas, Henry, Courtine, etc.), sino, algo mucho más importante para nosotros: cerrar a la fenomenología la posibilidad de pensar toda revelación en su efectividad de donación: ¿debe marcar y dominar la teología, o un pensamiento referido a los dogmas teológicos (sean éstos los que sean y respecto a cualquier religión), el pensar contemplativo, con todas sus posibles consecuencias, incluso la de llevar a la *fe* al Dios de la Biblia? ¿Es posible una mera fenomenología de la posibilidad sin la efectividad de una *fe*? ¿Es incluso deseable?³⁹⁶ Puede que la fenomenología no tenga «el poder de girar hacia la teología», pero nada puede impedirle ya la efectiva *fe* de toda contemplación posible.

Marion prosigue afirmando que si privilegiamos como ejemplo preciso de un fenómeno de revelación la manifestación de Jesucristo, descrita según el Nuevo Testamento (y de modo conforme a los paradigmas de las teofanías del Antiguo), no procederemos aquí menos como fenomenólogos (esto es, describiendo una posibilidad fenomenológica dada) ni como filósofos (confrontando a Cristo visible con su papel conceptual posible —algo a lo que ya se arriesgaron Spinoza, Kant, Hegel o Schelling—, para erigirlo eventualmente en paradigma). Hechas estas advertencias, cree Marion que la manifestación de Cristo vale como paradigma del fenómeno de revelación según los cuatro modos de saturación de la paradoja:

(1) según la cantidad, el fenómeno de Cristo se da intuitivamente como un acontecimiento perfectamente imprevisible, puesto que radicalmente heterogéneo a aquello que sin embargo lleva a cabo (las profecías): surge así que «... un relámpago proviene del Oriente y se muestra hasta el Occidente» (*Mateo*, 24, 27), saturando de golpe lo visible. Este carácter de acontecimiento que adviene no se añade desde el exterior a la figura que Cristo asume, sino que fija su primer aspecto, puesto que sucede (*advient*) intrínsecamente como «aquel que debe venir» (*Juan*, 1, 15 o 27). Cristo llega a título de proveniente (*advenant*), y solo avanza su propio avance, que vale justamente como uno de sus nombres. La venida según la cual proviene lo define tan esencialmente, que lo engloba y lo precede, dependiendo él mismo de ella sin determinarla. Cristo depende de este carácter de acontecimiento porque el mismo atestigua que Cristo no proviene de sí mismo («... no he venido de mí mismo...», *Juan*, 8, 43) sino de su envío por el Padre. Cristo, pues, se somete a su propio carácter de acontecimiento imprevisible, en el sentido mismo en que se somete al Padre. La imprevisibilidad solo acaba en el Padre.

³⁹⁶ Curiosamente, el celo de Marion por superar la crítica de D. Janicaud sería el «culpable» de plantear las cuestiones radicales desde la pura formalidad (como pura posibilidad), sin atender a la efectividad concreta y sus matices vivos de contenido. Y ello en detrimento de una posible descripción de la *fe* en su vivencia efectiva: nuestro autor confiesa que Janicaud acusó a varios de los más eminentes fenomenólogos de «poner la filosofía al servicio de la *fe*. Ese no era el caso, pero, si así fuera, ¿dónde hubiera estado el mal? Hay en efecto un peligro mucho más grande en no articular la una [la *fe*] a la otra [la razón], o en ignorar una, con el riesgo de desequilibrar todo el horizonte racional» [Marion, Jean-Luc, Marion, Jean-Luc, «Comment suis-je devenu philosophe» (2008), en *Paroles données*, *op. cit.* 2021, p. 36]. Sin embargo, esa articulación que Marion ve necesaria entre *fe* y razón será llevada a cabo por nuestro autor de modo también solo formal, con la excepción del «fenómeno erótico»: «En este sentido, *Le Phénomène érotique* [2003] constituye la culminación de un recorrido, el momento en que la línea fenomenológica coincide con la línea teológica, lo que (contra la objeción de Dominique Janicaud) *Étant donné* [1997] no podía aún ni llevar a cabo ni incluso plenamente ver» (Marion, Jean-Luc, *La Rigueur des choses*, *op. cit.* 2012, p. 189). Pero por esta secuencia, vemos que la crítica de Janicaud sí tendría justificación, incluso para el mismo Marion, que solo reprocharía lo inadecuado de su formulación en el tiempo: Marion viene a decir que en la época en que fue emitida tal crítica, ésta no sería aún efectiva, pero sí en la época en que se publicó *El fenómeno erótico*.

(2) Según la cualidad, la figura de Cristo atestigua su carácter de paradoja porque la intuición que la satura alcanza y, con más frecuencia, sobrepasa, lo que la mirada fenomenológica puede soportar. Cristo dice él mismo a los suyos: «Tengo aún muchas cosas que deciros, pero no tenéis aún el poder de soportarlas» (*Juan*, 16, 12). Pero, ¿qué es lo que no se puede soportar? Respuesta: lo visible y su exceso, como la blancura que absorbe todo el prisma de los colores y se exceptúa del mundo de los objetos (como los vestidos resplandecientes de Jesús en su transfiguración). También la voz de otro mundo que viene del cielo y no pertenece al espacio (por ejemplo, Dios Padre habla y dice que Jesús es su hijo bien amado al que hay que escuchar). O como el simple y puro reconocimiento de Cristo como tal. La paradoja de Cristo culmina, respecto a la cualidad, en la resurrección misma, que sobrepasa por definición lo que este mundo puede recibir, contener o abrazar. Cristo cumple también la paradoja del ídolo: la saturación de la mirada por el exceso de intuición hace su fenómeno insoportable y la visión, sobrepasada, no ve ya a fuerza de ver.

(3) Según la relación, Cristo aparece como un fenómeno absoluto, que anula toda relación porque satura todo horizonte en que una relación podría introducirlo. Cristo satura todo horizonte posible, no solo porque su «hora» escapa al tiempo del mundo (saturación según el acontecimiento imprevisible) y su figura al espacio de la «tierra» (saturación según lo insoportable), sino porque «mi reino no es de este mundo» (*Juan*, 18, 36). De esta característica de principio, se pueden sacar dos argumentos para establecer que se trata aquí de una saturación dependiente de la carne: (i) la muerte de Cristo ofrece la figura más alta de su visibilidad («¡Este era verdaderamente el hijo de Dios!», *Mateo*, 27, 54; «Miraron hacia aquel que habían atravesado», *Juan*, 19, 37). La carne se manifiesta en el caso de Cristo tanto más cuanto que se auto-afecta más radicalmente en su agonía: solo la carne sufre, muere y puede por lo tanto vivir. (ii) Si la paradoja de la carne consiste en el hecho de que se afecta ella misma por ella misma, se manifiesta también sin tener que inscribirse en relación alguna, por lo tanto, sobre un modo absoluto, fuera o más allá de todo horizonte. El fenómeno saturado de Cristo asume la paradoja de la carne subvirtiendo siempre el horizonte supuestamente único de la fenomenicidad, para exigir una pluralidad de horizontes nunca definida³⁹⁷.

(4) Según la modalidad, Cristo aparece en tanto que fenómeno inobservable (*irregardable*), precisamente porque, como icono, me mira (*me regarde*), de tal manera que soy constituido por él como su testigo y no él por cualquier *Yo* trascendental que se quiera.

Como vemos, el fenómeno saturado culmina en la paradoja del tipo de la revelación, que concentra en ella —tal y como la figura de Cristo establece su posibilidad— a la vez un acontecimiento, un ídolo, una carne y un icono. La saturación se sobrepasa ella misma, excede el concepto mismo de máximo y da su fenómeno por fin sin retención ni reserva. Disponemos así por primera vez de un modelo de fenomenicidad apropiada a los fenómenos que no son ni pobres ni comunes. Marion supone entonces que si la Revelación de Dios como mostrándose a partir de sí mismo puede tener alguna vez lugar de hecho, «es preciso que la fenomenología redefina sus propios límites y aprenda a sobrepasarlos según procedimientos netos y rigurosos»³⁹⁸. Si así no lo hiciera, repetirá la denegación absurda en la que se han obstinado la metafísica y la «cuestión del ser»: tachar o desfigurar la posibilidad de la Revelación antes que redefinir las condiciones

³⁹⁷ De nuevo aquí tenemos una determinación en principio solo propia de un tipo de fenómeno saturado y que vale sin embargo para otro: en este caso, la necesidad de una pluralidad de horizontes de manifestación es expresión de la saturación de la carne, cuando fue como ya vimos uno de los rasgos esenciales del acontecimiento.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 336; tr. esp.: p. 387.

trascendentales de la manifestación para poder admitir en ella aunque no sea más que la posibilidad de un fenómeno de revelación³⁹⁹. El debate se resume aquí en una alternativa muy simple: «¿hay que restringir la posibilidad del aparecer de Dios a los límites no interrogados y supuestamente intangibles de una u otra figura de la filosofía y de la fenomenología, o se debe expandir la posibilidad en fenomenología a la medida de la posibilidad de manifestación que pide la cuestión de Dios?»⁴⁰⁰.

§ 9. La formalidad de contraposición

En el estudio absolutamente canónico llevado a cabo por nosotros de estas determinaciones capitales en la fenomenología de Marion, se va perfilando nítidamente el hecho de que para nuestro autor la fenomenología solo puede dar cuenta de los fenómenos saturados mediante una «posibilidad formal» y nunca mediante la «efectividad» concreta, suponiendo que ésta refleja solamente la opinión común de la cuestión de que se trate. Pues bien, en lo que sigue, intentaremos hacer resaltar el afán de Marion por mantener la descripción siempre en una formalidad que no solo huye del matiz del contenido efectivo en cuanto determinante de la donación como tal, sino que, sobre todo, se despliega como una clara «formalidad de contraposición», que parte de la necesidad de contradecir la decisión metafísica por la certidumbre y cuyas consecuencias se destacan a ambos lados de la experiencia: por el lado de la cosa de la experiencia, convirtiendo a ésta en «objeto», o «ente», y por el lado del «sujeto» de esa experiencia, convirtiendo a éste en *Yo* trascendental, dueño y señor de toda experiencia posible. Podríamos decir que en Marion, una gran parte de las «reducciones eidéticas» llevadas a cabo hasta el momento despliegan su posibilidad en el ámbito (horizonte) de una «idea» previa muy concreta: la «contraposición», que a su vez se situaría en el último presupuesto de la «limitación» de la capacidad de recepción de todo *ego*, ya sea trascendental como adonado, respecto a lo que se da.

Marion cree que es preciso partir del punto decisivo: la equivocidad de la noción misma de experiencia: ésta no apunta siempre a un objeto, ni se despliega siempre a partir de un sujeto trascendental, pues puede exponer un «yo» no trascendental (ni tampoco empírico) sino adonado a un fenómeno inconstituible porque saturado. Pero en ese caso, se pregunta nuestro autor si no desaparecen las condiciones de posibilidad de la experiencia. La respuesta es que en absoluto: aún siguen en su lugar, «pero en tanto que se encuentran contradichas y subvertidas por fenómenos que no se limitan a ellas, que no se pliegan a ellas y que no se constituyen ya como objetos»⁴⁰¹.

Para Marion, la contradicción de las condiciones de la experiencia de objetos no anula la fenomenicidad como tal. Esa contradicción solo testimonia que la fenomenicidad tropieza contra la finitud del adonado (del «sujeto») que la experimenta, que no puede ya objetivarla: «Lejos de llevar a negar la finitud, la experiencia del fenómeno saturado la confirma y la testimonia perfectamente»⁴⁰².

³⁹⁹ Esto es lo que Marion intentaría llevar a cabo esencialmente en su obra, relacionando con ello fenomenología y teología: redefinir las condiciones trascendentales de la manifestación (fenomenología) para poder admitir en ésta la posibilidad de un fenómeno de revelación (teología).

⁴⁰⁰ *Ibidem*.

⁴⁰¹ Marion, Jean-Luc, «La banalité de la saturation», en *Le visible et le révélé*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2005, p. 169. Como vemos, la determinación de los fenómenos saturados es aquí por completo «negativa».

⁴⁰² *Ibidem*. Marion parece dar a entender que el «adonado» es el «sujeto» que experimenta la saturación que contradice las condiciones impuestas a la experiencia por el «yo trascendental». Veremos con más detenimiento al «adonado» en el capítulo III.

Marion plantea otra cuestión a continuación: incluso si admitimos la legitimidad de una contradicción de las condiciones de la experiencia, ¿qué puede tal contradicción describir aún, puesto que ya no describe objeto alguno? «Si no permite la descripción de nada, de qué fenómeno hablaremos y qué fenomenología practicaremos?»⁴⁰³. Marion responde recordando brevemente la característica principal de la experiencia del fenómeno saturado: «se trata siempre de una experiencia contrariada o más bien contrariante»⁴⁰⁴. En efecto, añade Marion, al contradecir las condiciones de la experiencia de un objeto, tal experiencia no se contradice ella misma, impidiendo experimentar sea lo que sea, sino que se limita de hecho a contrariar la experiencia entendida en sentido trascendental, como la subsunción de la intuición bajo el concepto de intuición. Por lo tanto, la experiencia del fenómeno saturado «se limita a contrariar la contrariedad misma de la intuición por el concepto. Así, lejos de contrariar toda experiencia, libera más bien la posibilidad de una experiencia incondicionada de la intuición donante»⁴⁰⁵.

Que la experiencia pueda contradecir las condiciones de posibilidad de los objetos significa que la experiencia no da siempre, ni solamente, acceso a objetos, sino también eventualmente a fenómenos no objetivos. Y que la experiencia no se limite al campo de la objetividad no indica que la experiencia se contradiga ella misma, sino solamente que contradice las condiciones de la experiencia de los *objetos* mediante un sujeto trascendental, por lo tanto, que puede a veces, incluso banalmente, contradecir su acepción trascendental. Por lo tanto, la experiencia se desplegaría en tanto mismo que contrariada, o más bien, en tanto que contrariante: «La contra-experiencia no contradice la posibilidad de experimentar, sino que la libera al contrario en tanto que contraría su asignación al objeto, por lo tanto, su sujeción al sujeto trascendental»⁴⁰⁶.

Y añade Marion algo esencial: desde ese momento, la finitud del sujeto trascendental (y en primer lugar pues de su intuición) no se traspone ni se declina solo en una finitud de la experiencia unívocamente objetiva, sino que se experimenta como tal en la contradicción que el exceso de la intuición le impone en cada fenómeno saturado. La contra-experiencia impone pues al sujeto trascendental admitirse como un adonado⁴⁰⁷.

La contra-experiencia se reconoce, entre otros, por los siguientes caracteres precisos: (a) Contradicha por el exceso de intuición, la intencionalidad no puede ya mentar una significación (o un concepto) que permita constituir un objeto. La intencionalidad no alcanza ya ningún «objeto» intencional porque lo que alcanza eventualmente no tiene jamás el estatuto de objeto: «La intencionalidad se vuelve pues sobre ella misma, no indicando ya la significación de un objeto definido, sino los límites de su propia mención, descalificada precisamente por el exceso de intuición. Yo veo siempre, pero lo que veo no testimonia ya algo, sino que mide solamente la amplitud de mi decepcionada mirada»⁴⁰⁸. (b) La contra-experiencia se marca por la saturación en ella de todo concepto por la intuición. Esta saturación, según Marion, «puede por supuesto traducirse mediante un deslumbramiento positivo, pero no siempre ni necesariamente»⁴⁰⁹.

⁴⁰³ Ibid., p. 170. Marion estaría justamente planteando el problema de una determinación solamente «negativa» del fenómeno saturado.

⁴⁰⁴ Marion, Jean-Luc, «La banalité de la saturation», en *Le visible et le révélé*, p. 171.

⁴⁰⁵ Ibidem. Sabemos pues claramente contra qué opera la «formalidad de contraposición»: contra la experiencia entendida en sentido trascendental, contra la experiencia dictada por las condiciones *a priori* de un *yo* trascendental, que prevé y domina la experiencia por adelantado.

⁴⁰⁶ Ibidem.

⁴⁰⁷ Ibid., p. 172.

⁴⁰⁸ Ibidem.

⁴⁰⁹ Ibid., pp. 172-173. Marion en nota al margen nos remite para su doctrina del deslumbramiento (*éblouissement*) a *Étant donné*, § 21, pp. 284 ss. Y añade que J. Benoist plantea como una objeción que «el único deslumbramiento que conoceríamos es el de la sensibilidad de nuestros órganos, a veces sometidos a

Marion se refiere al hecho de que el deslumbramiento puede él mismo declinarse en una *decepción*, o sea, no en una falta de toda significación, sino en el cumplimiento de otra significación que la mentada intencionalmente. Tal decepción caracteriza por otra parte incluso la actitud científica en el caso de la revolución de los paradigmas de una ciencia. (c) Sobre todo, la saturación de la mención por la intuición se señala según Marion por la perturbación misma que induce la recepción de su exceso: «En caso de fenómeno saturado, no veo ya nada por exceso de luz, no oigo ya nada por exceso de sonido, no huelo, no gusto ni respiro ya nada por exceso de excitaciones —al menos, ya nada de objetivable, de realizable como una cosa distinta a mí y observable por oposición»⁴¹⁰.

Para hacer más clara esta formalidad *a contrario* en nuestro autor, acudiremos de nuevo al tratamiento canónico y mucho más detenido que Marion lleva a cabo de los fenómenos saturados en *De surcroît* (2001), que supone el colofón de la trilogía fenomenológica comenzada con *Réduction et donation* (1989), y continuada con *Étant donné* (1997), hasta acabar con esta obra en que, además del estudio de cada clase de fenómeno saturado, se subraya el hecho de que éste no constituye un caso excepcional, y por lo tanto, marginal, de la fenomenicidad, sino que, al contrario, su banalidad lo hace por decirlo así, mayoritario. *De surcroît* intentará completar la inspección aún demasiado aproximativa de los cuatro tipos de fenómenos saturados y del fenómeno saturado por excelencia de la Revelación. Y con ese fin, despliega la obra su contenido (compuesto de diversos artículos, alguno inédito, e intervenciones públicas desde la publicación de *Étant donné*) en el orden que nosotros seguiremos aquí para dar cuenta de la formalidad de contraposición puesta en obra por cada fenómeno saturado.

una solicitud demasiado fuerte para ellos» (cfr. Benoist, J., «L'écart plutôt que l'excédent», p. 91). Y pregunta Marion entonces: «¿Pero quién ha demandado nunca otra definición del deslumbramiento (ver *Étant donné*, pp. 286 ss.)?». Y sin embargo, Marion (también en ese lugar de *Étant donné*), sugiere además (i) que nuestros «órganos» sometidos a esta solicitud «demasiado fuerte para ellos» dejan de darnos un objeto en el sentido que aquí se indica, admitiendo que el deslumbramiento vale igualmente para la intuición inteligible que para la intuición sensible; (ii) que en tal situación, debemos entender que «nuestros órganos» van más allá de la sensación entendida en el sentido más sensualista; (iii) que la teología misma (para volver al caso privilegiado por Benoist), ha pensado siempre los «sentidos espirituales» como los sentidos de «nuestros órganos», sugiriendo solamente que la sensibilidad de los últimos no se limita al sensualismo. Es así por otra parte que deberíamos comprender según Marion la sensibilidad de la intuición categorial de Husserl, según se da a entender en *Réduction et donation*, p. 60. Como vemos ya nosotros, el sentido positivo para Marion de la contra-experiencia diría el deslumbramiento y la fascinación (*éblouissement*) de nuestros «órganos sensibles», pero haciendo constar un matiz capital: por «órganos sensibles» hay que comprender no solamente los (i) «órganos de los sentidos “sensibles”», sino también los (ii) «órganos de los sentidos “espirituales”» (para la teología, los sentidos espirituales son aquellos con que los místicos alcanzan a Dios) y los (iii) «órganos de los sentidos “inteligibles”» (los que captan la «intuición categorial»). Es decir, para Marion, se trata en la contra-experiencia de la positividad del encantamiento y la fascinación de todos nuestros sentidos (sensibles, espirituales e inteligibles) y por lo tanto, debemos suponer que ese deslumbramiento se declina en afecciones sensibles, espirituales e inteligibles, de modo que encontramos donaciones sensibles, donaciones espirituales y donaciones inteligibles. Y por aquí ya podríamos considerar la justificación de distinguir entre un «sujeto trascendental» y un «sujeto adonado»: éste es el «sujeto» que experimenta «positivamente» ya la «contra-experiencia» de toda posibilidad sensible, espiritual e inteligible, pensando en él pues más la posibilidad introducida por la fascinación que la negatividad de la experiencia de limitación. Es al menos lo que nosotros intentaremos destacar. Y ello, a pesar del empecinamiento por parte de Marion igualando «fascinación» y «limitación/contraposición».

⁴¹⁰ Marion, Jean-Luc, «La banalité de la saturation», en *Le visible et le révélé*, p. 173.

9.1. El acontecimiento o el fenómeno que adviene

Marion se preguntará cómo un fenómeno puede reivindicar desplegarse por sí mismo y en sí mismo, libre ya de su constitución como objeto por parte de un *Yo* trascendental, que usa de él y lo pone a su disposición por y para el pensamiento que lo gobierna exhaustivamente. Para admitir que un fenómeno se muestre, es preciso poder reconocerle un *sí* y que tome la iniciativa de su propia manifestación. La pregunta deviene entonces saber si y cómo una tal iniciativa de manifestación puede corresponder a un fenómeno⁴¹¹. Marion ha propuesto una respuesta a esa pregunta: un fenómeno *se* muestra solamente en cuanto que primero *se* da, de modo que todo lo que *se* muestra debe, para lograrlo, primero darse. Por ello, si la manifestación resulta quizás de la donación, la donación debe preceder a la manifestación. Y así, el mismo *sí* que detectaríamos en el fenómeno que *se* muestra, provendría del *sí* original de lo que *se* da. «Más netamente, el *sí* de la fenomenización manifestaría indirectamente el *sí* de la donación porque éste lo llevaría a cabo y, finalmente, coincidiría con él»⁴¹².

Marion se pregunta si podemos detectar esa remontada del *sí* fenomenizante al *sí* donante y qué fenómenos guardan en ellos la huella de su donación, hasta el punto de que su modo de fenomenización no solamente abriría tal acceso a su *sí* originario, sino que lo haría incontestable. La hipótesis que nuestro autor propone es que se trataría de los fenómenos del tipo del «acontecimiento». Y ello, justamente, porque el acontecimiento no resulta de una producción que lo entregaría como un producto ya decidido y previsto, previsible según sus causas y reproducible según la repetición de tales causas. El acontecimiento que adviene testimonia un origen imprevisible, surgiendo de causas a menudo desconocidas, no asignables, que no se sabría ya reproducir. El acontecimiento pues surge como «un fenómeno que no solamente no proviene de nuestra iniciativa, ni responde tampoco a nuestra espera ni podrá jamás producirse, sino sobre todo que se da a nosotros a partir de su *sí*, hasta el punto de que nos afecta, nos modifica y casi nos produce. Jamás ponemos nosotros en escena al acontecimiento [...] sino que él, a partir de la iniciativa de su *sí*, nos pone en escena *al darse a nosotros*. Nos pone en escena en la escena que abre su donación»⁴¹³.

A partir del ejemplo de una sala de actos como fenómeno común, desde cuyo carácter objetivo podemos remontar a su carácter de fenómeno dado, Marion describirá el carácter acontecimental (*événementiel*) de la fenomenicidad en general, apoyándose ya sobre fenómenos indiscutiblemente tematizables desde el principio como «acontecimientos». En primer lugar, un «acontecimiento» es para Marion el fenómeno colectivo histórico (por ejemplo, la revolución política, la guerra, la catástrofe natural, la realización deportiva o cultural, etc.).

El acontecimiento se da en tanto que se muestra, pero solamente en tanto que la manifestación adviene en él según el modo de un arribo (*arrivage*), que cae (incidente) como un hecho cumplido sobre mi mirada, que el fenómeno se acomoda (anamorfosis)⁴¹⁴. Todas estas determinaciones envían de modo evidente al tiempo, que el acontecimiento presupone radicalmente: el tiempo mismo adviene el primero según el modo de un acontecimiento. Husserl mismo lo consideró según Marion así al definir el tiempo a partir

⁴¹¹ Marion, Jean-Luc, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris, Quadrige/PUF, 2001, p. 37. Este capítulo II de *De surcroît* fue pronunciado en primera instancia por Marion en 1999 en una sesión académica organizada por el Instituto católico de París, apareciendo en la revista *Transversalités*, nº 70 de 1999, bajo el título «L'événement, le phénomène et le révéle».

⁴¹² *Ibid.*, p. 38.

⁴¹³ *Ibid.*, p. 42.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 50.

de una «impresión original» que, como un «punto-fuente» no deja de surgir en y como el puro presente y, precisamente porque adviene, no deja también de pasar en lo ya-no-presente, un tiempo retenido por la retención antes de hundirse en el pasado. «El presente surge como primero y lo primero adviene a título de acontecimiento puro —imprevisible, irreversible, irrepitable como tal, al instante pasado y desprovisto de causa o de razón»⁴¹⁵. La impresión originaria no deja de resurgir de lo invisto absoluto, de la boca de sombra de la que sale. La impresión originaria *se da a ver* como el puro acontecimiento que sin tregua adviene desde un nacimiento incondicionado e indefinido: «Desde el “punto fuente”, donación sin cesar en obra, lo que *se* muestra a penas (tal instante) *nace* cada instante de lo que *se da* a fondo (la impresión originaria)»⁴¹⁶.

A partir de aquí, Marion se centra en la descripción del «nacimiento», al que determina como el fenómeno propiamente acontecimental en cuanto que *se* muestra verdaderamente según el modo de lo que *se da*.

Marion asume que mi nacimiento «se cumple sin mí e incluso, hablando estrictamente, antes de mí»⁴¹⁷. Mi nacimiento no se muestra a mí y sin embargo lo tengo como un fenómeno. Mi nacimiento se califica como fenómeno porque, en la ausencia misma de toda mostración directa, adviene como acontecimiento jamás presente y siempre pasado, pero jamás sobrepasado sin embargo, de hecho, siempre por venir. Los siguientes caracteres justifican según Marion el privilegio fenomenológico acordado al nacimiento:

(a) En primer lugar, el fenómeno del nacimiento *se da* directamente sin mostrarse, porque adviene como un acontecimiento por excelencia (origen originariamente no originario); «pero esta excelencia le viene del hecho de que *me da a mí-mismo* cuando *se da*. Se fenomeniza al afectarme y me afecta al darme no solamente a mí-mismo, sino (puesto que sin él yo no estaría aún ahí para afectarme) al dar por así decir antes de mí un *mí*, un *me*, que se recibe de lo que recibe»⁴¹⁸. Marion nos advierte aquí andar con cuidado, atendiendo exactamente a lo que acaba de decir, que tiene el sentido de que el nacimiento se fenomeniza al afectarme, o sea, «al dar un *me*, un *mí*», y no «al darme un *me*, un *mí*», pues yo no estoy aún ahí para recibir nada en el instante en que el nacimiento (me) da un *me*, un *mí*⁴¹⁹.

(b) En segundo lugar, el fenómeno del nacimiento lleva a su culminación la inclusión del *ego* en el ámbito del acontecimiento (*événementialité*), al instaurarlo ejemplarmente según su estatus de «adonado», o sea, el *ego* que se recibe él mismo de lo que recibe. De ahí que Marion diga que el fenómeno del nacimiento no solo ejemplifica el fenómeno en general —que solo se fenomeniza en cuanto que *se da*—, sino que, al mismo tiempo, «instituye al adonado, originariamente *a posteriori*, puesto que se recibe de lo que recibe, el primer fenómeno (haciendo posible la recepción de todos los otros)»⁴²⁰.

⁴¹⁵ Ibid., p. 51.

⁴¹⁶ Ibidem.

⁴¹⁷ Ibidem.

⁴¹⁸ Ibidem.

⁴¹⁹ Debemos ya ir comentando paso a paso. En este lugar, encontramos un problema a partir de esta secuencia de Marion. Se trata de la insistencia de éste en el carácter «segundo» del *yo* respecto al fenómeno otro (que en este caso es «su» propio nacimiento). Pero, cuando nuestro autor dice que *yo* no estoy aún ahí en el instante en que mi nacimiento (me) da un *mí*, no tiene en cuenta sin embargo que no solamente *yo* no estoy ahí, sino que tampoco «mi nacimiento» lo está: sin el «*mí*», «*mi* nacimiento» se convierte meramente en «nacimiento». La obsesión de Marion por acabar con el «*yo* trascendental» le llevaría a acabar incluso con el «bebé trascendental» y, en general, con el fenómeno mismo —cualquiera que sea—, que hay que pensar.

⁴²⁰ Ibid., p. 54.

(c) En tercer lugar, el fenómeno del nacimiento *se da* como un fenómeno saturado (o paradoja) de pleno derecho. Y ello porque su acontecimiento es la primera impresión originaria, más originaria que ninguna otra, al hacer posible justamente «una serie indefinida, indescriptible e imprevisible de impresiones originarias por venir —las que se acumulan en mi lapso de vida y me definen hasta mi final. Así, el nacimiento abre la carrera a intuiciones temporales innumerables, para las que buscaré sin fin, pero siempre con retraso, significaciones, conceptos y nóesis inevitablemente deficitarias. Intentaré siempre encontrar las palabras para decir(me) lo que me advendrá o, más bien, lo que habrá ya advenido sin que, en el momento de este advenimiento, pueda nunca explicarlo aún adecuadamente, comprenderlo, ni constituirlo»⁴²¹.

El *ego* deviene, bajo el golpe del acontecimiento, un adonado. El acontecimiento «*se da* en efecto de golpe: deja sin voz para decirlo, deja también sin otra vía para sustraerse a él; deja en fin sin elección para rechazarlo o incluso aceptarlo voluntariamente. Su hecho cumplido no se discute, no se evita, no decide tampoco»⁴²². Pero no se trata aquí, asegura Marion, de una violencia, pues la violencia implica un algo arbitrario y por lo tanto un arbitrio y ya un espacio de libertad. Se trata más bien de «una pura necesidad fenomenológica: desde el momento en que el acontecimiento *se da* siempre ya, con un don cumplido y una contingencia necesaria, como acontece con el fenómeno del nacimiento o con la impresión originaria, hace manifiesto el *sí* de lo que *se da*»⁴²³. Así testimonia el fenómeno que dispone de un *sí*, que no solamente se da en *sí*, sino que se da a partir de *sí* y como un *sí*. Por lo tanto, el *sí* corresponde al fenómeno y de él proviene, sin que *ego* alguno pueda ya pretender arrogarse en primera instancia la ipseidad, el *sí*. Al confiscar el fenómeno la función del *sí*, concede al *ego* solamente un *mí* «de segundo rango», por derivación: «el *ego*, desprovisto de su púrpura trascendentalicia»⁴²⁴, debe admitirse como se recibe, como un adonado: aquel que se recibe él mismo de lo que recibe, aquel a quien lo que *se da* con un *sí* primero —todo fenómeno— da un *mí* segundo, el de la recepción y el responsorio. El *ego* guarda ciertamente todos los privilegios de la subjetividad, salvo la pretensión trascendental de origen»⁴²⁵.

Pero aquí Marion alza una objeción capital, que si bien sería consecuencia de la «formalidad de contraposición» entre el fenómeno y el adonado, supondría sin embargo introducir una atenuación considerable de esa formalidad: para nuestro autor, si el *ego* queda disminuido respecto a la *ipseidad*, no será posible ya comprender cómo podrá llevarse a cabo la reducción que toda fenomenología debe poner en obra: toda reducción demanda una instancia que la opere: o un *Yo* trascendental, o su equivalente: el *Dasein*,

⁴²¹ Ibidem. Estas palabras vienen a decir que *yo* no podré aún comprender ni constituir el acontecimiento de mi nacimiento, ni de cualquier fenómeno saturado, cuando me advenga. Y justamente por eso «se adelanta» siempre a mí. Y sin embargo, a nosotros nos parece que «mí» no se limita solamente a «comprender» ni a «constituir» (como haría un «yo trascendental»), sino que está ya (es dado) en el momento mismo del advenimiento de lo que adviene, aunque no pueda «comprenderlo» o «constituirlo» según evidencia objetiva. Sin «mí» pues no hay advenimiento, ni de «mi nacimiento», ni de impresión originaria alguna. Es decir, el retraso del *yo* respecto a lo que adviene no diría, en pura fenomenología, tanto un retraso temporal como un cortocircuito de las facultades de prever la experiencia según condiciones, propias de un *yo* trascendental.

⁴²² Ibid., p. 55.

⁴²³ Ibidem.

⁴²⁴ Remedo de «púrpura cardenalicia».

⁴²⁵ Ibid., p. 56. Con esta secuencia se confirma que la «anterioridad» y la «posterioridad» tienen que ver con la disputa respecto a la pretensión trascendental de origen (del origen), es decir, con la pretensión de posicionarse como instancia dominante, desde una posición más originaria (superior), de lo posible, de la experiencia posible. Lo que se juega en la formalidad de contraposición es una lucha por el origen.

el rostro del otro, la carne, etc. Si la «tercera reducción»⁴²⁶ a la donación que Marion pretende reconduce en último término a lo dado mostrándose en tanto que *se da* (fijando pues lo dado en término último e irreductible por ninguna otra reducción), y si esa reconducción a lo dado se lleva a cabo reduciendo el *Yo* al rango derivado y secundario de adonado, el problema entonces se encuentra en que la reducción, «que tiene precisamente como tarea modificar las condiciones de posibilidad de la fenomenicidad»⁴²⁷, exige un *yo a priori*, condición que parece no poder satisfacerse con el adonado, que por definición es *a posteriori*.

A esta dificultad, Marion contesta con el siguiente argumento: si toda reducción exige un operador que reconduzca la apariencia del aparecer al aparecer pleno de los fenómenos, ese operador mismo se encuentra entonces modificado esencialmente por la reducción que pone en obra.

En el caso de Marion, si se trata de reducir todo lo que pretende aparecer a un algo dado, despejando pues el peso del *sí* por donde únicamente la donación valida la manifestación, no podemos ya asumir que aquel, sea el que sea, que reduce lo dado, y reconduce el «mostrarse» al «darse» al describir el fenómeno como puro acontecimiento, puede pretender fijar ya las condiciones de posibilidad de la experiencia de fenómenos, de la que procede él mismo, pues el acontecimiento es ya el que *se da* a partir de su *sí* y fija sus propias condiciones de manifestación. Si el *ego* debe según Marion deshacerse de toda pretensión trascendental, el adonado habrá de «transferir el *sí* de sí mismo al fenómeno»⁴²⁸.

Si el adonado no constituye ya los fenómenos, si se limita a recibir lo dado puro y a recibirse incluso de ello, «¿qué acto, qué operación, y qué papel puede aún asumir en la fenomenicidad misma?»⁴²⁹ Marion nos pide que nos demos cuenta de que con esta objeción hemos marcado una distancia esencial entre lo dado y la fenomenicidad: aunque todo lo que *se muestra* debe primero para ello *darse*, no es suficiente sin embargo que lo dado *se dé* para que *se muestre*, pues a menudo la donación ofusca la manifestación. Por eso, el adonado tiene precisamente por función medir en sí mismo la distancia entre lo dado (que no deja de imponerse a él y de imponerle lo dado) y la fenomenicidad (que solo se lleva a cabo en tanto que la recepción deja fenomenizarse a lo dado). Lo propio del adonado es pues fenomenizar lo dado, por mor de corresponderle el difícil privilegio de «constituir el único fenómeno dado al que le va la visibilidad de todos los otros fenómenos dados. Así es como [el adonado] revela lo dado como fenómeno»⁴³⁰.

Observemos cómo ha cambiado Marion la cuestión: de buscar por qué y cómo el adonado revela el fenómeno como dado (y lleva a cabo la reducción a lo dado), ha pasado a preguntar (y responder) cómo el adonado revela lo dado como fenómeno. Y ello lo ha logrado asumiendo de repente que el adonado es el único fenómeno dado al que le va la visibilidad de todos los demás fenómenos dados. Por lo tanto, tendríamos aquí la

⁴²⁶ Frente a la «primera reducción», trascendental, que equivale a una constitución de objetos (Husserl), y la «segunda reducción», existencial, u ontológica porque abre la cuestión del ser (Heidegger), Marion propondrá la «tercera reducción», ejercida por la pura forma de la llamada y que permite la donación como tal (ver Marion, J.-L., *Réduction et donation*, cap. VI, § 6, pp. 289 ss. y 394-395; tr. esp.: pp. 264 ss. y 278-279).

⁴²⁷ Marion, J.-L., *De surcroît*, p. 57.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 59. El adonado entrega su *sí* al fenómeno: el adonado se entrega, se abandona, al fenómeno. Para comprenderlo bien debemos ver con claridad que es el acontecimiento el que hace mediante su «golpe» que el *ego* devenga un adonado. Así se impone el acontecimiento, sin elección pues para aceptarlo o rechazarlo: convirtiendo al dueño trascendental de la experiencia en el adonado que la sirve y a ella se entrega. Pero, ¿cómo se lleva a cabo esa conversión?

⁴²⁹ *Ibidem.*

⁴³⁰ *Ibidem.*

respuesta de aquello que hemos preguntado nosotros a Marion (¿cómo se lleva a cabo la conversión del yo trascendental en adonado?): el adonado es el fenómeno dado al que le va (el fenómeno dado que admite responsablemente y al que le afecta) en su ser dado la fenomenicidad (como dada) de los demás fenómenos dados. Es decir, el adonado surge ya como responsable de la reducción a la donación de todo fenómeno dado. La «reducción a la donación» diría entonces una «ética innata» en los «sujetos adonados» (no en todo «sujeto» por lo tanto). La manifestación (la fenomenización) de lo dado tendría ya pues una carga evidente de responsabilidad que hay que intentar llevar a buen término. Una consecuencia posible de ello es que, si bien, como Marion mismo dice, no todo lo dado se manifiesta, al menos (desde lo aquí ganado) el adonado sí debe intentar su manifestación.

Y otra consecuencia capital: para nuestro autor, la manifestación (la intencionalidad, el significado) expresaría como tal la «responsabilidad» por lo dado y la donación, siendo responsable, desde lo dado, de lo dado, de lo que ya se cumple desde sí mismo. Pero este papel de «responsable» del adonado respecto a lo dado, a lo ya cumplido, supondría una atenuación considerable de la «formalidad de contraposición» entre el fenómeno saturado y el adonado.

La carga de responsabilidad de la reducción será subrayada por Ricœur, quien destacará el hecho de que el ideal de cientificidad que reivindica la fenomenología de Husserl no se halla en continuidad con las ciencias, con su axiomática y empresa fundacional, pues la «justificación última» que constituye a la fenomenología es de otro orden⁴³¹. No inscribiéndose en una demostración, la fenomenología reivindica su radicalidad y su «fundación última», heterogénea por completo respecto a toda fundación interna de una ciencia. Según Ricœur, es vano preguntarse sobre la motivación de tal comienzo radical, pues no hay razón interna en un dominio para sobrepasarlo hacia la cuestión del origen. De ahí que la justificación que busca la fenomenología sea una «auto-fundación»⁴³². El matiz ético está implicado de modo inmediato en el acto fundacional en la medida en que éste solo puede ser auto-posicional. Es en último término responsable de sí: «El carácter autoasertivo de la fundación constituye al sujeto filosófico en sujeto responsable. Este sujeto es el sujeto que filosofa en tanto que tal»⁴³³.

⁴³¹ Ricœur analiza el texto de Husserl „Nachwort zu meinen ‚Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie‘”, publicado primero en el *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung* en 1930 y que se encuentra también en *Ideen III*, Hua V, pp. 138 ss.

⁴³² Ricœur, P, «Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl», en *Du texte à l'action*, op. cit. 1986, p. 41; tr. esp.: Ricœur, Paul, *Del texto a la acción*, op. cit. 2002², p. 41.

⁴³³ Ibidem. Es lo que vendría a afirmar Javier San Martín cuando nos muestra que la fenomenología «aparece como el ensayo de proclamar que la resolución de la crisis antropológica pasa por la restauración de un sujeto racional» (San Martín, Javier, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón. Introducción a la fenomenología*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, p. 51). La fenomenología quiere superar el psicologismo, que «haría imposible la ciencia y cualquier proyecto de convivencia racional», anulando así «la razón teórica y la razón práctica» (Ibid., p. 50). Si el ser humano es resultado de hechos (como afirma el psicologismo) no hay ya lugar para la razón, sin la cual no hay ni ciencia ni filosofía, como tampoco, añade San Martín, un ordenamiento político basado en otra cosa que la fuerza de unos sobre otros: «tratar de fundar toda ciencia en hechos, lo que pretende el psicologismo, significaría pensar al ser humano y a la sociedad como hechos desprovistos de razón» (Ibidem). La fenomenología va desde la consideración de la crisis epistemológica que supone el psicologismo a la crisis general de las ciencias europeas, que espejan la crisis única del «proyecto del hombre europeo» que culmina en la I Guerra Mundial. El camino de la fenomenología intentará exponer las exigencias que pide la resolución de la crisis global, persiguiendo por lo tanto restaurar una antropología, una concepción del ser humano, cuyo centro consista en «la restauración del sujeto racional para que no se quede anclado en los hechos sino en la razón» (Ibid., p. 51). En paralelo con lo que nos dice Ricœur, lo que llamaríamos la «decisión auto-fundante» que inaugura la fenomenología podría ser calificada como una auténtica «conversión». Esto será capital para entender a Marion. Adelantar solo que, según nos parece, este carácter de «conversión» (como «decisión libre»

Sabiendo ya que lo propio del adonado (su «responsabilidad») es fenomenizar (revelar) lo dado por medio de la reducción, se tratará entonces de comprender cómo y hasta dónde el adonado revela lo dado. Para ello, Marion considera en primer lugar lo revelado en una acepción estrictamente fenomenológica, por ejemplo, lo dado obtenido por la reducción. Entonces, lo revelado puede describirse como aquello que Husserl llama la «vivencia» (*Erlebnis*). Pero —Marion destaca que este punto fundamental suele ignorarse—, «como tal, la vivencia no se muestra, sino que resulta invisible por defecto; se dirá, a falta de algo mejor, que me afecta, que se impone a mí y que pesa sobre lo que se puede llamar mi conciencia (precisamente porque no tiene aún la clara y evidente conciencia de ninguna cosa cuando recibe lo dado puro). Lo dado, como vivencia, resulta un *stimulus*, una excitación, a penas una información; el adonado lo recibe sin que en ningún caso *se* muestre. ¿Cómo esto dado logra a veces pasar de lo invisto a lo visto?»⁴³⁴ Se trata, según Marion, del proceso de surgimiento de lo visible a partir de lo invisible, proceso que depende propiamente de la fenomenología. Marion se arriesgará a decir al respecto que lo dado, invisto pero recibido, se proyecta sobre el adonado (la «conciencia», si se prefiere) como sobre una pantalla. Entonces, toda la potencia de lo dado viene como a estrellarse sobre esa pantalla, provocando de golpe (el del acontecimiento) una doble visibilidad. Se trata de la visibilidad de lo dado, por supuesto, pero también del adonado.

(a) La visibilidad de lo dado. El impacto de lo dado, hasta entonces invisible (antes de estrellarse contra la pantalla del adonado), estalla y se descompone en esbozos, los primeros visibles. Podríamos pensar en el modelo de un prisma que detiene la luz blanca, hasta entonces invisible, y la descompone en un espectro de colores elementales por fin visibles. «Pantalla, prisma, marco, el adonado encaja el impacto de lo puro dado invisto, retiene su *momentum* para así transformar su fuerza longitudinal en una superficie extendida, plana, abierta. Con esta operación —la recepción precisamente— lo dado puede comenzar a mostrarse a partir de los esbozos de visibilidad que ha concedido al adonado, o más bien que ha recibido de él»⁴³⁵.

(b) La visibilidad del adonado. La visibilidad surgida de lo dado provoca a la vez la visibilidad del adonado, que no se ve él mismo antes de recibir el impacto de lo dado, pues, destituido de la púrpura trascendentalicia, ya no precede el fenómeno, ni lo «acompaña» como un pensamiento ya ahí, porque se recibe de lo que recibe. El adonado no se muestra más que lo dado: su pantalla y su prisma resultan perfectamente invistos tanto tiempo como el impacto de un algo dado, estrellado sobre ellos, no los ilumina de golpe. Se trata, puntualiza Marion, de que el adonado no es sin esta recepción, suscitando el impacto por vez primera la pantalla sobre la que se estrella, igual que instala el prisma a través del cual se descompone. Por lo tanto, el adonado se fenomeniza mediante la operación misma por la cual fenomeniza lo dado: lo dado se revela al adonado al revelar al adonado a sí mismo⁴³⁶. «Uno y el otro se fenomenizan según el modo de lo revelado, que se caracteriza por esta reciprocidad fenoménica esencial, en que ver implica la modificación del que ve por lo visto, tanto como la modificación de lo visto por el que

justificada desde y por sí misma) podría ser considerado como el gozne para articular en Marion fenomenología y teología.

⁴³⁴ Marion, J.-L., *De surcroît*, op. cit. 2001, p. 61.

⁴³⁵ Ibid., p. 62.

⁴³⁶ Según nos parece, si antes del impacto el adonado no es, ello diría que antes del impacto, el adonado no es dado, no solo no es fenomenizado, revelado, manifestado, sino tampoco dado. Pero entonces, antes del impacto, lo dado tampoco es dado. Es decir, con el impacto no solo surgiría la visibilidad, la manifestación, la fenomenicidad, sino también la donación como tal. Por lo tanto, la separación entre la donación y la manifestación se produciría en Marion solo de modo «analítico», o sea, cuando se pretende la descripción de una «donación pura» acontecimental, sin contar con el sentido, concreto, de la donación de que se trate.

ve. El adonado opera como el revelador de lo dado y lo dado como revelador del adonado —reveladores entendidos en el sentido fotográfico del término»⁴³⁷.

Pero este podríamos llamar «acogimiento mutuo» que opera aquí entre el fenómeno dado y el adonado, rompería ya justamente la «formalidad de contraposición» entre aquello que tendría un carácter primero (lo dado) y aquello que tendría un carácter segundo (el adonado). Y con la quiebra de la «formalidad de contraposición» se esfumaría el problema sobre cómo poner en obra la reducción, y sobre cómo entender una responsabilidad ya dada. Es justamente esta situación la que parece motivar a Marion a retomar la «formalidad de contraposición» contra ella al plantear el siguiente problema: si ya sabemos que, aunque todo lo que *se* muestra primero *se* da, y sin embargo, no todo lo que *se* da logra mostrarse, ¿cómo hacer compatible este hecho con la afirmación de la reciprocidad fenoménica entre lo dado y el adonado? La respuesta es que, si lo dado solo *se* muestra bloqueándose y desplegándose sobre la pantalla que le deviene el adonado, si el adonado debe y puede únicamente así transformar un impacto en visibilidad, la amplitud de la fenomenización depende de la resistencia del adonado al choque brutal de lo dado. Marion entiende aquí «resistencia» en el sentido de la electricidad: cuando en un circuito se constata o se provoca a voluntad una restricción del movimiento de los electrones libres, una parte de la energía se disipa en calor o en luz. «La resistencia transforma así un movimiento invisto en luz y calor fenomenizados. Cuanto más aumenta la resistencia al impacto de lo dado (por lo tanto, en primer lugar, de las vivencias, de las intuiciones), más la luz fenomenológica *se* muestra»⁴³⁸. La resistencia —*función* propia del adonado— deviene el índice de la transmutación de lo que *se* da en lo que *se* muestra. Cuanto más lo dado intuitivo acrecienta su presión, más necesaria deviene una gran resistencia para que el adonado revele en ella aún un fenómeno»⁴³⁹. De aquí la hipótesis inevitable y lógica de los fenómenos saturados, tan saturados de intuiciones dadas que faltan las significaciones y las nóesis correspondientes a ellas: ante tales fenómenos, de hecho parcialmente no visibles (si no es según el modo del deslumbramiento), depende ya solo de la resistencia del adonado el lograr transmutar hasta cierto punto el exceso de donación en una mostración a su medida, o sea, desmesurada.

Como vemos, aunque con la «responsabilidad fenoménica» entre lo dado y el adonado pareciera que Marion acentúa la disminución de la «formalidad de contraposición», ello acontece sin embargo solo en el ámbito de la manifestación: la «reciprocidad fenoménica» dice «reciprocidad manifestativa». La «responsabilidad» y la «fe» (la «resistencia») situarían al adonado en un papel protagonista respecto a la manifestación del fenómeno, y no tanto a su donación, que seguiría imponiendo, por

⁴³⁷ Ibid., p. 62.

⁴³⁸ Por esta secuencia vemos, para comprender bien a Marion, la necesidad de leer toda su obra y estudiar también toda ocasión en que se muestre su pensamiento, incluyendo los videos disponibles en internet. Según lo que acabamos de leer, la «resistencia» es entendida por nuestro autor en el sentido de la electricidad, por ejemplo, cuando en un circuito regulamos el movimiento de los electrones libres para que una parte de la energía se disipe en calor o en luz. Sin embargo, en otro lugar, nuestro autor dirá que cuando habla de «resistir» o «soportar» el exceso del fenómeno saturado, quiere decir el modo de vivir el fenómeno en que la manifestación de lo que se da en lo que se muestra resulta limitada o se oscurece por completo (como en los fenómenos de revelación). Entonces, «la visión intuitiva cede, no por defecto, sino por exceso de intuición, a aquello que se acostumbra a designar con el nombre de “fe”». Y así, Marion es capaz de asegurar ya que lo que no puede mostrarse tanto como se da no se da por ello menos. Comprendemos nosotros entonces que «resistencia» dice «fe» [cfr., Marion, Jean-Luc, «Remarques sur les questions posées para Smadar Busan», 4, en *ThéoRèmes* (en línea); subido el 12 de julio de 2010; disponible en: <https://journals.openedition.org/theoremes/65>; último acceso: enero 2022]. Además, Marion asume expresamente para el fenómeno de Revelación que la «transmutación del darse en mostrarse requiere las virtudes teologales» (fe, esperanza y caridad) (Marion, J.-L., *De surcroît*, op. cit. 2001, p. 65).

⁴³⁹ Marion, J.-L., *De surcroît*, p. 63.

contraposición, su cumplimiento intuitivo excesivo anterior al adonado. Los caracteres del fenómeno del nacimiento lo han mostrado ya.

9.2. El ídolo o el resplandor del cuadro

Antes de centrarnos en la cuestión según el capítulo III de *De surcroît* (2001), debemos recordar brevemente las determinaciones del ídolo que lleva a cabo Marion en *Dieu sans l'être* (1982), donde nuestro autor, en el capítulo I («El ídolo y el icono»)⁴⁴⁰ se pregunta: «¿Y si Dios no tuviera primero que ser, puesto que nos ha amado el primero, cuando nosotros no éramos en absoluto? ¿Y si por lo tanto, nosotros debiéramos ya para considerarlo, no alcanzarlo en el horizonte del ser, sino transgredirnos nosotros mismos al arriesgarnos a amar el amor, al desnudo, directamente?»⁴⁴¹

Y puesto que Dios no depende del ser, Dios nos adviene en y como un don. Marion determina ya claramente en 1982 que «el don no tiene, en primer lugar, que ser, sino que verse en un abandono que únicamente lo hace ser»⁴⁴². Entonces, la más alta cuestión devendría el amor, o lo que equivale a lo mismo, la caridad. En el intento de llegar al amor, Marion advierte que éste se hace más que se analiza. Y una de las maneras de hacerlo, en lo que a Dios respecta, consiste justamente en la eucaristía, donde el Verbo abandona el texto para tomar carne. «El don eucarístico consiste en que el amor hace cuerpo ahí con el nuestro —hace cuerpo. Y si el Verbo se hace cuerpo también, sin duda podemos, en nuestro cuerpo, decir el Verbo»⁴⁴³. Uno a uno pues, los capítulos de esta obra intentarán una introducción al don del amor, centrándose en el amor de Dios.

El primer capítulo es donde nuestro autor se ocupa del ídolo y el icono, determinando ambos dos modos distintos de aprehensión de lo divino en la visibilidad. El ídolo reina en el dominio de la mirada. «La mirada es la única que hace al ídolo, como función última de lo que se puede mirar»⁴⁴⁴. La mirada hace al ídolo, no el ídolo a la mirada, es decir, el ídolo colma con su visibilidad la intención de la mirada, que no quiere otra cosa que eso mismo: ver. La mirada precede al ídolo en cuanto que la mención precede y suscita lo que mienta.

Pero aunque la mirada ve en el ídolo su primer visible, a la vez descubre su límite y lugar propios. Y así, igual que un obstáculo reenvía una onda e indica al emisor su localización, el ídolo reenvía la mirada a sí misma. El ídolo juega como un espejo, no como un retrato. Es el espejo que reenvía a la mirada su imagen, la imagen de su mención y de la amplitud de ésta. Y puesto que el ídolo colma la mirada, la satura de visibilidad y la ciega. Desde aquí se define el ídolo y sus límites: en el ídolo, lo divino adviene efectivamente en la visibilidad que acechan las miradas humanas, pero este advenimiento se mide en lo que puede soportar la amplitud de tales o tales miradas humanas, en lo que cada visión sabe exigir de visibilidad para reconocerse colmada, y sin admitir ningún más allá. Y así, la advenida de lo divino se fija solo en un ídolo si la mirada del hombre se congela y abre el lugar de un templo: «deus is, cuius templum est omne id quod conspicis»

⁴⁴⁰ El capítulo desarrolla un texto cuya primera versión apareció en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1979/4, y que será recogido luego en 1981 en *Phänomenologie des Idols*. Nosotros citaremos por la primera versión francesa de *Dieu sans l'être*.

⁴⁴¹ Marion, Jean-Luc, *Dieu sans l'être. Hors-Texte*, Paris, Communio Fayard, 1982, p. 11; tr. esp.: Marion, Jean-Luc, *Dios sin el ser*, Traducción de Daniel Barreto González, Javier Bassas Vila y Carlos Enrique Restrepo, Revisión y postfacio de Javier Bassas Vila, Pontevedra, Ellago Ediciones S. L., 2010, p. 19.

⁴⁴² *Ibid.*, p. 12; tr. esp.: p. 19.

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 12; tr. esp.: p. 20.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 19; tr. esp.: p. 28.

(«este dios, cuyo templo es todo lo que ves»)⁴⁴⁵. El dios cuyo espacio de manifestación se mide en lo que una mirada puede soportar de él es justamente un ídolo⁴⁴⁶.

Por su parte, el icono ya no resultará de una visión, sino que la provoca. Si el hombre, con su mirada, hace el ídolo posible, en la contemplación reverente del icono, al contrario, la mirada de lo invisible, en persona, mienta [*visé*] al hombre. El icono nos mira —nos *conciérne* por el hecho de que deja advenir visiblemente la intención de lo invisible [...] El icono se abre sobre un rostro, donde la vista del hombre no encara nada, sino que remonta al infinito desde lo visible a lo invisible por la gracia de lo visible mismo [...] El icono se abre en un rostro, que mira nuestras miradas para convocarlas en su profundidad. Es preciso arriesgar que solo el icono nos muestra un rostro (dicho de otro modo, que todo rostro se da como icono)⁴⁴⁷.

Como vemos, frente al icono (que requiere como sabemos, igual que el acontecimiento histórico, una suma de horizontes para poder manifestarlo, § 8), el ídolo se acuerda a la primera figura de la saturación, aquella que se cumple en el interior de un solo horizonte: aunque su intuición desborda el concepto y la significación que lo mentaban y preveían, sin embargo, no franquea sus límites y, volviendo hacia el campo finito, lo deslumbra. La saturación se cumple en el interior del horizonte, pero contra él (§ 7). Y con este «contra él» viene a confirmarse la «formalidad de contraposición» también respecto al ídolo.

En el cap. III de *De surcroît* (2001), Marion dedica la descripción del ídolo al cuadro de pintura. Según nuestro autor, la mirada no puede parar de consagrar toda su admiración y todo su poder disponible a lo visible que le impone la pintura⁴⁴⁸. Lo visible pictórico ejerce una visibilidad más grande que la del mundo natural y fascina incondicionalmente. El pintor no tiene otro objetivo que el de colmar nuestra vista con la pintura: ofrecer a nuestra vista, habitualmente vagabunda, un visible tal que ella no pueda ya, quizás por vez primera, volverse a otra cosa y pasar a lo siguiente, sino que se descubra prendada, prisionera y dependiente por un tiempo largo. Según Marion, «exponerse sin decidir a todo lo que surge de visible no permite aún ver sea lo que sea, sino solamente dejarse afectar por la rapsodia insensata del accidente como llega»⁴⁴⁹. De ese modo, no veo más allá de mis ojos; no selecciono ya ningún contorno en el flujo de lo visible, que corre inorgánicamente, sin ruptura ni cesura, como un río lento de colores informes, confundándose las profundidades y los planos, las figuras y los límites. «Ver no pide ninguna elección ni decisión, sino que basta con exponerse al afluir sin cesar vuelto a comenzar de lo visible»⁴⁵⁰.

La pintura quiere retener la vista fascinando su atención, suscitando una semblanza que no se parece a nada ya visto antes de su intervención, ni en la naturaleza, ni en otras pinturas, «para que se imponga, de golpe, una suma y una organización de visible tal que colme y bloquee la vista errante»⁴⁵¹. La mirada colmada no puede ya ver nada en otro lugar, sino que se agota recorriendo la pintura, reconociéndola y asimilándola. La vista cautivada deviene así mirada asignada. «Así se cumple el *ídolo*: el primer visible que la vista no puede traspasar y abandonar, porque la satura por vez primera y acapara toda su admiración. Primer visible infranqueable, el ídolo dice a la

⁴⁴⁵ Cicerón, M. Tulio, *Sobre la República*, VI, 15, Introducción, Traducción, Apéndice y Notas de Álvaro D'Ors, Madrid, Editorial Gredos, 1991, p. 163.

⁴⁴⁶ Marion, J.-L., *op. cit.* 1982, p. 23; tr. esp.: p. 33.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 31; tr. esp.: p. 40.

⁴⁴⁸ Marion, J.-L., *De surcroît*, cap. III, *op. cit.* 2001, p. 74.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 68.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 69.

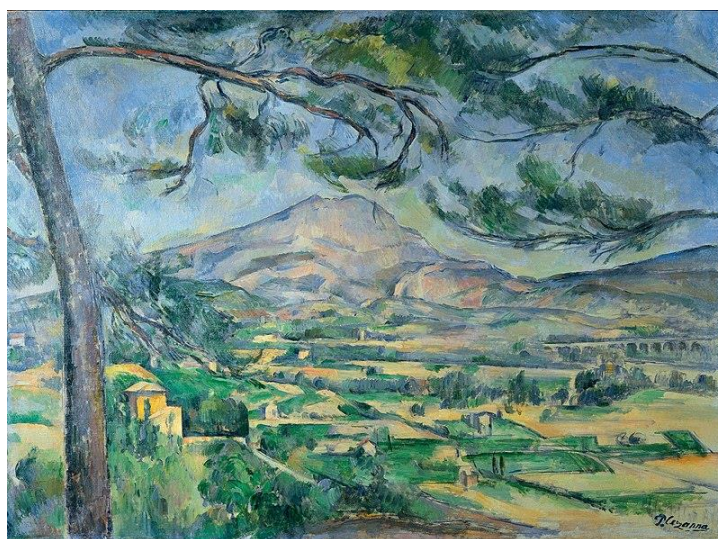
⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 75. Se podría afirmar por estas secuencias que «suscitar la atención» dice «suscitar la decisión», «parar la errancia».

mirada qué capacidad escondía desde siempre, porque le da por vez primera demasiado a ver, o sea, justamente lo bastante»⁴⁵².

Por ello el ídolo envía la mirada a su propia medida, que la mirada ignoraba hasta entonces a falta de visible suficiente. Mí ídolo define lo que yo puedo soportar de fenomenicidad, el máximo de intensidad intuitiva que yo puedo soportar guardando mi mirada sobre un espectáculo visible, transformando una intuición en visible distinto y constituido, sin desfallecer en la confusión o el cegamiento. «Lo visible que miro decide quién soy yo. Yo soy lo que puedo mirar. Lo que admiro me juzga»⁴⁵³.

Por otra parte, debemos tener en cuenta que el cuadro de pintura no opera en el aparecer como los objetos del mundo, para los que vale el hecho de que el aparecer se compone de presentación (presencia) y de apesentación (ausencia): yo no puedo ver todos los lados de una casa en el espacio, debiendo apesentarme los que no veo (las caras del reverso de la cosa) para poder ver la cosa como tal. En el cuadro, lo presentado en estado puro, sin ningún resto de apesentación, logra tal intensidad que satura la capacidad de mi mirada, incluso la excede. Por ejemplo, ante el cuadro *La Sainte-Victoire au grand pin* de Cézanne, no busco ya rodear con el pensamiento la montaña para imaginar su otra vertiente, como tampoco reconstituir el tronco completo del pino, ni perfilar la elevación de la casa del segundo plano de la izquierda.

Tengo bastante con mirar lo que se presenta a mi mirada con una fuerza brutal: la arquitectura telúrica de la montaña tan extrañamente resguardada por la oscilación vegetal y como engarzada en ella, intercambiando la piedra y la rama sus atributos, vibrando la primera de calor mientras que la segunda se inmoviliza de calma.



El cuadro reduce lo que se da a lo que se muestra, llevando lo visible a una densidad tal que su incandescencia no deja ya lugar a ningún invisible. En su marco, el cuadro opera una reducción de lo dado a la visibilidad pura, produciendo un algo visible no visto antes por nadie nunca. En el cuadro, lo invisto, de golpe, aparece como lo más apareciente posible, incluso como lo apareciente insoportable en su resplandor. El cuadro añade a lo visible del mundo un visible que no pertenece a ello, que lo trasciende y lo anula. Por eso, según Marion, «no podemos ver un cuadro de una vez por todas»⁴⁵⁴. Este es el criterio que distingue el cuadro de los objetos del mundo: debemos volver a verlo a

⁴⁵² Ibidem.

⁴⁵³ Ibid., p. 76.

⁴⁵⁴ Ibid., p. 87.

intervalos regulares. Todo lo que se ve pero nos dispensa con ello de volver a verlo, resulta un simple objeto, un algo visible natural. «El cuadro no puede verse de una sola vez, debe volver a verse para aparecer, pues aparece según la fenomenicidad del fenómeno saturado»⁴⁵⁵. Para Marion, la excelencia de fenomenicidad del cuadro (ídolo) sobrepasa pues siempre tal momento de contemplación, tal mirada empírica posada sobre él. Es preciso que ante el estallido de un color, o ante la armonía cromática, o el surgimiento de una línea, o el poder de una forma, intervenga un nuevo encuentro, irrepetible e insustituible. Mi mirada pide multiplicar sus visitas para hacer justicia a lo visible inmenso del cuadro, mientras que el cuadro mismo reclama que se multipliquen los orígenes de las miradas: la mía, pero también las de todos los demás espectadores posibles. Así es como el cuadro abre infinitamente más que su espectáculo frontal, exponiéndose como la suma potencial de todo lo que todos han visto en él, ven y verán. La vida del cuadro se despliega como la idea reguladora de las miradas que atrae sobre él, «como un don definitivamente visible y jamás actualmente visto»⁴⁵⁶. Porque siempre a volver a ver al llevar a una intensidad casi insoportable la incandescencia de su marco resplandeciente, hay según Marion un carácter de acontecimiento en el cuadro.

Da nuestro autor algunos ejemplos evidentes de su tesis, tomando algunos cuadros de Rothko, que se autoposicionan y se autoafirman, sobre todo gracias a su gran formato, por el cual el espectador podrá entrar en la tela. Para Rothko, pintar un cuadro pequeño significa emplazarse a sí mismo fuera de su experiencia, mirar desde lo alto la experiencia. Al contrario, en las grandes telas, estamos ya dentro de ellas, no siendo algo sobre lo que tengamos dominio. Entonces, no solamente el cuadro no se instala como un objeto puesto frente a nosotros, sino que nosotros mismos somos absorbidos en el cuadro. «Semejante reversión del dominio caracteriza propiamente el cuadro como fenómeno saturado»⁴⁵⁷. Rothko resiste lo que ha recibido como un algo dado violento, fenomenizándolo sobre la pantalla de sus colores extendidos. «El genio no consiste en otra cosa que en una gran resistencia al impacto de lo dado. En todos los casos, el fenómeno, que adviene como un acontecimiento, toma la figura de lo revelado, es decir, fenomeniza al adonado mediante el gesto mismo en que el adonado fuerza a lo que *se da a mostrarse un poco más*»⁴⁵⁸.

En este sentido, la pintura abstracta supone una «auto-imposición de la tela mediante su intuición sin concepto», lo que expresa la libertad de la intuición frente al concepto en el caso del fenómeno bello⁴⁵⁹. Nada por lo tanto podría delimitar internamente la aparición de la pintura. El único límite que podría amortiguar el exceso solo puede proceder del exterior, pero de un exterior que no pone en obra un concepto, una condición de posibilidad, un *a priori*. Siendo necesario un límite para una representación, aunque sea sin representación, Marion acude a Kant para descubrir que tal límite será el de la mirada del espectador, «que solo puede ver lo que tolera del poder excesivo de lo visible que se muestra, porque se da, y por lo tanto, sin medida»⁴⁶⁰.

Lo que es saturado en un fenómeno saturado es el concepto⁴⁶¹ del que disponemos por adelantado para prever un fenómeno y gracias al cual podemos conocer sin ver. En el caso de la experiencia estética, ese mecanismo pierde toda justificación. No podemos

⁴⁵⁵ Ibidem.

⁴⁵⁶ Ibid., p. 89.

⁴⁵⁷ Ibid., p. 92.

⁴⁵⁸ Marion, J.-L., «L'Événement, le phénomène et le révélé», *Transversalités*, op. cit. 1999, p. 24.

⁴⁵⁹ Marion, Jean-Luc, «Le phénomène de beauté», en *Communio*, XLV, 3-4, mai-août 2020, pp. 173-184, p. 179.

⁴⁶⁰ Ibidem.

⁴⁶¹ Marion, Jean-Luc, *Ce que nous voyons et ce qui apparaît*, Ouverture de François Soulages, Bry-sur-Marne, INA Éditions, 2015, p. 68.

decir por ejemplo por qué esto es más bello que lo otro. Y así, «la idea de demostrar mediante conceptos la superioridad de un pintor sobre otro, o de un sistema estético sobre otro, es absurda»⁴⁶². El concepto es finito. «Es la cuestión de la finitud lo que se plantea ahí»⁴⁶³. Frente a lo que la tradición metafísica piensa, la finitud no es siempre una cuestión de intuición, sino también de concepto. El momento en que el concepto aparece en su finitud es cuando se da un «efecto Larsen» (acople) del concepto, que «deviene entonces contradictorio o ambivalente porque la cantidad de intuición correspondiente lo hace inoperante»⁴⁶⁴.

En las telas de Rothko, el fenómeno aparece con un manifiesto déficit de concepto, o también, un evidente exceso de intuición⁴⁶⁵. El cuadro no quiere decir nada que se pudiera comprender, no se liga a ninguna significación que lo resumiría en un código, ahorrándonos de ese modo la intuición de sus colores informes. Un cuadro consiste en primer lugar en su intuición, que sumerge todos los conceptos que movilizamos para comprenderlo, y que sin embargo suscita y nutre indefinidamente. Como ya sabemos, es preciso siempre ir a ver el cuadro y volver a verlo una y otra vez. Frente a un cuadro de Rothko, por ejemplo, nada nos dispensa de atender a su intuición y responder a su muda convocación. No hay que constituir o comprender este fenómeno saturado como un objeto; «no hay más que confrontarse a él y sufrirlo tal y como adviene»⁴⁶⁶.

9.3. La carne o la donación del *sí*

Preguntándose Marion cómo puedo experimentarme yo mismo por mí mismo, afirma que vengo a mí mismo al experimentarme y me experimento al tomar carne⁴⁶⁷. La diferencia entre mi cuerpo (mi carne) y los cuerpos del mundo (cielo, tierra, etc.) se encuentra en el hecho de que los segundos son objetos de los sentidos que no se sienten ellos mismos a sí mismos, mientras que mi cuerpo siente los otros cuerpos y se siente a sí mismo. Una consecuencia capital de ello es que la esencia sintiente del *ego*, que cogita en tanto que (se) siente, aparece desde antes de que su existencia sea probada. Gracias a M. Henry sabemos que en Descartes el cuerpo sintiente sería anterior y no ya posterior a la *cogitatio*⁴⁶⁸.

Para Marion, el desplazamiento del *cogito* en favor de la carne hace que el sentir adquiera tal privilegio que asigna al *ego* por fin a sí mismo. El *ego* fragua únicamente al tomar carne, adquiriendo su primer *sí*. Es así como nuestro autor establece una relación de dominio entre mi carne y mi *ego*, asignando al *ego* a un lugar que no puede negar y del que no puede huir. Ello se ve, por ejemplo, en el caso del sufrimiento, en el dolor, donde me encuentro definitivamente invadido, cogido, acabado. Yo no puedo desprenderme del sufrimiento, no tengo refugio frente a él. Gracias al dolor, pero también al placer, comprendemos que la carne escapa a la razón y a la voluntad, «como el índice de un *sí* oscuro, más original que el claro éxtasis del espíritu en disponibilidad de sí mismo»⁴⁶⁹.

⁴⁶² Ibid., p. 69.

⁴⁶³ Ibid., p. 70.

⁴⁶⁴ Ibid., p. 71.

⁴⁶⁵ Marion, Jean-Luc, «La banalité de la saturation», cap. VI de *Le visible et le révélé*, *op. cit.* 2005, p. 158.

⁴⁶⁶ Ibid., p. 159.

⁴⁶⁷ Aunque veremos aún con más detalle en el cap. VI, § 48.1., lo relativo a la carne en *De surcroît*, aquí ya destacaremos lo que tenga relación con la «formalidad *a contrario*» que Marion lleva a cabo.

⁴⁶⁸ Marion, J.-L., *De surcroît*, cap. IV, *op. cit.* 2001, p. 108.

⁴⁶⁹ Ibid., p. 118.

Pero para Marion, la toma de carne, por muy pasiva, involuntaria y fáctica que pueda resultar, no indica sin embargo alienación del *ego*, sino que lleva a cabo su primera toma de *sí* haciéndolo entrar en posesión de *sí*: «En la toma de carne, soy dado sin retorno a mí mismo, según un algo dado puro, dado a fondo a mí mismo para hacer ahí mi tiempo»⁴⁷⁰.

En la carne se trata de mí y de mí solamente. Y por ello, corresponde a la carne cogermme antes de que yo la escoja, o que me decida a ello⁴⁷¹. La carne me adviene, me afecta y me determina, porque una carne me toma, por sí misma y ya siempre. Yo no me doy mi carne, es ella la que me da a mí-mismo. «Al recibir mi carne, me recibo yo-mismo —yo estoy así adonado a ella»⁴⁷².

Descubriendo la carne como fenómeno saturado, nuestro autor asegura que yo no podré nunca preceder la intuición de cumplimiento, por ejemplo, de mi dolor, mediante una mención intencional que pueda preverlo y organizarlo. Por lo tanto, el *ego* se recibe de su toma de carne y jamás de la reflexión que lo igualaría a *sí*. La última reducción, la reducción del fenómeno a lo dado, se cumple en el caso del fenómeno del *ego* como la toma de carne del adonado⁴⁷³.

9.4. El icono o la hermenéutica sin fin

Marion buscará un invisible que no se reduzca a lo invisto, pues lo invisto es suscitado por lo visible según la constitución del fenómeno. Según nuestro autor, la fenomenología llevada a cabo por «constitución» (intencional de objeto) suscita negativamente un halo de «invisto» alrededor de todo fenómeno, en la proporción misma en que lo hace visible. Lo invisto resulta del hecho de que la intencionalidad del objeto no puede (y sin duda no debe) dar sentido a todas las vivencias y a todos los esbozos dados sin embargo a ella. Hay según Marion tres maneras en que lo visible suscita lo invisto: (i) según el espacio: yo no veo nunca enteramente tales objetos de una sola vez, sino solo cada vez las caras de la cosa espacial que me hacen frente, y no las caras que me están ocultas. Por ello, lo visible solo sale a la luz constreñido por la finitud, «como aureolado por un invisible por defecto, lo invisto»⁴⁷⁴; (ii) según la temporalidad, por mor de la indefinición de las vivencias dadas por la impresión original: la impresión original escapa a la constitución; (iii) según la constitución, por mor de la pluralidad irreconciliable de las menciones: ningún objeto puede aparecer como tal si se ejerce sobre él una mención cualquiera, de modo que pide una mención particular y adaptada según un sentido. La constitución hace que un objeto aparezca asignándole un sentido, pero con ello, deja en «lo invisto» los otros sentidos posibles con que podría haber constituido la cosa (por ejemplo, una caja de tabaco puede aparecer como tal, o también como un «paralelepípedo», o como un «objeto decorativo», etc.). De ahí deviene claro que todo lo que se da no puede, por una ley de esencia, mostrarse. «Dicho de otro modo: lo invisto se acrecienta en fenomenología a la medida misma de la constitución de los fenómenos vistos»⁴⁷⁵.

⁴⁷⁰ Ibid., p. 120.

⁴⁷¹ La carne me decide antes de toda decisión por «mi» parte.

⁴⁷² Ibid., p. 123.

⁴⁷³ Ibid., p. 128.

⁴⁷⁴ Marion, J.-L., *De surcroît*, cap. V, p. 133.

⁴⁷⁵ Ibid., p. 137.

Pero Marion busca un «invisible»⁴⁷⁶, no un invisto suscitado por la constitución fenomenológica de lo visible. Nuestro autor no quiere arriesgarse por la vía de una «fenomenología de lo inaparente», vislumbrada por Heidegger, pero sí se apoya en éste cuando sostiene que la fenomenología no es requerida en principio allí donde los fenómenos se encuentran ya dados y constituidos, sino solo allí donde están disimulados, aún invisibles. En el fondo, dice nuestro autor, desde Husserl, la fenomenología se habría ocupado justamente de la conversión de lo no aún visible en fenómeno visible: Husserl mediante la intuición categorial; Merleau-Ponty manifestando la carne del mundo, Derrida estableciendo la diferencia, Henry imponiendo la auto-afección, etc.

Por todo ello se pregunta Marion: «¿qué invisible —qué modo de invisibilidad— hace posible la asignación de lo invisto en lo visible y, por ahí, lo visible mismo? Se trata pues de hacer justicia a un invisible que no se reduzca a lo invisto, que se distinga de ello y lo preserve»⁴⁷⁷. Porque toda constitución de lo dado en un fenómeno del tipo del objeto oculta, por la visibilidad misma que conquista, «otras epifanías posibles, según otras intencionalidades, sin concepto —así las visibilidades estética, ética u otras—»⁴⁷⁸, Marion buscará un invisible (intencionalidad sin concepto)⁴⁷⁹ no reducido a lo invisto, no excluido de lo visible por la intencionalidad de objeto.

Para acceder a lo invisible así comprendido, Marion propondrá justamente la vía de los «fenómenos saturados» de intuición, donde el concepto no controla ya lo dado ni lo limita a su medida. «De estos fenómenos, no podemos tener visión, porque no podemos constituirlos a partir de una significación unívoca»⁴⁸⁰, pues la constitución debe dejarse desbordar por múltiples significaciones o una infinitud de sentidos igualmente legítimos y rigurosos, sin lograr ni unificarlos ni organizarlos»⁴⁸¹.

Lo que vemos de los fenómenos saturados, si es que vemos algo, no resulta ya de la constitución que les asignaremos en lo visible, sino del «efecto que producen sobre nosotros», sumergiendo nuestra mirada en una manera de «contra-intencionalidad»⁴⁸². En tales casos, ya no somos el *Yo* trascendental, sino el testigo, constituido por lo que le adviene.

Centrándose Marion en el fenómeno del icono del rostro, nuestro autor asume que es un invisible (junto con los otros tres tipos de fenómenos saturados) al que la fenomenología podrá acceder sin perder su rigor ni hundirse en la confusión. Según Marion, el rostro comparte el privilegio de la carne por cuanto que, igual que ésta solo siente al sentirse sentir, el rostro se da a ver solamente al ver él mismo. El rostro «no se ve tanto como él mismo ve»⁴⁸³. Según Marion, la única manera de distinguir un rostro de

⁴⁷⁶ Debemos recordar que para Marion el término «invisible» es polisémico: (i) en primer lugar, lo invisible es lo que aún no es visto, lo que no ha sido aún visto jamás, o sea, lo «invisto». Lo propio de los pintores es transformar invisto en visible; (ii) en segundo lugar, encontramos lo invisible en tanto que organiza lo visible, por ejemplo, la perspectiva es un juego sobre lo invisible que consiste en introducir invisible en lo visible para dar profundidad a lo visible, para organizarlo, etc.; (iii) además, encontramos lo «invisible definitivo», que interviene en lo visible como tal, siendo el caso más ejemplar y verificable empíricamente lo invisible de una mirada. No vemos jamás la mirada de otro, «aunque el pintor, y no solamente el pintor de iconos, hace sentir el peso de la mirada sobre el espectador. Esta invisibilidad es siempre visible. Es una invisibilidad simbólica en que lo invisible es visible como tal» (Marion, Jean-Luc, *Ce que nous voyons et ce qui apparaît*, op. cit., 2015, p. 65).

⁴⁷⁷ Marion, J.-L., *De surcroît*, p. 140.

⁴⁷⁸ Ibid., p. 137.

⁴⁷⁹ Marion nos ha dicho ya a partir de Kant: «Pensamientos sin contenido son vacíos; intuiciones sin conceptos, ciegas» (§ 6.2.).

⁴⁸⁰ Ibid., p. 142.

⁴⁸¹ Ibid., p. 141.

⁴⁸² Ibid., p. 142.

⁴⁸³ Ibid., p. 144.

una carne en general es postular que el rostro comparte el privilegio de la carne (hacerse sentir, pero también sentir y sentir que es sentido y que se siente), pero añadiendo al rostro un segundo privilegio: no solamente ser visto, sino sobre todo ver. El rostro es así definido como lo que (me) mira, lo que impone propiamente que yo no pueda verlo ni mirarlo a su vez. La mirada del otro resulta inmirable. Lo que miramos en el rostro del otro son sus ojos, y más concretamente, las pupilas vacías de sus ojos, el hueco negro abierto en el centro de sus ojos: «fijamos en el rostro el único lugar en que precisamente nada puede verse»⁴⁸⁴. De hecho, el rostro me ve el primero, pues toma la iniciativa. El rostro ordena «¡No matarás!»: «El rostro inmirable de la mirada de otro aparece solo cuando yo admito —me someto a él— que yo no debo matarlo»⁴⁸⁵. Ciertamente, puedo matarlo, pero entonces dejará de ser un rostro para fijarse en un objeto. Puedo matarlo, y entonces me experimentaré como un asesino: así es como la mirada del otro habrá tomado la iniciativa y la ventaja sobre mí, pesando sobre mí incluso después de su desaparición física⁴⁸⁶.

En el fenómeno del rostro, si debe haber intencionalidad, algo que puede discutirse, puesto que no hay constitución, no se tratará ya de la mía sobre el rostro, sino de la suya sobre mí. Si debe haber intuición, lo que es preciso sin duda mantener, puesto que un fenómeno aparece, la misma no cumplirá ninguna mención surgida de mí, sino que contradirá más bien todas las menciones de objeto que yo podría alimentar: «el rostro se impone a mí: incluso y sobre todo si yo me doy la vuelta o si lo mato, sé que se trata de una demanda y de una exigencia; solo puedo despreciarla porque la conozco. Aún más, el rostro en su mandato me obliga a situarme en relación a él: y no lo adapto a mi dispositivo de visión, como haría con un animal o una herramienta; no lo abordo según mi intención, sino según su intencionalidad»⁴⁸⁷. Soy yo pues quien me someto a su punto de vista y debo situarme en el lugar exacto, preciso y único, en que el rostro del otro pretende aparecer como puro rostro. La intuición por lo tanto no se regula aquí por ninguna significación conocida por adelantado por mí, sino que surge como un hecho de la fenomenicidad sin condición previa ni presupuesta.

Para Marion, el rostro, fenómeno saturado según la modalidad, cumple quizás más que cualquier otro fenómeno (saturado o no) la función fenomenológica de la llamada: «sobreviene (acontecimiento) sin causa ni razón (incidente), cuando lo decide (arribo) e impone el punto de vista desde donde verlo (anamorfosis) como un hecho cumplido»⁴⁸⁸. Por ello debe el rostro definirse no solamente como el otro de la ética (Lévinas), sino más radicalmente como el icono que impone su llamada: «El icono se da a ver en el hecho de que me hace oír su llamada»⁴⁸⁹ y se hace oír inspirándome el *respecto*.

Marion reconoce privilegiar entre los fenómenos paradójicamente invisibles (los fenómenos saturados) el del rostro porque los análisis de Lévinas le han dado ya un estatuto fenomenológico ejemplar⁴⁹⁰. Pero intenta nuestro autor avanzar un paso más pensando el rostro como icono que dirige una llamada, es decir, como contemplándome. Alcanzamos así un fenómeno invisible pero que me contempla (*m' envisage*).

El rostro me contempla y me confronta a su llamada. El otro me aparece solo a partir del momento en que me expongo a él, por lo tanto, en que no lo domino, no lo

⁴⁸⁴ Ibidem.

⁴⁸⁵ Ibidem.

⁴⁸⁶ Ibidem.

⁴⁸⁷ Ibid., p. 147.

⁴⁸⁸ Ibid., p. 149. Estas cinco determinaciones («acontecimiento», «incidente», «arribo», «anamorfosis», «hecho cumplido») son las canónicas del fenómeno saturado, constituyendo esta secuencia brevísima un resumen absolutamente ejemplar de ello (ver *Étant donné*, Libro III, §§ 13-17).

⁴⁸⁹ Ibidem.

⁴⁹⁰ Ibid., p. 150.

constituyo y admito que se exprese sin significación⁴⁹¹. Contemplar un rostro demanda una hermenéutica de sus expresiones aparentes e infinitamente numerosas, por lo tanto, contradictorias. En tal situación, la teología y la filosofía siguen vías distintas. Para la teología, en este mundo, el rostro del otro resulta un fenómeno de significación inaccesible, no pudiendo alcanzarse en el presente, sino que es preciso recurrir a la fe, tener fe en la fe, en tanto que ésta se define como «la sustancia de las cosas aún esperadas», o también como «el índice de las cosas invisibles» (*Hebreos* 11, 1). Por lo tanto, me es preciso esperar la manifestación del rostro del otro como debo esperar el retorno de Cristo. En teología, la fe teologal se impone como el único acceso correcto al rostro del otro, «mi semejante, mi hermano».

Pero la filosofía no puede pretender esta vía directa y real, pues no puede esperar el fin del tiempo, sino solamente esperar en el tiempo, por lo tanto, sin fin. Pero entonces, ¿qué camino seguir en fenomenología? Marion sugiere retomar el razonamiento de Kant a favor de una cierta acepción de la inmortalidad del alma en los límites de la razón (pura) práctica, recurriendo pues a la efectividad de la «libertad»⁴⁹². Y así, las ideas sin efectividad sensible de Dios y de la inmortalidad sacan indirectamente de la efectividad de la idea de libertad (requerida por el hecho de la razón, por el imperativo categórico) una posibilidad real, aunque prestada⁴⁹³. Entonces, la inmortalidad es requerida indirectamente como la condición necesaria del cumplimiento de la libertad en su estatuto moral perfecto. Es preciso vivir «como si, *als ob*» otra vida, una inmortalidad, nos fuera posible para no resignarnos al uso imperfecto de la libertad en esta vida. De ese modo, un hecho de la razón («Actúa de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda al mismo tiempo valer como principio de una legislación universal») impone la efectividad de una idea de la razón, mi libertad. Pero esta libertad que debe devenir santa, al no poder hacerlo en la vida sensible, requiere de la posibilidad de otra idea de la razón: la inmortalidad del alma como lugar de un progreso indefinido de la libertad hacia la santidad moral.

Marion sugiere que es posible trasponer este argumento de Kant en términos fenomenológicos, de modo que convengan al fenómeno saturado del rostro del otro. En ese caso, el hecho de la razón deviene, no ya el imperativo categórico universal y abstracto, sino el rostro mismo, en que el otro me ordena «¡No (me) matarás!». Y el rostro suscita en mí el mismo respeto que el imperativo, al reclamar de mí, al imponerme de hecho, desplegar un modo de mención que no objetive al otro. Pero al tratarse de reconocer en el otro una expresión más allá de toda significación, todo lo que yo perciba del otro de hecho como significaciones e intenciones quedará siempre por definición retrasado y deficitario en relación con su rostro. Y yo no podré soportar esta paradoja y hacerle justicia más que consagrándome a su hermenéutica infinita. El rostro del otro requiere así una hermenéutica infinita, equivalente al «progreso al infinito» de la moralidad según Kant. Será así precisa una eternidad para encarar el fenómeno saturado del rostro como tal, no constituirlo como un objeto, sino interpretarlo al amarlo. Pues el amor es sin fin; el amor es en la infinitud del amar. Marion concluye: «El rostro del otro me impone creer en mi propia eternidad, como una necesidad de la razón o, lo que equivale a lo mismo, como la condición de su hermenéutica infinita»⁴⁹⁴.

⁴⁹¹ Ibid., p. 153.

⁴⁹² Observemos aquí la admisión explícita de Marion de la «efectividad» en fenomenología: la «libertad».

⁴⁹³ Ibid., p. 157.

⁴⁹⁴ Ibid., p. 159. Como vemos, el acceso fenomenológico al rostro exige también, como en el acceso teológico, la fe, ya sea que la comprendamos como la fe en mi propia eternidad, o como el amor al otro. La fe (racional o teologal, a nosotros no ha de importarnos) tiene que ver pues con el «como si» de la libertad y también con el amor, opciones que dependen ya claramente de una decisión por mi parte, atenuándose por ello la «formalidad de contraposición». Pero, de nuevo como en el caso del «acontecimiento», esa

9.5. El fenómeno de Revelación

Marion se apoyará en Dionisio Areopagita, para quien el conocimiento más divino de Dios es aquel que se conoce por desconocimiento [*ἡ δὲ ἀγνωσίας γινωσκομένη*]⁴⁹⁵. Con ello, según nuestro autor, Dionisio continúa la tesis bíblica de que «a Dios nadie lo ha visto» (*Juan 1, 18*). A Dios no se le puede ver, no solamente porque nada finito podría soportar su gloria sin perecer, sino sobre todo porque un Dios comprendido mediante concepto no soportaría ya el título de *Dios*. Para Marion, la «idolatría del concepto» equivale a la idolatría de la visión, esto es, imaginar haber alcanzado a Dios y poder mantenerlo bajo nuestra mirada, como una cosa más del mundo. La Revelación de Dios consiste justamente en primer lugar en hacer tabla rasa de esa ilusión y de su blasfemia⁴⁹⁶.

Por lo anterior, la exigencia de no nombrar ni conocer a Dios según la presencia atraviesa toda la historia de la teología cristiana, destacando nuestro autor varios ejemplos, como el de Basilio el Grande, que marca netamente la paradoja de que se trata: «El conocimiento de la esencia divina es solo la sensación de su incomprendibilidad [*αἰσθησις αὐτοῦ τῆσ ἀκαταληψίας*]⁴⁹⁷. Gregorio de Nisa retoma a su vez casi literalmente estas palabras cuando dice que el verdadero conocimiento de Dios invisible e incomprendible consiste en que «el ver se encuentra en el no-ver [*τὸ ἰδεῖν ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν*], porque lo que se busca sobrepasa todo conocimiento, como envuelto por todas partes por una nube de incomprendibilidad»⁴⁹⁸. Santo Tomás, en la misma línea, asumiendo que Dios permanece oculto e ignorado, nos conmina a que sepamos ignorar, de modo que la cumbre del conocimiento humano a propósito de Dios es saber que tal conocimiento no conoce a Dios.

Marion concluye que la teología no consiste en nombrar a Dios con propiedad, sino en conocerle a título de lo que no se conoce, de lo que no se debe conocer si se le quiere conocer como tal. Dios solo puede conocerse como no conociéndose, lo que no equivale evidentemente, asegura Marion, a «no conocer», ni sobre todo a no conocer con la intención de conocer aún (sin confesárnoslo). Se trata de «conocer por la ignorancia misma, conocer que no se conoce, conocer la incomprendibilidad como tal»⁴⁹⁹. La tercera vía de la teología mística no consistiría pues en otra cosa. La incomprendibilidad pertenece a la razón formal de Dios porque su comprensión lo pondría en el mismo nivel que un espíritu finito, el nuestro.

Pero Marion busca aún el tipo de fenomenicidad que haría pensable el fenómeno de Dios. «La cuestión se formularía así: si aquello de lo que trata la teología mística [...] se revelara de hecho, ¿cómo deberíamos describir el fenómeno para hacer justicia a su posibilidad?»⁵⁰⁰.

atenuación se sitúa más en el ámbito de la manifestación que en el de la donación, que sigue imponiendo su cumplimiento intuitivo excesivo anterior al adonado, aquí, la llamada del icono.

⁴⁹⁵ Dionisio Areopagita, *De diuinis nominibus*, IV, 7, en *Patrologiae Graecae*, Tomus III, Paris, J.-P. Migne, 1857, p. 872 A; tr. esp.: Dionisio Areopagita, *Los nombres de Dios*, IV, 7, en *Obras completas*, Edición preparada por Teodoro H. Martín, Traducción de Hipólito Cid Blanco y Teodoro H. Martín, Presentación de Olegario González de Cardenal, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2007, p. 73.

⁴⁹⁶ Marion, J.-L., *De surcroît*, op. cit. 2001, p. 188.

⁴⁹⁷ Basilio el Grande, *Carta 234*, 1, PG XXXII, Paris, Migne, J.-P., 1857, p. 869 C.

⁴⁹⁸ Gregorio de Nisa, *Vida de Moisés*, II, 163, PG XLIV, Paris, Migne, J.-P., 1863, p. 377; también: Gregorio de Nisa, *Opera*, Vol. VII, I, ed. Werner Jaeger, Leyden, E.J. Brill, 1.964, p. 87; tr. esp.: Gregorio de Nisa, *Sobre la vida de Moisés*, Parte segunda, 163, Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo-Seco, Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 1993, p. 171.

⁴⁹⁹ Marion, J.-L., op. cit. 2001, p. 193.

⁵⁰⁰ Ibid., p. 199.

La hipótesis que Marion sugiere aquí echa mano como en otras ocasiones en nuestro autor de la asunción de Husserl de que el fenómeno se define según la dualidad indisociable del aparecer y de lo que aparece, desplegándose esa dualidad según las parejas de la significación/cumplimiento, o intención/intuición, o nóesis/nóema. Desde este esquema, podemos entonces considerar tres relaciones entre los términos en juego: (i) La intención se encuentra confirmada, al menos parcialmente, por la intuición, definiendo esta igualdad tangencial la adecuación entre intención e intuición, por lo tanto, la evidencia de la verdad. (ii) La intención puede sobrepasar todo cumplimiento intuitivo y entonces el fenómeno no proporciona ya conocimiento objetivo por defecto. Mientras que (i) correspondería al caso de la primera vía de la teología mística (la catafasis, que procede mediante una afirmación de concepto que justifica una intuición), (ii) correspondería a la segunda vía (la apófasis, que procede mediante una negación del concepto, a falta de intuición suficiente).

Aunque Husserl, siguiendo con ello a Kant, solo admite estas dos hipótesis y continúa por ello atrapado en el horizonte de la predicación (y por lo tanto de una «metafísica de la presencia»), aún queda sin embargo una tercera relación posible: (iii) la intención (el concepto o la significación) puede no acceder nunca a la adecuación con la intuición (el cumplimiento). Y no porque la intuición falte, sino porque sobrepasa lo que el concepto puede recibir, exponer y comprender. Estamos ante el «fenómeno saturado». Justamente esta tercera relación entre las dos caras indisolubles del fenómeno (en este caso «saturado») permite quizás determinar la tercera vía en que se cumple, fuera de la predicación, la teología mística.

El exceso de intuición sobrepasa, sumerge, desborda, satura, la medida de todo concepto. Lo que se da descalifica todo concepto. Marion cita a Dionisio para probarlo: «Él es más fuerte que todo discurso y todo conocimiento —*κρείτων ἐστὶ παντὸς λόγου καὶ πάσης γνώσεως*— y sobrepasa pues la comprensión en general y por lo tanto [se excluye también de] la esencia [*ὑπὲρ οὐσίαν*]»⁵⁰¹. Es por esta insuficiencia del concepto y de la intencionalidad que los teólogos alcanzan la de-nominación. Y vuelve Marion a citar otro ejemplo, esta vez en las palabras de Teófilo de Antioquía: «Por el hecho de su gloria, no se le puede recibir [*ἀχώρητος*], por el hecho de su grandeza, no se le puede comprender [*ἀκάταληπτος*], por el hecho de su sublimidad, no se le puede concebir [*ἀπερινόητος*], por el hecho de su fuerza, no se le puede comparar, por el hecho de su sabiduría, no se le puede referir a nada, por el hecho de su bondad, no se le puede imitar, por el hecho de su benevolencia, no se le puede describir»⁵⁰². «Brevemente, Dios resulta incomprensible, pero no imperceptible, sin concepto adecuado, no sin intuición donante»⁵⁰³.

Finalmente, Marion avanza aún una última objeción: ¿cómo podemos, sin caer en una paradoja insensata, tener por verosímil el exceso de intuición donante en el caso de Dios, cuya evidencia testimonia más bien que, precisamente y por excelencia, no se da nunca intuitivamente? Aunque, según nuestro autor, esta objeción no merece en todo rigor que respondamos a ella (puesto que no concierne ya a la posibilidad formal de un fenómeno correspondiente a la tercera vía, sino a su efectividad), sin embargo, Marion la considera porque refleja la opinión común sobre la cuestión. Pues bien, la respuesta a esta objeción es que, incluso en el caso en que faltase, en apariencia o de hecho, la intuición

⁵⁰¹ Marion, J.-L., *op. cit.* 2001, p. 200; cita de Dionisio Areopagita, *De los nombres divinos* I, 5, PG III, p. 593 A; tr. esp.: p. 10.

⁵⁰² Ibidem; cita de Teófilo de Antioquía, *A Autólico*, I, 3, *Patrologia Graeca*, Tomo VI, Paris, Migne, J.-P., 1857, p. 1028 C; tr. esp.: p.: Teófilo de Antioquía, *A Autólico*, introducción, texto griego, traducción y notas de José Pablo Martín, Madrid, Ciudad Nueva, 2004. Debemos resaltar que esta cita corresponde a Teófilo de Antioquía, y no a Atenágoras de Atenas, como asegura Marion.

⁵⁰³ Marion, J.-L., *op. cit.* 2001, p. 201.

donante en su positividad, sin embargo, la intuición nos sumerge bajo dos figuras innegables, aunque solo podamos describirlas negativamente:

(a) En primer lugar, el exceso de intuición se lleva a cabo bajo la figura del *estupor*, incluso del *terror* que nos impone la incomprendibilidad por exceso: «[...] nuestro conocimiento falla, menos por la abundancia que ante el terror que nos inspiran las cosas por decir [τῆ φρίκη τῶν εἰρημένων]. Pues el alma tiembla y se estremece [τρέμει γὰρ καὶ ἐκπέπληκται] cuando se aplica a menudo a contemplar las cosas de lo alto»⁵⁰⁴. El acceso a la fenomenicidad divina no se encuentra prohibido al hombre, sino que es justamente cuando ese acceso le está completamente abierto que el hombre se encuentra incapacitado, impidiéndose él mismo avanzar e incluso permanecer en él. Por ello, según Marion, el terror testimonia según el modo de la prohibición el exceso insistente e insostenible de la intuición de Dios.

(b) En segundo lugar, podría ser que el exceso de intuición se indique por la obsesión misma que nos hace siempre evocar, discutir, e incluso negar aquello de lo que sin embargo admitimos todos que no tenemos concepto alguno. «Pues, ¿cómo podría habitar hasta ese punto la cuestión de Dios, tanto para empeñarse en cerrarla como para arriesgarse a abrirla, si, no disponiendo de concepto alguno para acceder a ella, no nos fascinara ahí una intuición?»⁵⁰⁵.

Marion concluye: «El Nombre —es preciso habitar en él sin decirlo, sino dejándonos decir en él nosotros mismos, dejándonos nombrar, llamar. El Nombre no se dice por nosotros, sino que es él el que nos llama. Y nada nos aterroriza más que esta llamada, “[...] porque es para nosotros una cosa temible el nombrar por nuestros propios nombres a Aquel “[...] a quien Dios ha hecho don del nombre por encima de todos los nombres”»⁵⁰⁶.

Hemos podido ver en todo lo anterior la clara «formalidad de contraposición» que vehiculiza la descripción del fenómeno saturado en Marion. Pero también hemos descubierto que tal formalidad opera principalmente en el ámbito de la «manifestación», y no tanto en el de la «donación». La formalidad de contraposición se alza contra mi intencionalidad, o sea, contra eso que yo aporto para dar sentido a la experiencia. Es decir, yo no accedo a la experiencia armado con la intencionalidad (significado, figura, concepto, etc.). Pero sí accedo intuitivamente a la experiencia. Yo vivo plenamente la intuición⁵⁰⁷. Aunque Marion trata el exceso de intuición según el sentimiento provocado

⁵⁰⁴ Marion, J.-L., *op. cit.* 2001, p. 202; cita de Juan Crisóstomo, *Sobre la incomprendibilidad de Dios*, III, PG XLVIII, Paris, Migne, J.-P., 1859, p. 725. Cita Marion también la versión francesa, a la que remite respecto a «la sugestión justísima y bien argumentada de J. Daniélou, que interpreta el tema del “terror sagrado” (y los términos unidos) como atestiguando el exceso de la intuición divina, que subvierte toda espera y capacidad del hombre». Marion nos envía a las pp. 30-39 de *Sobre la incomprendibilidad de Dios* de J. Crisóstomo, que corresponden a la *Introducción* de Daniélou, asumiendo como vemos las determinaciones del jesuita francés [cfr., Chrysostome, Jean, *Sur l’Incompréhensibilité de Dieu*, Tome I (Homélie I-IV), Introduction de Jean Daniélou, Texte critique et notes de Anna-Marie Malingrey, Traduction de Robert Flacelière, Paris, Les Éditions du Cerf, 1970, p. 30].

⁵⁰⁵ Marion, J.-L., *op. cit.* 2001, p. 203. Como vemos, la «formalidad de contraposición» no solo opera en Marion respecto a la «manifestación» (anulando mi intencionalidad) sino que parece extenderse también desde ahí a la «donación»: el exceso de intuición es tratado por nuestro autor según el sentimiento provocado justamente por la contrariedad de mi conocimiento, de mi intencionalidad.

⁵⁰⁶ *Ibidem*; cita Marion a Basilio de Cesarea, *Contra Eunomio*, II, 8, PG XXIX, Paris, Migne, J.-P., 1857, p. 585 B. Basilio cita a su vez a San Pablo: *Carta a los Filipenses*, 2, 9.

⁵⁰⁷ Como sabemos por A. Serrano de Haro, la intuición revela siempre mucho más de lo que la precisión de las palabras (intencionalidad significativa) designa con abstracta contención (Serrano de Haro, Agustín, *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl*, Madrid, Editorial Trotta, S. A., 2016, p. 62). Nada es fenómeno sin una vida intencional de experiencia (sin entrar en la dinámica de una multitud de actos intuitivos), sin una vida a la que aparece y se da el fenómeno (*Ibid.*, pp. 67-68).

por la contrariedad de mi conocimiento, sin embargo, según nos parece, la intuición desactiva el concepto que yo aporto para explicarla porque ya se da saturadora como tal. Es decir, aunque Marion parece limitar la consideración de la intuición saturadora al sentimiento que siente el «sujeto» de ser superado por el fenómeno, si éste supera la intencionalidad del significado que el «sujeto» aporta es porque «antes» da una intuición que «luego» la desborda, de modo que la intuición desbordante no puede limitarse únicamente al sentimiento (de incapacidad, estupor, etc.) del «sujeto», que se estremecería solo por ver sus capacidades objetivadoras superadas. Por lo tanto, habría un ámbito de la experiencia saturada y saturadora que el adonado sí viviría de modo «positivo»: eso (mucho o poco) de intuición que acontece en y como su vida en la experiencia que tiene del fenómeno, intuición que provocaría a su vez la intuición (el sentimiento) de terror al ver el adonado superada su capacidad objetivadora. La «formalidad de contraposición» no puede ya inmiscuirse en ese ámbito primero de acceso vivo a la intuición dada. Y respecto a ese ámbito de implicación viva del *ego* adonado en la donación como tal, el recurso a la hermenéutica llegaría ya tarde, pues ésta solo opera en el paso del ámbito de la donación a la manifestación, manteniéndose más pendiente de la imposibilidad (el cortocircuito) de mi intencionalidad que de la donación viva (incluso podríamos decir, *gozosa*) de la intuición.

Debemos recordar a este respecto una entrevista de Marion con V. Citot y P. Godo, donde será nuestro autor preguntado sobre el fenómeno del rostro, que parece servir de modelo al concepto de «fenómeno saturado». Tomando pie en Lévinas, para quien hay una relación muy estrecha entre el rostro y Dios, Marion afirmará en *El ídolo y la distancia* (1977) que «el Dios nace corporalmente por el oído»⁵⁰⁸, o sea, que la «distancia» no es visual ni espacial, sino «interna», teniendo lugar en el «oído interno». Y a la saturación de la vista (vía negativa) respondería la finura del oído (vía positiva)⁵⁰⁹. Por ello, la «saturación» sería un «momento provisional». Si no comprendemos así la cuestión, nos arriesgaremos siempre a leer la obra de Marion como una «teología negativa», concluyen Citot y Godo. Pero entonces, eso supondría ya otro concepto que deberá completar el de «fenómeno saturado»⁵¹⁰.

Marion responderá a estas palabras asegurando que no se pueden decir las cosas más claramente. Cuando introduce el concepto de «fenómeno saturado» por vez primera⁵¹¹ ya había identificado nuestro autor los cuatro tipos de fenómenos saturados: el

⁵⁰⁸ Marion, J.-L., *L'Idole et la distance*, *op. cit.* 1977, p. 110, nota 32.

⁵⁰⁹ Para nuestro autor, lo divino, como la enunciación del pensamiento insoportable (Nietzsche), deben ser corporalmente confirmados. Marion recuerda la *Carta a los Hebreos* 10, 5: «Sacrificio y ofrenda no quisiste; mas me preparaste un cuerpo». Esta adaptación de la *Septuaginta* (Biblia griega) menciona «cuerpo» donde la versión hebrea de la Biblia dice: «[...] Tú has abierto mis oídos» (*Salmos* 40, 6). Las dos versiones del texto bíblico pueden armonizarse de alguna manera: «dejar a lo divino tomar en sí cuerpo supone la apertura del sentido a su presencia, la corporeidad indica la disponibilidad (obediencia si se quiere)» (Marion, J.-L., *L'Idole et la distance*, *op. cit.* 1977, p. 109, nota 32). A partir de estas evidencias aplicadas al avance de Nietzsche, Marion afirma que «tener el oído fino es tener el oído del dios y oír en él la palabra del dios; «es por lo tanto, recibirlo en el eco de un tímpano, en el laberinto de un oído [*oreille*] interno [...] en el oído en que un cuerpo escucha un cuerpo» (Ibid., pp. 109-110). Como vemos, la vivencia «positiva» de la intuición y del fenómeno tendrían en la carne (emparentada con el oído) un lugar discreto pero ya expedito para introducir al *ego* adonado en el ámbito como tal de la donación.

⁵¹⁰ Marion, J.-L., «Entretien avec Jean-Luc Marion», par Vincent Citot et Pierre Godo, en *Le Philosophoire*, 2000/1-nº 11; citada aquí en su edición de *Paroles données*, *op. cit.* 2021, p. 194. Es para nosotros evidente que Citot y Godo están descubriendo la necesidad de considerar la «saturación» del «fenómeno saturado» como algo más que una mera «negación» («formalidad de contraposición») de las facultades cognitivas del *ego* de su experiencia.

⁵¹¹ *Cfr.*, Marion, Jean-Luc, «Le phénomène saturé», en Chrétien, Jean-Louis, Henry, Michel, Marion, Jean-Luc y Ricœur, Paul, *Phénoménologie et Théologie*, Présentation de Jean-François Courtine, Paris, Criterion, 1992, pp. 79-128.

acontecimiento según la cantidad, el ídolo según la cualidad, la carne según la relación y el otro según la modalidad. Además, muy lévinasiano en esa época, Marion pensaba que la cuestión de Dios se jugaba en el cuarto fenómeno saturado del rostro, de modo que Dios se manifestaría por el rostro del otro. Sin embargo, confiesa nuestro autor, esta tesis resultaba por completo insuficiente, al tener como consecuencia que entonces «la cuestión de la teología revelada estaba directamente ligada a la tónica del fenómeno saturado, por lo tanto, que había ahí —al menos metodológica y formalmente— confusión entre lo teológico y lo fenomenológico»⁵¹².

Tal confusión supondrá una contradicción con lo que afirmaba *L'Idole et la distance*, es decir, que la cuestión de la distancia no es una cuestión de visibilidad sino de audición. Por eso nuestro autor acabará modificando en *Étant donné* la tónica de los fenómenos saturados: a partir de esa obra, los cuatro fenómenos saturados tienen que ver todos con la finitud, y si hay un fenómeno saturado que corresponda a la Revelación, deberá describirse entonces por nada menos que la conjunción de los *cuatro* tipos de fenómenos saturados⁵¹³. La Revelación por lo tanto no se identificará ya solo en el «rostro», sino que movilizará los cuatro fenómenos saturados: «Cristo se manifiesta como un acontecimiento, como también un ídolo (provoca sus efectos de deslumbramiento característicos), como una carne (carne sufriente y también de gozo) en su relación inmediata a sí, y finalmente como un rostro»⁵¹⁴. Por lo tanto, a partir de *Étant donné*, la visibilidad (la del ídolo y del icono) no será ya el horizonte único de la Revelación. Y se disocia también netamente entonces la fenomenología, que trata de los fenómenos indiscutiblemente dados, de la teología, que trata de la visibilidad de un fenómeno que no se puede suponer accesible ya a la experiencia común. Marion confiesa que desde entonces se volvió más prudente metodológicamente, «desconectando la cuestión de Dios de la cuestión de la vida [sic] y del rostro, y haciendo justicia a la no-visibilidad del fenómeno saturado. El acontecimiento no tiene que ver por otra parte con la visibilidad, no más que la carne. Si por lo tanto se puede hablar de una fenomenicidad del fenómeno de la Revelación, ello se refiere tanto a lo no-visible como a lo visible. Lo que asegura también, retroactivamente, la función indispensable de la llamada en una fenomenología de la donación»⁵¹⁵.

Llegados aquí debemos preguntar nosotros si no conllevaría esta disociación clara entre fenomenología y teología, al tener que tratar ésta con la visibilidad de un fenómeno no visible, el cambio de criterio para la tónica de los fenómenos, que distinguirá sobre todo entre, por un lado, los acontecimientos (así caracterizados todos los fenómenos dados), y por otro lado, los objetos⁵¹⁶. Parece que esta pregunta es pertinente a juzgar por

⁵¹² Marion, J.-L., «Entretien avec Jean-Luc Marion», en *Paroles données*, op. cit. 2021, p. 194.

⁵¹³ Ibid., p. 195. A pesar de que Marion parece estar identificando los cuatro fenómenos saturados principales con la limitación de la visión, recordemos la identificación por nuestro autor del oído y la carne, de modo que ésta ya no entraría en la categoría de fenómeno saturado según la limitación de la visión, estando libre de la «formalidad de contraposición» que sí sufrirían los otros. Pero nuestro autor nos dirá enseguida que tampoco el acontecimiento tiene que ver con la visibilidad.

⁵¹⁴ Ibidem.

⁵¹⁵ Ibidem. Según nos parece, una posible derivación de esta cuestión (entre otras) la pondría en relación con el problema de las distintas tipificaciones del «acontecimiento» llevadas a cabo por Marion en diversas partes de su obra (ver cap. IV, § 32).

⁵¹⁶ Aunque Marion habla de esa distinción en el cap. V de *Certitudes négatives*, op. cit. 2010, donde trata de la heterogeneidad de esos dos modos de fenomenicidad, que dicen dos primacías (la primacía del objeto persistente según la *ratio essendi* y la primacía de lo no-objetivo que adviene y pasa según la *ratio cognoscendi*) (Ibid., § 25, p. 251), sin embargo, nuestro autor supone que la distinción tajante de esas dos fenomenicidades es solo un error propio de la metafísica, abogando más bien por entender una única y unívoca fenomenicidad, de modo que los fenómenos acaban por *divergir* en objetos y no-objetos, según las

la secuencia de los hechos: sabemos por Roggero que Emmanuel Falque lanzará una crítica a *Étant donné* sobre las consecuencias de hacer de la excepción del fenómeno saturado la norma. Para Falque, si la excepción deviene la norma, si lo extraordinario se vuelve el paradigma para juzgar lo ordinario, entonces se perderá la cotidianeidad del hombre, que se ve sometida a la penuria de intuición más que a la saturación⁵¹⁷. A Falque le preocupa esta cuestión porque, tomando pie en Marion, el milagro de la resurrección de Cristo, que es vivido por el creyente como un «caso ejemplar» del fenómeno saturado en la adoración eucarística, debería en primer lugar decirse y experimentarse en lo ordinario de nuestra humanidad antes de enunciarse según lo extraordinario de su especificidad⁵¹⁸. Como recuerda Roggero, Falque supondrá que Marion cae en la «preferencia de lo infinito sobre lo finito» en la que caen también Lévinas y buena parte de la *nouvelle phénoménologie*⁵¹⁹.

Será en 2004 cuando Marion responderá a esta crítica de Falque en una conferencia publicada finalmente con el título «La banalité de la saturation» en *Le visible et le révélé* (2010). Admitiendo ahí Marion la reticencia frente a la hipótesis del fenómeno saturado —porque según las críticas ello supondría tratar con fenómenos que se dan solo en «intuiciones excepcionales» dadas rara vez «en una especie de éxtasis confuso y fuera de lo común»⁵²⁰—, nuestro autor responderá que el fenómeno saturado puede ser considerado como un fenómeno perfectamente banal, pues la mayoría de los fenómenos, si no todos, podrían describirse como fenómenos en los que la intuición satura y desborda todo concepto unívoco. Roggero concluye que, al introducir la idea de la banalidad de los fenómenos saturados en respuesta a la acusación de su carácter extraordinario, «Marion reduce la tópica de los fenómenos a “dos modos de fenomenicidad”»⁵²¹.

Nosotros podríamos concluir de ello que, alcanzada por Marion la posibilidad de que todo fenómeno se libere de la necesidad de la visibilidad al aparecer como un acontecimiento (para Marion, el acontecimiento no tiene que ver con la visibilidad, no más que la carne, por ejemplo), y asumiendo la Revelación como fenómeno (no-visible) integrante de la única fenomenicidad (considerada según distintos grados), podrá ya nuestro autor considerar la Revelación como un acontecimiento al alcance de la experiencia ordinaria (lo que salvaría la crítica de Falque) pero manteniendo su carácter de fenómeno excepcional (infinito) frente a los otros acontecimientos (sometidos a la banalidad de la saturación porque se resisten a una constitución de objeto siendo sin embargo fenómenos de la vida habitual). La Revelación sería así accesible, no en una supuesta fenomenicidad extraordinaria, sino en el seno de una sola y unívoca fenomenicidad determinada según varios grados, que sería a la vez (ya lo veremos) el trasunto de la promoción por Marion de la univocidad del fenómeno de amor para Dios y los hombres. Con ello lograría nuestro autor no confundir teología y fenomenología,

variaciones que introducen en las dimensiones de esa misma y única fenomenicidad. Así se pasará por graduación del objeto al no-objeto, y al revés. Esa graduación la justifica Marion en la «liberación del objeto en una cosa apareciendo a partir de sí» (Ibid., § 27, p. 271) y por lo tanto sin mi previsión por anticipado. Para Marion, lo esencial es que la distinción de los dos modos de la fenomenicidad (entre objeto y acontecimiento) se articula según variaciones hermenéuticas que, en tanto que existenciales del *Dasein*, tienen autoridad (ontológica) sobre la fenomenicidad de los entes. Depende solo de mi mirada que algo aparezca como un objeto o como un acontecimiento. Por lo tanto, la distinción de los fenómenos en objetos y acontecimientos encuentra un fundamento en las variaciones de la intuición (Ibid., § 30, p. 307).

⁵¹⁷ Roggero, J. L., *Hermenéutica del amor*, op. cit. 2019, § 15, p. 145; ver: Falque, Emmanuel, «Phénoménologie de l'extraordinaire», en *Philosophie* 2003/3, n° 78 (pp. 52-76), p. 54.

⁵¹⁸ Falque, E., «Phénoménologie de l'extraordinaire», p. 54.

⁵¹⁹ Roggero, J. L., *Hermenéutica del amor*, op. cit. 2019, § 15, p. 145

⁵²⁰ Ibid., p. 146.

⁵²¹ Ibid., p. 147.

también en el seno de lo ordinario. Pero para ello será preciso, fundamentalmente, pasar por el fenómeno de amor.

Resumen del capítulo I

Hemos visto (§ 4.1.) cómo nuestro autor se pregunta por aquello que no puede constituirse en un objeto, es decir, por las «contraestructuras» que se oponen a la objetivación de las cosas, justamente al descubrir en qué consiste la «objetividad» y la incautación por Kant de la posibilidad (según nuestra finitud) solo en favor de los objetos. Marion parece contar ya desde el principio con una opinión dada de lo que debe ser superado, al definir el objeto como aquello que no es conocido a partir de sí mismo sino que es alienado de sí para satisfacer las condiciones de nuestro conocimiento. El autor francés sabe ya desde el principio la diferencia entre las ciencias exactas y las no exactas, y la distinción en último término entre ellas según la temporalidad, siempre en obra y nunca cerrada en las segundas. Esa temporalidad siempre en transformación es la materia de la cosa. Y Marion sabe muy bien desde el principio que debe ser salvada de los estragos que en ella produce la objetivación.

Porque la materia es sojuzgada, impugnada, expulsada, por el conocimiento cierto, el primer impulso de nuestro autor parece consistir en recuperarla reaccionando en contra a su vez del impulso objetivador. Y si el viraje de la cosa al objeto proviene de la imposición de la certidumbre en el conocimiento de la cosa, por lo tanto, del pasaje a una certidumbre «para nuestro espíritu», la reversión de la objetividad habrá de pasar en gran medida por destruir esa certidumbre y su vasallaje en favor de nuestro conocimiento finito. Comienza así un juego de contraposiciones que podemos localizar en esta cuestión pero que, como veremos, no sabremos ya muy bien dónde ponerle coto en el espíritu de las descripciones de Marion. Justamente ese juego podría considerarse como un constituyente más de la ambigüedad que ya hemos podido entrever (Introducción) cruza la obra de Marion, y que nuestro autor patrocinará como el constituyente de la donación misma (cap. II, § 16).

Pero también hemos visto que para Marion el sometimiento del conocimiento a la certidumbre objetiva es una cuestión de «decisión», lo que nos llevaría a suponer que el autor francés tendría en mente una decisión «contraria» que oponer a la que patrocina la certidumbre, decisión que nos conduciría ya a una experiencia no objetiva, respetuosa con las cosas mismas. Esta conjetura tendría además un peso capital en el intento de comprender la cuestión del fundamento o la falta de fundamento en Marion, haciendo que la cuestión se mantenga como podemos sospechar aún en franca ambigüedad. Sobre la «decisión», ver el cap. II, § 12, el cap. III, § 27 y el cap. IV, §§ 34 y 36, aunque el problema, como estamos ya viendo, ocupará todo este trabajo.

Por lo tanto, la tarea de «contraposición» que lleva a cabo Marion en el descubrimiento de la (contra-)experiencia del fenómeno saturado vendría ya «decidida» desde el principio por la clara e implícita convicción que Marion tiene de la necesidad de acabar con el dominio objetivo del mundo y de las posibilidades vitales y espirituales de nuestra existencia. Es posible la resistencia a la objetivación (§ 4.1.), porque los no-objetos siguen siempre apareciendo. Según Marion, hay una «resistencia de las cosas mismas a la objetivación», resistencia que expresan paradigmáticamente los tres objetos privilegiados por la *metaphysica specialis* (el *ego*, el mundo y Dios).

Tal resistencia a la objetivación muestra una crisis general del conocimiento cierto, que conlleva el intento de que el fenómeno vuelva a apropiarse del centro de gravedad de la fenomenicidad y por lo tanto, que se libere de su estatuto alienado de

objeto respecto a un *Yo* todopoderoso que lo define y lo produce desde el exterior. Y aquí asoma ya el núcleo de lo que nosotros llamamos la «reducción negativa a la donación».

Esta «reducción negativa» no parecería ser en primera instancia algo del agrado de Marion, pues dice éste expresamente que el fenómeno se da y se muestra solamente si se confirma como un «sí», y si este «sí» se marca solamente «frente a» toda pretensión exclusivamente trascendental del *Yo*. Nuestro autor dice claramente que la contradicción por el acontecimiento de las condiciones de nuestra experiencia no ha de entenderse únicamente como un defecto de nuestro conocimiento, sino primero y sobre todo como un «carácter positivo» del acontecimiento (§ 6.1.). El objeto impone su propia síntesis: síntesis instantánea, pasiva. Es el asombro (§ 7).

A estas alturas de la investigación, sabemos que Marion quiere superar la objetivación de la experiencia porque (i) hay una resistencia de las cosas mismas a la objetivación y (ii) el adonado es el único fenómeno dado al que le va la visibilidad de todos los demás fenómenos dados (§ 9.1.), siendo pues «responsable» de la reducción a la donación de todo fenómeno dado. Estas dos razones son aparentemente suficientes para establecer un avance por completo «positivo» hacia la donación. Y sin embargo, como nos dice Marion, el adonado tiene por función medir en sí mismo la distancia entre lo dado (que no deja de imponérsele y de imponerle lo dado) y la fenomenicidad (manifestación) de lo dado. Con ello vemos nosotros que la responsabilidad innata del adonado se ciñe solamente al ámbito de la manifestación frente al de la donación. La manifestación (la intencionalidad, el significado) expresaría justamente como tal la «responsabilidad» por lo dado y la donación, siendo responsable de mantener el carácter dado por sí mismo de lo dado y, por lo tanto, su «imposición» al adonado.

Eso nos lleva a seguir insistiendo: en el ámbito de la donación como tal, encontramos una «formalidad de contraposición», no solo como imposición de lo dado al *yo* trascendental (y a las condiciones por las que éste domina la experiencia), sino además al *ego* adonado (cuya capacidad de recepción de lo dado es «limitada»). La «responsabilidad» de la manifestación provendría justamente de esa «limitación», de esa «negatividad» *a priori* del *ego* adonado respecto a la donación como tal.

Denunciando Marion las aporías del sujeto moderno y la aporía propiamente fenomenológica de éste (su modo de aparición resulta determinado por el de la objetividad, por lo que el «yo pienso» no puede asegurarse ya los caracteres propios de una verdadera subjetividad), nuestro autor pretende un «vuelco radical» que supone la sustitución del *ego* por un atributivo, un «sujeto» nuevo que ya no tendrá una relación de posesión con el fenómeno (cap. III, § 22). Y al no surgir el atributivo de su fondo propio (pues está liberado de su subjetividad), el fenómeno podrá ya, como un acontecimiento, darse plenamente desde sí mismo hasta llegar a mostrarse a sí mismo.

La variación eidética de un fenómeno desbordando el *yo* y su horizonte objetivo lleva a Marion a promover un fenómeno distinto al comprendido por Kant y Husserl, un fenómeno en que la intuición desborda la significación. Es el fenómeno saturado. Concentrándose para Marion toda la dificultad entonces en intentar comprender qué posibilidad fenomenológica («reducción eidética») se pone en obra «cuando el exceso de la intuición donante comienza a jugar libremente», Marion obtiene ya la «condición trascendental» que parece gobernar su avance: la descripción de un fenómeno que «al revés» de la mayoría de los fenómenos, recibiría un exceso de intuición, por lo tanto, de donación, sobre la intención, el concepto y la mención (sobre la manifestación). Ese «fenómeno al revés» será ganado justamente dando la vuelta a las determinaciones kantianas de las categorías del conocimiento objetivo.

Y sin embargo lo dicho, y como un ejemplo más de la ambigüedad que parece presidir el avance de Marion, nuestro autor asegura —en el transcurso de la reversión de

la categoría kantiana de la relación— que no se trata de librarse de un horizonte en general, pues así impediríamos toda manifestación, sino de «hacer uso del horizonte de otro modo», para librarnos de esa manera de su anterioridad delimitadora. Y, para «ver» no hará falta ya tanto «percibir» como «recibir». Podríamos entonces hacer la siguiente inferencia a raíz de lo dicho (§ 7): no habiendo experiencia del fenómeno saturado a título de objeto (experiencia como percepción), quedará aún la posibilidad de considerar una «contra-experiencia» del fenómeno saturado a título de no-objeto (experiencia como recepción). Para nosotros, con la «contra-experiencia» se abre ya la veda en Marion de una «formalidad de contraposición», cuyos límites ambiguos serán muy difíciles de precisar.

Nuestro autor apoyaría esa «formalidad de contraposición», que podemos ya afirmar constituye una «condición trascendental» de la donación saturada, en el «retraso» de toda intención objetivadora por parte del *ego*. Es con la vista puesta en la demostración de esa formalidad, como también en la distinción de las quiebras de ella (lo que expresaremos como «reducción del retraso») que hemos considerado la clasificación de los fenómenos saturados en Marion, no solo en *Étant donné* sino, más concretamente desde la formalidad de contraposición, en *De surcroît*.

Ya hemos empezado a esbozar (sobre todo en comentarios en las notas al margen) alegatos en favor de una donación sin retraso (por darse la donación justamente sin «intención objetivadora»), trasladando nosotros el retraso del *ego* —respecto al fenómeno que Marion patrocina— al ámbito de la manifestación. Es decir, nosotros no contamos con el *a priori* de la limitación de todo «sujeto» posible de una experiencia (sea éste uno trascendental o aquel que viene después de él, suponiendo su total renovación: el *ego* adonado). Pero para Marion, esa renovación no afecta en última instancia al carácter limitado del *ego*, que respecto al adonado se cifra en su capacidad limitada de recepción de lo dado.

Marion apoya la diferencia de la donación y la manifestación en el carácter limitado y finito de la capacidad de recepción del fenómeno por el *ego* (§ 8). Pues el «sujeto» es siempre finito. Para nuestro autor, en el ejercicio real del conocimiento, permanecemos, hasta prueba de lo contrario, «en régimen de finitud», tal y como lo fijan Descartes, Kant o Heidegger⁵²². Por ello, para acceder al fenómeno saturado, Marion no pretenderá (al menos hasta ahora) acabar con esa finitud sino «preguntarse por el modo de finitud que sostienen el proyecto y el primado del objeto» (§ 4.1.).

Asumiendo la finitud radical de todo «sujeto», sea trascendental o adonado, nuestro autor supondrá que el primero es aquel que pretende rebasar su finitud mediante el «yo [me] pienso» (§ 5.1.). Por eso, para no renunciar a pensar la finitud del «sujeto» y hacer justicia a la misma, lo que hay que hacer es según nuestro autor acabar con el «yo pienso» del *yo* trascendental. Marion viene a decirnos que la finitud adecuada para pensar la finitud auténtica del «sujeto» no puede ser la finitud del horizonte ni la del *Yo* trascendental (que operan mediante la limitación de la intuición), sino la finitud de la recepción del *ego* ante el arribo de un fenómeno dado por *sí* y desde *sí* (mediante una intuición saturadora y limitadora por ello del *ego* de su experiencia). Como vemos, la finitud de la recepción del *ego* ante el arribo del fenómeno saturado no parece basarse tanto en última instancia en el desbordamiento que parte del avance del *sí* del fenómeno como en la limitación radical, *a priori*, que trae consigo el adonado mismo en su capacidad de recepción y puesta en escena de lo dado. De nuevo nos encontramos aquí ante una ambigüedad difícil de aclarar (§ 9).

⁵²² Marion, J.-L., *Étant donné*, § 14, p. 189; tr. esp.: p. 229.

En relación con esta cuestión hallamos otra ambigüedad sobre la que ya hemos avanzado brevemente en el § 8: el equívoco de afirmar Marion por una parte que la intuición adviene al menos un tiempo antes del horizonte, del concepto, de la mención, y por otra parte, comprender nuestro autor que la donación (intuición) cumple la manifestación (intencionalidad). Esta última evidencia nos pone ante el hecho de que la donación no tiene por qué venir antes de la manifestación, sino después. Y así, cuando se da un fenómeno saturado, la intuición (donación) no solo cumpliría la manifestación (intencionalidad) que la esperaba sino que la desborda. La para-doja dice la contra-apariencia, la visibilidad en contra de la mención. Y ello haría además inevitable que la determinación de la donación en Marion sea siempre en la forma de la contraposición, pues la donación (intuición) es dada como contradicción de la manifestación (intencionalidad) que la esperaba por adelantado. Marion admite que «paradoja» significa también lo que va en contra de la espera, lo que llega contra toda espera de la representación, de la intención, del concepto. De ahí que, también según Marion, lejos de venir después del concepto, la intuición subvierte, o sea, precede, toda intención, que desborda y descentra. Por lo tanto, que la donación «precede» a la manifestación diría igualmente que «subvierte la espera» de ésta.

Para Marion, la experiencia del fenómeno saturado no niega la finitud sino que la confirma y la testimonia perfectamente. Por ello, la «contra-experiencia» diría la expresión perfecta de la limitación del «sujeto»: en la contra-experiencia, la finitud del sujeto trascendental no dice una finitud solo de la experiencia objetiva, sino que en la experiencia del exceso de intuición, el sujeto trascendental se admite como un adonado (§ 9), esto es, como un «sujeto» limitado en la forma del «adonado». Esta limitación impone al *yo* trascendental abandonar su intento de objetivación y plegarse al avance desde *sí* del fenómeno.

Nosotros queremos aclarar en lo posible la distinción entre donación y manifestación en nuestro autor para situar al *ego* adonado de la experiencia ya implicado en el ámbito de la donación, sin esperar a su «retraso» en la manifestación. Según nos parece, focalizarse únicamente en la limitación *a priori* de la recepción de lo dado impide en última instancia a la descripción fenomenológica justamente la posibilidad de un acceso a esa recepción, o sea, de hacerse ella misma recepción como tal de lo que se da. La limitación del acceso a la donación no solo impediría la manifestación (la puesta en forma, la expresión significativa) de lo dado, sino en primer lugar su mismo pensamiento como tal. La fenomenología perdería finalmente su estatuto de ciencia descriptiva.

Si según Marion, lo que es saturado en un fenómeno saturado es el concepto (§ 9.2), que es finito y se sitúa en el ámbito de la manifestación, no podemos además, si planteamos la posibilidad de un acceso directo del *ego* a la donación como tal, con el fin de hallar una función ya «positiva» del «sujeto» en la donación, esgrimir aún que ese acceso directo a la donación es imposible porque el *ego* está limitado *a priori* para ello.

Marion asegura que siendo el concepto finito, lo que se plantea en el fenómeno saturado es la cuestión de la finitud (§ 9.2.). Y sin embargo, hemos visto igualmente que la finitud llega también para Marion a la donación misma: la limitación concierne igualmente al carácter «limitado» de la capacidad de recepción por el adonado de lo dado (§ 8). El fenómeno saturado no solo satura por lo tanto el concepto (la intencionalidad que *yo* aporto para significar lo que vivo), sino la capacidad misma que tengo de vivirlo. El «retraso» no alcanza pues solamente al *yo* trascendental, sino también al «sujeto» que viene después de él: el adonado, a pesar de tratarse ya de un *ego* sin «intención objetivadora».

Y sin embargo, Marion deja un resquicio para la esperanza: el oído/cuerpo, que hace de la «saturación» (de la vista, de la manifestación, del concepto) solo un «momento

provisional» para encarar con más radicalidad lo que se juega en el fenómeno saturado. Marion querría con ello salvaguardar a la teología (y a la «positividad» del fenómeno de Revelación) de los estragos a los que puede llevar una fenomenología solo atenta a la «formalidad de contraposición», que haría de la obra de Marion una «teología negativa». Y por ese resquicio del oído/cuerpo, nosotros vislumbramos ya la posibilidad de una vivencia efectiva «positiva» de la intuición de un fenómeno saturado, lo que supone poder localizar al *ego* en plena donación. El sentido de esa localización ha sido alcanzado a partir del interés de Marion de mostrar la necesidad de que lo divino tome cuerpo en nosotros, o sea, que podamos recibirlo. Ello implica ya una grieta en la determinación *a priori* de la limitación de todo *ego* en la recepción del fenómeno dado. El cuerpo/oído (la carne) localiza esa grieta, lo que confirma lo que ya suponíamos: que la diferencia entre donación y manifestación quedaría con la carne muy mermada, aconteciendo más bien ahí la coincidencia de ambas (§ 8).

Aunque Marion insiste en que la carne se auto-afecta originariamente siempre en primer lugar en y por sí (§ 8) —suponiendo sobre todo que con o sin lo otro la carne ya se afecta a sí misma—, sin embargo, por el cuerpo/oído parece que deberíamos considerar ya la afección de sí de la carne en primer lugar como la experiencia misma de la «apertura radical» a lo otro. Y a partir de Marion mismo comprendemos que el «sujeto» sería primero apertura pura dada plenamente en la carne. La apertura de la carne expresa pues la posibilidad, la capacidad, pero también la efectividad siempre en acción, podríamos decir, del «acogimiento». Marion viene a admitir que toda experiencia, antes de asignarle una trascendencia concreta, tiene en la carne su ámbito de origen. Para nosotros, ello supone que el «acogimiento» dice el origen. Veremos además en la Conclusión que la «carne» ha de ser comprendida no solo como «carne física» o «fisiológica», sino también como «espíritu», «alma», «vida», o sea, como mi total experiencia posible.

Pero Marion dice expresamente: «En la carne se trata de mí y de mí solamente» (§ 9.3.), localizando la carne como «fenómeno absoluto», como fenómeno por antonomasia contra la categoría de la «relación» justamente. ¿Cómo solucionar este conflicto entre una carne absoluta, sin relación, que me limita a mí únicamente (Marion) y una carne expresión de la «apertura radical» (nosotros)?

La solución pasaría por comprender que las determinaciones de Marion se hallan justamente en el marco de lo que venimos llamando «formalidad de contraposición». Y por ello perdería la carne su posibilidad positiva de presentarse como la donación de la «apertura» como tal. Al declarar Marion que mi carne domina mi *ego* estaría limitando a la carne a contrarrestar la tiranía del *ego*, asumiendo que yo no soy mi *ego* sino mi carne y que solamente en la carne se trata de *mí*. De este modo, fuera ya de la formalidad de contraposición, en el ámbito de la teología en que Marion parece admitir una función positiva para el *ego* en la recepción de lo divino, la carne (el cuerpo/oído) alcanzaría ese carácter de «apertura radical» que hará posible el «acogimiento» vivo de lo otro y la involucración plena del *ego* receptor en la intuición donante como tal. Y para nosotros, lo que vale en teología, vale también en fenomenología. Ya hemos supuesto un ámbito de la experiencia saturada y saturadora que el adonado sí viviría de modo «positivo»: eso (mucho o poco) de intuición que acontece en y como su vida en la experiencia que tiene del fenómeno. La «formalidad de contraposición» no puede ya inmiscuirse en ese ámbito de acceso vivo a la intuición dada. Pues a pesar de que la limitación y finitud del «sujeto» persista en Marion también para el adonado, nuestro autor afirmará sin embargo lo capital: el amor es sin fin, el amor es en la infinitud del amar (§ 9.4.).

La ambigüedad nos ha sorprendido continuamente hasta llegar a las últimas líneas de este capítulo (§ 9.5.), donde hemos descubierto que la «saturación» —en su consideración «negativa» como saturación de la vista— sería considerada por Marion

como un «momento provisional», a la espera de una determinación ya «positiva» de la saturación, que pasaría por la finura del «oído interno» para el fenómeno de Dios y también para el fenómeno de amor.

Y conociendo ya la tendencia a la ambigüedad en Marion, hemos de intentar aclarar, siempre al hilo de las palabras mismas del autor francés, lo relativo al que podríamos llamar el mayor equívoco de toda su obra, justamente, el de la «donación» como tal. Este propósito es el que guía ya el capítulo II.

CAPÍTULO II LA DONACIÓN

§ 10. Qué es «donación»

10.1. Los primeros debates en torno a lo dado y la donación

Antes de llevar a cabo el estudio de la consideración de la donación según las distintas y múltiples vías que nuestro autor despliega para dar cuenta de ella, debemos primero introducir la cuestión según aparece en la filosofía para determinar a continuación del modo más evidente y sencillo posible qué entiende Marion por «donación».

En el último cuarto del siglo XIX, en el momento en que el espíritu positivista triunfa en las ciencias de la naturaleza y en la psicología científica naciente, el concepto de «lo dado» (*donné, das Gegebene, Gegebenes*), clave de bóveda del positivismo, se convierte en el blanco de virulentas críticas por parte de la filosofía. En el neokantismo y la fenomenología, en el cambio del siglo XX, encontramos una verdadera problematización de la noción de «lo dado» de la sensación, así como una reflexión profunda sobre los diferentes modos, tanto intencionales como conceptuales, de donación de lo dado. El cuestionamiento de la noción positivista de lo dado se encuentra justamente en la génesis misma del programa del neokantismo y de la fenomenología⁵²³.

Para saber qué es «lo dado» al modo positivista, debemos tener primero en cuenta que «positivismo» no se refiere a la corriente histórica iniciada en Francia por Auguste Comte, sino más bien a la visión sensualista del mundo que reivindicaban a la vez los científicos naturalistas del final del siglo XIX y algunos filósofos de la misma época, partidarios de un idealismo subjetivo⁵²⁴. El positivismo del que se trata convoca a pensadores como el físico Ernst Mach y el filósofo Ernst Laas, que se acuerdan para hacer de lo dado positivo de la sensación la clave de sus empresas respectivas. Sin embargo, los representantes del idealismo subjetivo no reivindican lo dado de la sensación en el mismo sentido ni con el mismo objetivo que los naturalistas.

Así, Ernst Laas pretenderá fundar el conocimiento sobre un *datum* subjetivo, patrocinando en 1884 el positivismo como la filosofía que solo reconoce como fundamento aquello que es dado *hic et nunc* en lo inmediato de la conciencia subjetiva⁵²⁵. Pero será con Wilhelm Schuppe y la *Immanenzphilosophie* que el positivismo subjetivo defendido por Laas alcance su punto culminante al adoptar un sesgo incluso solipsista, al defender Schuppe que lo dado inmanente a la conciencia es totalmente inobjetivable y por lo tanto inefable y privado.

Por la misma época, el físico Ernst Mach inicia una vuelta a lo dado positivo de la experiencia sensorial, insistiendo frente a Laas en la necesidad de una descripción

⁵²³ Palette, Virginie, *Le donné en question dans la phénoménologie et le néokantisme. Des critiques du positivisme au débat avec Kant*, en *Phaenomenologica*, Vol. 224, Cham (Switzerland), Springer, 2018, p. 1.

⁵²⁴ El idealismo subjetivo reduce la existencia a estados mentales, es decir, reduce todos los objetos, como objetos de conocimiento, a contenidos de conciencia [cfr., Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, Tomo II (L - Z), Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1964⁵, pp. 476 y 704].

⁵²⁵ Cfr. Laas, Ernst, *Idealismus und Positivismus, Dritter Theil: Idealistische und positivistische Erkenntnisstheorie*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1884, p. 243.

objetiva de lo dado, al que confiere un carácter neutro y por lo tanto asubjetivo (es por lo que Mach prefiere hablar de «elemento» y no de «sensación»). Para Mach, se trata de complejos de elementos dados, por ejemplo, de «colores y tonos», pero también de «el espacio y el tiempo». A pesar de las diferencias semánticas distintas que el naturalismo y el idealismo subjetivo muestran respecto del término de «lo dado», Palette resalta que los dos movimientos reivindicaban un mismo uso positivo, o sea, inmediato y no-crítico, de lo dado de la sensación⁵²⁶.

Más adelante, el concepto de lo dado como lo propio de los datos de los sentidos será criticado por los representantes del neokantianismo como H. Cohen, P. Natorp, H. Rickert, etc., considerando el ser dado de lo dado, o sea, la «donación», como producción del pensamiento, interpretando también el «objeto del conocimiento» y los «hechos» como «lo dado»⁵²⁷.

Pero es solo con Kant que lo dado se impone en la filosofía como término técnico de ésta. Esta hipótesis que precisa el *Diccionario Ritter* es tanto más plausible según Palette cuanto que corrobora el uso kantiano del concepto de «fenómeno» (*Erscheinung*), pues desde la primera página de la *Estética trascendental*, Kant propone llamar «fenómeno» justamente al objeto que es dado en la intuición empírica. La elección del término «Erscheinung» para «fenómeno» es según Palette una invitación a pensar el fenómeno como un algo dado (*Gegebenes*), un hecho dado (*gegebenes Faktum*), o sea, un objeto «que aparece efectivamente»⁵²⁸. Pero aquí lo dado no dice la mera sensación, o sea, lo que afecta los cinco sentidos. Pues según Kant, el conocimiento solo es posible si se cumplen dos condiciones heterogéneas: la intuición sensible debe dar el objeto y el entendimiento se encarga de pensarlo. Por lo tanto, si el objeto debe ser dado, o sea, sometido a un proceso de donación en la intuición, es porque no es dado en la mera sensación, de modo que el objeto no se da a partir de sí mismo al sujeto, sino que la donación es justamente la tarea de un sujeto donante activo, de un sujeto capaz de *recibir* lo que afecta sus cinco sentidos. La receptividad implica según Palette una disposición trascendental que Kant llama «sensibilidad», siendo la idea de receptividad un puro producto de su cuestionamiento trascendental⁵²⁹.

Hay que tener muy presente que en Kant, la impresión no basta para «dar» el objeto del conocimiento, pues desde el punto de vista trascendental kantiano, la donación sensible no se reduce a la afección sensorial. «En efecto, la sensación constituye solo la condición material de la donación del objeto, mientras que la condición formal es proporcionada por el tiempo y el espacio. Así, para que la materia sensorial que afecta nuestros sentidos nos sea “dada”, es preciso que sea “sinoptizada”⁵³⁰ por las formas *a priori* de la sensibilidad, siendo ordenada de manera espacio-temporal por el sujeto en la intuición sensible. Y así, nos recuerda Palette, podemos decir que Kant es el inventor de

⁵²⁶ Cfr., Palette, V., *op. cit.* 2018, p. 3.

⁵²⁷ Heyde, Johannes Erich, «Gegeben(es)», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 3: G - H, Herausgegeben von Joachim Ritter, Basel/Stuttgart, Schwabe & Co Verlag, 1974, p. 102.

⁵²⁸ Palette, V., *op. cit.* 2018, p. 4.

⁵²⁹ *Ibid.*, p. 5.

⁵³⁰ Es decir, que se relacione lo diverso de ella: según Kant, las tres fuentes originarias que contienen las condiciones de posibilidad de toda experiencia son el sentido, la imaginación y la apercepción: el sentido se encarga de efectuar *a priori* la sinopsis de lo diverso, la imaginación se encarga de la síntesis de lo diverso y la apercepción de la unidad de esa síntesis [cfr. Kant, Immanuel, *KrV A 94: Kritik der reinen Vernunft*, en *Kant's gesammelte Schriften*, Band IV, Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Druck und Verlag von Georg Reimer, 1911, p. 74 (18-25); tr. esp.: Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Traducciones, notas e introducción: Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue Clásica, 2007, pp. 166-167].

una donación propiamente sensible, donación que es a la vez empírica (por su anclaje en la sensación) y *a priori* (por su independencia parcial frente a la sensación).

Palette estudia a continuación la figura de Johann Friedrich Herbart como eslabón esencial en la evolución del concepto de lo dado, por ser el padre de su concepto filosófico, pues con Herbart lo dado deviene el fundamento de toda pretensión a la verdad en filosofía⁵³¹. Para Herbart, la hipótesis kantiana de una donación sensible, que es inseparable del cuestionamiento trascendental, cede su lugar a la presuposición realista de un algo dado de la experiencia. Es decir, no es ya el sujeto, dotado de la facultad de la sensibilidad, quien da una forma *a priori* a una materia sensorial, sino que es lo real lo que se da y se impone a nosotros como una coacción puramente empírica. Según Herbart, el oro y el agua nos son dados de manera que nadie ha aprehendido aún el agua como un líquido dorado y opaco, ni tampoco el oro como un cuerpo pesado y extenso, pero transparente como agua clara. La experiencia prescribe cuáles son los caracteres que deben ser reunidos aquí o allí para llegar al conocimiento de las sustancias reales. ¿Pero dónde se encuentra esa prescripción?, se pregunta Herbart. La respuesta es que se halla en la *experiencia*, y «no en nosotros, no en el entendimiento, no en categorías, no en cualquier metafísica o crítica de la razón. Tampoco en las sensaciones sensibles individuales de los caracteres individuales. Pero *esta materia de la experiencia* no es justamente *toda* la experiencia, sino que ¡la experiencia tiene también sus *formas dadas*! Y en estas se halla justamente lo apremiante del pensamiento: debe existir un algo real que asuma tales formas para el observador»⁵³².

Esto supone, nos dice V. Palette, una novedad esencial frente a la Estética trascendental, en que Kant pensaba que la forma *a priori*, a diferencia de la materia, era donante y no dada empíricamente. Así, decir que lo dado en la experiencia no es solamente la materia, o sea, el contenido sensorial aislado, sino también la forma, por lo tanto, «las relaciones que ligan entre ellos los contenidos sensoriales», es decir que «lo real se impone a nosotros de manera ordenada bajo la forma de verdaderas “complexiones” fenoménicas»⁵³³.

En el cambio del siglo XIX al siglo XX, el culto positivista de lo dado de la sensación será objeto de críticas virulentas por parte de los neokantianos de las escuelas de Marburgo y de Baden. Los neokantianos reprochan a los positivistas reducir el conocimiento a una simple descripción del *datum* sensorial, menoscabando el papel constitutivo del pensamiento conceptual. La objeción de los neokantianos consistirá básicamente en afirmar que el *datum* de la sensación es finalmente una simple abstracción desde un punto de vista trascendental, pues en el conocimiento, el pensamiento no encuentra más de lo dado sensorial que lo que encuentra de los átomos físicos. «En ninguna parte se encuentra eso singular último que el conocimiento supuestamente describe tal y como es dado»⁵³⁴.

Y también los psicólogos de la escuela de Brentano (entre los que encontramos a Stumpf, Meinong, Twardowski y Husserl) tomarán posiciones contra el culto positivista de lo dado: los brentanianos reprocharán a Mach y a Wundt el reducir toda experiencia,

⁵³¹ Cfr. Cassirer, Ernst, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, III Band: Die nachkantischen Systeme* (1920), Hildesheim, New York, Georg Olms Verlag, 1971, p. 378; tr. esp.: Cassirer, Ernst, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas, III, Los sistemas postkantianos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957, p. 452.

⁵³² Herbart, Johann Friedrich, *Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre. Erster historisch-kritischer Teil*, 1828, en *Johann Friedrich Herbart's Sämtliche Werke in chronologischer Reihenfolge*, Herausgegeben von Karl Kehrbach, VII Band, Langensalza, Druck und Verlag von Hermann Beyer & Söhne, 1892, § 118, p. 223.

⁵³³ Palette, V., *op. cit.* 2018, p. 6.

⁵³⁴ *Ibid.*, p. 7.

ya sea perceptiva o epistémica, a una afección sensorial, suponiendo que la tarea de la psicología es el análisis de «lo dado sensorial», independientemente de toda referencia a un acto psíquico. La escuela de Brentano es partidaria de una «psicología del acto», o sea, de una «psicología intencional», que fundada sobre el pensamiento de la intencionalidad, se define por la diferencia psicológica capital entre el contenido (sensorial) y el acto (psíquico)⁵³⁵, reprochando en este sentido al intento de Mach el reducir la vida de la conciencia al solo flujo sensorial.

Centrándose V. Palette a continuación en las figuras de Natorp y Husserl como representantes principales de las críticas neokantianas y fenomenológicas de lo dado, encontramos primero que, para Natorp, la sensación, como lo singular último, no es «dada» en el sentido del positivismo, sino que es más bien, por decirlo así, una hipótesis, basada en la exigencia conceptual de lo singular último. Para Natorp, lo que es verdaderamente dado no es algo como un *datum* singular y último que podría servir de fundamento al conocimiento, sino una tarea (*Aufgabe*) para el pensamiento.

Natorp reprocha a los positivistas «defender una concepción nominalista de lo dado, concibiéndolo como un fenómeno absolutamente singular, es decir, perfectamente autodeterminado»⁵³⁶. Según Natorp, los positivistas atribuyen un estatuto absoluto a lo dado, de modo análogo como Aristóteles y los nominalistas escolásticos confieren ese estatuto a la cosa singular, al *todé ti*. Es la misma cuestión, la del primado de lo general o de lo singular, lo que opone en primer lugar a Platón y a Aristóteles en la Antigüedad, a los realistas y a los nominalistas en la filosofía medieval, y finalmente al idealismo y al positivismo en la filosofía del fin del siglo XIX, con la única diferencia de que la cuestión del primado de lo general o de lo singular es planteada de distintas maneras en cada época⁵³⁷.

Según Natorp, la cuestión al final del siglo XIX se plantea alrededor de la revolución crítica kantiana, la cual implica una transformación conceptual de la pareja de lo universal y lo singular, en el sentido de que, mientras en la filosofía antigua y medieval lo universal y lo singular son considerados como sustancias, como cosas en-sí —siendo representados respectivamente mediante las nociones de género y de individuo—, a partir de Kant, lo universal y lo singular serán estimados como simples funciones, como relaciones, designando respectivamente (i) el objeto (*Gegenstand*), la ley (*Gesetz*), o la relación objetiva (lo universal), y (ii) el fenómeno subjetivo (*Phänomen*), o relación subjetiva.

Con Kant (sigue explicándonos Palette la tesis de Natorp), la cuestión del primado de lo universal y de lo singular, que en la Antigüedad y en la Edad Media concernía a la cuestión ontológica de la posibilidad de la existencia (y se traducía por ejemplo en la cuestión de saber si es el género humano el que condiciona la posibilidad de la existencia del individuo, o si al contrario es el individuo el que condiciona la posibilidad de la

⁵³⁵ Ibid., p. 8.

⁵³⁶ En la «disputa de los universales» de la Edad Media, el nominalismo consistió en afirmar que las especies y los géneros y, en general, los universales, no son realidades anteriores a las cosas (según sostenía el realismo, o «platonismo»), como tampoco realidades en las cosas (según mantuvieron los «aristotelistas»), sino que «son solamente nombres (*nomina*) o términos, vocablos (*voces*) por medio de los cuales se designan colecciones de individuos. Según el nominalismo, por tanto, solamente existen entidades individuales; los universales no son entidades existentes, sino únicamente términos en el lenguaje» [Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía*, Tomo II (L - Z), Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1964⁵, p. 295].

⁵³⁷ El diagnóstico de Natorp nos parece muy acertado si pensamos que el mismo llegaría hasta el avance de Lévinas, que llega a contraponer la totalidad y el infinito, rechazando la primera y optando por la «derechura» del «tú-a-tú» como el origen de todo sentido y como «lo dado» por excelencia. Lo veremos en el capítulo V, § 40.

existencia del género humano), se transforma en una cuestión epistemológica y trascendental respecto a las condiciones de posibilidad del conocimiento, de modo que la cuestión pasa a ser la de si el entendimiento es el que, a través de sus leyes universales y objetivas, condiciona la posibilidad del conocimiento, o si es más bien la sensibilidad la que, gracias a su «lo dado» (*grâce à son donné*) subjetivo y singular, asegura la relación entre el ser y el pensamiento⁵³⁸.

El concepto positivista de «lo dado» se diferencia del concepto kantiano de «fenómeno» en que, mientras que Kant hace del fenómeno un objeto impreciso en espera de ser determinado por las leyes objetivas del entendimiento, el positivista dota al fenómeno de un estatuto epistemológico positivo al hacer de él un *datum* absoluto o una sensación última, un inmediato puro, o sea, la aparición absolutamente singular en la conciencia.

Natorp reprocha al positivista pensar un algo dado que sería dado al pensamiento como ya determinado, en lugar de considerar un algo dado *para* el pensamiento, o sea, un fenómeno dado para que el pensamiento lo determine. Pero este fenómeno dado *para* el pensamiento no es a la vez un fenómeno dado *por* el pensamiento, pues el verdadero sentido del ser-dado es el de «tarea» (*Aufgabe*) *para* el pensamiento determinante⁵³⁹.

Pero Natorp, también en torno al tratamiento y comprensión de «lo dado», se posicionará en contra de la psicología empírica de la escuela de Brentano, de la que nacerá la fenomenología con Husserl. Para Natorp, el error de la psicología empírica consiste en creer que la conciencia subjetiva es susceptible de ser descrita. Esta crítica afecta igualmente a la fenomenología de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, al negar un acceso descriptivo a la vivencia. Si el método fenomenológico presupone la existencia de hechos que podemos describir, Husserl entendería la vivencia como pura facticidad, de modo que la descripción presupone hechos ya predados. Pero para Natorp, lo que la fenomenología presupone como un hecho subjetivo es ya el fruto de una determinación objetiva. «Un hecho solo es un hecho si es reconocido como válido por el pensamiento»⁵⁴⁰.

Palette observa que Natorp recuerda aquí a la crítica que Heinrich Rickert, neokantiano de la escuela de Baden, dirigirá a los conceptos de «hecho» (*Tatsache*) y de «dado» (*Gegebenes*): «También la verdad del mero hecho requiere, para ser verdad, del objeto y de la forma que se dirige a este objeto. También cuando digo que esto me es “dado” inmediatamente, expreso ya un conocimiento, y no tiene sentido alguno decir que me dirijo con este conocimiento a lo dado. Cuando nombro a un contenido “dado”, lo he conocido ya como dado, de modo que ha recibido también ya la forma de la donación, y por ello esta forma de la pura facticidad [*reinen Tatsächlichkeit*] es un problema de teoría del conocimiento, como cualquier otra forma de conocimiento»⁵⁴¹. En tanto que «dado», un contenido sensible está ya bajo la forma o la categoría lógica y axiológica del ser-dado.

Para Rickert, el «ser-dado» no figura ya en el contenido relativo a la representación sino en su forma. Lo que es percibido (*das Wahrgenommene*) es lo que es

⁵³⁸ Este cambio a partir de la consideración epistemológica en Kant del debate clásico entre lo universal y lo singular nos haría comprender la cuestión de lo dado y de la donación en el sentido en que ya será tratada por Marion, que en gran parte asume la donación (y su hecho singular) en clara contraposición con las posibilidades cognoscitivas universalistas del «sujeto» (cap. I, § 7 y § 7.1.).

⁵³⁹ Aquí parece asomar ya el sentido en que Marion entendería la hermenéutica para la manifestación de lo dado.

⁵⁴⁰ Palette, V., *op. cit.* 2018, p. 38.

⁵⁴¹ Rickert, Heinrich, «Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transscendentalpsychologie und Transscendentallogik», en *Kant-Studien, Philosophische Zeitschrift*, 14 Band, Berlin, Verlag von Reuther & Reichard, 1909 (pp. 169-228), pp. 179-180.

«tenido por verdadero» (*als wahr genommen*): la percepción como tal asume la forma de un conocimiento⁵⁴².

Ya en el terreno de la fenomenología con Husserl, encontramos en primer lugar una fuerte filiación entre la fenomenología y el positivismo respecto al afán descriptivo y antiespeculativo de ambos, lo que no impide fuertes críticas al positivismo por parte de la fenomenología, entre las que V. Palette destaca justamente la que lanza Husserl contra el concepto positivista de lo dado de la sensación. Esta crítica es paralela a una reforma de la noción de lo dado, que no es ya atribuido a la vivencia sensorial sino al objeto percibido, o sea, al objeto tal que es mentado por la conciencia intencional por el intermediario de la sensación⁵⁴³. Para Husserl, la sensación obtendrá una nueva función en el seno de la estructura intencional triádica acto-contenido-objeto, de modo que la sensación «ya no es una sensación-objeto, es decir, una suerte de algo dado [*donné*] absoluto e independiente, como es el caso en los positivistas y los sensualistas en general, sino un contenido que debe ser aprehendido de manera que sirva de esbozo a la percepción»⁵⁴⁴, esbozo que en las *Investigaciones lógicas* (1900-1901) tendrá la función de señalar hacia las facetas no-dadas del objeto percibido.

Mientras que, como todos los fenomenistas o monistas de la sensación, Mach reducirá lo dado perceptivo (el objeto de la percepción) a lo que es vivido en la sensación, para Husserl, la percepción no se dirige a una sensación, sino a un objeto percibido. «Es este objeto percibido el que es dado en fenomenología y no la sensación, que es solamente vivida»⁵⁴⁵. Como dice Husserl, yo no veo sensaciones de colores, sino objetos coloreados, no oigo sensaciones auditivas sino la canción de la cantante, etc.⁵⁴⁶ Por lo tanto, lo dado para Husserl no son sensaciones sino el objeto percibido en persona. Para Husserl, un ser que no tuviera más que sensaciones y fuera incapaz de relacionarse con objetos trascendentes no sería un ser psíquico. La esfera psíquica no está compuesta solo de sensaciones sino además de actos intencionales que mientan objetos intencionales, distintos de las sensaciones a través de las que aparecen.

Palette se refiere para la comprensión de la cuestión al ejemplo de la muñeca de cera: aunque la sensación es indeterminada, hasta el punto de permitir varias interpretaciones perceptivas y por lo tanto varias aprehensiones (esbozo de una muñeca o esbozo de una mujer), sin embargo, la sensación «no puede soportar *no importa qué aprehensión*. Pues la aprehensión debe inscribirse en el marco formado por el complejo fenoménico dado, a saber, aquí, una silueta de apariencia femenina [...] Aunque podemos dudar entre una muñeca y una mujer, no podríamos por ejemplo apercibir un gato o un pez. Los actos psíquicos intencionales no tienen pues el poder de modificar las vivencias sensoriales precisamente porque éstas obedecen a sus propias leyes»⁵⁴⁷. Por lo tanto, Husserl reconoce una pasividad fundamental e irreductible de la conciencia perceptiva que condiciona la posibilidad de la intencionalidad. Por ello, el hecho de que los

⁵⁴² Cfr., Rickert, Heinrich, *Der Gegenstand der Erkenntnis, Einführung in die Transzendental-Philosophie* (1892), Dritter völlig umgearbeitete und erweiterte Auflage, Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1915³, p. 378.

⁵⁴³ Cfr., Palette, V., *op. cit.* 2018, p. 74.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 75.

⁵⁴⁵ Palette, V., *op. cit.* 2018, p. 79.

⁵⁴⁶ Marion nos dirá también: «[...] yo no percibo un sonido puro, sino el murmullo de un torrente de montaña (incluso de *tal* riachuelo), el ruido de un motor (y de *tal* automóvil); yo no percibo el color del amarillo (¿cuál por otra parte?), sino tal pequeño trozo de tal pared, no tal azul, sino el de Klein o el de Cézanne» (ver cap. VI, § 47.3.).

⁵⁴⁷ Palette, V., *op. cit.* 2019, p. 95.

fenómenos necesiten de una aprehensión para devenir objetos de percepción no implica que estén desprovistos de toda estructura y de toda cualidad.

A partir de todo lo anterior, Palette asume que la naturaleza de la percepción en las *Investigaciones lógicas* se fundamenta sobre una interpretación no conceptual de la sensación.

En las *Investigaciones lógicas*, la función de la sensación es doble: (a) por una parte, sirve de esbozo del objeto percibido y (b) este esbozo opera luego como un signo hacia las facetas no dadas en la sensación. El esbozo no tiene por función representar el objeto percibido, sino presentarlo. Lo que de la cosa es sentida en la *Abschattung* (esbozo) es presentado en persona, no por la mediación de un símbolo. El objeto no es otra cosa que el esbozo. Percibir algo no es tomar la sensación por objeto sino considerarla como un simple contenido *a través del cual* el objeto de la percepción se presenta⁵⁴⁸. Las sensaciones son contenidos que presentan (*darstellende Inhalte*) en los actos de percepción, o sea, las sensaciones experimentan una «interpretación», o una «aprehensión» objetivas⁵⁴⁹. La sensación es incapaz por sí sola de referirse al objeto percibido porque no es un acto, sino solo el contenido a través del cual el acto de la percepción mienta su objeto. La aprehensión del objeto es un carácter de acto, un «modo de conciencia», una «disposición del espíritu», cuya función es ejemplificada por Husserl en el caso de una visita al museo de cera, donde percibimos una silueta que se presenta al principio como una mujer, pero al acercarnos reconocemos que se trata de una muñeca de cera. Por ello, la sensación no puede servir por sí sola como norma para la percepción, en cuanto que dos objetos distintos pueden tener el mismo soporte sensorial.

Pero el esbozo es además un signo porque remite a las caras que no son dadas actualmente del objeto en la sensación en el momento de la percepción. Las caras no dadas no están sin embargo totalmente ausentes del campo perceptivo sino que son comentadas, co-dadas, siendo indicadas simbólicamente por la sensación primaria.

Pero la aprehensión en acción en todo acto perceptivo, ¿es una interpretación conceptual, o una interpretación no conceptual, o sea, una especie de aprehensión propia de la intencionalidad perceptiva? Como la cuestión no está muy clara en las *Investigaciones lógicas*, pareciendo que Husserl admitiría a veces una vía, a veces otra⁵⁵⁰, Palette resolverá la cuestión recordando que Husserl subrayará el carácter estructurado del contenido sensorial al hablar de «momento fenomenológico de unidad». Ya en la *Filosofía de la aritmética* de 1891, Husserl caracterizará las sensaciones como «contenidos primarios», definiéndolos como fenómenos complejos, estructurados intrínsecamente por diferentes tipos de relaciones primarias, como las relaciones de fusión y las relaciones mereológicas. Husserl hablará de «momento figural» para designar el fenómeno que así se impone como una figura o una configuración sensible por la cual el fenómeno aparece como una totalidad unitaria y no como el agregado de partes⁵⁵¹.

⁵⁴⁸ Palette, V., *op. cit.* 2018, p. 85.

⁵⁴⁹ Husserl, E., *V Investigación lógica*, § 15, Hua XIX/1, p. 406 (28-31); tr. esp.: p. 508.

⁵⁵⁰ Palette nos informa que esta ambigüedad dará pie en la literatura secundaria a un debate respecto a la comprensión que debemos dar a la *Auffassung* en Husserl, citando por ejemplo a Jean-François Courtine, quien subraya la dimensión semántica del acto de aprehensión, asimilado a una intuición de tipo hermenéutico, hallándonos ahí entre quienes interpretan la aprehensión de las sensaciones en términos «heideggerianos», esto es, como una intuición hermenéutica, que hace de todo ver o percibir un ver «como» (o «en tanto que»: *als*). Aquí, la intencionalidad de un acto no depende solo de la cuestión de saber cuál es el objeto que el acto representa, sino sobre todo de la aprehensión, de la manera de ver el objeto representado o mentado.

⁵⁵¹ Se puede consultar para esta cuestión: Serrano de Haro, Agustín, *Fenomenología trascendental y ontología*, Tesis doctoral dirigida por el Doctor D. Miguel García-Baró López, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Universidad Complutense de Madrid, 1990; especialmente el capítulo primero. Ver además: Husserl, Edmund, *Philosophie der Arithmetik*. (1891), Zweiter Teil, cap. XI, «Die figuralen

Con ello, nos dice V. Palette, Husserl toma partido en favor de una concepción protogestaltista y antiatomista de la sensación, similar a la concepción que en la misma época defendían otros alumnos de Brentano, como Meinong y Ehrenfels. Husserl se preguntará, respecto a la representación de la multiplicidad, cómo se produce una representación simbólica. Por ejemplo, cuando mirando al cielo nocturno decimos «¡cuantas estrellas!», «¿qué es lo primariamente dado?». Husserl responde que es dada una intuición unitaria en la que podemos advertir este momento de la forma que da a la aparición entera su sello característico. «Esto forma el marco unitario para el hecho aprehensor: aprehendo un elemento, pasando luego así a otro, y luego de nuevo a otro, etc. El marco externo, la forma [*Gestalt*], la unidad de la intuición, es ahora la que nos ahorra tener que llevar a cabo la colección real, y la que permite la representación simbólica de una multiplicidad, que es definida mediante esta intuición»⁵⁵². Por lo tanto, la sensación da a intuir un complejo fenoménico irreductible a un *datum* desprovisto de estructura.

Sin embargo, con el giro trascendental de la fenomenología de Husserl, la trascendencia del objeto intencional en tanto que mentado, el *cogitatum qua cogitatum*, será integrada en la esfera fenomenológica, lo que implica según Palette que Husserl abandona la limitación de lo dado a la *cogitatio* actual para extenderla a las potencialidades de la conciencia intencional. En el marco de la fenomenología trascendental, Husserl hablará de «dones» (*Gegebenheiten*) de la conciencia para designar ahora lo que se fenomeniza de manera apodíctica bajo el régimen de la reducción en el seno de la vivencia reflexiva pura⁵⁵³.

Es esencial comprender que el giro trascendental de la fenomenología supondrá sobrepasar la escisión entre los actos intuitivos y los actos categoriales, esto es, entre la intencionalidad perceptiva y la intencionalidad signitativa, o sea, entre la percepción y la significación. Por ello, según Palette, en el seno de la fenomenología trascendental, toda vivencia intencional, ya se trate de un juicio, de una expresión o de una percepción, está ligada a una significación, que Husserl llama genéricamente a partir de *Ideas I* (1913) el «sentido noemático» o «nóema».

Pero, ¿en qué afecta este cambio a la crítica fenomenológica de lo dado? En primer lugar, la reducción fenomenológica, que abre el campo de la fenomenología trascendental, implica que el fenomenólogo ya no se concentra en la relación entre un acto psíquico concreto, entre su contenido inmanente, y su objeto real (el objeto intencional que es mentado), pues esta relación es puesta entre paréntesis en la *epoché* fenomenológica. La atención del fenomenólogo pasa ahora a concentrarse sobre la relación intencional entre una nóesis y un nóema, una *cogitatio* y su *cogitatum qua cogitatum*, u objeto intencional tal y como es mentado, o sea, en cuanto que es mentado. Ahora es la vivencia noético-noemática (el «fenómeno») lo que forma una donación. Y así, el nóema pertenece a la vivencia fenomenológica pura de que se trate (percepción, recuerdo, etc.). Lo que en la fenomenología realista de las *Investigaciones lógicas* era un acto de aprehensión (*Auffassung*), una aprehensión interpretativa no conceptual, una

Momente», en *Husserliana XII*, Herausgegeben von Lothar Eley, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1970, pp. 203 ss. Dice ahí Husserl, entre otras cosas: «El momento figural [total] se nos ilumina de modo inmediato y solo mediante reflexión posterior nos damos cuenta de las relaciones condicionantes y en cada caso cambiantes» [Ibid., p. 205 (22-24)]. Este «momento figural» estructural de la percepción nos lleva, creemos, a lo que ya hemos visto en la Introducción, § 3, sobre la última (dada) acción de unidad de la conciencia, accesible a través de la reducción trascendental.

⁵⁵² Husserl, Edmund, *Vorlesung über den Begriff der Zahl* (1889/1890), en *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy, Volume V-2005*, Edited y Burt Hopkins and Steven Crowell, New York, Taylor & Francis, Routledge 2015 (278–308), p. 298.

⁵⁵³ Palette, V., *op. cit.* 2018, p. 110.

Deutung (interpretación) sin *Bedeutung* (significación), deviene en la fenomenología trascendental un acto de donación de sentido (*Sinngebung*) noemático⁵⁵⁴. «Dicho de otro modo, si el objeto mentado puede ser percibido, no es gracias a la sensación aprehendida como esbozo-signo, sino gracias a la identificación conceptual del objeto en tanto que esto o aquello»⁵⁵⁵.

En la fase genética de la fenomenología trascendental, a partir de 1918 y en los años 20, Husserl se dedica a los campos sensibles que sustentan las actividades de constitución de la conciencia intencional, siendo lo esencial aquí el hecho de que la *hylé* no designa la materia amorfa de *Ideas I*, sino un algo dado lleno ya de sentido, de modo que el problema resulta entonces (de nuevo según el problema de fondo respecto a «lo dado») cómo interpretar el sentido en cuestión, esto es, si procede de lo sensible o del pensamiento. Aquí Husserl recuperará términos gestaltistas de su primera época, considerando que el campo de las predonaciones pasivas hacia el cual se gira nuestra percepción y a partir del cual aprehende el objeto de la percepción es ya un campo con una estructura muy compleja.

Palette destaca la importancia del término «campo sensorial», o simplemente, de «campo», pues permitiría a Husserl desmarcarse de la concepción atomista de la sensación, según la cual nos afectan en primer lugar datos aislados, que luego habríamos de conjuntar mediante una asociación *a posteriori*. Con ello, Husserl retoma casi literalmente la determinación que atribuía a la sensación en la época primera de la Universidad de Halle, al insistir en las relaciones internas, sobre todo mereológicas, operativas en los campos hyléticos.

Nosotros hemos desarrollado esta mínima introducción a los problemas de «lo dado» y la donación en los debates de la filosofía a caballo entre los siglos XIX y XX, momento en que nace la fenomenología, para dar cuenta de que el problema de la donación se refiere a qué podemos considerar por «lo dado», es decir, qué podemos considerar como base para el sentido y su comprensión, por lo tanto, desde dónde podemos comenzar a pensar⁵⁵⁶.

⁵⁵⁴ Palette, V., *op. cit.* 2018, p. 118.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 119.

⁵⁵⁶ Preferirnos centrarnos en este momento más que en el de la crítica del «mito de lo dado» llevado a cabo por Sellars porque, a pesar de que Marion lo mencionará para superar esa crítica, nos parece una derivación clara de los problemas ya planteados en el cambio de los siglos XIX y XX, de los que Marion también se ocupará, dedicándoles más atención que a la crítica del «mito de lo dado». Marion trata de esa crítica sobre todo en el cap. II, § 12 de *Reprise du donné* (2016), donde intentará descubrir la razón de la impresión de que lo dado prohíbe la hermenéutica. Este contrasentido se reconoce sobre todo en el llamado «mito de lo dado», que expresa la crítica de una contradicción de fondo: que lo dado sea inmediato y que sin embargo dé un objeto ya dispuesto para el conocimiento teórico. Según W. Sellars, el «mito de lo dado» es invocado siempre para explicar la posibilidad de dar cuenta directamente de la experiencia inmediata. Entonces, para que algo sea un algo dado incontestable y cierto, debe ser una «impresión inmediata». Pero tal algo dado inmediato es algo por completo subjetivo, no ofreciendo aún un objeto, constituido y reconstituido al nivel de la razón, sino que se encuentra (y debe encontrarse) por debajo de toda validez epistemológica, pues si ganara la más mínima validez en ese sentido, perdería su immediatez irrefutable (Marion, J.-L., *Reprise du donné*, p. 69). Pero Marion añade frente a la caracterización de lo dado como necesariamente no conceptual, que ello se halla descalificado gracias al descubrimiento de Husserl de la donación de las significaciones, de la visión de las esencias de la intuición categorial. Sellars cree en conclusión que lo dado no puede constituirse de entrada por sí mismo sino que recibe su validación de una constitución, testimoniando así una dependencia contingente en su advenimiento a un devenir epistemológico. A su vez, W. Quine supondrá que la conexión entre *data* supuestamente inmediatos y una proposición elemental (según reglas semánticas) solo puede asegurarse mediante una composición (constitución) inevitablemente mediata. Contra estas críticas, que suponen lo dado como la contradicción de un objeto inmediato, Marion cree que desde el punto de vista de una fenomenología rigurosa, conviene sostener la paradoja de que «pertenece

Hemos visto cómo «lo dado» es el objeto de una controversia que parece usar «lo dado» —el supuesto origen del pensar y del sentido— como un recurso, una herramienta, para alcanzar a partir de ello el verdadero origen del sentido. Por ejemplo, los neokantianos dirían que pensar el origen sitúa ya el origen en el pensar mismo.

Que «lo dado» como origen sea situado en lo absolutamente singular e inmediato como átomo de sensación, o como forma, figura, significado (universalidad), o como tarea a cumplir, estaría pues siempre determinado por un problema anterior: el dominio o no del «sujeto» en su relación con «lo dado», desde su mera atención a ello (incluido su acceso), hasta el desarrollo concreto de su pensamiento.

Y sin embargo, Marion mismo no plantea en principio así la cuestión de lo dado y la donación. Nuestro autor se preguntará principalmente sobre el modo de manifestación de ciertos fenómenos. Pues el principio descubierto por Marion de que todo lo que se manifiesta debe primero darse (incluso si todo lo que se da no se manifiesta sin embargo sin resto), implica que nos cuestionemos la donación como «*modo de la fenomenicidad*, como un *cómo* (*Wie*) del fenómeno. De suerte que no se trata ya de lo dado inmediato, del contenido perceptivo o de la vivencia de conciencia, brevemente, de algo dado (*das Gegebene*), sino del estilo de su fenomenización *en tanto que* dado, brevemente, de su *doneidad* (*Gegebenheit*)»⁵⁵⁷. Por eso cree Marion que el lugar del debate sobre lo dado y la donación, como también su apuesta, se trasladará desde la teoría del conocimiento a la fenomenicidad, o sea, a la fenomenología⁵⁵⁸.

justamente a lo dado el no darse inmediatamente, y sobre todo, no en la inmediatez de los *sense data* —aunque se dé en una perfecta facticidad, o más bien porque se da como un *factum* incondicionado y originario» (Ibid., p. 74). Nuestro autor se apoya para defender esta posición en dos argumentos principales, procedentes de Husserl y Heidegger. En primer lugar, para Husserl, el fenómeno puro es el fenómeno reducido, de modo que el fenómeno que compete solamente a la vivencia, que lleva por lo tanto el carácter de la inmediatez, es un fenómeno dudoso, indeterminado y aún no efectivamente dado. No basta pues con hacerse sentir ni experimentar para encontrarse dado. Por lo tanto, lo dado sentido y experimentado solo deviene un algo dado absoluto e indudable una vez sometido a reducción, es decir, en cuanto que se encuentra mediatizado (Ibid., p. 75). Esto no quiere decir, apunta sin embargo Marion, que lo dado debiera, porque mediatizado y no solo experimentado en la intuición, constituirse en un objeto. Para comprenderlo, acude nuestro autor ahora a un segundo argumento proveniente de Heidegger, para quien la esfera del problema de la fenomenología no está por adelantado dada inmediatamente. El ejemplo que destaca Marion es el que da el mismo Heidegger cuando se pregunta éste dónde se juega la inmediatez, y refiere el caso de un profesor que detrás de su cátedra imparte una clase a sus alumnos. ¿Qué fenómeno les aparece a los alumnos?; «¿qué fenómeno se da a ellos?». Heidegger responde que no son *sense data*: «“en la vivencia de la cátedra [*im Kathedererlebnis*], lo que me es dado inmediatamente, es la cátedra” misma como una significación anterior a las vivencias sensibles e independiente de ellas» (Ibid., p. 77). Por eso, según Marion, lo inmediato consiste en una significación, la cual mediatiza todas las vivencias que solo ella cualifica para aparecer y que sin ella no darían nada a ver. Y así, concluye Marion que solo se da en sentido propio (en sentido reducido) el fenómeno dotado de significación, el fenómeno mediatizado por su propia significación: «Solo se da lo que adviene por sí, por lo tanto, con su sentido propio, mediatizado por la reducción (Husserl) o por su propia significación (Heidegger)» (Ibidem).

⁵⁵⁷ Marion, J.-L., «Remarque sur l'émergence de donation (*Gegebenheit*) dans la pensée de Husserl», en *Figures de phénoménologie*, op. cit., 2012, pp. 27-28.

⁵⁵⁸ Al comprender lo dado como «doneidad», como el estilo de su fenomenización *en tanto que* dado, Marion estaría trasladando la donación justamente a la manifestación, haciendo de la donación responsabilidad de la manifestación. Pero aunque parezca con ello que la donación es cuestión de lo que se decida en la fenomenización-manifestación, sin embargo, antes que esa decisión del *en tanto que* se hallaría ya la determinación de la capacidad de recepción del *ego* de lo dado como radicalmente limitada. De modo que el *en tanto que* estaría a veces determinado y dominado *a priori* por esa limitación de recepción. Es decir, aunque pareciera que Marion hace depender siempre la donación de la manifestación y su *en tanto que*, en algunos casos, la manifestación dependería antes del hecho de una donación excesiva respecto a la capacidad de recepción limitada del adonado. Y quizás podríamos suponer por ello una distinción: (i) la «banalidad de la saturación» expresaría la dependencia de la donación del *en tanto que* de la manifestación (la «banalidad de la saturación» expresa el hecho de que el mismo fenómeno dado puede mostrarse como

Marion se refiere sin embargo también al peligro que ese desplazamiento abre y que algunos autores han planteado: si la donación se atiene a su determinación fenomenológica supuesta (la de la *doneidad* como un modo de la fenomenicidad), se deslizaría inevitablemente hacia una donación como proceso óntico. Se podría entonces entender la donación como un don (en el marco más general de una sociología del don del tipo de Mauss), o como una modalidad de la producción (según la economía o la técnica), o incluso como un sustituto de la creación (en su acepción teológica). Esta última hipótesis será privilegiada por ejemplo por D. Janicaud, quien sospechará en la donación la simple restauración, disimulada pero fácilmente observable, de la creación, entendida en el sentido puramente onto-teológico de una causalidad y de un fundamento trascendente.

Es para verificar el estatuto estrictamente fenomenológico, incluso pre-fenomenológico, de la donación, o sea, para comprender la donación como una modalidad de la fenomenicidad y no como un algo dado óntico, que Marion concibe dos modos distintos de actuación: (i) o bien llevar a cabo un análisis estrictamente conceptual, que remonta desde la crisis de toda fundación *a priori* hacia la necesidad de recurrir a un principio *a posteriori*, por muy paradójico que ello parezca (es lo que intentará nuestro autor en el Libro I de *Étant donné*, 1997, así como en el capítulo I de *De surcroît*, 2001, que retoma un artículo de 1996); (ii) o bien esbozar la genealogía del concepto de donación, atendiendo ya a los autores que nosotros mismos hemos tenido en cuenta en torno al debate de «lo dado» en el cambio entre los siglos XIX y XX.

Tomando Marion ahora esta segunda vía, lo que le interesa es mostrar que la donación es una *doneidad*, un modo de la fenomenicidad, un «cómo» del aparecer. Y así acude primero a Heidegger, para descubrir la instancia del *es gibt* ya en *Sein und Zeit* (1927), donde el autor alemán despliega implícitamente aportaciones de autores como Lask, Rickert o Natorp.

Marion tiene en cuenta entonces el problema en torno al que gira la cuestión a caballo entre los siglos XIX y XX: «Todos comparten una cuestión obvia: ¿hay que definir objetos o entes?; ¿hay que comenzar por una ontología o por una teoría del objeto? Pero esta cuestión obvia se formula, en todos ellos, sobre el fondo de un presupuesto implícito, que penetra todos los debates: ¿podemos distinguir entre objetos y entes sin remitirlos primero a la donación en ellos?»⁵⁵⁹ Según Marion, nadie lo ha visto y expuesto mejor que Husserl, que a la vez concluye el debate neo-kantiano e inaugura una nueva disputa con Heidegger.

Lo que distingue a Husserl de Natorp, Rickert, Lask, etc., no es el recurso a la donación, que es para todos un bien y una dificultad comunes, sino la operación de la reducción, que es la única justificadora del carácter irreductible de lo dado. Dice Marion que la acepción común de lo dado (empirista e incluso intuitiva en el sentido de Kant), resulta problemática porque lo dado no se encuentra ello mismo jamás dado incondicionalmente, sino que resulta siempre de una (re-)constitución. Contra el parecer

más o menos saturado, según la hermenéutica que lo considera), mientras que (ii) la «reducción espontánea a la donación» por parte de algunos fenómenos, mostraría la dependencia que la manifestación tiene de la donación. Los fenómenos reducidos espontáneamente a la donación (lo veremos pronto: § 11.1.) no dirían ya tanto un modo de la fenomenicidad, un estilo de su fenomenización *en tanto que* dados, como una imposición no sometida ya a ningún *en tanto que*. La inmediatez de la «síntesis instantánea» de tales fenómenos atraparía al adonado ya en la donación como tal sin el recurso al *en tanto que* manifestativo. Se manifieste o no, el fenómeno es dado, inmediatamente dado. El «fenómeno abandonado» diría justamente ese caso. Y por lo tanto el fenómeno de amor, en que ya hay acceso a la donación como tal (en el cap. VI, § 47.1. trataremos con más concreción sobre el fenómeno abandonado).

⁵⁵⁹ Cfr., Marion, J.-L., «Remarque sur l'émergence de donation (*Gegebenheit*) dans la pensée de Husserl», *op. cit.*, 2012, p. 36.

de J. Benoist⁵⁶⁰, que según Marion tiene razón aquí al afirmar que lo dado mismo no es nunca dado, sino siempre ya dicho, formado, constituido, organizado, nuestro autor cree que la solución a ello pasará por la reducción: «tanta reducción, tanto dado». Justamente porque sin reducción se toma como dado lo que resulta aún (o adviene ya) «dicho, formado, constituido, organizado», pero también sintetizado, modelizado, formalizado, interpretado, etc.⁵⁶¹

La irrupción decisiva de Husserl consistió pues según Marion en someter lo dado a la crítica de la reducción. «Pues, para él el primero, dado significa siempre dado al conocimiento, al *Yo* para el cual toma lo dado la figura de un fenómeno, según la “admirable correlación, *wunderbare Korrelation*” noético-noemática entre las vivencias de conciencia y el objeto intencional»⁵⁶². Marion destaca cómo entonces el *Yo* tiene él mismo parte en la donación en la conciencia del flujo temporal y de sus variaciones. Y por ello, la diferencia principal entre el *Yo* y la cosa trascendente resulta en efecto siempre una diferencia entre dos maneras de donación: la región de la conciencia pertenece siempre a la donación, pero a una donación más cumplida porque reductiva, y no solamente reducida, frente a una donación reducida y constituida.

Ello hace según Marion a la donación comprendida por Husserl una donación universal, capaz de acoger todo fenómeno. Da nuestro autor la amplia lista de Husserl de los «diferentes modos de la donación auténtica», lista que engloba en la donación, a la medida de la amplitud de la reducción, casi todos los fenómenos posibles, incluidos aquellos que serán excluidos por Natorp, Rickert o Lask⁵⁶³.

Por ello se fijará Marion en que Husserl incluye en la donación el sinsentido, la contradicción, o la nada, preguntándose nuestro autor de dónde proviene el hecho de que esas instancias merezcan el título de «lo dado», y si ello implica que en Husserl la

⁵⁶⁰ Benoist, Jocelyn, «Qu'est-ce qui est donné?» (1995), en *L'idée de phénoménologie*, Paris, Beauchesne Éditeur, 2001, p. 46.

⁵⁶¹ Marion, J.-L., «Remarques sur l'émergence de donation», pp. 37-38, nota 5.

⁵⁶² Ibid., p. 38.

⁵⁶³ Dice Husserl en el lugar que cita Marion, habiendo asumido que todo fenómeno del pensamiento posee un contenido ingrediente (*reellen Inhalt*) y un objeto intencional, que debemos llevar a evidencia qué quiere decir propiamente la «inexistencia intencional» (el objeto intencional) y cuál es su posición respecto al contenido ingrediente del fenómeno del pensamiento. Es respecto a ese vínculo que Husserl se preguntará qué es la donación auténtica y real [Husserl, E., *Die Idee der Phänomenologie*, Hua II, p. 74 (4-7); tr. esp.: Husserl, E., *La idea de la fenomenología*, p. 88]. Y de ello dependerá destacar los distintos modos de la donación auténtica, o sea, la constitución de los distintos modos de la objetividad y sus relaciones mutuas, por ejemplo: la donación de la *cogitatio*, la donación de la unidad de aparición que dura en el flujo fenoménico, la donación de sus modificaciones, etc. [Ibid., p. 74 (12-25); tr. esp.: p. 88]. Por lo tanto, para Husserl, la donación está por doquier, y ya se manifieste en ella lo meramente representado o un ente verdadero, real o ideal, posible o imposible, es «una donación en el fenómeno del conocimiento, en el fenómeno de un pensamiento en el sentido más amplio de la palabra, y por doquier ha de ser investigada en la consideración esencial de esta en principio maravillosa correlación» [Ibid., p. 74 (27-31); tr. esp.: pp. 88-89]. Como vemos, para Husserl, «donación» tiene que ver justamente con la correlación *a priori* entre el contenido del fenómeno y su objeto intencional, lo cual nos lleva a comprender que la donación en Husserl habría estado siempre determinada por la consideración de esa correlación según los distintos matices que asumirá en otros tantos momentos de su obra. Y por ello afirmaría Husserl que la donación es «una donación en el fenómeno del conocimiento, en el fenómeno de un pensamiento en el sentido más amplio de la palabra». Husserl mismo nos dirá en *Krisis* que la primera irrupción del *a priori* universal de correlación entre el objeto de la experiencia y los modos de donación aconteció durante la preparación de las *Investigaciones lógicas* en el año 1898, sacudiéndolo de tal modo que desde entonces todo su trabajo estará dominado por la tarea de la formulación de ese *a priori* de correlación [Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936), § 48, en *Husserliana*, Band VI, Herausgegeben von Walter Biemel, Haag, Martinus Nijhoff, 1976, p. 169, nota 1; tr. esp.: Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Traducción y estudio preliminar: Julia V. Iribarne, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008, p. 207, nota 16].

donación se extiende más allá de la enticidad del ente, más allá de lo posible en el sentido de la metafísica.

Aunque tiene Marion en cuenta el antecedente de Bolzano, concluye sin embargo que es en Meinong donde mejor podemos ver la conexión entre la donación y las representaciones sin objetos, debiendo reconocer a Meinong el mérito de haber erigido netamente la donación en una instancia más poderosa y comprensiva que el *ser*, al menos tal y como lo entiende la *ontología* de la metafísica: «Incluso lo que no es, es decir, lo que no *puede* ser porque no accede a la posibilidad, puede pensarse bajo el modo del objeto, y por ello, en tanto que este objeto, se encuentra *dado*»⁵⁶⁴. Por ello, concluye Marion, desde Bolzano a Meinong, a través de lo que se llama de modo aproximado el «neo-kantismo», se abre una distancia entre el ente y el objeto, que permite al decir «se da» (*es gibt*), ahí donde no puede decir «eso es» (*il est*), un paso hacia atrás (*Schritt zurück*) fuera del ente y por lo tanto, también, quizás, fuera de la metafísica.

Por todo ello, la cuestión no consiste tanto en decidir si la donación tiene o no rango de concepto filosófico, sino cómo interpretar la distancia que la donación abre con el ente en el sentido de la metafísica. De ahí que finalmente la manera como Husserl lleva a cabo la universalización de la donación (o sea, como una universalización de la objetividad) hace según nuestro autor que la donación pierda su radicalidad y debilite su apertura fuera del ser: si todos los objetos *posibles son*, entonces, la donación guardaría aún un vínculo intrínseco con el ente y resultaría siempre un modo de ser entre otros⁵⁶⁵.

A continuación, debemos nosotros dirigirnos brevemente a Husserl y a Marion para determinar con más precisión, y según nuestra propia perspectiva, qué quiere decir «donación» en estos dos autores.

10.2. La donación según Husserl

Para Husserl, «donación» dice «conocimiento consciente» como «conocimiento absolutamente claro». Husserl hablará del «círculo de luz de lo puramente dado»: *Lichtkreis des Reingegebenen*⁵⁶⁶. Y así, en el caso de la total oscuridad, como caso contrario a la total claridad, nada llega a una donación, siendo la conciencia una conciencia «oscura», que ya no intuye, «en sentido auténtico, en general ya no “donante” [...] La conciencia donante en el sentido más preciso coincide con la conciencia intuitiva, con la conciencia clara, frente a la conciencia no intuitiva, oscura»⁵⁶⁷. Y lo mismo vale para los grados de la donación, de la intuitividad, de la claridad: el cero es la oscuridad, mientras que el uno es «la plena claridad, la intuitividad, la donación»⁵⁶⁸. Husserl

⁵⁶⁴ Marion, J.-L., «Remarque sur l'émergence de donation (*Gegebenheit*) dans la pensée de Husserl», *op. cit.*, 2012, p. 41.

⁵⁶⁵ Como vemos, lo capital para Marion es desvincular a la donación, no solo de la teoría del conocimiento sino del ser. Podemos dar cuenta momentáneamente aquí de ello: para Marion, el ser obliga a mantenerse y conservarse en su ser a toda costa, lo que expresa para nuestro autor la «voluntad de voluntad» que nos condena al nihilismo (lo veremos en el cap. IV).

⁵⁶⁶ Husserl, E., *Ideen I*, § 67, en Hua III/1, p. 142 (5); tr. esp.: Husserl, E., *Ideas I*, p. 152. Hemos de tener en cuenta que la determinación de la donación que incluimos aquí de Husserl estaría ya dentro del marco de la «fenomenología trascendental» (recordemos lo que hemos visto en § 10.1). Sin embargo, el apoyo de Marion mismo sobre la *Idea de la fenomenología* (1907) de Husserl nos autoriza a ello.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 142 (11-13); tr. esp.: p. 152.

⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 142 (15-16); Debemos recordar también qué entiende Husserl por «intuición»: «La intuición empírica, especialmente la experiencia, es conciencia de un objeto individual, y en cuanto que intuye, “lleva el objeto a la donación”, lo lleva como percepción a la donación originaria, a la conciencia, para aprehender el objeto “originariamente”, en su mismidad “en carne y hueso”. De igual manera, la intuición de esencia es conciencia de algo, de un “objeto”, de un algo, sobre el cual se dirige su mirada, y que en ella es “él

concluye: «bajo el título donación [*carácter de dado: Gegebenheit*] [...] entendemos el carácter de aprehendido [*Erfaftheit*], y en el caso de la donación de esencias, el carácter de aprehendido originario»⁵⁶⁹. *Erfaftheit*, procedente de *erfassen*, diría pues literalmente «carácter/cualidad de ser aprehendido», o también «carácter/cualidad de ser comprendido, concebido»⁵⁷⁰. La donación dice pues el concebir claramente algo la conciencia, el comprender claramente algo la conciencia, el darse cuenta claramente de algo la conciencia.

Husserl se preguntará además si no es una donación, y una evidente, toda objetividad, en cuanto que sea así o asá observada, representada, pensada⁵⁷¹. La conciencia, en la que se lleva a cabo el ser dado, por decirlo así, el puro ver de las cosas, no es algo como una mera caja en la que están sin más estas donaciones, sino que la conciencia que ve son actos de pensamiento formados así o asá, y las cosas, que no son actos de pensamiento, son sin embargo en ellos constituidas, es decir, llegan en ellos a la donación. Y solo así constituidas se muestran esencialmente como lo que son⁵⁷².

Pero no solo son dadas las objetividades representadas, pensadas, vistas, sino también los productos de la ficción, la fantasía, o el pensamiento simbólico. Y en cierto modo, también lo sinsentido, lo por completo absurdo, es «dado». Por ejemplo, respecto a un cuadrado redondo, que no aparece en la fantasía (como sí aparece aquel que mata al dragón), ni en la percepción como una cosa externa cualquiera, sin embargo, un objeto intencional está ahí de modo evidente. Yo puedo describir el fenómeno «Pensamiento de un cuadrado redondo» según sus contenidos reales (*reellen*), pero el cuadrado redondo no está ahí dentro del fenómeno, y sin embargo es evidente que «es pensado en este pensamiento y que a lo así pensado como tal le es determinado el carácter de redondo y de cuadrado, o que el objeto de este pensamiento es un objeto redondo y a la vez cuadrado»⁵⁷³. Después de incluir una lista de los distintos modos de la donación auténtica (lista que servirá como sabemos a Marion para probar el carácter universal de la donación a partir de Husserl), concluye éste que la donación es una donación en el fenómeno del conocimiento, en el fenómeno de un pensamiento en el más amplio sentido de la palabra, «y por doquier ha de ser investigada en la consideración de esencias esta correlación tan maravillosa»⁵⁷⁴.

Como vemos, podríamos desde aquí afirmar que en Husserl «donación» expresaría la afirmación «todo puede ser pensado». Ver con evidencia en el puro pensar dice ya «donación». Y ello, en último término, por el fluir continuo de la «conciencia interna de tiempo»⁵⁷⁵.

mismo dado?» [*Ideen I*, § 3, Hua III/1, pp. 14 (30-33) y 15 (1-4); tr. esp.: p. 21]. La intuición donante es pues en Husserl (y por lo tanto, también implícitamente en Marion) conciencia de algo, es decir, «darse cuenta-de» algo (un objeto). La «intuición» es una «conciencia-de» un sentido, de cosa o idea, es «darse cuenta» de un sentido, o también, «conciencia que conoce».

⁵⁶⁹ Ibid., p. 143 (5-8); tr. esp.: p. 153.

⁵⁷⁰ Según el Diccionario de los Hermanos Grimm, *erfassen* dice *prehendere*, que en latín expresa, entre otras cosas, *comprender, concebir* (cfr., *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/21; <https://woerterbuchnetz.de/?sigle=DWB&sigle=DWB&mode=Vernetzung&hitlist=&patternlist=&lemid=GD01828#2>; último acceso: marzo 2022).

⁵⁷¹ Husserl, E., *Die Idee der Phänomenologie*, Hua II, p. 72 (10-12); tr. esp.: Husserl, E., *La idea de la fenomenología*, p. 85.

⁵⁷² Ibid., p. 71 (37-39) y p. 72 (1-6); tr. esp.: p. 85.

⁵⁷³ Ibid., p. 73 (14-17); tr. esp.: p. 87.

⁵⁷⁴ Ibid., p. 74 (29-31); tr. esp.: p. 88.

⁵⁷⁵ Ver § 15.

10.3. La donación según Marion

Como hemos visto ya, nuestro autor se fija en Meinong y en la determinación desde 1904 de una teoría del objeto sobre la base de los trabajos de Twardowski respecto a la intencionalidad, o de Bolzano sobre los objetos sin significación, o en los que la significación es vacía. Se trata de objetos que son, o bien contradictorios, o empíricamente imposibles, o puros sinsentidos. Debemos identificar esos objetos, «puesto que podemos nombrarlos y distinguirlos los unos de los otros: un círculo cuadrado, una montaña de oro, una virtud verde no tienen significación alguna, o una significación sin objeto, y sin embargo los pensamos distintamente»⁵⁷⁶. Pero entonces, ¿qué estatuto conferir a tales objetos, puesto que no son (no existen) propiamente, aunque resulten pensables? Marion responde con la fórmula de Meinong: «se dan objetos a propósito de los cuales vale decir que no se dan»: *Es gibt Gegenstände, von denen gilt, daß es dergleichen Gegenstände nicht gibt*⁵⁷⁷.

Esta formulación conducirá a Meinong a decir que hay (que se da) una «donación» («*Gegebenheit*») de esos objetos, sin embargo «sin significación, o con una significación vacía»⁵⁷⁸. Para Marion tal formulación resulta por completo legítima, al menos negativamente, en tanto que equivale a sostener que lo que es imposible, o sea, lo que no es —puesto que metafísicamente solo es lo que no es contradictorio y es posible lo que se piensa sin contradecirse— puede sin embargo decirse⁵⁷⁹.

Para poder decir lo que no es, Meinong recurrirá precisamente a la donación. Y justamente esa distancia entre «se da» y «lo que es», esa distancia entre lo dado y el ente que es, será retomada por Husserl en *La idea de la fenomenología* (1907), donde establece la lista de todo lo que se encuentra dado, y dado en la reducción. Es decir, Husserl, asegura Marion, retoma por cuenta propia el campo del «es gibt» abierto por Meinong.

Pero también Heidegger, desde 1919 en Friburgo, se planteará expresamente la cuestión de la *Gegebenheit*, calificándola incluso de «piedra de toque» de toda la filosofía y de palabra mágica de la fenomenología. En *Sein und Zeit* (1927), Heidegger retomará la cuestión en los §§ 43 y 44, donde distingue entre los entes (por lo tanto, también el *Dasein*) y aquello de lo que no se puede decir que sea, a saber, el ser mismo, el tiempo y la verdad, y de lo que no se puede decir más que: «se da el ser, el tiempo y la verdad»⁵⁸⁰. Incluso la última (o casi la última) obra publicada por Heidegger, *Zeit und Sein* (1962) se abrirá justamente con la designación de tiempo y ser como no siendo, sino proviniendo del «es gibt».

Por lo tanto, asegura Marion, allí donde el lenguaje de la metafísica no puede llegar, allí donde el lenguaje del Ser mismo no puede avanzar, «no queda otro recurso que

⁵⁷⁶ Marion, Jean-Luc, «L'Ego et l'amant. Un tournant érotique de la philosophie de Descartes à Lévinas», *Entretien avec Aliocha Wald Lasowski* (2016), en *Paroles données, op. cit.* 2021, p. 221.

⁵⁷⁷ Ibidem; cita de Meinong, Alexius, «Über Gegenstandstheorie», en *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, Herausgegeben von A. Meinong, Leipzig, Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1904, p. 9.

⁵⁷⁸ Marion, J.-L., «L'Ego et l'amant», *Paroles données, op. cit.* 2021, p. 221.

⁵⁷⁹ Ibidem. De nuevo destaca Marion la posibilidad de pensar fuera del ser, pero también fuera de la significación, lo cual nos marca otra vez la ambigüedad en nuestro autor, que como ya hemos visto (§ 10.1.) parece haber asumido (con Husserl y Heidegger) que lo inmediato en la donación consiste en una significación, sin la cual las vivencias no darían nada a ver. La solución a esta ambigüedad pasaría por comprender que la significación necesaria para ver, como Marion también nos dice, es la propia del fenómeno, la aportada por el fenómeno mismo. Y según nos parece (lo iremos comprobando) esto solo puede ser verdad para los fenómenos reducidos espontáneamente a la donación, «reducción espontánea» que consistiría justamente en eso: en aportar el fenómeno su propia significación.

⁵⁸⁰ Ibid., p. 222.

el lenguaje de la donación»⁵⁸¹. La superación de la metafísica tiene en la donación un punto clave de su posibilidad.

Y por ello, con ocasión de la dificultad planteada por Ricœur respecto al intento de Marion de articular el don con la donación fenomenológica, descubrirá nuestro autor que la posición de la cuestión del don, en el sentido de Mauss y de los sociólogos contemporáneos, resultará un marcador privilegiado para distinguir la separación entre metafísica y lo que podría excluirse de ella. La mayor parte de los ensayos sobre el don, incluidos los más creativos, lo conciben a partir y alrededor de un *algo* dado, de modo que finalmente se tratará de definir las condiciones, no de un don, sino del intercambio de algo, de su circulación, de su cambio de propietario, siendo compartida por todos la comprensión de que el don es un *algo*, que es, que es un ente del mundo.

Frente a ello, el esfuerzo de Marion se centrará, en particular en una larga discusión con Derrida, en mostrar que «el don consiste en primer lugar y esencialmente en un proceso», o sea, en un pasaje en que, «[(a)] primeramente, jamás se produce un retorno del don dado hacia su donante (el don acaba siempre por un abandono sin contradon), por lo tanto, no imita el intercambio; [un pasaje] en que, [(b)] en segundo lugar, el *algo* dado a fin de cuentas se subordina, como su síntoma, a la donación de una *no-cosa* (mi vida, mi tiempo, mi atención, mi intención, mi amor, etc., brevemente, yo mismo en mi irrealidad), incluso desaparece en ella enteramente, y [un pasaje] en que, [(c)] en tercer lugar, el gesto del don se lleva a cabo contradiciendo frontalmente los dos principios de la metafísica: dar significa justamente no permanecer idéntico a sí-mismo, dar significa exactamente dar sin razón, ni causa. No solamente la rosa permanece sin *por qué*, sino todo don propiamente dado, que por definición se exceptúa, como presente puro [como dádiva pura], de la permanencia metafísica de la presencia»⁵⁸².

Reducido a la donación, el don lleva a cabo la dimensión no-metafísica de lo dado fenoménico: «darse como un presente [dádiva], cuya presencia jamás *es*, ni perdura en la permanencia, sino que solo se manifiesta mientras renuncia, al contrario (mediante *abandono*), a ella misma»⁵⁸³.

Retengamos nosotros de lo anterior las siguientes evidencias respecto a la consideración en Marion de la donación, lo dado y el don, que nos ponen ante una determinación bicéfala de la donación:

(i) En primer lugar, la donación permite pensar «distintamente» todo lo real y todo lo posible, incluido lo que no existe, es contradictorio o un puro sinsentido. «Donación» podría ser pues, como ya hemos visto en Husserl, también en Marion otro modo de afirmar que «todo puede ser pensado». Ante lo posible en general pensado, exista o no exista, etc., por el hecho de ser pensado, concebido (dado), podemos pues decir que «se da». Veremos cómo nuestro autor, al hablar de los llamados «fenómenos abandonados», asumirá que si un fenómeno es dicho/pensado, es entonces dado (como en el caso de la nada de la muerte, la ausencia, etc.).

(ii) Pero la donación parece remitir igualmente en Marion al don, no como un algo, como un ente del mundo, como un objeto real que se da y se recibe, sino como un «proceso», como el pasaje que subordina una cosa real a la donación de una «no-cosa». Los ejemplos de esta «no-cosa» son absolutamente decisivos para comprender nosotros la cuestión: «mi vida», «mi tiempo», «mi atención», «mi intención», «mi amor», etc.: «brevemente, yo mismo en mi irrealidad».

⁵⁸¹ Ibidem.

⁵⁸² Ibid., p. 225.

⁵⁸³ Ibidem.

Este es el corazón del don, y de la donación, en Marion⁵⁸⁴. Gira en torno a lo que me afecta, lo que tendrá que ver a su vez con toda experiencia mía de cualquier fenómeno, con una pequeña condición: que yo me decida a vivirla afectivamente, esto es, que yo me entregue afectivamente a ella. Esta entrega se confundiría pues con el dar mismo de la donación, esto es, como nos dice Marion, con el «no permanecer idéntico a sí mismo», o lo que parece ser lo mismo (según la secuencia que ya hemos visto), con el «dar sin razón, ni causa». El don se (me) entrega en mi entrega al don. Renunciar a la propia presencia que permanece idéntica a sí misma, abandonarse a lo otro de sí constituye en Marion lo propio del don y de aquel que lo recibe y a él se entrega. Se trata en definitiva de lo que nosotros llamaremos el «acogimiento mutuo», cuyo lugar esencial en Marion es ocupado por el «fenómeno erótico»⁵⁸⁵.

Pero uniendo las determinaciones (i) y (ii), podemos concluir que «donación» dice en Marion «la posibilidad de hacer y de pensar el don del proceso de mí mismo entregándome a ese don». Si esta lectura es o no acertada, se irá viendo en lo que sigue.

§ 11. La reducción a la donación

Ya hemos visto que Marion apela a la donación de fenómenos respecto a los cuales, a pesar de no ser objetos ni entrar por lo tanto en el entramado de condiciones que impone el afán de certidumbre del conocimiento, sin embargo, declarar como imposible su hipótesis supondría negar y contradecir la fenomenología misma, definida y desarrollada «justamente al hilo conductor de la posibilidad». Marion parece admitir pues la posibilidad de fenómenos incondicionados (sin horizonte) e irreductibles a un *Yo* como una «hipótesis» que, en «variación eidética», realice la eventualidad en principio incondicionada de su descripción donante. Y así podremos «experimentar de nuevo lo que la posibilidad quiere decir o puede dar».

Pero, ¿se trata «solo» de una cuestión de fidelidad a la fenomenología como «ciencia de lo posible»?⁵⁸⁶ Aunque Marion parece que llega a la donación de fenómenos

⁵⁸⁴ Esta consideración doble de la «donación en Marion se verá confirmada en la Conclusión, aunque adornada y completada por más acercamientos en apariencia distintos que seguiremos descubriendo, por ejemplo, en el § 16.

⁵⁸⁵ Llevando la cuestión a lo que ya sabemos, podríamos acercar este «acogimiento mutuo» a la «maravillosa correlación *a priori*» de Husserl.

⁵⁸⁶ Nuestro autor se preguntará cuándo y por qué tenemos necesidad absoluta de recurrir a la hipótesis del fenómeno saturado, respondiendo que cada vez que se muestra imposible subsumir una intuición bajo un concepto adecuado. O también, cada vez que debemos renunciar a pensar un fenómeno como un objeto. Para Marion, no faltan en nuestra vida cotidiana las experiencias para trazar la frontera entre esos dos modos de fenomenicidad (y comprobar el paso de una a otra). Nuestro autor lo muestra respecto a los cinco sentidos de la percepción: (1) en cuanto al sentido de la vista, Marion supone el caso en que experimentamos la sensación de tres colores dispuestos uno sobre el otro, por ejemplo, el verde, el naranja y el rojo. Esta intuición, por muy simple y elemental que se muestre, abre sobre dos tipos de fenómenos radicalmente diferentes: (a) en el primer caso, «un concepto permite sintetizar el fenómeno según el modo de los objetos y la intuición se inscribe adecuadamente en ese concepto, que la contiene y la subsume entera» (Marion, J.-L., «La banalité de la saturation», en *Le visible et le révélé, op. cit.* 2005, p. 157). Es lo que ocurre si asignamos esos tres colores a tal bandera nacional o a tal señal de tráfico: el concepto (ya sea el país, de modo aproximado, Etiopía o Guinea, ya sea la autorización o la prohibición de atravesar un cruce) se adueña sin resto de la intuición. El fenómeno no reposa sobre la intuición y no aparece en su luz porque el concepto lo rige y comprende por completo. Así se manifiesta el fenómeno de un objeto. (b) Pero hay otra manera de aparecer para esos tres colores. Es el caso, por ejemplo, de un cuadro de Rothko, en que el fenómeno (este cuadro n° 212) aparece con un manifiesto déficit de concepto o, también, con un evidente exceso de intuición, entre otras razones, porque la disposición de las tres franjas de colores no se parece justamente a nada: «no muestra otra cosa que estos colores mismos y su juego mutuo, sin poner en evidencia ninguna

incondicionados siguiendo solamente la huella de las determinaciones de los fenómenos condicionados, invirtiendo el mecanismo que los constituye (descubriendo primero la falta de intuición de los fenómenos objetivos para promover «posibles» fenómenos plenos de intuición), sin embargo, nosotros hemos supuesto que Marion cuenta ya con la experiencia de tales fenómenos incondicionados (§ 4.1.), pero también con el hecho de que el adonado surge ya como responsable de la reducción a la donación de todo fenómeno dado (§ 9.1.). Es decir, aunque parece que los fenómenos saturados son descubiertos por «(contra-)deducción», sin embargo, tales fenómenos serían, antes bien, dados por «intuición»⁵⁸⁷. Y por ello, ese movimiento *a contrario* de las categorías

otra cosa del mundo, ni producir ningún objeto, ni transmitir ninguna información» (Ibid., p. 158). (2) En cuanto al sentido del oído, Marion distingue entre el simple sonido, el sonido como señal, el sonido como voz y el sonido como canto. Por ejemplo, cuando se trata de oír la voz de un alto, en una canción o aria, puedo perfectamente no comprender claramente el texto, o al contrario, conocer de memoria las palabras sin prestarles la más mínima atención, pues en los dos casos, «no he venido a aprender un texto, ni a recopilar informaciones, sino a disfrutar de la voz, de la pura y simple escucha de la intuición sonora que entrega. No se trata, puntualiza Marion, de que la voz guste sin concepto, «sino al contrario, porque los invoca todos, y los llama porque los satura todos. Entonces, escuchamos un fenómeno saturado» (Ibid., p. 160). (3) En cuanto al sentido del tacto, según nuestro autor, podemos tocar de dos maneras distintas, incluso opuestas: (a) en un sentido, «tocar» significa seguir una superficie en sus contornos y ángulos, para informarnos de la forma de un objeto, por ejemplo. (b) Al contrario, cuando pongo mi carne sobre otra carne, «cuando toco a quien deseo o a quien sufre y muere, no tengo ya precisamente significación alguna que transmitirle, ninguna información que comunicarle, a menudo no hay necesidad de ello [...] Yo no acaricio para saber, ni para hacer saber [...] yo acaricio para amar, por lo tanto, en silencio, para consolar y apaciguar, para excitar y disfrutar, por lo tanto, sin significación de objeto, incluso sin significación identificable o decible» (Ibid., p. 161). (4) En cuanto al sentido del gusto, encontramos también dos modos de fenomenización: (a) por una parte, el gusto puede servir para distinguir dos objetos, por ejemplo, un veneno (la cocaína) de un alimento (el azúcar); (b) por otra parte, el gusto puede ejercerse sobre aquello que escapa a todo concepto, por ejemplo, cuando gusto un vino: el viticultor sabe lo que ha gustado y de lo que puede discutir con precisión, aunque sin concepto, con un compañero, o bien, con una serie sin fin de cuasi-conceptos, que no asumen un sentido más que después y según la intuición, la única autoridad definitiva. (5) En cuanto al sentido del olfato, (a) cuando huelo un olor a gas o gasolina, a humedad o a quemado, me limito a aproximarme intuitivamente a lo que podría describirse mediante modelos y parámetros (curvas de temperatura, de presión, de humedad, etc.) y transformo esas intuiciones en significaciones evidentes (por ejemplo, peligro de explosión, de inundación, de fuego, etc.), sobre las que se concentran al instante mi atención y mi actividad. (b) Pero el olfato huele también de una manera por completo distinta. Se trata del caso en que la nariz huele lo bastante finamente los aromas como para combinar sus fragancias en nuevos perfumes. Entonces, «ningún concepto unívoco, ninguna significación, logrará jamás designarlos, ni distinguirlos» (Ibid., pp. 163-164).

⁵⁸⁷ Nosotros nos guiaremos por la definición de «intuición» que da Descartes en las *Reglas para la dirección del espíritu*: «Por intuición entiendo, no la evidencia fluctuante de los sentidos, o el juicio falso de la imaginación que ordena mal, sino la concepción tan fácil y distinta de la pura y atenta mente que de aquello que inteligimos no quede en absoluto duda alguna; o, lo que es lo mismo, la concepción en absoluto dudosa de la mente pura y atenta, que nace de la sola luz de la razón y que es más cierta que la deducción misma, puesto que más simple» [Descartes, R., *Regulae ad directionem ingenii*, AT X, op. cit. 1974, p. 368 (13-20); tr. esp.: Descartes, R., *Reglas para la dirección del espíritu*, op. cit., 1996, p. 75]. Además, «intuición» designa por lo general la «visión directa e inmediata de una realidad o la comprensión directa e inmediata de una verdad» (Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, Tomo I (A-K), Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1964⁵, p. 988). Finalmente, «intuición» dice: (a) «Conocimiento de una verdad evidente, de cualquier naturaleza que sea, que sirve de principio y fundamenta al razonamiento discursivo, y que trata no solo de las cosas sino de sus relaciones» (es la intuición según Descartes) (Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Volume 1 (A-M) (1926), Quadrige/PUF, 1997⁴, p. 537). (b) «Vista directa e inmediata de un objeto de pensamiento actualmente presente al espíritu y aprehendido en su realidad individual» (es la intuición según Kant) (Ibid., p. 538). (c) «Todo conocimiento dado de un solo golpe y sin conceptos» (Ibid., p. 539). Entendida así, la intuición no nos da solamente las cosas sino también sus relaciones (es la intuición según Schopenhauer). Lalande da hasta tres acepciones más, pero lo esencial de lo que nos interesa se resume en esas tres instancias, además de la cita de Descartes y de Ferrater Mora. Para comprender la intuición según la empleará Marion, debemos tener eso en mente y además el hecho de

kantianas que Marion realiza sería una especie de «deducción trascendental» de las condiciones incondicionadas del fenómeno saturado, llevada a cabo «después» de saber ya nuestro autor por donación intuitiva de la existencia y vivencia de tales fenómenos. De ahí que la apariencia de «reducción negativa» a la donación que podría marcar el movimiento de Marion, mediante una formalidad que solo niega las condiciones de posibilidad del conocimiento objetivo en pos de fenómenos incondicionados, debe dejar paso a la consideración de una verdadera donación «positiva» de tales fenómenos.

Sin embargo, aún tenemos que tener en cuenta otro camino que Marion sigue en busca de los fenómenos incondicionados, esta vez a través de la donación como tal. Según nuestro autor, si la objetividad (en Husserl) o la enticidad (en Heidegger) han podido ocultar la donación en ellas es porque sus reducciones respectivas se limitaban a reconducir hasta el objeto o hasta el ente, asignando por adelantado otra vez condiciones de posibilidad a lo dado (nada se da más que como objeto o ente), e imponiendo por adelantado a lo dado fenoménico el darse únicamente según dos modalidades particulares de la manifestación. Por ello, la cuestión de una donación fenomenológica radical puede plantearse legítimamente como la cuestión de una «reducción pura», que no delimitaría ya ningún horizonte incontestado. «Con esta condición solamente la donación devendría entonces para sí misma su propio horizonte, porque obedecería a la posibilidad de determinarse a partir de ella misma. Entonces, nada de lo que aparece lo hace de otro modo que en tanto que dado, pues el fenómeno según el modo del objeto o del ente solo puede aparecer al encontrarse ya más originalmente dado; objetividad y enticidad podrían así pensarse como simples variaciones, legítimas pero limitadas, exactamente como horizontes, que se esbozan por y sobre el fondo de la donación»⁵⁸⁸.

que las dos fuentes del uso actual de la palabra «intuición» son la cartesiana y la kantiana, las cuales introducen «dos tendencias que se combinan o se disocian según los casos: la primera es la idea de evidencia, de plena claridad intelectual [...] la segunda es la de presentación concreta, de realidad actualmente dada» (Ibid., pp. 541-542). Nosotros añadiríamos además el hecho esencial de ser la intuición un «conocimiento inmediato» sin necesidad de deducción ni razonamientos discursivos. Es importante aquí añadir que Bergson comprenderá la intuición en la estela de Descartes, como referida a la duración interior, aprehendiendo así «una sucesión que no es yuxtaposición, un crecimiento por el interior, el prolongamiento ininterrumpido del pasado en un presente que se extiende sobre el porvenir. Es la visión directa del espíritu por el espíritu» [Bergson, Henri, *La pensée et le mouvant. Essais et conférences* (1934), Paris, Quadrige/PUF, 1990³, p. 27]. Según estas evidencias, una consecuencia importante sería, según nos parece, que el examen por parte de Husserl de la «conciencia interna del tiempo» habría de ser considerado como el examen de la intuición. Y en ese sentido, el descubrimiento de que en esa conciencia se da ya en el protopresente de ella donación de forma y materia, nos pondría tras las determinaciones de Husserl en el interior de la intuición misma y de la posibilidad del ver y conocer que le caracterizan. Siguiendo con Bergson, la intuición dice la «continuidad indivisible» del «flujo de la vida interior». De ahí que «intuición» signifique en primer lugar «conciencia, pero conciencia inmediata, visión que se distingue a penas del objeto visto, conocimiento que es contacto e incluso coincidencia» (Ibidem). Según Abbagnano, los mismos caracteres formales que la intuición en Bergson posee la intuición eidética o de las esencias de Husserl. (Abbagnano, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986², p. 700). Por fin, la intuición que Croce identifica con el arte posee los mismos caracteres formales al ser «conocimiento originario e inmediato que, por lo tanto, no distingue entre real e irreal; tiene carácter o fisonomía individual y expresa directamente el objeto» (Ibid., pp. 700-701).

⁵⁸⁸ Marion, J.-L., *Étant donné*, § 3, *op. cit.* 1997, p. 60; tr. esp.: p. 86. Marion se ocupará en otros lugares de las insuficiencias de la primera reducción a la objetividad (Husserl) y de la segunda reducción a la enticidad (Heidegger), por ejemplo: (i) *Réduction et donation* (1987), sobre todo capítulos II, V y VI; (ii) «Réponses à quelques questions», en *Revue de métaphysique et de morale* (1991); (iii) «L'Événement, le phénomène et le révélé», en *Transversalités* (1999) y en el cap. II de *De surcroît* (2001); (iv) «Remarques sur quelques remarques», en *Recherches de Science Religieuse* (2011); (v) *Le phénomène érotique*, § 3 (2003); (vi) *La rigueur des choses* (2012), capítulos III y IV. Es importante destacar ya aquí cómo Marion nos muestra que la tercera reducción a la donación reduce (reconduce) también al *ego* que la realiza: contra el asalto de la vanidad derivada de vivir según la certidumbre conveniente a los objetos y los entes del mundo (para los cuales ser equivale a subsistir en la presencia efectiva), es preciso llevar a cabo justamente la tercera

Marion se preguntará pues si no sería preciso referir directamente la reducción, no ya a la objetividad (ligada a todos los problemas clásicos de constitución del objeto), como tampoco a la enticidad, sino a la donación misma. Nuestro autor indaga (es el interés principal de *Réduction et donation*, 1989) si la fenomenología no puede prolongarse — más allá de Husserl y de Heidegger— simplemente volviendo a su operación inicial, intentando llevar a cabo la reducción como determinación de los grados de la donación y nada más. Para Marion, la objetividad (Husserl) y la enticidad (Heidegger) ofrecen solo «dos casos particulares, posibles pero seguramente no los más legítimos, de la denominación de la donación»⁵⁸⁹. De ahí la tesis, un poco provocativa, admite Marion, pero inevitable, de que la reducción a la objetividad de Husserl (primera reducción) y la reducción a la enticidad, la de Heidegger (segunda reducción), pueden y deben dejar paso a una tercera reducción, «más original y que aparece así solamente en tercera posición, a saber, la reducción a la donación. Desde ese momento mi único objetivo fue describir esta tercera reducción»⁵⁹⁰.

De nuevo parece que encontramos una justificación para el pensamiento de fenómenos incondicionados a partir de una «deducción» con carácter trascendental, planteada como una «hipótesis» posible al hilo de la sola historia técnica de la filosofía. Y sin embargo, sabemos ya nosotros que esa hipótesis sería ella misma dada a partir de (i) fenómenos reducidos desde sí mismos a la donación y del hecho de que (ii) el adonado es el fenómeno dado responsable de la manifestación de los fenómenos como dados. Marion mostrará «cómo la donación se desprende de ella misma en ciertos casos [...], que solo pueden describirse en términos de donación»⁵⁹¹. Y será a partir de ahí que nuestro autor se centrará en *Étant donné* en la cuestión del fenómeno del don para describir la donación.

Marion asume pues que la donación se desprende en ciertos casos únicamente de ella misma, pero a la vez, afirma que la donación solo puede aparecer indirectamente en el pliegue de lo dado (igual que la objetividad lo hace en su enlace con el objeto, o como el ser en la diferencia con el ente), por lo tanto, que será preciso leer la donación a partir y en la superficie de un algo dado. Debemos pues comprender nosotros que, en primera instancia, es algo dado lo que se da a partir de sí mismo y que desde ese algo dado accedemos a la donación como tal.

Pero acceder al fenómeno como dado exigiría a su vez reconducir la vivencia de conciencia reducida a un aparecer intencional tal que nada distinto a la donación lo determine, de suerte que aparezca solo en tanto que dado, sin ningún residuo no dado⁵⁹². Y entonces, sobre la superficie de un tal fenómeno puramente dado aparecería como consecuencia la donación misma. Pero, se pregunta Marion, ¿podremos hacer aparecer un fenómeno pura y estrictamente dado, sin resto y que deba toda su fenomenicidad a la donación? Marion contesta siguiendo a continuación, como prolegómeno a un análisis

reducción. Es preciso pues acabar con aquello que produce la certidumbre de los objetos del mundo (la «reducción epistémica»), que solo guarda de una cosa lo que resulta repetible, permanente, de ella. Es preciso también descartar la «reducción ontológica», que solamente guarda de la cosa su estatuto de ente para reconducirlo a su ser, e incluso, eventualmente, seguirle la pista hasta entrever en él el ser mismo. Finalmente, queda «intentar una tercera reducción: para que yo aparezca como un fenómeno de pleno derecho, no basta con que me reconozca como un objeto certificado, ni como un *ego* certificador, ni incluso como un ente propiamente ente; sería preciso que me descubra como un fenómeno dado (y adonado), tal y como se asegura como un algo dado franco de vanidad» (Marion, J.-L., *Le phénomène érotique*, § 3, p. 41; tr. esp.: p. 31).

⁵⁸⁹ Marion, J.-L., *La rigueur des choses*, op. cit. 2012, p. 130.

⁵⁹⁰ Ibid., p. 131.

⁵⁹¹ Ibid., p. 133.

⁵⁹² Marion, J.-L., *Étant donné*, § 4, op. cit. 1997, p. 61; tr. esp.: p. 88.

más ambicioso, el caso de un fenómeno que, para aparecer, pretende obstinadamente sustraerse a los dos paradigmas de la objetividad y la enticidad: el cuadro de pintura. Nuestro autor elige este ejemplo argumentando que si lo que intenta es establecer que todo fenómeno, incluso el más común, depende de la donación, deberá trabajar sobre un término indiscutiblemente visible y trivial (un cuadro de pintura sin la pretensión solemne de la «obra de arte»). Entonces, si un fenómeno como el cuadro banal de pintura puede reconducirse a la visibilidad de un algo dado puramente dado, toda la fenomenicidad común, de la cual se constituye el cuadro en paradigma, podrá también reducirse a un algo dado.

Por lo anterior, comprendemos que lo que Marion busca es el acceso a una vivencia de conciencia cuyo aparecer sea «dado», esto es, que no sea determinado por nada distinto a la donación misma. La «reducción a la donación» diría ese acceso al aparecer dado, asumiendo que el surgir —el hacerse, el aparecer— de y como nuestras vivencias de conciencia (en último término, de y como nuestros «darnos cuenta»), es «dado». Es en este sentido, si no estamos muy equivocados, que podemos leer la respuesta de Marion a la pregunta de Dan Arbib sobre qué es la reducción. Dice el pensador francés: «La reducción, en sentido técnico, consiste en no tener por ganado todo lo que yo percibo, en no recibir todo lo que me adviene con el mismo grado de evidencia y por lo tanto de certidumbre, sino en interrogarme sobre lo que se encuentra, en cada caso, efectivamente ganado para distinguirlo de lo que solo es reconstituido, inferido, por decirlo así, ganado por mediación, indirectamente»⁵⁹³. Por ejemplo, cuando percibo esta ventana y luego este césped detrás y a través de la ventana, ¿qué es lo que percibo? Si pensara como un empirista metafísico, debería decir que percibo simplemente manchas de colores y algunas formas elementales. Pero en realidad percibo mucho más: «Yo percibo, no solamente esto dado sensible, sino también y en primer lugar, que se trata de un césped, ante una casa, por lo tanto, de una casa en el interior de la cual estoy y desde donde yo percibo. Si oigo ruido, no percibo solo ni en primer lugar un sonido puro (o compuesto), sino que identifico inmediatamente ese ruido como el de los trabajos que se hacen alrededor de esta casa (están reparando el tejado), o de un trabajo que se lleva a cabo en el interior (están limpiando). Por consiguiente, no percibo jamás *sense data*, sino siempre ya conjuntos de significaciones (las de la casa, las personas que en ella están y los trabajos que en ella se hacen). Yo solo percibo el verde como aquel (o aquellos, pues hay miles de matices de él) del césped y de las hojas que caen, el rojo como aquel de aquellas que ya han caído a tierra y el gris como el de un mainel de ventana. Es preciso distinguir lo que es dado tal cual de lo que solo es dado indirectamente. La reducción va a permitirme, en un primer momento, separarlos, para luego reconstruir los grados de donación del conjunto y de cada uno de los elementos que aparecen o no aparecen. Es decir, que aparecen en persona o aparecen en esbozo, como significación o cumplimiento; como significación, o bien vacía, o bien parcialmente llena, o bien saturada; como significación inferida, más bien que inmediatamente constatada, y así sucesivamente. Este trabajo de jerarquización del aparecer despeja aquello de lo que es verdaderamente cuestión en lo que concierne a la fenomenicidad. Tal es la puesta en juego de la reducción, me parece, en último término: el grado de donación de cada uno de los elementos»⁵⁹⁴.

Analizando con más cuidado estas palabras, descubrimos que yo no percibo en primer lugar lo dado sensible, sino que eso sensible «se trata de un césped, ante una casa [...] en el interior de la cual estoy y desde donde yo percibo». (i) De ahí podemos afirmar que yo percibo primero «sentidos que me conciernen» y que la reducción consistiría en el acceso a los mismos. (ii) Pero ya hemos dicho que la reducción consistiría también en

⁵⁹³ Marion, J.-L., *La rigueur des choses*, op. cit. 2012, p. 123.

⁵⁹⁴ Ibid., pp. 123-124.

el acceso al aparecer dado, al surgir, de nuestras vivencias de conciencia en y como aparecer «dado». ¿Cuál sería entonces la relación entre ambas determinaciones de la reducción? La respuesta, nos parece, debe integrar las dos funciones descubiertas por nosotros de la reducción. Y así, podríamos decir que la reducción a la donación consistiría en el acceso al surgir, como dado, de sentidos que me conciernen, lo que se podría expresar también como: «es dado el surgir de sentidos que me conciernen», justamente porque me conciernen, porque me afectan, porque mi darse cuenta es afección suya, carne suya. Soy la afección de los sentidos y los sentidos son mi afección. Marion dice que «no percibo jamás *sense data*, sino siempre ya conjuntos de significaciones (las de la casa, las personas que en ella están y los trabajos que en ella se hacen)». Y sin embargo, según lo descubierto por nosotros, a Marion se le escapa en esta secuencia algo esencial: si puedo percibir eso es justamente porque yo estoy involucrado en la donación, afectado por ella, de modo que la distinción entre «lo que es dado tal cual» y «lo que solo es dado indirectamente» (los *sense data*) supondría que lo «dado solo indirectamente» es aquello que no me afecta, o sea, los *sense data* considerados según la evidencia únicamente física y fisiológica. Marion confiesa que «le parece» que la puesta en juego de la reducción es la discriminación de lo verdaderamente dado de lo no auténticamente dado. Este «me parece» no mostraría solo que Marion no está del todo seguro él mismo del cometido de la reducción, sino que, en último término, el «grado de donación» de cada elemento de una percepción dependería, como estamos aquí sugiriendo nosotros, del «me parece», o sea, de aquello a lo que Descartes se refiere con su «uideor» (de «uidere uideor»: «me parece que veo»), el cual será destacado por Marion en torno a la descripción del fenómeno saturado de la «carne»⁵⁹⁵. Y justamente es la «carne», como ya sabemos, la que según Marion me involucra más radicalmente en toda experiencia, posibilitando en ella mi afección. El «grado de donación» del fenómeno dirá entonces el «grado de involucración» del *ego* en su experiencia. Esta consecuencia es solo nuestra, producto de nuestra descripción. Como acabamos de comprobar, Marion parece olvidarse aquí de esa involucración del *ego* en la donación como tal. Una línea esencial de nuestro trabajo es estudiar el trato de Marion de esa cuestión y la solución de los posibles problemas que a nuestro juicio plantea⁵⁹⁶.

⁵⁹⁵ Marion comenta a menudo las palabras de Descartes de la *Meditatio* II, cuando afirma que yo soy el que siente, o el que recibe y conoce las cosas corpóreas como a través de los sentidos, pues en efecto veo la luz, oigo el ruido, siento el calor, etc. Y aunque se trate de falsedades o duerma, sin embargo, sin duda alguna me parece que veo, que oigo, que siento calor (*videre videor, audire, calescere*). «Esto no puede ser falso; esto es propiamente lo que en mí se llama sentir, esto no es otra cosa justamente que pensar»: Descartes, René, *Meditationes de Prima Philosophia*, en *Œuvres de Descartes*, VII, publicadas por Charles Adam & Paul Tannery, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1973, p. 29 (15-18); tr. esp.: Descartes, René, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Introducción, Traducción y Notas de Vidal Peña, Madrid, Ediciones Alfaguara, 1977, p. 27. Ver los comentarios de Marion a estas palabras de Descartes, por ejemplo, en: Marion, Jean-Luc, «Generosité et phénoménologie. Remarques sur l'interprétation du cogito cartésien par Michel Henry», en *Études philosophiques*, n° 1, Presses Universitaires de France, 1988 (janv./mars), pp. 51-72 [publicado también en *Questions cartésiennes* I, cap. V (1991)]; *De surcroît* (2001), cap. IV; *Le visible et le révéle* (2005), cap. VI («La banalité de la saturation») p. 174, nota n° 1; *Sur la pensée passive de Descartes*, cap. III (2013), donde en su p. 100 dice Marion: sentir no consiste en sentir algo sensible que sea necesariamente verdadero, sino simplemente en «sentir un sentimiento, eventualmente falso a título de propiedad de objeto pero siempre verdadero en tanto que sentido. Sentir no concierne primero a los cuerpos físicos [...] sino al espíritu (*mens*) como *cogitatio*; por lo tanto, en tanto que modo de la *res cogitans*, sentir reconduce el *ego* a sí mismo, en un sentirse a sí mismo más originario que todo sentir de objeto». La «reducción a la donación» va pues confirmando en Marion como la «reconducción a los sentidos que, siendo sentidos por mí, me conciernen».

⁵⁹⁶ Recordemos por ejemplo la discusión sobre si en Marion podemos hablar de «grados de donación» o de «grados de fenomenización» (Introducción, § 1.2.3.).

11.1. El cuadro mediocre de pintura

El cuadro de pintura mediocre y ordinario en que se fija Marion representa una escena de género, familiar, que pone en escena una casa de campo, una sirvienta en la ventana, dos animales y un hombre fuera sobre un montón de legumbres. La luz del atardecer, caliente y omnipresente, lo sumerge todo. Se trata de la obra de un pintor holandés de finales del siglo XVII, salida de un taller de un maestro de segunda. Con estos antecedentes, Marion se pregunta qué fenómeno me es así dado, o más bien, «¿en qué sentido lo que me aparece depende de la donación, se reduce a un algo dado?»⁵⁹⁷ Marion acabará probando que el cuadro no aparece por ser un objeto subsistente (*vorhanden*) —el cuadro puede ser modificado cambiando su marco, o transfiriendo los pigmentos a otra tela, etc.—, como tampoco por ser una herramienta (*zuhanden*) —el cuadro no sirve en ningún manejo, apareciendo para y por él mismo—. Pero el cuadro tampoco se reduce a su carácter de ente: el cuadro no aparece porque es, porque existe, sino porque se expone⁵⁹⁸. Es preciso por lo tanto que a la visión de un ente se añada, por grados o de golpe, «el acontecimiento de su aparición en persona (*Selbstgegebenheit*): a la visibilidad óptica del cuadro se añade entonces como una sobre-visibilidad, ópticamente indescriptible: su surgimiento»⁵⁹⁹. Esta visibilidad de excepción nada añade de real a la visibilidad común, sino que se impone como tal, no a mi vista mediante representación, sino a mí, carnalmente, en persona, sin pantalla. Cada vez que se produce este acontecimiento, la iniciativa corresponde siempre al cuadro mismo.

Pero si el cuadro no es un objeto subsistente, ni un objeto de uso, ni un ente, entonces, el cuadro no es. Y sin embargo aparece tanto más cuanto que no es. ¿Qué es pues lo que aparece en el fenómeno del cuadro? La respuesta de Marion echa mano de Cézanne, para quien «el efecto constituye el cuadro, lo unifica y lo concentra». Según Cézanne, todo objeto es un ser dotado de una vida propia y que por consiguiente posee un efecto inevitable. Y el hombre sufre continuamente esta influencia psíquica. Cree Marion que no se podría decir mejor: ya se trate de cuadro o de objeto, el aparecer siempre tiene rango y función, no de una representación sometida a la iniciativa imperial de la mirada de la conciencia, sino de un acontecimiento, cuyo cumplimiento no depende tanto de una forma y de colores reales como de un surgimiento, de una subida, de un efecto. «Efecto» debe entenderse aquí según Marion en toda su polisemia: «el efecto como el choque que provoca lo visible, el efecto como la emoción que invade a quien mira, el efecto también como la indescriptible combinación de tonos y líneas que individualiza irreductiblemente el espectáculo»⁶⁰⁰. Esta complejidad de los efectos combinados testimonia que un sentido, un efecto de sentido, autónomo e irreductible, se impone, designando «el fondo propio de donde surge, como de un *sí* [*soi*], lo visible»⁶⁰¹. Por lo tanto, entre los objetos y el cuadro, la diferencia depende de la fuerza del efecto que produce sobre el observador⁶⁰². Para Kandinsky, el efecto del cuadro provoca en el alma

⁵⁹⁷ Marion, J.-L., *Étant donné*, op. cit. 1997, § 4, p. 62; tr. esp.: p. 89.

⁵⁹⁸ Ibid., p. 70; tr. esp.: p. 97.

⁵⁹⁹ Ibid., p. 71; tr. esp.: p. 98.

⁶⁰⁰ Ibid., pp. 73-74; tr. esp.: p. 100.

⁶⁰¹ Ibid., p. 74; tr. esp.: p. 100.

⁶⁰² En estas palabras podríamos cifrar la solución a la pregunta por los grados de saturación en Marion y al debate entre la doctrina sobre si tales grados se refieren a la donación como tal o a la manifestación (a la fenomenización). Visto con otros matices respecto a lo que ya conocemos, refiere Roggero la cuestión en el contexto de lo que el fenomenólogo argentino clasifica como los cuatro niveles de importancia de la hermenéutica en la obra entera de Marion. Según Roggero, podemos hablar de: (i) el primer nivel de la hermenéutica: «la hermenéutica de la llamada» (que dice la «decisión inmanente» de la respuesta a si se da

vibraciones de una resonancia pura: «El efecto hace vibrar el alma de vibraciones que, evidentemente, no representan ningún objeto, ni ningún ente, y no pueden ellas mismas describirse o representarse según el modo de los entes y de los objetos. Y sin embargo, solamente este “efecto” permite definir finalmente la fenomenicidad del cuadro, por lo tanto, con él, de lo que se muestra en sí y a partir de sí»⁶⁰³.

Con estas evidencias, vuelve Marion al cuadro vulgar de que traemos cuenta, descubriendo que lo que en él veo en todo rigor fenomenológico no es ni el marco entelado, ni los objetos campestres representados, ni incluso la organización de colores y de formas: lo que veo en él, sin duda alguna, es «el derramamiento ocre y rojo de la luz en el ocaso, tal que sumerge toda la escena»⁶⁰⁴. Esta luminosidad me golpea, no como un hecho de color, sino haciéndome sufrir una pasión, la del ocre dorado: «la pasión que sufre el alma afectada de la profunda serenidad del mundo salvado y protegido por la última sangre del sol»⁶⁰⁵. El «efecto de serenidad»⁶⁰⁶, la serenidad toda ocre, es así lo que define la última visibilidad de este cuadro, su fenomenicidad reducida. Esta es la fenomenicidad que buscan los pintores cuando, una vez acabado el cuadro (o casi), se preguntan qué es «lo que se da». El cuadro por lo tanto «se reduce a su fenomenicidad última en tanto que da su efecto. Aparece en tanto que dado en el efecto que se da»⁶⁰⁷. El efecto es el surgimiento, el avance de darse. Darse exige reducirse, reconducir, a este efecto invisible, el único que hace visible. La invisibilidad del puro efecto es la que hace posible la visibilidad del cuadro.

Marion afirma que el cuadro se presta espontáneamente a la reducción a lo dado. Pero también otros fenómenos se dan por ellos mismos como fenómenos por excelencia sin objetividad (por ejemplo, «dar el tiempo», «dar la vida», «dar su palabra»), o sin

o no una llamada); (ii) el segundo nivel: la «hermenéutica de la variación» (que distingue entre dos modos de fenomenicidad, objetos y acontecimientos); (iii) el tercer nivel: la «hermenéutica de la gradualidad» (que distingue los grados de intuición para saber si estamos ante un fenómeno pobre, otro de derecho común, o ante un fenómeno saturado); (iv) el cuarto nivel: la «hermenéutica infinita» (que da cuenta de las infinitas interpretaciones posibles que pide la intuición saturadora del fenómeno del rostro). Roggero admite que la cuestión de los distintos grados de fenomenicidad no está bien tratada en Marion, que no incluye las determinaciones bien matizadas que debiera. Ello se refleja por ejemplo en la crítica de C. Gschwandtner en el mismo sentido a Marion, proponiendo, contra la formalidad demasiado estanca en Marion entre la fenomenicidad pobre y la absolutamente excesiva, una atención más amplia al contexto de los fenómenos mismos. Gschwandtner propondrá atender a cada tipo de fenómeno saturado para descubrir en ellos una amplia gama de posibilidades de saturación, que dependerían de las condiciones de tales fenómenos. Por ejemplo, en el caso de la carne, propone Gschwandtner que se tenga en cuenta para descubrir sus grados de saturación aspectos como la animalidad y organicidad de la carne, o su estrecha conexión con la naturaleza (*cf.*, Gschwandtner, C., *op. cit.* 2014, p. 194). Roggero cree sin embargo que Marion sí tendría en cuenta parte de la complejidad que pide Gschwandtner, al incluir, por ejemplo, el «entrenamiento» y la «preparación» para poder ver el fenómeno saturado: «El adonado debe prepararse para asumir la responsabilidad por una interpretación que abre [...] la posibilidad de toda otra interpretación» (Roggero, J. L., *op. cit.* 2019, p. 386). Roggero se acerca con ello a la cuestión literalmente decisiva: es según la decisión llevada a cabo por el adonado que se abre la posibilidad entre «la clausura del objeto o la apertura a sus posibilidades» (Ibid., p. 387). Sin embargo, Roggero no lograría dar el paso que nosotros sí observamos en Marion: el efecto es el que marca la diferencia entre saturaciones. Se trata del efecto sobre mí, el efecto como la emoción que invade al «sujeto» de la experiencia. Pero aún más: ese efecto y esa emoción dicen lo dado, lo verdaderamente dado, y no por lo tanto solamente lo manifestado (lo fenomenizado).

⁶⁰³ Marion, J.-L., *Étant donné*, p. 75; tr. esp.: p. 102.

⁶⁰⁴ Ibid., p. 76; tr. esp.: p. 102.

⁶⁰⁵ Ibidem.

⁶⁰⁶ Se confirma así nuestra suposición de que la «reducción a la donación» dice en Marion la «reconducción al surgir de sentidos que me conciernen». Pero con ello encontraríamos además la «efectividad» plena de la «vibración del alma» como la «efectividad» misma de la «donación».

⁶⁰⁷ Ibid., p. 76; tr. esp.: p. 103.

enticidad («dar la muerte», «dar la paz», «dar sentido», etc.)⁶⁰⁸, pues su designación misma implica ya una reducción espontánea de lo que pudiera ofuscar lo puro dado fenoménico. Marion afirma que este descubrimiento de una nueva clase de fenómenos reducidos por ellos mismos a la donación pide dos observaciones: por una parte, proporciona una confirmación poderosa de hecho a la hipótesis de nuestro autor de la posibilidad de una fenomenicidad reducida a la donación pura. Por otra parte, demanda que establezcamos que todas esas acepciones diferentes del «dar» («dar la vida», «dar la paz», etc.) se acuerden «en un solo concepto de la donación fenomenológica»⁶⁰⁹, para no dispersarse así en equívocos sin fin.

Marion llevará a cabo el intento de acuerdo bajo un solo concepto de la donación fenomenológica de todas esas distintas acepciones del dar —que suponen otros tantos fenómenos reducidos por ellos mismos, «espontáneamente», a la donación—, en los §§ 9-11 de *Étant donné*. Debemos pues hacer notar que esos análisis que Marion anuncia — para nosotros mucho más «positivos» y radicales fenomenológicamente que la deducción *a contrario*, a partir de las categorías kantianas, de los distintos tipos de fenómenos saturados— tienen su justificación en el hecho de encontrar nuestro autor fenómenos que «espontáneamente» se reducen ellos mismos a la donación, es decir, fenómenos que como tales se experimentan como «incondicionados», sin necesidad de esperar a una deducción trascendental (*a contrario*) de los mismos a partir de una mera hipótesis de trabajo fenomenológico contra las condiciones de la evidencia del conocimiento cierto desde Descartes.

De alguna manera, con el ejemplo del cuadro, se nos ha abierto ese campo de fenómenos que encontramos por donación y no por deducción. Es decir, según nos parece, si todo fenómeno (incluso el más común) depende de la donación, y la donación consiste en el efecto del fenómeno sobre mí, todo fenómeno depende de su efecto sobre mí (o sobre otro): «dar el tiempo» dice entonces «dar(me/te) el tiempo», «dar la vida» dice «dar(me/te) la vida», etc. Pero si ello es así, habrá de serlo desde el principio, y no solo desde que el sujeto fenomenólogo decide reducir su descripción a la donación. Marion cuenta ya con el hecho de la experiencia de fenómenos incondicionados (que verdaderamente me conciernen) para poder dar cuenta de su donación. Un «sujeto desinteresado» sería incapaz de decidirse en favor de la donación, ni de justificar por lo tanto su decisión. Marion (contra el nihilismo, cap. IV) hablará de la necesidad de una «decisión» (de una «crisis») a favor de los fenómenos incondicionados. Y con ello daría a entender que ya vive afectadamente, que ya admite, y no obvia, fenómenos incondicionados, literalmente, decisivos. Decidirse por la donación expresa que ya, de alguna manera, hemos sido decididos y, de ese modo, que ya nos hemos dado, nos hemos entregado, a la donación, a la vivencia de la afección verdadera de las cosas.

§ 12. Primer contacto con la decisión

Siguiendo la tendencia de esta última conclusión, en *Le phénomène érotique* (2003), nuestro autor acuerda que la metafísica pretende haber logrado una proeza incomparable alcanzando la certidumbre del objeto, para extenderla después incluso al

⁶⁰⁸ En el caso del cuadro se trataría de un fenómeno a la vez sin objetividad y sin enticidad: «dar serenidad». Ver por ejemplo el capítulo VI, § 48.3.3., para el fenómeno espontáneamente reducido a la donación de la «paternidad».

⁶⁰⁹ *Ibid.*, p. 78; tr. esp.: p. 104.

ego. Y sin embargo, «esta culminación testimonia solo su ceguera»⁶¹⁰, pues la metafísica nos proporciona, a modo de certidumbre y en el mejor de los casos, únicamente la de los objetos, e incluso, la de ciertos objetos.

Pero esta certidumbre, asegura Marion, es una «certidumbre que justamente no nos concierne en nada (en todo caso, no a mí, que no soy un objeto), porque calla la certidumbre que me importaría: la que concierne precisamente a aquello que *me* importa en primer lugar, *yo [moi]*»⁶¹¹. Y así, aunque los productos de la técnica y los objetos de las ciencias, las proposiciones de la lógica y las verdades de la filosofía pueden muy bien gozar de toda la certidumbre del mundo, «¿qué tengo yo que ver con eso, *yo*, que no soy ni un producto de la técnica, ni un objeto de ciencia, ni una proposición de lógica, ni una verdad de filosofía?»⁶¹² La única investigación cuyo resultado *me* importaría en verdad, se ocuparía de la posibilidad de establecer «alguna certidumbre respecto a mi identidad, a mi estatuto, a mi historia, a mi destino, a mi muerte, a mi nacimiento y mi carne, brevemente, respecto a mi ipseidad irreductible»⁶¹³. Es a partir de aquí que Marion planteará que ante la certidumbre objetiva que en nada me concierne, puedo muy bien preguntarme «¿y qué?», que expresa la vanidad que experimento ante esa certidumbre⁶¹⁴. Que yo sea cierto como los objetos y entes intramundanos, incluso más que ellos, ¿en qué me concierne de verdad?»⁶¹⁵ Se trata de una certidumbre de persistir en la existencia cuando y tanto como yo quiera, que me adviene como un efecto solamente de mi pensamiento, como un producto mío, como mi primer artefacto, derivado de mi *cogitatio*, que asegura únicamente que soy cuando quiero asegurármelo. Pero, ¿qué motivo absolutamente inquebrantable tengo yo de producirme en la certidumbre, más bien que no? «¿Por qué, después de todo, no querer no ser más bien que ser?»⁶¹⁶ Nadie hoy, cuando el nihilismo es el sentido de nuestra época, tomará esta pregunta como una extravagancia. Y Marion concluye: «Detrás de la evidencia de la *cogitatio* de sí asoma una decisión: la de producir o no mi certidumbre [...] La certidumbre de la *cogitatio* no remonta al origen, que solo una decisión más primitiva ocupa; ella misma ofrece solo una certidumbre que la vanidad puede siempre descalificar»⁶¹⁷.

La vanidad pues descalifica toda certidumbre, ya sea la del mundo o la de mí mismo. En mi caso, la seguridad de mí mismo pide que yo pueda considerarme como «liberado de la vanidad, emancipado de la sospecha de inanidad, indemne al “¿y qué?”. Para afrontar esta exigencia, no se trata ya de obtener una certidumbre de ser, sino de la respuesta a otra pregunta: “¿me aman?”»⁶¹⁸.

Dejemos la cuestión en este lugar para fijarnos en lo que ahora nos interesa. Según Marion, su obra *El fenómeno erótico* es la culminación lógica de una fenomenología de lo dado y del fenómeno saturado, pues «el otro adonado [el amado] cumple el fenómeno saturado por excelencia, evidentemente, porque no podemos abordarlo en absoluto como

⁶¹⁰ Marion, Jean-Luc, *Le phénomène érotique. Six méditations*, § 2, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 2003, p. 33; tr. esp.: Marion, Jean-Luc, *El fenómeno erótico. Seis meditaciones*, Traducción de Silvio Mattoni, Buenos Aires, Ediciones literales en coedición con El cuenco de plata, 2005, p. 25.

⁶¹¹ Ibidem.

⁶¹² Ibidem.

⁶¹³ Ibidem.

⁶¹⁴ Veremos con más detenimiento estas evidencias que inauguran justamente la «reducción erótica» en el cap. VI.

⁶¹⁵ Ibid., p. 35; tr. esp.: p. 27.

⁶¹⁶ Ibid., p. 36; tr. esp.: p. 27.

⁶¹⁷ Ibidem.

⁶¹⁸ Ibid., § 3, p. 38; tr. esp.: p. 29. No se trata pues de decidirse por los intereses egoístas del *ego* centrados en la pregunta por su certidumbre objetiva y de ser, sino de entregarse a los intereses de amor, los que involucran afectivamente al *ego*.

un objeto ni describirlo como un ente»⁶¹⁹. Por lo tanto, solamente el pensamiento de la donación puede llevar a buen término una fenomenología del fenómeno erótico, al movilizar éste los cuatro tipos del fenómeno saturado: acontecimiento, ídolo, carne e icono. Por ello, Marion escribirá *El fenómeno erótico* sin citas ni referencias filosóficas o teológicas, sino solamente mediante el único medio de argumentos racionales y puras descripciones, enunciados todos «en primera persona»: pues «solo puede hablarse del amor desde el lugar que uno mismo ocupa»⁶²⁰. No se trata con ello de que nuestro autor haya contado en esa obra su vida amorosa, sino de resaltar que «si no tienes ninguna vida amorosa, no puedes describir la lógica del fenómeno erótico mismo»⁶²¹.

Pues bien, estas palabras de Marion nos confirman ya que, siendo el fenómeno erótico el «fenómeno saturado por excelencia» (movilizando los cuatro tipos principales de fenómenos saturados), y no pudiendo ser descrito ese fenómeno más que estando uno mismo involucrado en él, Marion solo podrá llevar a cabo en último término la reducción a la donación al haber ya experimentado fenómenos que por sí mismos, «espontáneamente», suponen una vivencia por completo distinta a la de los fenómenos condicionados por la objetividad o la enticidad. Es decir, la reducción a la donación mediante las hipótesis planteadas por nuestro autor (por ejemplo, la deducción de los fenómenos saturados *a contrario* de las categorías kantianas) es el resultado de una decisión, decidida a partir de la donación ya efectiva de fenómenos incondicionados respecto al afán metafísico de evidencia teórica. Marion ya ha debido estar plenamente involucrado en la experiencia de fenómenos incondicionados para poder plantearse (y decidirse por) su descripción manifestativa. Nuestro autor esboza su avance siempre en contra de las decisiones metafísicas de la historia de la filosofía pasada. Pero se trata de justificar racionalmente, según esa misma historia, eso que ya se experimenta sin necesidad de justificación racional alguna. Marion se pregunta por ejemplo: ¿cómo excluir los casos en que no tendremos ya conceptos *a priori*, o los casos en que todos los conceptos que podamos movilizar quedarán retrasados respecto a la donación imperturbablemente dada? «Y sin embargo, tales casos no son tan raros ni tan excepcionales: hay circunstancias en que no podemos fijar la significación de un fenómeno, en que incluso la cuestión de una significación adecuada y unívoca, cuestión suficiente y comprensiva, no tiene sentido alguno»⁶²². Marion cree que eso vale, por ejemplo, para la experiencia estética, pero aún más para la vida personal. Se trata de preguntas como por qué amamos a alguien y por qué no amamos, o por qué, en una situación dada, hemos tomado tal decisión en lugar de otra. A menudo acontece que cuanto más importa la decisión, menos podemos, incluso retrospectivamente, dar una razón de ella que la justifique, o un *porque*⁶²³. Para nuestro autor, las más altas decisiones *sobrepasan*, y de lejos, las razones suficientes y las causas eficientes, que nada pueden ahí»⁶²⁴.

Nuestro autor cree que es irracional en muchos casos pretender buscar las razones *antes* de la decisión porque en tales casos, es de hecho la decisión la que permite encontrar

⁶¹⁹ Marion, J.-L., *La Rigueur des choses*, *op. cit.* 2012, p. 201.

⁶²⁰ *Ibid.*, p. 202.

⁶²¹ *Ibidem.*

⁶²² *Ibid.*, pp. 143-144.

⁶²³ Como vemos, las deducciones trascendentales que concluyen en el descubrimiento del fenómeno saturado se justificarían en último término, no únicamente por haber el fenomenólogo experimentado ya fenómenos saturados, sino por su «decisión» de dar testimonio de ellos como dados, de la experiencia que ha hecho y quiere seguir haciendo de ellos.

⁶²⁴ *Ibid.*, p. 144.

razones⁶²⁵. La diferencia principal aquí respecto a la decisión es la que distingue entre dos clases principales: (i) las decisiones concernientes a objetos (por ejemplo, ¿es preciso producir tal tipo de objeto según las necesidades del mercado?), en que las razones de la decisión preceden a la decisión misma y (ii) las decisiones concernientes a fenómenos incondicionados (por ejemplo, ¿voy a amar o no a alguien?; ¿voy a tener hijos o no?), que suponen no hablar ya de causas o razones, sino mucho *más* que eso. En el caso de tales fenómenos, «lo que se juega no se juega con conceptos que nosotros pudiéramos elaborar independientemente del acontecimiento, del fenómeno que se da. A menudo, nos encontramos faltos de conceptos y la decisión no procede del concepto, sino que ella misma provoca la racionalidad»⁶²⁶.

Marion pone para ilustrar lo que quiere decir el ejemplo de un acontecimiento, el caso tipo de lo que llama «fenómeno saturado»: con el acontecimiento adviene algo que no podíamos prever. Así, los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York «no eran (aparentemente) previsibles». Por eso, cuando ese algo imprevisible se produce *efectivamente*, como parece *a priori* que nuestros conceptos no pueden concebirlo, depende de lo imposible, pues lo posible equivale a lo concebible, a lo *cogitable*. Y de ahí que el principio metafísico según el cual solo deviene efectivo lo que es posible queda invalidado, deviniendo efectivo con el acontecimiento algo de lo que decimos, incluso una vez ocurrido: «¡No es posible!». Marion insiste en este punto: el acontecimiento queda fuera del horizonte de *nuestro* posible, «incluso y *porque* se muestra sin embargo efectivo»⁶²⁷. Cuenta nuestro autor que el 11 de septiembre de 2001 se encontraba viendo la televisión con sus alumnos en Boston, y todos decían que aquello era imposible, queriendo decir que era «inconcebible», es decir, «sin concepto adecuado a la enormidad (en tanto que ausencia de norma) de la intuición»⁶²⁸. En el acontecimiento, concluye Marion, ocurre algo muy extraño: una vez devenido efectivo eso imposible, resulta imposible concebir su posibilidad, y sin embargo deviene posible redefinir el campo de lo posible a partir de él, abriéndose desde entonces un «nuevo comienzo», como el comienzo de una nueva época. Así se define el acontecimiento: «yo debo decidirme en relación a él, porque él no se decide por mí. El resto del tiempo, yo decido y puedo al menos imaginarme decidir. Ahí, es él el que decide y yo, en el mejor de los casos, respondo»⁶²⁹. El acontecimiento impone «un nuevo horizonte de posibilidades que es preciso intentar racionalizar»⁶³⁰. Cuando sobreviene un acontecimiento, «un desequilibrio», y me encuentro en la carencia de conceptos, «algo adviene que decide, que yo no puedo comprender directamente y en relación a lo cual debo decidirme en respuesta. Mi respuesta será solamente siempre una respuesta a la incomprendibilidad del

⁶²⁵ Ibid., pp. 144-145.

⁶²⁶ Ibid., p. 145. En estos casos, Pascal ya habría dado cuenta de la cuestión al decir: «El corazón tiene sus razones que la razón no conoce; lo sabemos por multitud de cosas» (Pascal, Blaise, *Pensées*, Série II, n° 423-277, en *Œuvres complètes*, Préface d'Henri Gouhier, Présentation et Notes de Louis Lafuma, Paris, Éditions du Seuil, 1963, p. 552; tr. esp.: Pascal, Blaise, *Pensamientos*, Estudio introductorio de Alicia Villar, Madrid, Editorial Gredos S.A., 2012, p. 478). Lo esencial es subrayar esta decisión sin razones objetivas, decisión del tipo de las que lleva a cabo el corazón y que se juega con las más profundas de nuestras afecciones e implicaciones en la experiencia, con los sentidos que más propiamente nos conciernen. Pascal mismo continúa diciendo: «Es el corazón el que siente a Dios y no la razón. He ahí aquello que es la fe. Dios sensible al corazón, no a la razón» (Ibid., n° 424-278, p. 552; tr. esp.: p. 478). Por lo tanto, decisión de fe, decisión de amor, decisión de corazón.

⁶²⁷ Ibid., pp. 145-146.

⁶²⁸ Ibid., p. 146.

⁶²⁹ Ibidem.

⁶³⁰ Ibidem.

acontecimiento mismo. He ahí lo que llamo *fenómeno saturado*. Que no se me diga que no se ve de qué se trata»⁶³¹.

A pesar de estas palabras, nosotros sí debemos decir que no se ve de qué se trata. Y ello porque en la secuencia anterior —a partir de la distinción entre (i) las decisiones concernientes a objetos y (ii) las decisiones concernientes a fenómenos incondicionados—, Marion ha considerado en la clase (ii) fenómenos que implicarían decisiones muy distintas: por una parte, encontraríamos la decisión concerniente a los fenómenos de fe, amor y corazón; por otra parte, la decisión respecto al fenómeno del acontecimiento histórico del tipo del 11 de septiembre de 2001. Mientras que en el caso de amar pondríamos en juego una decisión que parece ser constituyente de la donación efectiva como tal del fenómeno, en el caso del 11-9-01, la decisión en juego dice más bien una decisión de respuesta a la decisión absolutamente previa y por completo dada sin nosotros, del fenómeno mismo de que se trata. En el caso del 11-9-01, mi decisión es siempre solo una respuesta a su incomprendibilidad. Mientras que en el amor nuestra decisión parece coincidir con la decisión misma del fenómeno, en el caso del acontecimiento histórico, nuestra decisión viene ya tarde respecto a la decisión y donación del fenómeno, abriéndose únicamente respecto a su manifestación por mi parte de su posible sentido (en principio incomprendible). Es decir, a Marion le faltaría en la secuencia anterior aclarar a qué nos estamos decidiendo: si a vivir efectivamente el fenómeno (amor), o a manifestar, testimoniar, su racionalidad según las razones y conceptos dados *a posteriori* por el fenómeno mismo.

Y esta ambigüedad nos lleva a nosotros a preguntarnos qué «decisión» buscamos en Marion como aquella que justificaría su avance en favor de una «reducción a la donación»: ¿se trata de una decisión a favor de la experiencia efectiva (por la donación) del fenómeno, o de una decisión a favor de la manifestación del fenómeno? Esta pregunta podría ser también así planteada: ¿se trata de una decisión por la experiencia efectiva del fenómeno o de una decisión por lo que esa experiencia *suscita*? Pero a su vez, esta pregunta nos lleva a otra: ¿qué dice en Marion «donación», la experiencia del fenómeno o lo que esa experiencia suscita, o sea, los pensamientos, las significaciones, la hermenéutica, de su manifestación?

La respuesta a estas cuestiones (que afectaría a nuestra pregunta respecto a qué decide a Marion por la reducción a la donación) debe partir de lo que ya conocemos del cuadro mediocre de pintura y de aquello que constituye su donación: el efecto que da, que suscita. Esto nos dice que la pregunta planteada aquí por nosotros complica demasiado la cuestión, pues la experiencia del fenómeno como tal es la experiencia de lo que el fenómeno suscita. Pero, podríamos preguntar aún aquí nosotros: ¿qué suscita en mí el fenómeno, la pasión de mi alma afectada (es decir, el hecho de experimentarlo como tal), o la decisión de dar testimonio de (manifestar) esa experiencia?

Para Marion, la «reducción a la donación» es una cuestión de «decisión». Si la reducción debe decidirse es porque no se puede entrar seriamente en filosofía más que tomando la iniciativa de practicarla *decidiéndose* a ello. Husserl afirma que la filosofía es el asunto enteramente personal de aquel que filosofa. Y por ello, debe devenir *su* sabiduría. No se trata pues de saber esforzándose en lo universal, sino en tanto que adquirido por sí: «Si he tomado esta decisión [...] o sea, la decisión que solo puede llevarme al desarrollo filosófico, entonces he elegido con ello el inicio en la absoluta pobreza del conocimiento»⁶³².

Pregunta Marion en qué reconocemos que no se trata con la reducción de una tesis teórica sino de una decisión, de una resolución, respondiendo: una tesis resulta siempre

⁶³¹ Ibid., p. 147.

⁶³² Husserl, E., *Cartesianische Meditationen*, Hua I, § 1, p. 44 (17-20); tr. esp.: pp. 33-34.

una tesis para y por el *yo* que la pone y de ella dispone, mientras que «una resolución decide también de vuelta sobre el *yo* mismo, que solo toma esa resolución al dejarse tomar por ella, y la plantea solo al dejarla también disponer de él»⁶³³. Esto nos muestra que la filosofía no consiste en plantear tesis a fuerza de pensamiento, sino en plantear resoluciones, mejor aún, en «exponerse a resoluciones»⁶³⁴.

Por ello, la historia de la filosofía moderna no sería sino la expresión de la diferencia entre un modo negativo y otro positivo de filosofar, contando en el primero aquel que opera por deducción (por ejemplo, Spinoza, Malebranche, Locke o incluso Rousseau) y en el segundo el que lo hace por resolución (por ejemplo, Kant, Kierkegaard, Nietzsche, Bergson). Una filosofía «positiva» comenzaría, o querría hacerlo, a partir de un *positum*, de un hecho de razón, o más exactamente, de un hecho *para* la razón, que ésta no puede pensar por adelantado, que no puede prever a partir de ella misma⁶³⁵.

La consecuencia de proceder el pensamiento mediante resoluciones es que el pensamiento constituye como tal un acto: como tal, el pensamiento es ya de entrada una acción. Porque el pensamiento, en sus resoluciones, se lleva a cabo en acto, el pensamiento cumple este acto solo pensando mediante actos de pensamiento. «El pensamiento como acto se cumple mediante actos de pensamiento»⁶³⁶. Apoyándose en Husserl, concluye Marion que los objetos no preceden a los actos sino que solamente los actos los hacen aparecer⁶³⁷. Se trata de un giro que, como «método», implica no proceder ni por inferencia ni por deducción, ni por conexión de representaciones, sino por decisiones y resoluciones, que solo se ponen en obra mediante actos.

Puestas así las cosas por el mismo Marion, se confirma que nuestro autor lleva a cabo la deducción a contrario de los fenómenos saturados después de que ya se ha decidido a ello en la plena toma de postura a favor de ellos. Pero, ¿qué relación hay entre esta decisión por la reducción a la donación por parte del *ego* y la «decisión espontánea» que hemos descubierto respecto a ciertos fenómenos, que parecen ser los que llevan la iniciativa decidiendo al *ego* a decidirse en su favor? ¿Qué decisión encontramos en Marion, la decisión por la experiencia efectiva del fenómeno o por la descripción del mismo?; ¿se puede hablar de una diferencia entre la «donación» como experiencia de un fenómeno y como aquello que esa experiencia *suscita*?

Según nos parece, esta alternativa se debería a que, entre todo aquello que la donación suscita se encontraría incluida justamente la decisión misma del adonado respecto a su entrega o no al fenómeno. El problema es que no solo habría dos tipos de decisiones como la diferencia ya conocida entre la decisión respecto a una experiencia objetiva y la decisión respecto a una experiencia incondicionada. El problema es que, además, encontraríamos dos decisiones distintas en otro aspecto: por un lado, la decisión del fenómeno incondicionado y por otro lado, la decisión del adonado que se entrega (o no) a ese fenómeno. Marion distingue implícitamente entre (i) la decisión del fenómeno de darse por sí mismo y desde sí mismo («reducción espontánea» del fenómeno a la donación), decisión que decide sobre (ii) nuestra decisión de entregarnos o no al fenómeno.

Para intentar ver más claro, seguimos planteando aún: ¿qué lleva a Marion a decidirse por la «reducción a la donación»: querer vivir el fenómeno saturado, o querer

⁶³³ Marion, J.-L., *Questions cartésiennes III.*, cap. V, § 8, *op. cit.* 2021, p. 203.

⁶³⁴ *Ibid.*, p. 204.

⁶³⁵ Por lo tanto, Marion se posicionaría él mismo en el modo «positivo» de filosofar (o sea, en el filosofar por decisión responsable), a pesar de haber nosotros destacado en el cap. I específicamente una formalidad de contraposición y una especie de «reducción negativa» a la donación.

⁶³⁶ *Ibid.*, p. 207. Asoma ya un hecho decisivo: «lo dado coincide con el modo de darse». Y justamente en torno al problema de la «decisión».

⁶³⁷ *Ibidem.*

dar testimonio de él? A juzgar por la secuencia de ejemplos dada en lo anterior por Marion, en que se unen el fenómeno de amor y el del 11-9-01, la respuesta a nuestra pregunta debería ser: Marion se decide por la «reducción a la donación» llevado por el hecho de que para él no habría diferencia entre «querer vivir el fenómeno» y «querer dar testimonio de él», justamente porque, en su caso, de alguna manera, vivir el fenómeno es ya dar testimonio de él, y viceversa. Ello nos lleva a suponer entonces que dar testimonio del fenómeno y vivir el fenómeno se acogen mutuamente.

Pero de ese modo llegaríamos a una relación nueva entre intuición (donación) y significado (manifestación): no se trataría ya de la igualdad entre ambos, como tampoco del predominio de uno sobre el otro (ni del significado sobre la intuición, ni de la intuición sobre el significado), sino de su «acogimiento mutuo». Pero para que esta conclusión dé razón verdadera de la cuestión en nuestro autor, aún debe cumplir una condición: que lo que se presenta separado (en este caso, como fenómenos distintos —«amor» y «11-9-01»—), dando lugar a dos decisiones distintas (por una parte, «querer vivir el fenómeno», por otra parte, «querer dar testimonio de él»), debe finalmente formar parte de un mismo fenómeno: «querer vivir el fenómeno dando testimonio de él», o bien «querer dar testimonio del fenómeno viviéndolo». Sería preciso por lo tanto unir en un solo fenómeno saturado los dos fenómenos saturados de que traen cuenta esas dos decisiones. Pues bien, esa condición nos pondría ya en la pista de la justificación del «fenómeno saturado de segundo grado» (fenómeno saturado que integra en él los cuatro tipos distintos de fenómenos saturados) que según Marion conforma el fenómeno de amor, o fenómeno de Revelación. Ese fenómeno expresaría el «acogimiento mutuo» entre intuición y significado.

A partir de aquí, podemos dar un esbozo posible de respuesta a nuestra pregunta de cómo aunar la decisión por la reducción a la donación por parte del *ego* y la «decisión espontánea» de ciertos fenómenos, reducidos desde sí mismos a la donación. El «acogimiento mutuo» entre ambas decisiones podría expresarse de este modo: «decidirse a (darse a) vivir dando testimonio de los fenómenos que ya se (nos) dan a partir de su propia decisión». Ahora bien, esto es justamente lo que Marion vendría a proponernos en el § 1 de *Étant donné*, cuando afirma que, en fenomenología, que quiere pensar de un modo no-metafísico, no se trata ya de «demostrar» como de «mostrar»: «Mostrar implica dejar aparecer a la apariencia de modo tal que lleve a cabo su plena aparición, con el fin de recibirla exactamente como se da»⁶³⁸. Se trata de transgredir toda impresión percibida mediante la intencionalidad de la cosa misma: «Que yo la vea, la toque, la sienta o la oiga, es siempre la cosa la que me adviene cada vez en persona»⁶³⁹. Así permitimos a la aparición mostrarse en su apariencia según su aparecer.

§ 13. El método fenomenológico de Marion

A partir de lo dicho, nuestro autor descubre el siguiente problema: si el conocimiento es siempre aquello que procede de mí, no es algo evidente que la manifestación pueda advenir desde sí, por sí misma y a partir de sí misma. Este problema expresa la paradoja inicial y final de la fenomenología: tomar la iniciativa de perderla. La exigencia formal de la fenomenología (con sus operaciones precisas, por ejemplo, la intención, el cumplimiento, la reducción, la constitución, la presentación, etc.) sería la confirmación misma del hecho de que su comienzo metodológico no hace sino establecer las condiciones de su propia desaparición en la manifestación original de aquello que se

⁶³⁸ Marion, J.-L., *Étant donné*, § 1, *op. cit.* 1.997, pág. 13; tr. esp.: p. 40.

⁶³⁹ *Ibidem*.

muestra. Para Marion, esta paradoja es justamente la que salva a la fenomenología de caer en la metafísica, obligándola, ya desde el inicio con Husserl, a una continua revisión sobre el método.

El método «ha de provocar el carácter indudable de las apariciones de cosas, sin producir la certidumbre de los objetos. Al contrario del método cartesiano o kantiano, el método fenomenológico, incluso cuando constituye los fenómenos, se limita a dejarlos manifestarse; constituir no equivale a construir, ni a sintetizar, sino a dar-un-sentido, o más exactamente, a reconocer el sentido que el fenómeno *se* da por sí mismo y a sí mismo; el método no va por delante del fenómeno, *pre*-viéndolo, *pre*-diciéndolo y *pro*-duciéndolo, para esperarlo, de entrada, al final del camino que el fenómeno apenas comienza (μετὰ-ὁδός); además, el método marcha justo al paso del fenómeno, como protegiéndolo y despejándole el camino⁶⁴⁰, por eliminación de impedimentos; disolviendo las aporías, el método suspende las “teorías absurdas”, las falsas realidades de la actitud natural, el mundo objetivo, etc., para dejar a las vivencias dejar aparecer en lo posible lo que se manifiesta como y por ellas; su función culmina en una retirada de los obstáculos para la manifestación»⁶⁴¹.

A partir de aquí, creemos poder concluir que el método fenomenológico no intentaría pues solamente «marchar justo al paso del fenómeno», protegerlo despejándole el camino, disolviendo las aporías, etc., sino que intentaría además entregar su acción por entero (poniendo en acción así su decisión) a la acción (decisión) del aparecer como tal del fenómeno, o sea, entregarse al aparecer, abandonarse en y como el aparecer, en el fenómeno mismo. Hacerse el «entre» como tal del camino del aparecer del fenómeno dice el hacerse del método de quien al fenómeno se entrega. Y en esa entrega, y a ella, el fenómeno mismo se entrega, dando su aparecer en la plena descripción. Comprender una donación que a partir de sí se vacía de sí será capital para llegar al corazón del pensamiento de Marion.

Para nuestro autor, toda la dificultad de la reducción radica en dejar a la manifestación manifestar-*se*, no tomando la iniciativa más que para devolverla a aquello que *se* manifiesta. Por eso, la reducción «siempre queda por hacer y volver a hacer, sin fin ni resultado presumibles»⁶⁴².

Marion confiesa haber intentado formular el giro fenomenológico que pretende poner en práctica el método mediante un supuesto «primer principio» de la fenomenología. Pero ha de tratarse de un primer principio que sufra él mismo el «giro» fenomenológico, esto es, ha de ser un principio que solo cumpla su primacía desapareciendo ante la aparición. Frente a las anteriores formulaciones de un principio para la fenomenología, nuestro autor cree que ni la primera formulación («así de aparecer, así de ser»), ni la segunda («¡Directo a las cosas mismas!»), ni la tercera (la formulación del «principio de todos los principios» de Husserl en el § 24 de *Ideas* I, en que se instituye a la intuición donante como fuente de derecho para el conocimiento) logran finalmente

⁶⁴⁰ El método expresa lo que buscábamos: «decidirse a vivir dando testimonio de los fenómenos que ya se (nos) dan a partir de su propia decisión». El método expresará entonces el «acogimiento mutuo» de las decisiones del fenómeno y del *ego* que lo vive. Y más cuando sabemos que la palabra griega μέθοδος, procede de μετά y ὁδός: (i) μετά dice *en medio, con, en unión de, entre, hacia, conforme a*, y se compone de με, cuya raíz indoeuropea *me-* dice tanto *en medio de* como *aspiración hacia algo*, y de τά, que procedente del indoeuropeo *tā-*, significa *derretirse, fundirse, disolverse, perderse* (cfr., Pokorny, J., Band III, Bern und München, Francke Verlag, 1959, p. 1.053). (ii) ὁδός dice *camino, senda, hacia, modo (de vida, de hacer, de hablar...), costumbre, método*. Por mor de μετά, ὁδός dice un «camino en unión de», en que, según τά, lo conjuntado en él se pierde y entrega en «acogimiento mutuo», como las decisiones del fenómeno y del *ego* que se decide por él.

⁶⁴¹ Marion, J.-L., *Étant donné.*, § 1, p. 16; tr. esp.: p. 42.

⁶⁴² *Ibid.*, p. 17; tr. esp.: p. 43.

amoldarse al giro que el método fenomenológico pide. Y ello porque, según Marion, ninguno de ellos considera justamente la «reducción».

Por ello, introducirá nuestro autor la cuarta formulación de un principio de la fenomenología: «cuanta más reducción, más donación»⁶⁴³. Este cuarto principio, como expresión del método que decididamente se entrega a la reducción, permitirá superar las aporías que Marion descubre en los otros tres principios anteriores posibles de la fenomenología. Entre esas superaciones, podemos destacar el hecho de que «la reducción, al reconducir la aparición al *Yo* de la conciencia y al aparecer mismo, la lleva a su puro [fenómeno] dado»⁶⁴⁴. Con ello, lo puro dado dándose depende, una vez reducido, solo de sí.

Marion asegura que invocar un principio en fenomenología para expresa el contra-método que se decide por la acción de reducción no contradice ya el derecho del fenómeno a mostrarse por sí mismo, pues «la donación fija por principio precisamente que nada precede al fenómeno, sino su propia aparición a partir de sí; lo que equivale a fijar que el fenómeno adviene sin otro principio que sí mismo. Brevemente, el principio, en tanto que el de la donación, deja la primacía al fenómeno»⁶⁴⁵.

La aparición se da perfectamente por el solo hecho de que aparece, es decir, en cuanto que se *reduce* a su donación para la conciencia. Las dos vertientes del ordenamiento de la reducción a la donación dicen el «reconducir al *Yo* de la conciencia» y «volver a las cosas mismas»: «nada aparece más que dándose a y en el *Yo* de la conciencia, pero solamente lo que puede darse absolutamente a la conciencia logra también dar en ella nada menos que lo que aparece en persona»⁶⁴⁶.

Marion envía aquí a *Réduction et donation*, concretamente, al último apartado que concluye el libro (pp. 303-305; tr. esp.: pp. 277-279), donde el autor francés establece que la regla que liga a la reducción con la donación exige designar en cada ocurrencia, y aunque solo sea en esbozo, la constelación de (a) aquello o aquel que reduce, es decir, a quien se trata de reconducir las cosas de que se trata («¿a quién?»); (b) aquello que se trata así (por reducción y reconducción) de dar como tal («¿qué dado?»); (c) el modo de esta donación, por lo tanto, su horizonte («¿dado cómo?»); (d) lo que ese modo de donación excluye de la donación («¿hasta dónde?»).

Habiendo estudiado en esa obra Marion la primera reducción a la donación por parte de Husserl (reducción a la objetividad) y la segunda reducción a la donación por parte de Heidegger (reducción al ser), nuestro autor propondrá la «tercera reducción»: la reducción a la donación, que supera la segunda reducción (que a su vez superó según Marion a la primera) porque propiamente no *es*. Y ello porque la llamada que ejerce rigurosamente la tercera reducción no proviene ya del horizonte del ser (ni de la objetividad), sino de la «pura forma de la llamada». Así es como cumple la tercera reducción las cuatro designaciones anteriores: (a) la tercera reducción reduce al

⁶⁴³ Ibid., p. 26; tr. esp.: p. 52. Marion recuerda que esta fórmula, descubierta en la conclusión de *Réduction et donation* (1989), ha sido elevada a rango de principio de la fenomenología por Michel Henry [cfr., Henry, Michel, «Quatre principes de la phénoménologie», en *Revue de métaphysique et de morale*, 96:1 (1991: enero/marzo)]. Además, añade nuestro autor que Henry mismo ha reconocido el papel principal de la donación, incluyendo la siguiente cita: «es porque ésta [la ipseidad] pertenece, en tanto que su auto-donación, a toda donación, sea cual sea, [...] que un ente cualquiera puede tener, en esta donación y por ella solamente, en tanto que fenómeno, un “sí”» [Henry, Michel, *Phénoménologie matérielle*, cap. II («El método fenomenológico»), Paris, Presses Universitaires de France, 1990, p. 74; tr. esp.: Henry, Michel, *Fenomenología material*, Ensayo preliminar de Miguel García-Baró, Traducción de Javier Teira y Roberto Ranz, Madrid, Ediciones Encuentro, 2009, p. 112].

⁶⁴⁴ Marion, J.-L., *Étant donné*, § 1, p. 27; tr. esp.: pp. 52-53.

⁶⁴⁵ Ibid., p. 29; tr. esp.: p. 54.

⁶⁴⁶ Ibid., p. 26; tr. esp.: p. 51.

interpelado, reconduciendo todo *Yo* o incluso el *Dasein* a su pura y simple figura de auditor precedido e instituido por la llamada aún absoluta porque indeterminada; (b) la tercera reducción «da el don mismo: el don de entregarse o sustraerse a la reivindicación de la llamada»; (c) la tercera reducción da según el único horizonte de la llamada absolutamente sin condición y de la respuesta absolutamente sin coacción; (d) la ausencia originaria de condiciones y determinaciones de la reivindicación permite a ésta llamar, sin ningún límite, tanto a lo que no se objetiva como a lo que se objetiva, tanto a lo que no tiene que ser como a lo que debe ser: «La última reducción reduce al interpelado, por lo tanto, da todo lo que puede llamarse y llamar»⁶⁴⁷.

Y Marion concluye que aún queda comprender de modo preciso y conceptual cómo el hecho puro de la llamada puede permitir la más estricta reducción —por lo tanto, la más amplia donación, antes y fuera de la objetividad y de la cuestión del ser—. Es justamente para lograr esa comprensión y pensar la donación como tal que Marion emplaza a intentos posteriores, de los cuales *Étant donné* (1997) será el caso por excelencia.

A partir de lo anterior, se nos presentan ya a nosotros las siguientes evidencias: (i) la «reducción a la donación» será comprendida por Marion según la estructura «llamada/respuesta»; (ii) por las cuatro instancias que designan la reducción a la donación observamos la implicación necesaria del *ego* ya en la donación, asumiéndose explícitamente que la tercera reducción reduce al interpelado y que el don mismo dice «el don de entregarse o sustraerse [el *ego*] a la reivindicación de la llamada»; (iii) a partir de (ii) podemos concluir que el don mismo está cruzado por la «decisión» del *ego* de entregarse o no a la llamada de la donación. Como vemos por estas evidencias, la función del *ego* no deberá ya limitarse a la del paso de la donación a la manifestación, sino posicionarse de lleno en la donación, a la que conduce la reducción conduciendo justamente al *ego* (interpelado).

13.1. El acontecimiento decisivo para la filosofía de Marion

Según hemos visto, el primer principio de la fenomenología expresaría el método fenomenológico: así de reducción (así de iniciativa del *ego*), así de donación (así de pérdida de esa iniciativa). De esta paradoja comprendemos que el don dado diga el don de entregarse o sustraerse a la reivindicación de la llamada del fenómeno y que el don mismo, como la donación, y la llamada, esté cruzado por la decisión. Pero si nuestra lectura del origen pone de forma clara en él al *ego* de su experiencia, ¿cómo hacer compatible esta iniciativa del *ego* con la iniciativa del fenómeno dándose decidida y espontáneamente desde sí mismo?

Según es puesta la cuestión por Marion, los fenómenos que ya cumplen la reducción a la donación «espontáneamente» dirían los «acontecimientos inaugurales» de la racionalidad, empujando a una decisión libre por parte del *ego* para pensarlos, dando testimonio de ellos. Y esa imposición «espontánea» de los fenómenos incondicionados sería la justificación (como experiencia, como intuición saturadora misma) que llevaría «luego» a Marion a la deducción racional de los fenómenos saturados según el mecanismo *a contrario* de las condiciones objetivas del conocimiento y del *ego* que las impone.

Este planteamiento quedaría justificado mediante el testimonio de la vida misma de nuestro autor, en concreto, respecto a su vocación filosófica, que según Marion mismo se ha ido haciendo sin que se diera casi cuenta de ello: «no decidimos jamás lo que

⁶⁴⁷ Marion, J.-L., *Réduction et donation*, p. 305; tr. esp.: p. 279.

pensamos», siendo una gran ilusión de la filosofía moderna afirmar que nosotros producimos nuestras ideas. «Eso es completamente falso. Nuestras ideas nos llegan. Yo pienso, de acuerdo, pero no decido sobre lo que pienso»⁶⁴⁸. Los pensamientos nos llegan desde el exterior, desde un exterior mucho más exterior que el mundo que nos rodea. Es una experiencia que nuestro autor tiene en todos los niveles y de modo permanente. Todo escritor serio, todo filósofo serio, obedece siempre a la orden que le llega, no siendo alguien que decide sobre su doctrina⁶⁴⁹.

En este punto, el moderador del Módulo del Seminario de que traemos cuenta (Fabrice Hadjadj) intervendrá para apostillar que ahí se está hablando de «vocación». Según Hadjadj, en la entrada en filosofía no solo encontraríamos los libros, el maestro, sino también algo que podríamos llamar el «acontecimiento». Y refiere cómo el mismo Marion nos habla de un acontecimiento decisivo, comparable por ejemplo al que vivió san Pablo en el camino a Damasco.

En *La rigueur des choses* (2012), Marion dirá que normalmente se realiza un trabajo filosófico sin saber lo que lo anima, justo porque se ignora, siendo su propia experiencia siempre el no saber muy bien a dónde se dirigía en el momento de emprender un trabajo filosófico. Y sin embargo, refiere nuestro autor un recuerdo que podría ser considerado como un acontecimiento inaugural de toda su carrera como filósofo: un día, estando Marion aún en los cursos de preparación para entrar en la Escuela Normal Superior de París, fue con un amigo a los jardines de Luxemburgo «y se me apareció de repente, sin preparación, la idea muy simple de que “la cuestión del ser” no era primera, sino que dependía, como un reflejo —un reflejo más que un efecto—, de una situación más originaria que se llama, digámoslo así, la creación. Ser viene *después*, como su huella, su vestigio y su poso [...] Hoy aún me acuerdo haber visto, en un momento, *eso*. Creo no haberlo dicho aún jamás, ni escrito en otro lugar, pero, seguramente, desde el principio, fue *eso* lo que me dirigía: que *ser o no ser* no era la primera cuestión»⁶⁵⁰.

Marion confiesa que eso fue para él un acontecimiento, y cree que «no hay ningún individuo a quien no le haya sucedido un acontecimiento fundador»⁶⁵¹. Aunque en la filosofía, como en otras disciplinas, no siempre el acontecimiento fundacional tiene consecuencias directas en el campo en cuestión —consecuencias que repercuten en el contenido del saber que se emprende, así como en los acontecimientos profesionales, sociales, etc., que vendrán después—, sin embargo, hay casos en que ambas cosas coinciden (el trauma inicial y la actividad profesional, etc.). Pero en el caso del acontecimiento que Marion narra, el acontecimiento que comenzó a cristalizarse intelectualmente en ese momento, y del que no habló en lugar alguno hasta *La rigueur des choses* —quizás, confiesa nuestro autor, porque se dio cuenta de su importancia muy tarde—, se trataría de un acontecimiento de los que pueden tener consecuencias a largo plazo, hasta el punto de aparecer subjetivamente como «fundadores»⁶⁵².

⁶⁴⁸ Marion, J.-L., «1. L'entrée en philosophie et la *lectio difficilior*», *op. cit.*, 2018; disponible en: <https://www.e-philanthropos.org/post-audio/donner-a-penser/>, mm. 09:00 – 09:10; último acceso: noviembre 2021.

⁶⁴⁹ *Ibid.*, m. 10:12.

⁶⁵⁰ Marion, J.-L., *La rigueur des choses*, *op. cit.* 2012, p. 14.

⁶⁵¹ Marion, J.-L., «1. L'entrée en philosophie et la *lectio difficilior*», *op. cit.* 2018, m. 51:00.

⁶⁵² Como vemos, Marion, en el momento mismo del acontecimiento que narra, comprendió ya perfectamente su sentido («la cuestión del ser no es primera sino que depende de la creación»), a pesar de no haber sido consciente de la importancia del mismo hasta muchos años después. Pero entonces nos encontraríamos ante la evidencia de que «saber o no saber» de modo manifiesto la importancia de un acontecimiento inaugural en la vida de alguien pasa a segundo plano cuando tal acontecimiento es verdaderamente tal, y llena con su sentido la vida y las obras, en este caso, de un filósofo. Nos demos o no cuenta del sentido del acontecimiento inaugural, si éste es en verdad un tal acontecimiento inaugural, se irá él mismo realizando en y como nuestra vida misma, coincidiendo con ella, de modo que nuestra vida se

Y Marion continúa acudiendo a Bergson, para quien el filósofo es aquel que ha tenido una sola intuición y que pasa todo el tiempo repitiéndola, es decir, que tal intuición «le exige tiempo para comprender lo que le ha sucedido»⁶⁵³. Debemos entonces trabajar para comprender lo que nos ha sucedido. Y solo al final quizás podremos hallar lo que nos ha pasado. Dice Marion que es como una vocación: hay que volver a reavivar todos los días el acontecimiento original, pues los comienzos son siempre minúsculos. Las grandes cosas empiezan siempre con pequeños pasos, con algo minúsculo. «Los grandes acontecimientos comienzan siempre de manera minúscula. Y nos damos cuenta de ello retrospectivamente»⁶⁵⁴. No hay déficit en un acontecimiento inicial, sino que hay mucha vida no identificada⁶⁵⁵. El acontecimiento inicial aumenta.

Del gran acontecimiento nos damos cuenta solo *a posteriori*, puntualiza F. Hadjadj, a lo que Marion contesta: «por supuesto», añadiendo que es el gran principio fenomenológico de la llamada: la llamada es siempre admitida, pero silenciosamente al principio. Y el contenido de la llamada solo se halla acreditado en la respuesta. La llamada es originaria, pero solo se oye en la respuesta. Y añade nuestro autor: «La llamada solo puede resonar como una onda cuando golpea la caja de resonancia para producir un sonido, y nuestra vida tiene finalmente el espesor de la caja de resonancia de un violín. ¿Qué es una vida? [Respuesta:] es el tiempo de hacer resonar la llamada»⁶⁵⁶. Tenemos unas decenas de años para sacar el mejor sonido posible⁶⁵⁷. Una vida es la «restitución sonora de la vibración de la llamada»⁶⁵⁸.

convertirá por completo en la realización y la carne del sentido de ese acontecimiento. Es decir, haya o no «manifestación» expresa de la «donación», nuestra vida (y la «subjetividad» correspondiente) se convierte en carne viva de la «donación» misma y su sentido. La prueba son los libros, artículos y conferencias que Marion irá escribiendo, habitando por completo en el ámbito del sentido, no solo dado ya en el momento del acontecimiento inaugural, sino dándose en una renovación de sí mismo en y como la vida misma de Marion, que además se extiende a otras vidas como la nuestra. La respuesta de nuestro autor al acontecimiento inaugural no es ya un testimonio expreso y responsable de la llamada del sentido dado en aquella excursión a Luxemburgo, sino que, en el transcurso mismo de su vida, supone la renovación misma de la llamada, la vivificación continua del sentido de la llamada, que se da como tal sin requerir ya el ser consciente, el darse cuenta expreso, y por lo tanto, tampoco la respuesta afirmativa y responsable, de ese sentido. La respuesta es la vida misma de Marion como renovación de la llamada. La respuesta se da entonces en coincidencia viva con la llamada, renovándose la donación misma de la llamada en y como la respuesta. De nuevo encontramos, en el corazón mismo de las palabras de Marion, la posibilidad radical de localizar la función (activa) del adonado en el ámbito de la donación.

⁶⁵³ Ibid., m. 56:37. Nosotros ya hemos descubierto que se comprenda o no lo que le ha sucedido a uno, eso que le ha sucedido, si en verdad es dado (si en verdad se ha reducido «espontáneamente» ello mismo a la donación), puede seguir sucediéndole (dirigiendo su vida en el sentido del acontecimiento) sin comprender uno siquiera el hecho mismo de que le está sucediendo, ni de que ya está respondiendo a ello. Y este parece haber sido el caso de Marion mismo durante mucho tiempo.

⁶⁵⁴ Ibid., mm. 57:54 – 58:00.

⁶⁵⁵ Esta «mucha vida no identificada» expresaría estas palabras de nuestro autor: «Estoy pues obsesionado por lo que no puedo o no quiero dejar mostrarse. Una noche de invistos, dados pero sin especies, envuelve el día inmenso de lo que se muestra ya. Y así el adonado queda finalmente como el único dueño y servidor de lo dado» (Marion, J.-L., *Étant donné*, § 30, *op. cit.* 1997, p. 438; tr. esp.: p. 494). Esa «noche de invistos» diría justamente esa «mucha vida no identificada», vida en la que yo estoy por completo involucrado.

⁶⁵⁶ Marion, J.-L., «1. L'entrée en philosophie et la *lectio difficilior*», *op. cit.* 2018, mm. 1:00:11 – 1:00:38.

⁶⁵⁷ Estas palabras vienen a probar el razonamiento de que la vida como tal es respuesta que coincide con la llamada, aunque no nos demos cuenta de ello, y aunque por lo tanto, no nos decidamos responsablemente a favor o en contra de ello. La descripción misma de Marion lo probaría: la caja de resonancia se limitará a aumentar la amplitud del sonido que ya viene conformado en y como la onda en un sentido u otro (en una amplitud u otra de onda). Para hacer resonar el sonido, la caja de resonancia habrá de coincidir con el sentido de la onda y su vibración. La respuesta de la caja de resonancia ha de repetir exactamente (coincidiendo con ella) la llamada como tal.

⁶⁵⁸ Ibid., 1:01:15 – 1:01:19. Podríamos decir que una vida es la restitución sonora de la vibración (que vibra ya justamente en y como la vida misma) de la llamada.

Nuestra vida privada está conformada por fenómenos saturados. Podríamos vivir incluso gracias a algunos de ellos, los cuales permanecen después de los años aún como saturados sin el concepto suficiente⁶⁵⁹. Marion pone el ejemplo de los sacerdotes que viven aún con un fenómeno saturado que fue su vocación. Quizás no saben todavía qué les ocurrió. Y cuando tenemos la suerte de amar a alguien, vivimos gracias al fenómeno saturado. ¿Por qué tal y no tal otra es tu amada? ¿Por qué aún la quiero? No lo sé. Se trata de un fenómeno saturado porque no puedo responder a la pregunta ¿por qué?, pero el hecho es que está en acción⁶⁶⁰. No hay concepto para un fenómeno del cual tengo un exceso de intuición⁶⁶¹.

En esta clase de situaciones, prosigue Marion, lo que vemos claro es que se trata de comprobar qué es lo dado. Aunque nuestro autor se centra en un matiz distinto al que opera en el debate del que venimos de dar cuenta, sin embargo, finalmente la consecuencia será la misma: porque no tenemos concepto de tales fenómenos saturados, porque no podemos describirlos adecuadamente, no les damos importancia, no nos fijamos en ellos, aunque son tales fenómenos, asegura Marion, los que constituyen el centro de nuestra vida⁶⁶². Y solamente en una situación de reducción nos fijamos en esos

⁶⁵⁹ Marion, Jean-Luc, *Is the Gift Possible?*, «Part 2: “The Given: From the Myth to the Paradox”», Address at the 38th Annual Philosophy-Theology Symposium, Walsh University, April 20, 2013; disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=3e455qOHcNM>; m. 53:43; ultimo acceso: noviembre 2021.

⁶⁶⁰ Ibid., m. 54:30.

⁶⁶¹ Según esta secuencia tendríamos de nuevo una ganancia de claridad respecto al modo concreto en que se da la saturación del fenómeno: el fenómeno satura el concepto que pudiera emplear en describirlo o pensarlo porque el fenómeno está en acción, porque yo me encuentro activamente involucrado en su misma actividad. El fenómeno «me lleva» en su fluir activo, podríamos decir. En relación con esta cuestión encontraríamos los debates que tendrán lugar entre los siglos XIX y XX entre el neokantismo y la fenomenología, en cuyo contexto afirmará Natorp que toda descripción, al contener un cierto grado de generalidad, subsumirá la vivencia singular que intente describir bajo conceptos generales, generalizándola lo quiera o no. Frente al método descriptivo de los brentanianos (a los que pertenece Husserl y del que nacerá la fenomenología), Natorp propondrá entonces para su psicología crítica un método de tipo genético, para el cual la conciencia subjetiva no es dada como un hecho concreto del que podríamos partir, por lo que no podemos acceder a ella directamente: «Lo inmediato de la conciencia no se deja tampoco aprehender y observar de modo inmediato» [Natorp, Paul, *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Freiburg, Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1888, p. 93]. Toda presunta observación inmediata de lo vivido es ya reflexión. Y lo inmediato que es objeto de la reflexión en la autoobservación pierde por ello su carácter de inmediato (Ibidem). Como para acceder a lo inmediato es preciso pasar por la mediación del concepto y del objeto, solo en un segundo movimiento, reconstructivo, podrá el conocimiento regresar hacia el fenómeno subjetivo, volver a lo inmediato. Como nos muestra V. Palette, Natorp criticará en su reseña del primer tomo de *Ideas I* (1913) de Husserl la pretensión de una donación absoluta de la vivencia noético-noemática en la reflexión fenomenológica (cfr., Palette, V., *Le donné en question dans la phénoménologie et le néokantisme*, op. cit. 2018, p. 41, nota 38). Según Natorp, el flujo de la conciencia es algo distinto, en el fluir mismo, de aquello que es aprehendido y retenido de ese fluir en la reflexión [cfr., Natorp, Paul, «Husserls “Ideen zu einer reinen Phänomenologie”», en *Logos, Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, Band VII, 1917-1918 (224-246), Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1918, p. 237]. Lo «inmediato» de la conciencia pura no es como tal conocido o cognoscible de modo inmediato. Porque la conciencia es en todas direcciones infinita, un conocimiento finito podrá simplemente presentarla, describirla (en toda su infinitud general, interna como externa), sea cual sea el método de ese conocimiento (Ibid., p. 238). Por su parte, el joven Heidegger retomará esta crítica de Natorp, afirmando el primero que éste será el único que habría alzado objeciones dignas de consideración científica contra la fenomenología descriptiva de Husserl (Palette, V., op. cit. 2018, p. 41, nota 39). Heidegger también se posicionará contra la idea de que la esfera de los problemas fenomenológicos esté simplemente predada de modo inmediato [cfr., Heidegger, Martin, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919-1920)*, § 6, GA 58, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993, p. 27; tr. esp.: Heidegger, Martin, *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*, Traducción de Francisco de Lara, Madrid, Alianza Editorial, 2014, p. 39].

⁶⁶² Marion, J.-L., *Is the Gift Possible?*, «Part 2: “The Given: From the Myth to the Paradox”», op. cit. 2013, m. 55:49.

fenómenos, siendo la reducción un caso muy especial de comprobación de una donación: en la reducción tenemos el grado máximo de donación⁶⁶³. La mediación de la reducción es por lo tanto esencial. Y es por ello que no hay inmediatez de la donación en tal caso.

Pone aún Marion el ejemplo de la muerte del amado o la amada, en que intentamos reponernos gracias a la ayuda de un amigo, un doctor, etc. En esos momentos necesitamos hablar porque es muy difícil para nosotros solos llevar a cabo la interpretación de aquello por lo que estamos pasando⁶⁶⁴. Necesitamos tener comentarios adicionales, explicaciones adicionales, interpretaciones adicionales (interpretaciones posibles), con el fin de subir el nivel del concepto, frente al exceso de intuición. Necesitamos poner palabras a lo que sentimos. Necesitamos «ver el significado de la intuición»⁶⁶⁵. Y el exceso de intuición en ese caso deviene una pena enorme porque al peso de esa intuición (dolorosa como tal) se suma el no poder comprender su significado. Por ello, lo que pedimos es que alguien nos ayude a llevar a cabo una reducción. Es la mediación lo que necesitamos, la mediación para hacer frente a lo dado, para ser lo suficientemente fuertes como para no negar lo dado, pues la mayor parte de las veces, cuando no entendemos lo dado, tratamos de hacer como si no hubiera lo dado. Así, para admitir lo dado, necesitamos una reducción. Este es el ejemplo perfecto, asegura Marion, para darnos cuenta de que lo dado deviene el resultado de una actividad⁶⁶⁶. Y con ello, niega Marion la objeción hecha a la fenomenología de la donación de que ante la auto-donación del fenómeno, ya no habría lugar para el «sujeto» porque éste sería enteramente pasivo. Según nuestro autor, ese no es el caso: para recibir lo que es dado, debemos ser activos: para aceptar lo dado, para recibir lo dado, tenemos que ser muy activos, tenemos que reconfigurar, redimensionar, reorganizar, nuestra capacidad de recepción. Tenemos que trabajar en nosotros mismos. Tenemos que prepararnos si queremos hacer frente a lo dado. Aquí de nuevo encontramos una mediación, una mediación activa como en la reducción⁶⁶⁷.

Con el cuadro mediocre de pintura hemos alcanzado al acontecimiento del fenómeno como el efecto que provoca en el *ego* que lo vive, como la emoción que invade al «sujeto». El efecto se impone en y como la vida misma del *ego*: el efecto hace vibrar su alma de vibraciones; el alma afectada sufre la pasión del efecto del fenómeno. Por lo tanto, el «efecto» y la «pasión» coinciden en y como la vida del *ego*. El efecto es el surgimiento, el avance de darse, descubriendo así Marion una nueva clase de fenómenos reducidos por ellos mismos a la donación («dar el tiempo», «dar la vida», «dar su palabra», «dar la paz», etc.). Y lo que más nos importa ahora es que nuestro autor nos ha dicho expresamente que intentará (en los §§ 9-11 de *Étant donné*) llevar a cabo el acuerdo bajo un solo concepto de la donación fenomenológica de todas esas distintas «acepciones del dar» (§ 11.1.). Pues bien, ese concepto que acuerda en sí las acepciones del dar es el «don», comprendido ya libre del intercambio propio de la metafísica y bajo la reducción a la donación.

Siendo determinada la «reducción a la donación» como «decisión», entonces el fenómeno reducido por sí mismo a la donación supone una decisión del fenómeno de darse, que ha de acogerse mutuamente a la decisión del adonado de efectuar la reducción a la donación. Pero debemos comprender que para Marion, el fenómeno reducido (decidido) por sí mismo espontáneamente a la donación dice lo «puro dado», el «don puro». Pero, ¿qué es «don» para Marion?

⁶⁶³ Ibid., m. 56:08.

⁶⁶⁴ Ibid., m. 57:58.

⁶⁶⁵ Ibid., m. 58:35.

⁶⁶⁶ Ibid., m. 59:51.

⁶⁶⁷ Ibid., m. 1:03:01.

Para comprenderlo, debemos seguir varias vías, desarrolladas justamente en lo que sigue (§§ 14-20). Pero antes de nada, hemos de atender a lo que ya sabemos: «don» tiene que ver con el «dar» y el «dar(se)» el fenómeno desde sí, cumpliendo espontáneamente la reducción a la donación. El don tiene que ver con la vivencia simple e inmediata del fenómeno que se da, tiene que ver con la vibración del alma, con la pasión del alma que está en el trance de vivir un fenómeno, que por esa imposición vital y efectiva es ya como tal un «don».

Para Marion, la tercera reducción a la donación está ordenada a lo «puro dado» (*pur donné*)⁶⁶⁸. El «don» será comprendido por Marion como un «puro dado»: «Reducir al don a sí mismo, es decir, a la donación y la donación a ella misma, implica no pensarlo ya en un intercambio, en el cual transitaría indiferentemente como un objeto presente entre el donante y el donatario, sino como un puro dado»⁶⁶⁹. Además, nuestro autor asegura que cuando la donación no da ya objeto o ente, sino un «puro dado», no se ejerce por intuición, o mejor dicho, la alternativa entre una penuria o una saturación de la intuición deviene indecible. De tales dones puros, «a la vez vacíos y saturados de intuición», Marion distingue tres tipos, a los que pertenecen, por ejemplo, los fenómenos de «dar el tiempo», «dar la vida», «dar su vida» para otro, «dar su palabra». A todas estas donaciones sin intuición, o sin que podamos decidir entre exceso y penuria, que son «fenómenos de revelación (saturación de saturación)», en que «el exceso del don» puede asumir el aspecto de la penuria, las llamará Marion «fenómenos abandonados»⁶⁷⁰.

Por todo ello, el «fenómeno reducido espontáneamente a la donación» dice el «fenómeno abandonado», pero también el «fenómeno de revelación», lo «puro dado» y finalmente, el «don», que consiste como sabemos también en un «proceso», en que el «algo dado» se subordina a la donación de una *no-cosa* (mi vida, mi tiempo, mi amor, etc.) e incluso desaparece en ella (§ 10.3). Es decir, «lo dado» pasa a «don» al reabsorberse en mi vida, al acogerse a la «efectividad» de mi vida en acción y coincidir con ella. Por eso nos ha dicho nuestro autor que, reducido a la donación, «el don lleva a cabo la dimensión no-metafísica de lo dado fenoménico». Por lo tanto, hay una diferencia entre «lo dado» y el «don»: «Cuando decimos “el don” [*the gift*], hay inmediatamente otro concepto que puede aparecer: el de “lo dado” [*the given*]. Lo dado no es lo mismo que el don. Podemos describir el don comenzando, por ejemplo, por el intercambio, y hasta cierto punto [el don] es una experiencia inmediata. Lo dado [sin embargo] procede de otro horizonte; es un concepto más filosófico. Lo dado aparece quizás sobre todo en la filosofía moderna bajo el nombre de los “datos de los sentidos” [*sense data*]»⁶⁷¹.

Por ello, un avance capital de la obra de Marion se centrará en intentar identificar el don y lo dado, de modo que la reducción a la donación, y la decisión en pro de esa reducción, incluiría de modo protagonista el intento de reducir el don a la donación y de conectar esta reducción con la doctrina de la donación reducida: «¿cómo podríamos conectar la doctrina del don [...] reducido a la donación y la doctrina de la donación reducida misma?; ¿hasta qué punto el don y lo dado pueden ser identificados?»⁶⁷².

⁶⁶⁸ Marion, J.-L., *Étant donné*, op. cit. 1997, p. 7; tr. esp.: p. 32.

⁶⁶⁹ Ibid., § 8, p. 122; tr. esp.: pp. 156-157.

⁶⁷⁰ Ibid., § 24, p. 341; tr. esp.: p. 392.

⁶⁷¹ Marion, J.-L., *Is the Gift Possible?*, «Part 2: “The Given: From the Myth to the Paradox”», op. cit. 2013, mm. 05:12 – 06:15.

⁶⁷² Ibid., mm. 1:03:50 – 1:04:07. Veremos más adelante lo que podríamos considerar como el «punto 0» para comprender la diferencia entre «don» y «lo dado», en torno a la cuestión teológica de lo *donable* (cap. VI, § 47.7.).

§ 14. El don reducido a la donación

Lo que Marion intentará es hacernos ver que el fenómeno *se da como se da* un don no sometido ya al intercambio ni a la economía. Y con ello, el don queda inscrito en el pliegue de la donación como todo otro fenómeno dado: «El don arrancado al intercambio sirve, sin ningún equívoco ni ambigüedad, de fenómeno privilegiado para acceder a la donación y a su pliegue, según el cual la donación dispone todo fenómeno como un don dándose»⁶⁷³. Pero, ¿qué lleva a Marion a decidirse por el don como estatuto de todo fenómeno?

Debemos ver primero cómo entre *Réduction et donation* (1989) y *Étant donné* (1997), Derrida había criticado el concepto de donación de Marion en múltiples textos (entre otros, *Donner le temps*, 1991). Según Derrida, la donación debía deconstruirse porque el don mismo, para resultar verdaderamente un don, debía desaparecer: «las condiciones de posibilidad del don eran también las condiciones de imposibilidad del don»⁶⁷⁴. El argumento resumido es el siguiente: en situación de don, el donante se encuentra siempre, de una manera real o simbólica, pagado de vuelta por su don, ya sea reembolsado realmente (como en el *potlatch* del que nos habla Mauss, en que el don pone a funcionar de hecho un intercambio retrasado), ya sea reembolsado como reconocimiento (que dura tanto tiempo como la deuda misma) o como estima de sí (en el caso de que la deuda sea negada por el donatario). Por ello, para Derrida, es inevitable que el don vuelva al intercambio, siendo imposible que el donante no se lo cobre de una manera o de otra. Es preciso entonces, concluía Derrida, para que el don resulte un don, que se despliegue en el horizonte de la gratuidad y que no sea por lo tanto «ni visible ni incluso consciente. Desde entonces, la imposibilidad del don coincide con su condición de posibilidad. Solo hay don si no hay fenómeno del don»⁶⁷⁵.

Marion se preguntó entonces qué responder a ese magnífico ejercicio de deconstrucción. Y su respuesta fue mostrar que el don mismo debía, para comprenderse, primero dejarse reducir a la donación: «era preciso someter al don a la prueba de una reducción»⁶⁷⁶. Marion conducirá esta reducción mostrando que cada uno de los tres elementos del don (donante, donatario y don, o la cosa dada) puede suprimirse cada vez sin impedir que un don continúe sin embargo funcionando, aunque ya no haya intercambio. El intercambio cesa cuando se suprime una de sus dimensiones (o bien el donante, o bien el donatario, o bien el don). Entonces, se prueba que el intercambio

⁶⁷³ Marion, J.-L., *Étant donné*, *op. cit.* 1997, p. 168; tr. esp.: p. 206. Para Marion, la «tercera reducción» lleva a cabo la liberación de los fenómenos que las precedentes reducciones (a la objetividad y al ser) no han podido asumir por fijar de antemano condiciones a la visibilidad de sus fenómenos. Así, fuera de la aparición como objeto o como ente, hay fenómenos que las dos primeras reducciones no tienen en cuenta: por una parte, la temporalidad, su impresión originaria, el *Dasein*, el prójimo, etc., escapan a las garras de la objetividad; por otra parte, el rostro del otro y su mandato, la carne, etc., escapan a las exigencias del ser. Por ello, para asumir una fenomenología libre de condiciones previas a la aparición, será preciso según Marion liberar una fenomenología cuya reducción lleve a la *epojé* hasta la objeti(vi)dad y el ser [Marion, Jean-Luc, «Réponses à quelques questions», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 96:1 (1991: janv./mars), p. 71]. Marion advierte que su avance no intenta añadir a otros empleos de la fenomenología (fenomenología de la percepción, de la conciencia íntima del tiempo, de la intersubjetividad, etc.) una figura nueva como «fenomenología de la donación». Más bien, se trata de que, «en su fondo, todo fenómeno surge como un don, por lo tanto, que toda fenomenicidad adviene como una donación. La próxima posibilidad de la fenomenología (y por lo tanto su esencia) consiste en su auto-comprensión a partir de la lógica del don» (Ibid., p. 72).

⁶⁷⁴ Marion, J.-L., *La rigueur des choses*, *op. cit.* 2012, p. 133.

⁶⁷⁵ Ibidem.

⁶⁷⁶ Ibid., p. 134.

desaparece pero continúa el don: «así se reduce el don a la donación y lo sacamos del intercambio»⁶⁷⁷.

Según Marion recuerda, para Derrida «el don es una interpretación retórica de la convincente y compulsiva lógica del intercambio»⁶⁷⁸, sin que haya excepción alguna a esa lógica. Siendo el don según Derrida una ilusión, una consecuencia capital de la asunción final de la primacía de la lógica de la economía es tener que afrontar, dice Marion, tanto desde la economía liberal de mercado, como desde el análisis marxista, que la pretensión, en la ciudad, como en el Estado (entre la gente real y los asuntos reales) de actuar según la lógica de la caridad «es puramente una ilusión, si no simplemente una mentira»⁶⁷⁹. Es decir, no habría otra lógica que la del intercambio. Para bien o para mal, no hay excepción a esa lógica. De ahí que promover la caridad, etc., es a lo sumo una ilusión retórica y quizás algo peor: una forma de engañar a la gente. «Por lo tanto, por favor, se les dice a los cristianos: “Mantened vuestra fe en privado y no pretendáis ningún papel en el ámbito público”»⁶⁸⁰. De otro modo, se creería que los cristianos engañan a la gente, si no a sí mismos⁶⁸¹.

Marion dará tres características positivas del don, no obtenidas mediante reducción, puntualiza, sino que son como tales ya «privilegios» del don⁶⁸²: (i) el don no es recíproco (el ejemplo perfecto de ello es el fenómeno erótico); (ii) el don es histórico, y (iii) el don no tiene causa. Fijémonos ahora nosotros en este privilegio tercero del don. Dice Marion: «no hay razón para dar; el don no tiene razón. Tan pronto como vemos una razón para dar, una razón suficiente, es un intercambio»⁶⁸³. Marion cita a Angelus Silesius: «la rosa no tiene por qué»⁶⁸⁴ y sentencia: «el don no tiene por qué»⁶⁸⁵. El fenómeno erótico, por ejemplo, no tiene por qué. No amamos porque tengamos razones para amar. Que no hay razón significa que el don acontece, es un acontecimiento, cuando

⁶⁷⁷ Ibidem.

⁶⁷⁸ Marion, Jean-Luc, *Is the Gift Possible?*, «Part 1: “The Gift and the Economy”», Address at the 38th Annual Philosophy-Theology Symposium, Walsh University, 2013, mm. 23:01 – 23:16; disponible en: <https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=NGRE-Oa8gNs>; ultimo acceso: noviembre 2021.

⁶⁷⁹ Ibid., mm. 24:25 – 24:30.

⁶⁸⁰ Ibid., mm. 24:54 – 25:06.

⁶⁸¹ Estas palabras muestran varias cosas: (i) En primer lugar, que Marion se apresura quizás en sus conclusiones: Derrida no dice que no haya don, sino que para que haya don (para que se dé el don) no debe haber «fenómeno del don» (conciencia del don). (ii) Esta imposibilidad sería justamente aquello contra lo que Marion protesta: sin el fenómeno del don no se puede ya vivir dando testimonio del don. En relación con ello, volvemos a encontrar aquí la dicotomía entre decidirse en favor de la experiencia del fenómeno o decidirse en favor de dar testimonio de esa experiencia. Ya hemos supuesto nosotros que para Marion ambas decisiones coinciden: vivir la experiencia del don dice dar testimonio de ella, y viceversa. (iii) El don primero es para Marion la caridad, el fenómeno de amor.

⁶⁸² Ibid., m. 42:30.

⁶⁸³ Ibid., m. 56:48 – 57:10.

⁶⁸⁴ Silesius, Angelus, *Cherubinisher Wandersmann*, n° 289, en *Sämtliche poetische Werke*, Band 3, München, Carl Hanser Verlag, 1949, p. 39; tr. esp.: Silesius, Angelus, *El peregrino querúbico*, Edición de Lluís Duch Álvarez, Madrid, Ediciones Siruela, S. A., 2005, p. 95.

⁶⁸⁵ Marion, J.-L., *Is the Gift Possible?*, «Part 1: “The Gift and the Economy”», *op. cit.* 2013, m. 57:58. Marion nos dirá además que «salir del nihilismo puede concebirse únicamente al retrasar, limitar o deshacer la economización del mundo. Hacer la economía de la economía, he ahí lo que permite quizás el don: no se trata con él de un intercambio gratuito, sino de otra cosa que de un intercambio, por lo tanto, más allá de la gratuidad, lo que yo llamaría quizás la comunión. El don da a pérdida, contradiciendo el principio de identidad y el principio de razón suficiente, sin retorno, por lo tanto, sin quedar en la igualdad en que nada se pierde y todo resulta lo mismo» (Marion, Jean-Luc, «Vers une sagesse commune», *Dialogue avec Gilles Bernheim*, propos recueillies par Salomon Malka, *L'Arche. Le magazine du judaïsme français*, n° 641, avril-mai 2013; citado aquí por: Marion, J.-L., *Paroles données*, *op. cit.* 2021, p. 355). Ver para la salida del nihilismo según Marion el cap. IV, § 32.

somos llamados a dar⁶⁸⁶. Da Marion el ejemplo que muchos de nosotros habremos vivido: de repente, en un instante, vemos algo y nos decimos que deberíamos hacer un regalo de tal cosa a tal amigo. No sabemos por qué. O cuando nos vemos nosotros mismos envueltos en una decisión, respecto a nuestra religión, etc. Se trata de que la cosa misma es un don: la oportunidad, la situación, la cosa real que decidimos regalar, nos convoca, nos llama. De hecho, el donante responde al don, más que decidir —mediante cálculo— hacer un don⁶⁸⁷.

Marion parece que se dirige a nosotros directa y claramente, a nuestra pretensión de buscar una justificación de la reducción a la donación, al afirmar no solo que hay acontecimientos en nuestras vidas que por sí solos operarían ya una reducción «espontánea» a la donación, sino que, además, ese acontecer es sin por qué. Y que no solo no debemos buscar una razón para su advenimiento, sino que, aún mucho menos deberíamos buscar una razón que dé cuenta de nuestra entrega o atención a ellos. Marion nos estaría diciendo que las decisiones, como las rosas, son sin por qué.

Nuestro autor parece a la vez darnos a entender que, decidamos o no entregarnos a la experiencia de fenómenos incondicionados, estos acabarán siempre imponiendo su evidencia incontestable. Y ello porque la objetividad, por mucho que pretenda un saber cierto universal, está ella misma sujeta a límites, como ya hemos visto respecto a los entes privilegiados de la *metaphysica specialis* (el *ego*, el mundo y Dios), que son devaluados por ella y devienen así sus propias contradicciones (el *ego* se convertirá en el inconsciente, el mundo en el desecho y Dios en el ídolo moral). Pero no se trata como sabemos solo de una crisis entre *ciertos* objetos por excelencia del conocimiento, sino de una crisis *del* conocimiento entero⁶⁸⁸.

Respecto a esta cuestión, también hemos visto cómo, según Marion, el tiempo impone un límite irreductible a la certidumbre y a la desmaterialización que la certidumbre promueve: «el tiempo no es homogéneo sino irreversible». Y así, el carácter de acontecimiento de los fenómenos resulta directamente de su temporalidad. Por el carácter acontecimental de los fenómenos puede ya la hermenéutica retranscribir los fenómenos considerados desde el principio como objetos (o como entes) en fenómenos originariamente dados, porque «dándose en sí». Y a la pregunta de dónde la viene un *sí* al fenómeno, Marion responderá en última instancia: «Ningún fenómeno puede advenir en *sí*, mostrarse, si no anticipa sobre sí, dándose».

Según lo anterior, podemos advertir ya que el fenómeno, para advenir en *sí*, para mostrarse, debe «antes» darse, es decir, el fenómeno *se* da a sí mismo desde sí mismo como un don, como una dádiva que se entrega a sí misma. Dándose adviene el fenómeno en *sí*, surge (en) su aparecer, el fenómeno aparece. Lo que se da debe darse porque se entrega por completo: lo dado es un don de *sí*, una dádiva, una pura pérdida que se (nos) abandona⁶⁸⁹.

⁶⁸⁶ Ibid., m. 58:32. Retengamos esta identidad: «don» dice «ser llamados a dar».

⁶⁸⁷ Ibid., m. 59:34. La «experiencia» del don coincide con la «suscitación» del don: el don suscita, convoca, llama. Corresponder a la suscitación es decidirse en su favor. Pero entonces, la respuesta forma parte de la suscitación (llamada) misma. Y como la suscitación dice lo mismo que la experiencia de donación como tal, la respuesta decidida del receptor de la llamada forma parte de la donación misma de ésta.

⁶⁸⁸ Ver cap. I, § 4.1.

⁶⁸⁹ Introducimos ya el matiz decisivo para lo que nos parece el cambio esencial de perspectiva en Marion: la comprensión del don como «fenómeno de conocimiento» pero también como «dádiva». Desde aquí podemos comprender más certeramente lo que nos ha dicho ya Marion sobre el fenómeno saturado: «la saturación que ejerce en el campo del conocimiento resulta solo de la que recibe en el campo de la donación» (cap. I, § 7). Decíamos allí nosotros para explicarnos la cuestión que la «reducción negativa» a la donación (expresiva de la saturación que ejerce el fenómeno negando el horizonte y el *yo*) resulta de la «reducción positiva» a la donación (que expresa la donación desde sí y a partir de sí como tal). Ahora ya

Esta simple y capital secuencia nos lleva de nuevo al intento de Marion de «igualar el fenómeno dado (y la donación según la fenomenología) con el don (que tiene que ver según la doctrina común con el intercambio y por lo tanto con la economía)». Como hemos visto, Marion querría identificar el don y lo dado porque si el don resulta ser una ilusión (como afirma Derrida), la pretensión de actuar según la lógica de la caridad (es decir, según la lógica del don) caería igualmente bajo la acusación de ser una mera «ilusión», o una mentira. Esta última justificación de la reducción a la donación como don nos parece que nos proporciona ya lo que buscábamos. Si todo fenómeno *se* da en último término a partir de *sí* es porque *se* entrega como un don de *sí*. Se abre la posibilidad infinita: que todo fenómeno se da por amor, conformándose así una suerte de «fenomenicidad universal de la caridad», a la que todos estaríamos ya convocados, sin elección.

Según Dan Arbib, la dificultad que afrontó Marion en *Étant donné* fue esencialmente la descripción de la donación, pasando con ese fin por la descripción del fenómeno del don. De ese modo se produce una especie de circularidad, pues es preciso pensar la donación a partir del don, pero también pensar el don a partir de la lógica de la donación, y no a partir de una metafísica del intercambio o de la economía. D. Arbib pide entonces que Marion intente darnos una referencia de las relaciones entre don y donación, además de describir el fenómeno del don.

Marion responde que esa cuestión suscitó una discusión animada, refiriendo las cuatro fuentes principales de ella: (i) en primer lugar, Paul Ricœur le dirá a nuestro autor que la donación fenomenológica no puede tener relación alguna con la cuestión del don y que por lo tanto, no podría Marion hacer coincidir ambas; (ii) en segundo lugar, Dominique Janicaud y otros encontrarán la tercera reducción fenomenológicamente sospechosa, o al menos falta de confianza: de haber una donación, habría forzosamente un donante, de manera que la reducción a la donación restablecería un primer principio metafísico; (iii) en tercer lugar, Jacques Derrida insistirá en la idea de que lo *dado* debía ello mismo siempre ser deconstruido hasta demostrar su imposibilidad; (iv) por último, la objeción más corriente procedente de la filosofía analítica, basada esencialmente en la crítica del «mito de lo dado», objeción en contra de la reintroducción de lo dado, al comprender que lo dado solo tiene validez para el conocimiento una vez constituido en un objeto, pues de otro modo pertenece solo a lo indecible subjetivo⁶⁹⁰.

§ 15. Justificación de la donación en *Étant donné*

Vista así la clasificación que nuestro autor hace de las críticas que la doctrina alzaría contra su lectura de la donación y del don, nosotros podemos incluir aquí brevemente la ordenación que sobre esas críticas lleva a cabo J. L. Roggero, que divide las mismas en dos tipos principales: (a) la objeción que se centra en el error en la traducción del término *Gegebenheit* por «donación» y el consiguiente error conceptual en su utilización. Aquí se encontrarían autores como D. Janicaud, J. Benoist, J. Grondin, M.-A. Ricard, o J.-F. Lavigne); (b) la objeción que señala que, si bien la traducción es correcta, Marion no añade nada nuevo a la consideración de Husserl. Aquí encontramos autores como E. González de Pierro y H. Inverso.

Nosotros nos centraremos en (a), donde se critica sobre todo la ambigüedad del tratamiento por Marion de la «donación». No solo Janicaud subrayará en la donación «la

podemos afirmar lo que en el capítulo I aún no sabíamos: la «reducción positiva» a la donación nos conduciría justamente a la donación comprendida según «dádiva».

⁶⁹⁰ Marion, J.-L., *La rigueur des choses*, *op. cit.* 2012, p. 132.

ambigüedad de señalar lo dado y el hecho de ser dado»⁶⁹¹, sino que Benoist también planteará sus dudas en cuanto al concepto mismo de «donación» y al uso «extremadamente indeterminado e indiferenciado» que Marion hace de él, precio a pagar justamente por la «ampliación» de su uso⁶⁹².

Benoist destaca cómo la «donación» fenomenológica procede de la determinación kantiana del ser-dado sensible, y que incluso en Husserl la intuición, sensible o no sensible, encontrará la definición kantiana de la sensibilidad, lo que supone en último término que no somos los dueños de la intuición, en la medida exacta en que la cosa nos es «dada». Es la experiencia del «límite» lo que caracteriza la filiación kantiana de la «donación» como «sensibilidad», que según Benoist es común a los diversos usos fundantes para ella en la fenomenología⁶⁹³. Pero si es «donación sensible» lo que Marion entiende por «donación», entonces el problema que se alza es cómo puede haber algo dado de lo que no puede serlo (como sensible), por ejemplo, Dios. Benoist destaca que Marion no muestra en ninguna parte *cómo Dios me afecta*, limitándose a poner en evidencia al hilo de Heidegger que el sujeto es originariamente afectado, rechazando sin embargo al hilo de Lévinas que esa afección pueda entenderse solo o prioritariamente en una perspectiva ontológica. «Pero, ¿dónde se abre un sentido propiamente religioso para esta “afección”?»⁶⁹⁴.

Por su parte, Marie-Andrée Ricard destacará primero que la noción desarrollada por Marion de donación toma como base *La idea de la fenomenología* de Husserl (1907), donde éste asume la *Gegebenheit* como «el hecho de ser dado (*gegeben*) a la conciencia»⁶⁹⁵. Lo que sorprende antes que nada al lector es según Ricard la «extrema equivocidad» del concepto de donación, equivocidad que Marion juzga esencial y no perjudicial. Por una parte, la donación designa el acto mismo, el darse; por otra parte, la donación dice el hecho, lo *dado* mismo que se da y que forma un *don*. A la objeción de que la donación redobla o sobredetermina inútilmente lo dado, Marion replicará que es imposible pensar un algo dado sin donación, como tampoco es posible para algo dado ser dado sin donación, pues todo algo dado se impone a mí y surge de manera imprevisible, independientemente de mí. La donación está siempre recubierta por lo dado mismo, y en razón de este recubrimiento, Marion articula la relación donación/dado en términos de pliegue, pliegue que atribuye indiferentemente al don como a la donación.

Pero el pliegue, destaca Ricard, determina solo uno de los aspectos de la «donación», que implica también una «donación a...», es decir, el polo de la conciencia al que lo dado se da: lo que Marion llama el «adonado». Y con ello, «Marion liga así la ambigüedad de la donación a la dualidad inherente al fenómeno, tal como este último es presentado por Husserl sobre todo en la *Krisis*»⁶⁹⁶. El fenómeno es aquí descrito como poseyendo dos caras: la del aparecer, es decir, la conciencia, y la de lo que aparece, es decir, lo dado en tanto que tal. Para Husserl, estas dos caras son inseparables: forman una correlación. Pues bien, la relación del pliegue dado/donación con la pareja aparecer/lo que aparece permitirá a Marion rearticular la correlación entre los últimos en términos de donación.

Por su parte, Jean Grondin subraya también la ambigüedad («bastante poco productiva») del término de «donación» en las manos de Marion: mientras que en el Libro

⁶⁹¹ Roggero, J. L., *Hermenéutica del amor*, § 19, *op. cit.* 2019, p. 189.

⁶⁹² Benoist, J., «Le “tournant théologique”», *op. cit.* 2001, p. 92.

⁶⁹³ *Ibid.*, p. 94.

⁶⁹⁴ *Ibid.*, p. 96.

⁶⁹⁵ Ricard, M.-A., «La question de la donation chez Jean-Luc Marion», *op. cit.* 2001 (pp. 83-94), p. 89.

⁶⁹⁶ *Ibid.*, p. 90.

I de *Étant donné*, la donación designa sobre todo la *Gegebenheit* en el sentido del dato (de la conciencia), que dice irónicamente Grondin puede beneficiarse de un sentido universal en régimen de pensamiento idealista o informático, en el Libro II se trata sobre todo del «don», «en el sentido caritativo del “presente” o de la ofrenda»⁶⁹⁷, lo que supone limitar extraordinariamente la idea de «don», cuya universalidad intentaba sin embargo reiterar el Libro I. Grondin además tiene la impresión de que Marion pone demasiado peso en la aceptación de la idea de donación como «presente», ofrenda, dádiva, «que no puede ser ligada a la idea de *Gegebenheit* más que al precio de un abuso nada evidente de vocabulario»⁶⁹⁸.

Pero el Libro III vuelve al Libro I, justamente para subvertirlo. Grondin cree que aquí se encuentra lo mejor del avance de Marion cuando éste subraya que no hay don, no hay algo dado a la conciencia, sin la «intrincación práctica» de aquel que lo recibe, sin «anamorfosis», sin subida a la conciencia, sin que la conciencia sea afectada y no afecte a su vez a la donación⁶⁹⁹. «Esto quiere decir que todo lo que aparece me concierne, me cae encima, me convoca, en un arribo del que Marion subraya genialmente la contingencia esencial, es decir, el hecho de que me toca siempre (*contingit*)»⁷⁰⁰. Ningún fenómeno entonces puede aparecer sin advenirme, llegarme, afectarme, como un acontecimiento. No hay fenómeno neutro, siempre ya ahí, inofensivo y sumiso⁷⁰¹. Es aquí según Grondin donde Marion se muestra más hermeneuta (y heideggeriano), afirmando que «todo me concierne», que solo estoy en el mundo según el modo de la intrincación. La conclusión fenomenológica que es preciso extraer entonces es que el mundo no me es dado jamás en el sentido de una donación pura, pues yo estoy siempre adonado a esta donación, «ahí», en que el ser aparece, como decía Heidegger en una terminología más ontológica, que no gana sin embargo nada al ser trasladada al léxico husserliano-cartesiano de la donación a la conciencia, pues ésta reedita a su manera la dicotomía sujeto-objeto.

Como podemos comprobar, una característica del avance de Marion subrayada por la doctrina es el de la «ambigüedad» con que nuestro autor desarrolla su tratamiento de la «donación». Para ver claro por nosotros mismos de qué se trata, debemos primero acudir al Libro I de *Étant donné*, donde en su § 2 dice nuestro autor que admitir la fenomenicidad propia del fenómeno —su derecho y poder de mostrarse a partir de sí mismo— implica comprender su fenomenicidad a partir de la donación⁷⁰². Marion se vuelve a Husserl para mostrarnos cómo en éste se produce la ampliación, o incluso la mutación, de la evidencia en donación. Para que la evidencia no se cierre en un simple ídolo de la mirada y no resulte una carta muerta, que la conciencia se envía a sí misma, es preciso que la evidencia dé más que un ente o una vivencia de conciencia, es decir, que lleve en su claridad el aparecer de un algo no-consciente, de una no-vivencia: es preciso que en su pantalla se proyecte y advenga otro que ella: el fenómeno mismo en tanto que instancia exterior a la conciencia. La evidencia se define como un modo o estado de la conciencia solamente. Para que la evidencia pueda dejar aparecer al fenómeno, es preciso introducir un término nuevo: la donación. La donación de sí indica que el fenómeno se da en persona, pero sobre todo que se da por sí mismo y a partir de sí mismo. «Solo esta

⁶⁹⁷ Grondin, Jean, «La tension de la donation ultime et de la pensée herméneutique de l'application chez Jean-Luc Marion», *op. cit.* 1999 (pp. 547-560), p. 553.

⁶⁹⁸ *Ibid.*, p. 554.

⁶⁹⁹ Observemos cómo Grondin admite implícitamente que la conciencia afecta a la donación, de modo que viene a asumir la involucración en Marion del *ego* en la donación como tal.

⁷⁰⁰ *Ibidem.*

⁷⁰¹ Cita Grondin *Étant donné*, § 13, p. 177; tr. esp.: p. 217.

⁷⁰² Marion, J.-L., *Étant donné*, § 2, *op. cit.* 1997, p. 31; tr. esp.: p. 58.

donación originada en sí puede dar el sí del fenómeno e investir a la evidencia con la dignidad de guarda de la fenomenicidad, arrancándola así de su muerte idolátrica»⁷⁰³.

Lo que Marion está intentando hacernos ver es el hecho de la intencionalidad, que hace que la conciencia sea conciencia-de su objeto intencional. Nuestro autor recuerda la definición canónica de «fenómeno» en Husserl como la correlación esencial entre el aparecer y lo que aparece, de modo que los datos subjetivos no dicen solamente su simple aparecer, sino sobre todo lo que dan a aparecer. Marion destaca entonces que si lo que aparece coincide con el objeto intencional, los modos de donación se identifican con el aparecer y concluye que «los modos de donación valen como modos de aparecer»⁷⁰⁴. Si los modos de aparecer no tuvieran nada que ver con una donación no darían nada, sobre todo, no un algo que aparece y tendríamos solamente una «evidencia muerta». Solo porque los modos de aparecer dan, pueden, por donación, dejar aparecer a lo que aparece. Los modos de aparecer dan el objeto que aparece.

Husserl no duda pues en pensar la dualidad interna del fenómeno, el aparecer y lo que aparece, a partir de la única donación. Y así, «tenemos dos donaciones absolutas (*absolute Gegebenheiten*), la donación del aparecer (*Gegebenheit des Erscheinens*) y la donación del objeto (*Gegebenheit des Gegenstandes*)»⁷⁰⁵. Pero Marion insiste: a pesar de admitir estas dos donaciones absolutas, la donación ni se multiplica ni se redobla, pues tales donaciones testimonian una sola determinación: la donación justamente. La correlación entre aparecer y lo que aparece, la definición misma del fenómeno, reposa entera sobre la donación, que no juega tal o cual papel en la correlación, sino que habilita todos los términos porque se confunde con la correlación misma. «La correlación entre las dos caras del fenómeno no utiliza la donación —la despliega, la lleva a cabo, no es otra cosa que ella misma»⁷⁰⁶. La reducción por lo tanto tiene como solo objetivo reconducir la integralidad del fenómeno a la donación, incluida la cosa misma (desde entonces, apareciente) y no únicamente el aparecer (el cual quedaría él solo reducido a la simple apariencia).

Marion admite ya el fondo de sus descripciones: según nuestro autor, la donación no habría podido jamás correlacionar las dos caras del fenómeno si Husserl no hubiera dado un último paso, sin duda el más decisivo: ligar la inmanencia a la intencionalidad. Nuestro autor admite que asumida en su «acepción estrecha» como la identidad a sí de la conciencia permaneciendo en sí, la inmanencia podría impedir no solamente la correlación de las dos caras del fenómeno, sino sobre todo la donación de un algo dado efectivo, al comprender la presencia a sí como la estricta identidad de una cosa consigo misma, identidad que cerraría el más mínimo espacio a lo que no sería ya realmente ella o sus contenidos reales. El aparecer devendría entonces la simple apariencia sin contenido; «brevemente, la inmanencia estricta suspende la correlación del fenómeno»⁷⁰⁷.

La reducción reconduce a la donación porque logra dar incluso lo trascendente, al reducirlo a la inmanencia (no real, o «ingrediente», sino trascendente) de un objeto intencional. La donación ensancha así la inmanencia a la medida de la intencionalidad.

Marion se preguntará a continuación qué es en Husserl lo que la donación acuerda a los fenómenos que *se* dan por y en ella, respecto a su estatuto, su figura y su realidad⁷⁰⁸. Para Husserl, el fenómeno se da como un *ente* (como un objeto). Según Husserl, toda

⁷⁰³ Ibid., p. 33; tr. esp.: p. 59.

⁷⁰⁴ Ibid., p. 34; tr. esp.: p. 60.

⁷⁰⁵ Husserl, E., *Die Idee der Phänomenologie*, Hua II, p. 11 (22-24); tr. esp.: p. 102.

⁷⁰⁶ Ibid., p. 35; tr. esp.: p. 61.

⁷⁰⁷ Ibid., p. 37; tr. esp.: p. 63. Retengamos aquí que Marion estaría resaltando la donación justamente como el «éxtasis intencional». Según nuestro autor, la reducción reconduce a la correlación de las dos caras del fenómeno; con ello se subraya y se refuerza el éxtasis intencional.

⁷⁰⁸ Ibid., § 3, p. 45; tr. esp.: p. 72.

vivencia intelectual y toda vivencia en general, en cuanto que es llevada a cabo, «puede ser hecha objeto de un puro ver y aprehender, y en este ver es donación absoluta. Es dada como un ente, como un esto-ahí, de cuyo ser no tiene sentido alguno dudar»⁷⁰⁹. Marion concluye entonces que se trata, para testimoniar la donación, de pasar de la vivencia y del aparecer a la objetividad. «Para darse, el aparecer debe ser a título de objeto»⁷¹⁰. Entonces, según Marion, Husserl acaba hipotecando su conquista esencial (que por la reducción, la donación decida sobre la fenomenicidad) y la somete al paradigma no interrogado de la objetividad, asumiendo su equivalencia. Marion concluye entonces: «una fenomenicidad de la donación puede permitir al fenómeno mostrarse en sí y por sí porque *se da*, pero una fenomenicidad de la objetividad solo puede constituir el fenómeno a partir del *ego* de una conciencia que lo mienta como su nóema»⁷¹¹. Husserl recula ante su propia irrupción. La donación queda así como una apertura aún impracticada. Marion se preguntará entonces por qué no podría abrirse el horizonte fenoménico a partir, por ejemplo, de la donación misma que le da aparecer a él mismo⁷¹².

Como vemos, Marion realiza dos cosas en lo anterior: (i) por una parte, elogia el avance de Husserl respecto a la donación al poner de relieve que la misma posibilita la correlación entre aparecer y apareciente gracias a la intencionalidad, que procura por fin que el aparecer no sea solo una simple apariencia vacía, muerta, sino que esté dotada con lo que aparece (que para Husserl dice justamente el «objeto intencional»); (ii) por otra parte, cree Marion que el hecho de poner Husserl el «mecanismo» de la correlación/donación al servicio de la donación intencional de una vivencia, inhabilita el logro de Husserl al convertir en «objeto» (intencional) la vivencia observada. Podemos entonces preguntar nosotros: ¿por qué lo que valía para fundamentar la correlación intencional en general no sirve para un uso concreto de ella?

La respuesta pasaría por comprender, como ya hemos apuntado, que Marion no quiere someter el aparecer como tal a la intencionalidad de la conciencia. Y con ello seguiría nuestro autor la crítica de Heidegger contra Husserl (que ya sabemos habría comenzado antes en una dirección parecida Natorp), en el sentido que destaca A. Serrano de Haro en un excelente estudio sobre la relación de Heidegger con Husserl.

El fenomenólogo español hará una «contracrítica» a esa crítica, ocupándose primero de la objeción de Heidegger a su maestro en relación al sentido en que la inmanencia se predica de la conciencia. Como nos dice Serrano de Haro, Heidegger parte de que «inmanencia» es un concepto puramente formal que significa algo así como «la inclusión de algo en algo, la pertenencia de una parte al todo en que ella existe»⁷¹³. En el caso de la conciencia, sigue pensando Heidegger, esta inmanencia se define o concreta «materialmente» por el acto de reflexión que capta la vivencia intencional en curso. Y así, el acto de reflexión establece con la vivencia presente una relación en que el objeto de la reflexión, o sea, la vivencia presente, se vuelve inherente al acto de reflexión, pasando a ser parte efectiva él: deviene «inmanente» a la reflexión⁷¹⁴. Heidegger critica que con ello la inmanencia de la conciencia se define a través de la reflexión, como el objeto de la reflexión, y así, como el término que de una manera real o ingrediente se encuentra en el interior del acto reflexivo.

⁷⁰⁹ Husserl, E., *Die Idee der Phänomenologie*. Hua II, p. 31 (12-17); tr. esp.: Husserl, E., *La idea de la fenomenología*, op. cit. 1982, p. 40.

⁷¹⁰ Marion, J.-L., *Étant donné*, p. 46; tr. esp.: p. 73.

⁷¹¹ *Ibid.*, p. 50; tr. esp.: p. 77.

⁷¹² *Ibid.*, p. 49; tr. esp.: p. 76.

⁷¹³ Serrano de Haro, Agustín, «Cuestionamiento de “la crítica inmanente” de Heidegger a la filosofía de Husserl», en *Fonamentació i facticitat en l'idealisme Alemany i la fenomenologia*, Edició a cura de Salvi Turró, Barcelona, Societat Catalana de Filosofia, Institut d'estudis catalans, 2007, p. 104.

⁷¹⁴ *Ibidem*.

Contra esta comprensión, Serrano de Haro nos recuerda finalmente que las vivencias de conciencia no son inmanentes por caer real o potencialmente bajo la reflexión, sino al revés: «las vivencias de conciencia pueden caer bajo la reflexión por ser de antemano vida, vida inmanente, vida vivida en la inmanencia de su darse inmediato y prerreflexivo»⁷¹⁵. Mi percepción actual, cuyos límites se pierden en el horizonte del mundo y en la profundidad de mi cuerpo, el dolor o la pena que siento, el anhelo, el contento y la angustia, los juicios que ahora profiero o sopeso, nada de todo ello está a la espera de la reflexión para ser la intimidad de mi vida, de mi vida intencional, que está volcada al mundo y a los hombres; nada de ello necesita de la reflexión para saber que por estos actos y su incontable proliferación corre mi existencia consciente»⁷¹⁶. Lo esencial pues es comprender que yo no necesito reflexionar para saber lo que estoy viendo y sintiendo: «yo sé de sobra que esta vida en curso que se encarna y dilata en las infinitas vivencias, este incesante como devorar tiempo a sabiendas, es, en efecto, mi vida, y ella es indiscerniblemente existencia en acto y saber de sí misma en acto»⁷¹⁷. Este es sin duda el sentido primitivo de la inmanencia y de que ella se predique de mi conciencia. La inmanencia dice pues, podríamos así expresarlo nosotros, un «saber inmediato» que no requiere para serlo de la reflexión. Con ello, sigue Serrano de Haro, se evita entre otras cosas la consecuencia de la comprensión de Heidegger: el acto de reflexión necesitaría siempre de un acto superior de reflexión para afirmar su condición inmanente, en una cadena de reflexiones al infinito.

Heidegger también cree que Husserl contemplaría de modo erróneo el darse absoluto de algo, que comprende solo respecto a lo dado en la reflexión, de modo que con ello no sería ya el ser de la conciencia intencional lo que alcanzara a tematizar el darse absoluto de las vivencias, sino solo «el sesgo que este ser adopta al convertirse en objeto de reflexión»⁷¹⁸.

Serrano de Haro recuerda de nuevo contra esta objeción que el darse absoluto es un valor intuitivo que la reflexión no instaura sino que presupone, entre otras cosas porque «si la adecuación intuitiva fuese provocada por la reflexión, ésta, la propia reflexión, no la disfrutaría respecto de sí misma»⁷¹⁹. La cuestión radical se cifra en que toda «conciencia-de» (toda percepción, recuerdo, reflexión, juzgar, sufrir, amar, etc.) «es también consciente, es también “captada” por una conciencia más honda»⁷²⁰. Se trata de una conciencia interna pero no reflexiva, pasiva pero absolutamente originaria, conciencia de la cual cabe solo predicar en rigor el captar en persona de modo absoluto a cada vivencia, a todas las vivencias. «Pues, en efecto, en el momento mismo en que la vivencia nace, el *fiat* de su novedad se hace notar en el presente vivo, se da a notar, se deja sentir; ella emerge al presente haciéndose patente, dejando patente su existencia; su

⁷¹⁵ Maravillosa descripción, que nos lleva ya a nosotros a identificar esa «vida inmanente, vida vivida», con el «don» según lo entendería implícitamente Marion (§ 13.1.).

⁷¹⁶ Ibidem.

⁷¹⁷ Ibid., p. 105.

⁷¹⁸ Ibid., p. 106. Ver para la crítica de Heidegger a Husserl la obra en que se basa el mismo Serrano de Haro: Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Marburger Vorlesung Sommersemester 1925), GA 20, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1979, sobre todo el § 11; tr. esp.: Heidegger, Martin, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Traducción de Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza Editorial, 2006. Se puede ver también la crítica de Heidegger, con más amplitud respecto al contexto que parte de Natorp: Heidegger, Martin, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (1919), GA 56-57, sobre todo §§ 19-20; tr. esp.: Heidegger, Martin, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, op. cit. 2005.

⁷¹⁹ Serrano de Haro, A., op. cit. 2007, p. 106.

⁷²⁰ Ibidem.

nacimiento es “alumbramiento”, ya que es íntimamente vivido, es sentido de inmediato como tal»⁷²¹.

Sigamos aún la descripción de Serrano de Haro, reproduciendo los ejemplos mismos del fenomenólogo español: si empiezo a ver una película, o a evocar un recuerdo, o si irrumpo un acontecimiento en mi entorno perceptivo, entonces, espontáneamente, no solo sé de la película, el recuerdo o el suceso, sino de mi propio estar viviéndolos ahora, sin que este «otro» saber, «a la vez oscuro por oculto y clarísimo de toda claridad», perturbe mi entrega a la visión de la película, del recuerdo o del suceso. Y conforme transcurre la vivencia intencional transcurre el tiempo inmanente de la conciencia. La vivencia goza del presente y va pasando retencionalmente al pasado que va generando. Ese gozar y ese pasar «son en sí mismos sucesos conscientes en que la plenitud temporal del hecho coincide con la plenitud del darse»⁷²². El tiempo inmanente y la vivencia que corre en él se despliegan a la «luz» «incesante, incansable, que Husserl denomina “conciencia del tiempo interno”. Y a esta conciencia impresional-retencional, que, por así decir, “ve pasar” las vivencias y las deja fluir —a la vez que ella misma pasa y fluye—, es a la que la fenomenología trascendental reserva, en propiedad última, la dignidad de percepción adecuada en sentido absoluto»⁷²³.

Por lo anterior, vemos cómo la reflexión, según Serrano de Haro, no solo llega en general tarde en relación con la vida de conciencia, con mi vida, sino que en los casos en que llega trae un retraso insalvable respecto de la vivencia que atrapa, respecto del fragmento de vida que capta.

De nuevo con Marion, descubierta según su lectura la pérdida de la donación por parte de Husserl (pero también de Heidegger), se preguntará el autor francés por las condiciones que harían posible reconocer la donación como tal, llegando a su horizonte propio.

Para nuestro autor, al igual que la objetividad en su enlace con el objeto, y el ser en la diferencia con el ente, la donación solo podrá aparecer indirectamente, en el pliegue de lo dado. Por ello será preciso leer la donación a partir y sobre la superficie de un algo dado⁷²⁴. Es cuando Marion, como ya hemos visto, se centra en el cuadro mediocre de

⁷²¹ Ibidem.

⁷²² Ibid., p. 107. Es decir, la «donación» en Husserl se cifra en última instancia en la «conciencia interna de tiempo», que es como tal ya siempre, inmediata y continuamente, «conciencia», «darse cuenta», también como «auto-conciencia». Pero este es justamente como ya sabemos el «mecanismo» de la carne. Eso es lo que vendría a mostrarnos D. Franck: «Si la percepción de mi carne, que no puede significar aquí más que la percepción de mi carne por ella misma (en el fondo, el contacto) atraviesa continua e integralmente el tiempo, es que ella es el “movimiento” mismo de la temporalización, movimiento absoluto y que no es temporal porque el tiempo encuentra ahí su origen» (Franck, Didier, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1981, p. 190).

⁷²³ Ibidem. Según Serrano de Haro, «el susto que me asalta, la comprensión del juicio y mi desconcierto, las percepciones que siguen y siguen, igual que un dolor, que un gozo, que cualquier afecto», cualquier vivencia pues, adquiere existencia al mismo tiempo que se hace consciente impresionando los ahoras sucesivos y distendiéndose por el presente vivo de las colas retencionales y protencionales (Serrano de Haro, A., *Paseo filosófico en Madrid, op. cit.* 2016, pp. 138-139). Se trata pues de una «reválida plenaria» que consiste en que la condición temporal de la vivencia se hace notar por principio, «y en que en virtud de ello la vivencia entera, no ya solo su objeto intencional, se ofrece pasivamente a la conciencia interna del tiempo. Lejos de toda mención intencional, fuera de toda vista, ajena a toda objetivación, pero también la vivencia es fenómeno en el sentido segundo que da la pauta al análisis fenomenológico» (Ibid., p. 139). La vivencia llena el presente porque es «notada», «sentida», «sufrida», porque es vida (Ibidem). La donación en Husserl no ha de pasar pues solamente desde el principio por el objeto intencional, por «lo que aparece» como contenido trascendente de la vivencia, como lo que aparece a su través, sino que es la propia vivencia «entera», incluyendo pues su «aparecer» como tal, la que supone ya su donación primera.

⁷²⁴ Marion, J.-L., *Étant donné*, § 4, *op. cit.* 1997, pp. 60-61; tr. esp.: p. 88.

pintura y descubre el «efecto», que es el surgimiento, el avance de darse, de modo que así el cuadro se presta «espontáneamente» a la reducción a lo dado.

Marion trata con todo esto de justificar el privilegio de la donación, entendida como universal y última, concluyendo pues la marcha de las reducciones al superar la reducción a la objetividad (Husserl) y a la enticidad (Heidegger). Según Marion, pertenece a la donación el «dar[se] sin límite ni presupuesto porque [se] da —ella solo— sin condiciones»⁷²⁵. Así, «de cualquier manera y por cualquier medio que algo pueda vincularse con nosotros [*se rapporter à nous*], nada en absoluto adviene, nada en absoluto es, adviene, nos aparece o nos afecta, que no se cumpla en primer lugar, siempre y obligatoriamente según el modo de una donación»⁷²⁶. Y añade nuestro autor que incluso la intuición más evidente o la más sensible solo obtiene su privilegio de la donación, la única «inmediata», que se cumple en ella, «pues la inmediatez corresponde a una donación o resulta ilusoria»⁷²⁷.

Para Marion, ningún ente, ninguna efectividad, ninguna apariencia, ningún concepto ni sensación alguna podrían alcanzarnos, ni incluso concernirnos, si no se dieran primero a nosotros. Se trata de una regla de esencia: nada interviene para y en nosotros que no se encuentre en primer lugar dado, aquí y ahora. «Ser, aparecer, efectuar o afectar solo devienen posibles y pensables si advienen, antes de todas las especificaciones de sus advenimientos respectivos, en primer lugar, como puras donaciones. Todo hecho, todo problema y toda conciencia comienzan por donaciones inmediatas, por la inmediatez de un algo dado. Nada surge que no se dé»⁷²⁸.

§ 16. El pliegue y la ambigüedad de la donación

En el § 6 de *Étant donné* («Darse, mostrarse»), nuestro autor supone que la decisión de definir la fenomenicidad a partir de la donación (y no a partir de la objetividad o la enticidad) se expone a una sospecha. Marion expresa así la crítica de D. Janicaud al respecto: podría suceder que con la definición de la fenomenicidad a partir de la donación estaríamos limitados por la ambigüedad de un significante al pretender alcanzar un significado que no se habría de hecho ni construido, ni justificado. Se trataría pues de que lo único que haría Marion es explotar la ambigüedad de la noción de «donación»⁷²⁹. Según esa crítica, «donación» no definiría concepto alguno ni tampoco designaría fenómeno alguno, sino que, como una idea general abstracta, solo fijaría indebidamente una confusa ilusión, produciendo un mero «efecto de lenguaje», por lo que en realidad no tendría el menor efecto.

A esta objeción, responde Marion mediante dos argumentos: (a) no se trata de explotar una ambigüedad, sino honestamente de constatar su hecho, por lo que habría más arbitrariedad en negar la ambigüedad patente que en admitirla como una dificultad aún por esclarecer. (b) Esa ambigüedad se impone sin poder esquivarse, pues «donación» significa de hecho tanto (i) su acto (dar), como (ii) lo que pone en juego (don), incluso

⁷²⁵ Ibid., § 5, p. 79; tr. esp.: p. 106.

⁷²⁶ Ibidem.

⁷²⁷ Ibid., p. 79; tr. esp.: pp. 106-107. Aquí encontramos un problema: recordemos que Marion nos ha hablado ya de la necesidad esencial de la mediación de la reducción, concluyendo nuestro autor que por ello no hay inmediatez de la donación en tal caso. Mantengamos por ahora abierta esta ambigüedad.

⁷²⁸ Ibid., p. 80; tr. esp.: p. 107.

⁷²⁹ Cfr. Janicaud, D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, op. cit. 2001², p. 51, y también Janicaud, Dominique, «Questions de la Rédaction», en *Revue de métaphysique et de morale* (A propos de Réduction et donation, de Jean-Luc Marion), 1991/1, p. 65. Marion responderá a Janicaud en el mismo número de la revista, pp. 65 y 68.

(iii) su actor (donante) y (iv) el modo de lo dado cumplido (carácter de dado). Pero entonces, «¿por qué excluir que esta polisemia resulte del hecho de que un concepto organice, distinga y ponga en relación estas instancias con una precisión extrema?»⁷³⁰ Según Marion, si pretendiéramos clarificar la ambigüedad de la donación al precio de acabar con la multiplicación en términos equívocos, la donación no se aclararía, sino que se perdería más bien, pues lo que la donación pone en juego depende justamente de «la articulación de sus acepciones posibles en una sola intriga»⁷³¹. La donación no sufre, como concepto unificado, por el juego de sus significantes, sino que se lleva a cabo enteramente poniéndose ella misma en juego con ella misma. Si la donación consistiera justamente en el juego de sus acepciones diferentes e inseparables, no sufriría ya de ambigüedad alguna. La objeción, por lo tanto, más que disolver la cuestión de la donación, la plantea.

Habiendo superado así Marion la crítica de la ambigüedad de la donación, en lo que sigue, ahondará en esa ambigüedad inevitable de «donación», justamente con el fin de articular su concepto. Para ello, tomará como hilo conductor el uso y traducción del término alemán *Gegebenheit*, descubriendo una dualidad en «donación», que no solo dice lo que se encuentra dado, el don hecho, el *datum*, supuestamente bruto y neutro de la donación, sino, además, el proceso de venir a darse. Para Marion, lo dado, el dato, lleva ya en él mismo la ambigüedad constitutiva de la donación, lo que se demuestra mediante el ejemplo del dato (*la donnée*)⁷³² más neutralizado, mínimo y vaciado: el dato de un problema matemático o físico, no importa que se trate de un caso escolar o de alta matemática. Es lo dado utilizado en el grado cero de la donación. Se trata de un problema propuesto a quien pueda resolverlo. Pero, ¿cómo se propone? Por la evidencia de la cosa misma que se desconoce y se pone en cuestión. Sin esta ignorancia los datos no serían ya datos, sino simples informaciones, tomadas en una serie e inteligibles en ella. Los datos, por lo tanto, atestiguan ya que se me escapan. Y ello porque me advienen, probando así el movimiento de donación que los da. Los datos de un problema tienen la particularidad evidente de que no soy yo quien los ha escogido. Por ello, ni siquiera los datos de un problema guardan una neutralidad sin fondo ni retirada, sino que me suceden y se me imponen (ya sea por lo arbitrario de una autoridad académica que escoge el tema o por la ignorancia de una cuestión aún no planteada). «Sin embargo, este movimiento de imponerse a mí, de llegar sobre mí desde antes o por delante de mí es suficiente justamente para descubrir una donación»⁷³³.

El dato no surgiría nunca como tal sin su surgimiento, sin la donación. Para trabajar sobre estos datos (los de un problema), debemos primero leerlos precisamente *como* datos. Debemos asumirlos en un modelo coherente (aunque provisionalmente desconocido), remitiéndolos a su completo esclarecimiento exactamente como ellos remiten primero a su advenimiento; hay que aceptar estos dones *como tales*, esto es, a partir de la donación de donde surgen, y no encerrarlos en la insignificancia de un hecho sin factura. Por todo ello, los datos atestiguan la donación no solo por su imposición, sino que además la confirman por su trabajo. El dato se articula pues según una donación: «su propio advenimiento y además la producción del efecto», que no trasciende al dato ni lo sobredetermina desde el exterior, sino que despliega solamente el carácter de dato en tanto

⁷³⁰ Marion, J.-L., *Étant donné*, § 6, *op. cit.* 1997, p. 91; tr. esp.: p. 120.

⁷³¹ *Ibidem*.

⁷³² Utiliza Marion la expresión «la donnée la plus neutralisée». *Donnée* significa: (i) en matemáticas, la cantidad conocida en un problema y que sirve para encontrar la solución; (ii) lo que es conocido y admitido y sirve de base a un razonamiento; (iii) idea fundamental de una obra (novela, etc.) (*cfr. Trésor de la Langue Française informatisé*: TLFi; disponible en: <https://www.cnrtl.fr/definition/donn%C3%A9e>; último acceso: noviembre 2020).

⁷³³ Marion, J.-L., *Étant donné*, p. 93; tr. esp.: p. 122.

que dato. Y así, para que se ejerza una necesidad (para que el efecto se siga), es preciso primero que el dato se imponga (se dé)⁷³⁴.

Para Marion, es la articulación de lo dado como tal sobre la donación la que salvaguarda la inmanencia: «Lo dado, el dato, el *datum*, no se limitan jamás a una subsistencia neutra, lisa y cerrada, pues, por el simple hecho de su surgimiento, llevan ya todos la marca del acontecimiento por el cual se imponen a mí; la ambigüedad de lo dado, indisolublemente “hecho” y “proceso de acceso al hecho”, los caracteriza de entrada»⁷³⁵.

La ambigüedad de lo dado es por lo tanto la que abre directamente sobre la donación. Lo dado reconduce a la donación porque proviene de ella, lleva su marca o más bien se identifica con ella. «Todo algo dado manifiesta la donación, porque el proceso de su acontecimiento la despliega. La donación se abre como el pliegue de lo dado: el don dado *en tanto que* se da según su acontecimiento propio»⁷³⁶.

La cuestión de la donación consiste únicamente en la investigación de la relación del don dado con el proceso de su advenimiento. Por ello, privilegiar el «dato» o lo «dado» (como hace la traducción francesa —y española— de la *Gegebenheit*) para evitar escribir «donación» no dice nada, pues es lo dado mismo el que lleva el pliegue de la donación. La *Gegebenheit* designa a la vez la donación como el resultado de la donación (lo dado) y la donación como el proceso (dar)⁷³⁷.

Por ello, Marion cree que la ocultación del pliegue de la *Gegebenheit* en las traducciones que no tienen en cuenta el proceso de donación contradice toda la empresa de Husserl, pues lo que éste ha querido esencialmente es describir las operaciones que permitirían siempre reconducir los diversos productos de la objetividad a los modos de donación, que son los únicos que dan a esos productos el aparecer y el sentido (*Sinngebung*)⁷³⁸.

La dificultad del pliegue de la donación consiste según Marion en que, incluso aunque lo dado apunte ya por definición al proceso de su donación, no puede sin embargo jamás dar ni el proceso ni eventualmente aquello que lo da tal y como él mismo ha sido dado, o sea, como un algo dado directamente visible y presente, accesible, incluso disponible en persona. «La paradoja de la donación consiste en esta asimetría del pliegue: lo dado, producto del proceso de donación, aparece, pero deja disimulada la donación misma, que deviene enigmática»⁷³⁹. Según Marion, si se tratara de ver solamente los fenómenos ya visibles, no tendríamos necesidad alguna de la fenomenología. Solamente gana ésta su legitimidad por lo tanto al hacer finalmente visibles fenómenos que sin ella

⁷³⁴ Ibid., § 6, *op. cit.* 1997, p. 95; tr. esp.: p. 124.

⁷³⁵ Ibid., p. 96; tr. esp.: pp. 124-125.

⁷³⁶ Ibid., p. 96; tr. esp.: p. 125.

⁷³⁷ Ibid., pp. 97-98; tr. esp.: p. 126.

⁷³⁸ Ibid., pp. 99-100; tr. esp.: p. 128.

⁷³⁹ Ibid., p. 100; tr. esp.: p. 129. Podríamos hacer análogo este movimiento de Marion con la dificultad que ya conocemos por la crítica de Natorp a Husserl: «Descripción es abstracción [...]; descripción es mediación [...] Por lo tanto, es alejamiento de lo inmediato de la vivencia. Y con ello se relaciona aún lo siguiente: es inmovilización del flujo del vivir, por lo tanto, muerte de la conciencia, que en su inmediatez y concreción es más bien continua vida fluyente, nunca estancamiento» [Natorp, Paul, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Erstes Buch (*Objekt und Methode der Psychologie*), Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1912, pp. 190-191]. A partir de esta crítica, Heidegger intentará, no acabar con la descripción, sino descubrir la necesidad de que los conceptos filosóficos tengan el carácter de indicaciones formales. Para Heidegger, en la posibilidad lógica de lo indicativo-formal se realizaría «un decir que da cabal cuenta del vivir concreto» [Ruiz Fernández, José, «La indicación formal como renovación de la fenomenología: luces y sombras», en *Diánoia*, volumen LVI, número 66 (Mayo 2011), pp. 31-58, p. 38; disponible en: <http://dianoia.filosoficas.unam.mx/index.php/dianoia/article/view/187/1843>; último acceso: noviembre 2021). Veremos con más claridad en la Conclusión los indicadores formales en Heidegger.

resultarían inaccesibles, y en primer lugar la no-evidencia de la donación, que solo se abre en el despliegue de lo dado.

Por todo ello, la ambigüedad supuesta de la donación (y de la *Gegebenheit*) anuncia solo su concepto: el pliegue de lo dado en tanto que donación: «Pertenece al fenómeno considerado en su fenomenicidad esencial el manifestarse solo como dado, a saber, como guardando la huella, más o menos acentuada según los casos, de su proceso de surgimiento en el aparecer, esto es, de su donación. Podemos pues fijar legítimamente que *el fenómeno se da*»⁷⁴⁰. Esta fórmula es importante según Marion respecto a varios puntos:

(a) Es la única que hace justicia a la definición originaria del fenómeno que el propio Husserl da, según la cual la palabra «fenómeno» admite un doble sentido en virtud de la correlación esencial entre el aparecer (*Erscheinen*) y lo que aparece (*Erscheinenden*). Esta correlación abre pues sobre dos donaciones absolutas, la donación del aparecer y la donación del objeto. Y añade nuestro autor: «Allí donde la donación como lo dado (aparecer) es una con la donación como el surgimiento de lo que se da, se trata del *pliegue* de la donación»⁷⁴¹.

(b) El fenómeno solo puede aparecer como tal (y no como la apariencia de otro fenómeno más esencial para él que él mismo, esto es, [el fenómeno solo puede aparecer] sin déficit de un en-sí, ni la retirada de un noúmeno) —lo que es precisamente el primer deseo de la fenomenología—, si atraviesa el espejo de la representación: «el aparecer debe así sustraerse (si no siempre contradecir) al imperialismo de las condiciones *a priori* del conocimiento, al obtener de lo que aparece [*de l'apparaissant*] que fuerce el acceso a la escena del mundo, avanzando en persona sin representante ni suplente; este avance se llama, desde el punto de vista del que conoce, la “intencionalidad”; desde el punto de vista de la cosa misma, obtiene el título de “donación”. La donación no puede decirse ya según la representación y el aparecer comunes. En sentido fenomenológico estricto, el fenómeno no es ya visible (o no solamente visible), sino que traspasa fuera del cuadro, se abandona en el mundo del que en adelante forma parte. Adviene en la medida en que se da. De ahí este resultado, que confirma la fórmula de origen: nada aparece en persona que no *se dé*»⁷⁴².

Antes de seguir, debemos hacer aquí una pausa: el texto original de Marion dice: «[...] l'apparaître doit ainsi se soustraire (sinon toujours contredire) l'imperialisme des conditions *a priori* de la connaissance en obtenant de l'apparaissant qu'il force l'accès à la scène du monde, avançant en personne sans doublure ni représentant ; cette avancée se nomme, du point de vue du connaissant, l'intentionnalité ; du point de vue de la chose même, elle prend le titre de donation». Por su parte, la traducción española de Bassas dice: «[...] el aparecer debe así sustraerse (o contradecir siempre) el imperialismo de las condiciones *a priori* del conocimiento, obteniendo del apareciente que éste fuerce el acceso a la escena del mundo, avanzando en persona sin doblez ni representante; este avanzarse se llama, desde el punto de vista del conocedor, intencionalidad; desde el punto de vista de la cosa misma, toma el título de donación».

Como vemos, el texto de Marion puede comprenderse de dos modos distintos, justo en el lugar capital para vislumbrar la cuestión que estamos planteando. Nuestro autor

⁷⁴⁰ Marion, J.-L., *Étant donné*, § 6, *op. cit.* 1997, p. 100; tr. esp.: p. 129.

⁷⁴¹ «Là où la donation comme donné (apparaître) ne fait qu'un avec la donation comme le surgissement de ce qui se donne, il s'agit bien du *pli* de la donation»; Marion, J.-L., *op. cit.* 1997, p. 101; tr. esp.: pp. 129-130. Según nos parece, estas palabras suponen que el «pliegue de la donación» dice la «coincidencia de lo dado con el modo de darse».

⁷⁴² Marion, J.-L., *op. cit.* 1997, p. 101; tr. esp.: p. 130.

dice que el aparecer contradice y queda libre de las condiciones *a priori* del conocimiento cuando obtiene (consigue) de lo que aparece «qu'il force l'accès... », «que fuerce el acceso... ». Pero, ¿quién fuerza el acceso a la escena del mundo, el aparecer o lo que aparece? ¿A cuál de ellos se refiere el «il» del «qu'il force...»? La traducción de Bassas adopta la posición de que es lo que aparece lo que fuerza ese acceso, pero según nos parece, también podríamos comprender el «il» referido al aparecer. Consideremos la cuestión desde los dos puntos de vista posibles:

(i) Supongamos que es el aparecer el que fuerza el acceso a la mostración del fenómeno. Entonces, el aparecer (o el modo de aparecer de que se trata aquí, como modo de la donación) obtiene, logra, consigue, a partir de lo que aparece, o sea, obtiene de lo que aparece, la fuerza para poder doblegar el acceso a la fenomenicidad, contradiciendo con ello las condiciones *a priori* de la objetividad (y llevando consigo —al aparecer— a lo que aparece). Por lo tanto, el aparecer deja de ser un servidor de esas condiciones *a priori* para hacerse el aparecer de lo que aparece mismo y a partir de la iniciativa de lo que aparece.

(ii) Si suponemos que es lo que aparece el que fuerza el acceso a la mostración del fenómeno, se trataría entonces de que lo que aparece (el objeto intencional) fuerza el acceso a la mostración del fenómeno porque lo que aparece mismo ha posibilitado, ha dado, al aparecer el poder contradecir las condiciones *a priori* del conocimiento para que él, lo que aparece, pueda ya forzar su acceso (y el del aparecer) a la fenomenicidad.

Como vemos, en ambos casos, poniendo entre paréntesis la instancia efectiva que fuerza el acceso a la fenomenicidad (no teniendo en cuenta si esa instancia es el aparecer o lo que aparece), obtenemos sin embargo la misma instancia de la que parece partir la «iniciativa» (o el «empuje», o la «posibilidad») para poder el aparecer contradecir las condiciones *a priori* del conocimiento (y ser así el aparecer de lo que aparece). Esa instancia que da la «iniciativa» que fuerza la irrupción en la fenomenicidad es en ambos casos «lo que aparece» (también en ambos casos es el aparecer el encargado de la contradicción de las condiciones *a priori*). Es decir, la iniciativa, el «avance» de la «donación» parte de (se da a partir de) «lo que aparece»: «desde el punto de vista de la cosa misma [el avance] obtiene el título de donación». El aparecer logra ser un aparecer en contra de las condiciones *a priori* del conocimiento a partir de la iniciativa de lo que aparece. Y así, en ambos casos, el aparecer se convierte en el aparecer de lo que aparece, de lo que aparece desde sí mismo y por sí mismo, en su propio «aparecer». Pero ello indica finalmente que el «aparecer» es «dado» por «lo que aparece». Es decir, no solo el «aparecer» da «lo que aparece», sino que al contradecir las condiciones *a priori* del conocimiento dominador por adelantado de «lo que aparece», «lo que aparece» (se) da el «aparecer». Las dos «donaciones absolutas» del «aparecer» y de «lo que aparece» dicen la única y misma «donación», que se expresa en y como ambigüedad justamente al permitir la doble suposición de que la «donación de lo que aparece» es dada por la «donación del aparecer», pero también de que la «donación del aparecer» es dada por la «donación de lo que aparece». Según Marion, la donación da y es dada. Todo es ambiguo porque todo es un «círculo» (hermenéutico), que nosotros comprenderemos como «acogimiento mutuo». Continuemos ya con Marion.

(c) Recíprocamente (viene Marion de afirmar que «nada aparece en persona que no se dé»), pertenece esencialmente a lo que se da el mostrarse (el aparecer). Esto es así porque, por una parte, (i) dar(se) implica «dar a...» y, por otra parte, (ii) en fenomenología, de lo que se trata es también de «dar a ver a...». Por ello, se pregunta Marion ¿cómo la donación podría dar un algo dado, sin hacerlo ver, esto es, sin dirigirlo

a alguna instancia, como una «conciencia»?⁷⁴³ Y así, el surgimiento de lo dado lo hace ver (lo hace devenir «lo que aparece» en persona) porque «el movimiento de aparecer acaba por estallar sobre la superficie sin profundidad de la conciencia como el impacto del don que se precipita en ella y la golpea; esta proyección del don sobre la pantalla consciente basta para provocar el aparecer. Lo dado se expone porque estalla. Darse equivale pues a mostrarse. Lo que se da *se muestra*»⁷⁴⁴.

En esta secuencia anterior, comprendemos nosotros que «el surgimiento de lo dado» dice el «movimiento de aparecer», de modo que el movimiento de aparecer expresa la iniciativa del surgir de lo dado, que por mor de esa iniciativa desde sí devendrá, en el choque contra la pantalla de la conciencia, «lo que aparece» en *su* «aparecer». Entonces, «lo dado» expresa, en su devenir «fenómeno», tanto «lo que aparece» como el «aparecer».

(d) Obtenida así la fenomenicidad de la donación (darse equivale a mostrarse, porque lo que aparece aporta *su* aparecer), la fenomenicidad de la donación permite perfilar el «sí» del fenómeno. Para Marion, un tal «sí» consiste en la diferencia que distingue y liga el surgimiento (donación) con su algo dado: «lo que asciende al aparecer lo logra bajo la presión de la donación y cargado con este impulso; el aparecer del fenómeno no se impone realmente porque tendría ya rango de objeto o de ente, sino que tiene estos rangos (u otros) porque su aparecer adviene según la autoridad de una donación, que pesa y se posa en él. Mostrarse por sí requiere un “sí”; proviene solo de la donación que trabaja lo dado y lo lastra con una tara fenomenológica: el surgimiento mismo hacia la visibilidad. El fenómeno puede, y debe, ciertamente mostrarse, pero solo porque *se da*»⁷⁴⁵.

Por lo tanto, mostrarse equivale a darse: «el pliegue de la donación, al desplegarse, muestra lo dado que dispensa la donación. Para el fenómeno, mostrarse equivale a desplegar el pliegue de la donación en que surge como un don. Mostrarse y darse juegan en el mismo terreno —el pliegue de la donación, que se despliega en lo dado»⁷⁴⁶.

Debemos hacer aquí una pausa para pensar estas evidencias en relación con otras parecidas, para determinar con la mayor nitidez posible el sentido principal de lo que Marion intenta decir.

Antes de nada, debemos tener en cuenta algo esencial. Marion está preparando la siguiente pregunta: «¿cómo pensar la donación de tal suerte que lleve a cabo el aparecer puro del fenómeno surgiendo en persona a partir de nada otro que él mismo? Ello solo deviene posible introduciendo una determinación de la donación tal que determine todos los actos fenomenológicos primitivos, y en primer lugar la reducción. Ese modelo nuevo de la donación provendrá del don»⁷⁴⁷.

⁷⁴³ Ibid., p. 101; tr. esp.: p. 130.

⁷⁴⁴ Ibid., pp. 101-102; tr. esp.: p. 130. Ya sabemos cómo lo dado aparece como tal (y no como un objeto o un ente): desplegando el pliegue de la donación y enviando al proceso de su donación (al movimiento de aparecer), que acaba impactando en la conciencia: afectando al «sujeto». La imagen del impacto es empleada por Marion para mostrar más claramente que se trata de una donación sin la intervención activa de las condiciones de posibilidad del conocimiento impuestas por un *yo* trascendental, pero también, según nos parece, para mostrar que a partir del impacto, lo dado remite (como por rebote) a su proveniencia. Ese impactar y remitir a la vez dirían justamente la llamada y la respuesta. Y ahí veremos nosotros la coincidencia de la donación de ambas.

⁷⁴⁵ Marion, J.-L., *Étant donné*, op. cit. 1997, p. 102; tr. esp.: p. 131.

⁷⁴⁶ Ibidem. Lo que se muestra no es ya un mero hecho bruto, liso y neutro, sin sentido, sino que (nos) remite (llama) a su surgimiento. El fenómeno es «dado» cuando nos afecta (nos llama) en y por su «donación».

⁷⁴⁷ Marion, J.-L., *Étant donné*, § 7, p. 108; tr. esp.: p. 140. Observemos primero que Marion admite expresamente que está preparando un «modelo nuevo de la donación». Lo que Marion está preparando en concreto es, según nos parece, lo siguiente: que el fenómeno aparezca a partir de sí mismo y no de las condiciones *a priori* que le imponga el *ego*. El problema sin embargo es que el fenómeno solo aparece a y

Aunque ya hemos visto la importancia que tiene la intencionalidad en la donación, constituyendo la correlación misma en el fenómeno entre el aparecer y lo que aparece, debemos incluir en lo que sigue algunos fragmentos más en relación con los ya conocidos, con el fin de sacar conclusiones más claras y definitivas, que nos ayuden a proseguir nuestro camino. Si bien sabemos que Marion tiene en cuenta la ambigüedad de la «donación» y todo lo que a su alrededor se alza en la descripción, considerando esa ambigüedad como el pliegue mismo de la donación, es decir, como lo que hace posible acceder a la donación a partir de lo dado, nosotros sin embargo debemos insistir en el intento de una comprensión más clara⁷⁴⁸.

En el § 2 de *Étant donné*, en el marco que ya hemos tratado sobre el descubrimiento de la intencionalidad como justificación de la donación, nuestro autor subraya el descubrimiento en Husserl de dos tipos de inmanencia: la inmanencia real (o ingrediente) y la inmanencia en el sentido de la donación en persona. Para Husserl (incluimos lo que Marion mismo dice al respecto), no debemos limitarnos solamente a lo que es realmente inmanente (esto es, como contenido real de la vivencia)⁷⁴⁹. Marion

en un *ego*, en un aparecer que lo es como vida de un *ego*. Por ello, se tratará de lograr que el fenómeno aparezca a partir de sí mismo, de sus propias condiciones, de su «sí», en el aparecer-vida de un *ego*, pero adueñándose del aparecer-vida del *ego* (pues sin ese aparecer-vida el fenómeno no podría aparecer, no podría darse). El problema sería pues que el fenómeno aparece a partir de su «sí» pero tiene que contar con el «sí» del *ego* (con el aparecer): un fenómeno no puede aparecer si no se hace con el aparecer de un *ego*. Por ello nos dice Marion que solo es posible el aparecer puro del fenómeno surgiendo en persona a partir exclusivamente de «sí» mismo si la donación determina todos los actos fenomenológicos primitivos (del *ego*), y en primer lugar la reducción (llevada a cabo por el *ego*). Es decir, la donación debe primero determinar la «decisión» del *ego* de llevar a cabo la reducción a la donación. Pues bien, ese sería el don de la donación: que el *ego* se decida en favor de la donación.

⁷⁴⁸ Es lo que procuramos desde hace algún tiempo: *cfr.* Paredes Gascón, Antonio, «¿Sin intencionalidad y sin yo? Experiencia primera en Jean-Luc Marion», § 3, en *Eikasia. Revista de Filosofía*, Número 88, Julio-Agosto 2019 (pp. 9-31); disponible en: <https://revistadefilosofia.org/88-01.pdf>; último acceso: marzo 2022.

⁷⁴⁹ Marion, J.-L., *Étant donné*, § 2, p. 38; tr. esp.: p. 63. Para Husserl, las vivencias tienen dos tipos de componentes esenciales: ingredientes (*reellen*) e intencionales [*cfr.*, Husserl, E., *Ideen I*, § 63, Hua III/1, p. 135 (15); tr. esp.: p. 145]. Los contenidos ingredientes (*reellen*) de las vivencias son llamados también por Husserl «contenidos noéticos» [Ibid., § 88, Hua III/1, p. 203 (8-9); tr. esp.: p. 213]. A los datos múltiples del contenido noético, real, corresponde una multiplicidad de datos que forman parte de un «contenido noemático» correlativo, es decir, del «nóema», o también, el contenido (objeto) intencional de la vivencia. En los contenidos ingredientes encontramos no solo los datos de la sensación de las cosas percibidas sino además las operaciones del dar sentido a esos datos sensibles. Y así, elementos ingredientes son, por ejemplo, el dato de la sensación del blanco de un papel que percibo. Este blanco es algo perteneciente de modo inseparable a la percepción concreta, «perteneciente como componente concreto real [«ingrediente»: *reelles*]». Y como contenido presentificador del blanco que aparece del papel es soporte de una intencionalidad, pero no es él mismo una conciencia de algo [Ibid., § 37, Hua III/1, p. 75 (5-10); tr. esp.: p. 83]. Lo mismo vale para otros datos de la vivencia, como los llamados «sentimientos sensibles». Pero las «apercepciones» (o «aprehensiones»: *Auffassungen*) que animan los datos sensibles también forman parte del contenido ingrediente. Las apercepciones, en su animación de los datos sensibles, realizan la «función presentificadora», constituyendo con ella a la vez lo que llamamos el «aparecer-de» colores, formas, etc. [Ibid., § 41, p. 86 (4-6); tr. esp.: p. 94]. Los ingredientes de la percepción constituyen la conciencia de una y la misma cosa como unidad de apercepción: el objeto intencional, lo que aparece. Tengamos finalmente en cuenta que entre la multiplicidad de los modos noéticos (ingredientes) «la intencionalidad es, con todo, de una manera central, de manera nuclear, tensión viva hacia el objeto del que se ocupa, revelación de su entorno y apertura incesante del mundo» (Serrano de Haro, A., *Paseo filosófico en Madrid, op. cit.* 2016, p. 159). Es decir, gracias a sus momentos noéticos (a sus componentes ingredientes), la esencia de la vivencia intencional es albergar algo así como un «sentido» (objeto intencional) sobre la base de sus donaciones de sentido, y a la vez con ellas, el llevar a cabo múltiples rendimientos que devienen justamente «plenos de sentido» [Husserl, E., *Ideen I*, Hua III/1, § 88, p. 202 (27-31); tr. esp.: 213]. Lo que conllevan tales momentos noéticos son, por ejemplo, «las direcciones de la mirada del yo puro al objeto “mentado” por él mediante la donación de sentido» [Ibid., p. 88 (31-33); tr. esp.: p. 213]. Es frente a este protagonismo del yo en el aparecer y a su donación de sentido que Marion alzaría su crítica a Husserl. Sin embargo, ya

destaca perfectamente cómo las vivencias noéticas tienen una *intentio*, mientan algo y se ligan con una objetividad. En esta nueva inmanencia (intencional, frente a la inmanencia ingrediente), la conciencia no recibe solamente una nueva realidad realmente inmanente a su propia realidad (en el sentido de una inmanencia real de una imagen, de un afecto, de una sensación), tampoco recibe solo en su realidad una imagen irreal (una apariencia sin correlación con ningún apareciente), sino que recibe, con la vivencia que aparece, también y sobre todo lo que la vivencia mienta (o deja mentar) mediante una relación intrínseca: el objeto intencional⁷⁵⁰. El *a priori* correlacional da todo aparecer a y en la conciencia dando conjuntamente en ella un algo que aparece. Y concluye Marion: «la intencionalidad hace a lo que aparece inmanente a la conciencia por el simple hecho de que la apariencia (ciertamente inmanente de modo ingrediente) aparece solo siempre y a ordenada a su objeto por la intencionalidad; la inmanencia, en régimen de intencionalidad, de alguna manera se invierte (o se redobla): el fenómeno tomado en su dualidad resulta inmanente a la conciencia solo porque en primer lugar la conciencia intencional se hace inmanente respecto al objeto que aparece; el aparecer deviene inmanente solo en la medida en que la conciencia deviene intencionalmente inmanente para lo que aparece mismo. En la inmanencia intencional, la donación de la apariencia no impide ya la donación de lo que aparece, porque la intencionalidad mienta la segunda y por lo tanto, la da en tanto que mentada; es decir, las dos caras del fenómeno surgen de un solo y mismo golpe, porque las dos donaciones solo son una. Y tal es por completo la donación: la de la trascendencia en la inmanencia; mientras que las dos donaciones resulten dispersas, incluso separadas, la donación no interviene aún en profundidad, resultando una imagen que solo da a ella misma, pero no el objeto»⁷⁵¹.

Como vemos, Marion se muestra aquí por completo consciente y a favor del trabajo esencial que lleva a cabo la intencionalidad en la donación.

Sin embargo, en *De surcroît* (2001), Marion nos dirá que, según la fenomenología, la certidumbre absoluta reside en la afección de la conciencia por vivencias de toda extracción, no solamente, ni incluso en absoluto por el pensamiento de sí, con la condición sin embargo de que tales vivencias lleven a cabo una donación, o sea, «que se abandonen irremediabilmente y, en ciertos casos, que comprometan igualmente a los objetos intencionales cada vez concernidos. Es pues toda vivencia (y eventualmente el objeto intencional) la que, si se da según una reducción, se muestra absolutamente»⁷⁵².

sabemos nosotros, gracias a la lectura del «nuevo Husserl» por parte de Serrano de Haro, que el aparecer es ya dado originariamente en Husserl sin que sea necesario siempre que el *yo* intervenga en su donación. Y sin embargo, Marion también destacará esa posibilidad en Husserl, justamente respecto a la conciencia íntima del tiempo, que tendrá como ejemplo de «fenómeno saturado» en el padre de la fenomenología (Marion, J.-L., *Étant donné*, § 22, pp. 307 ss.; tr. esp.: pp 358 ss). Ya lo hemos visto en el capítulo I, § 7.1.
⁷⁵⁰ Marion, J.-L., *Étant donné*, § 2, p. 38; tr. esp.: p. 64.

⁷⁵¹ Ibid., pp. 38-39; tr. esp.: p. 64. Debemos aquí dar el texto original: «[...] le phénomène pris dans sa dualité ne reste immanent à la conscience, que parce que d'abord la conscience intentionnelle se fait immanente à l'objet apparaissant ; l'apparaître ne devient immanent, que dans la mesure où la conscience devient intentionnellement immanente dans l'apparaissant lui-même». La traducción española de J. Bassas dice: «[...] el fenómeno tomado en su dualidad sólo resulta inmanente a la conciencia en la medida en que, primero, la conciencia intencional deviene inmanente respecto al objeto apareciente; el aparecer sólo deviene inmanente en la medida en que la conciencia deviene intencionalmente inmanente respecto al apareciente mismo». Como se ve, hemos usado en parte la traducción de Bassas y en parte no. Lo que intentamos es resaltar que la intencionalidad inmanente debe su carácter (como «intencional» y como «inmanente») según Marion al avance de lo que aparece mismo.

⁷⁵² Marion, J.-L., *De surcroît*, cap. I, *op. cit.* 2001, p. 24 ; tr. esp.: Marion, Jean-Luc, *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*, cap. II, Traducido por Gerardo Losada, Buenos Aires, Jorge Baudino Ediciones – Universidad Nacional de General San Martín, 2005, p. 49. Es evidente que Marion ha variado su parecer respecto a la donación: ya no requiere ésta en primera instancia del objeto intencional (lo que aparece) para cumplirse como puro aparecer, pues solo «en ciertos casos» (eventualmente) habremos de

Marion destaca la universalización de la donación en Husserl, desplegando la lista de todo lo que para éste se da de modos diversos y concluyendo que la donación, ya se anuncie en ella un algo simplemente representado o un ente verdadero, algo real o ideal, posible o imposible, es una donación en el fenómeno de conocimiento. De ahí nuestro autor concluye dos resultados: (i) «La donación equivale de hecho al fenómeno mismo, cuyas dos caras, el aparecer (por el lado de la conciencia) y lo que aparece (por el lado de la cosa), solo se articulan según el principio de una “correlación admirable” porque el primero [el aparecer] vale como un algo dado, dado por y según el segundo [lo que aparece], la donación misma [...] consideramos como algo verificado que el pliegue del fenómeno, tal y como se despliega en el aparecer, equivale al pliegue de la donación, tal y como contiene en ella lo dado»⁷⁵³.

Con estas últimas palabras, Marion está poniendo en concordancia el pliegue del fenómeno con el pliegue de la donación para lograr la justificación plena de la fórmula «el fenómeno se da». Y por ello, el hecho de que el pliegue del fenómeno se despliegue en el aparecer equivale al hecho de que el pliegue de la donación se despliegue en lo dado. Como vemos, la única donación pasa dando y dándose de una a otra instancia del fenómeno (del aparecer y de lo que aparece). La ambigüedad se encuentra en plena acción.

Y refiriéndose nuestro autor al ejemplo de Meinong, para quien todo lo cognoscible (incluido lo sinsentido) es dado precisamente al conocer, de modo que, en la medida en que todos los objetos son cognoscibles, la donación puede serles atribuida como propiedad universal sin excepción, concluye que «ningún aparecer se exceptúa del pliegue de la donación, incluso si no cumple siempre enteramente su despliegue fenoménico»⁷⁵⁴, o sea, incluso si se trata de fenómenos sin sentido o que no existen realmente.

Poniendo nosotros la secuencia de un modo más claro: todo «aparecer» es dado, incluso si no incluye su «lo que aparece», su objeto intencional. Con ello, vemos con más claridad que Marion se está centrando en el aparecer como lo dado, más que en lo que aparece, de modo que la intencionalidad aparenta pasar a segundo plano en estas secuencias. La confirmación de ello podrían ser estas palabras de nuestro autor: «la reducción elimina toda trascendencia, es decir, el éxtasis intencional de la conciencia hacia su objetivo, que únicamente permite el conocimiento, pero también la incertidumbre, el error, la ilusión, etc.; por lo tanto, la donación de lo dado, con la

tener en cuenta a los objetos intencionales cada vez concernidos. Este cambio de perspectiva respecto a *Étant donné* (1997) se produce sin embargo «antes» de ese libro: el capítulo I de *De surcroît* proviene de un artículo de 1996: «L'autre philosophie première et la question de la donation», en *Philosophie*, nº 49. Pero Marion aceptará en 2001 el texto para ser publicado tal y como nosotros lo manejamos, lo que muestra que nuestro autor se apoya en la ambigüedad que no solo conforma la «donación», sino que impregna por completo como vemos sus descripciones.

⁷⁵³ Marion, J.-L., *De surcroît*, cap. I, p. 25; tr. esp.: p. 50. Aquí de nuevo debemos introducir el texto literal de Marion y la traducción española, para hacer ver las evidentes dificultades de comprensión de un texto que se muestra a la vez esencial y de muy difícil interpretación: «La donation équivaut en fait au phénomène lui-même, dont les deux faces, l'apparaître (du côté de la conscience) et l'apparaissant (du côté de la chose), ne s'articulent selon le principe d'une « corrélation admirable » que parce que le premier vaut comme un donné donné par et selon le second, la donation elle-même [...] nous tenons pour acquis que le pli du phénomène, tel qu'il se déplie dans l'apparaître, équivaut au pli de la donation, tel qu'il recèle en elle le donné»: «La donación equivale de hecho al fenómeno mismo, cuyas dos caras, el aparecer (del lado de la conciencia) y lo que aparece (del lado de la cosa) se articulan según el principio —"admirable" añade frecuentemente Husserl— de correlación porque lo primero vale como algo dado, que lo segundo, la donación, da [...] consideramos establecido que el pliegue del fenómeno, tal como se despliega en el aparecer, equivale al pliegue de la donación, tal como él guarda en ella lo dado».

⁷⁵⁴ *Ibid.*, p. 27; tr. esp.: p. 50.

condición expresa de que se encuentre ya reducida, reducida a lo puro dado, deviene absolutamente indudable [...] Únicamente la reducción da el fenómeno, porque disuelve en él las apariencias de un algo dado»⁷⁵⁵.

Según nos parece, Marion está asumiendo ahora «lo dado» como el «aparecer», sin consideración del «objeto intencional», es decir, sin tener en cuenta «lo que aparece» por mor de la intencionalidad (el éxtasis intencional): «la reducción elimina del curso del aparecer todo lo que no se da sin reserva: las apariencias y las confusiones, las imaginaciones o los recuerdos de algo dado, ligados todos a trascendencias que confunden la vivencia (eventualmente intencional) con el objeto mentado (por definición solamente esbozado), se encuentran señalados, filtrados y finalmente descartados de lo dado restante»⁷⁵⁶.

§ 17. Análisis de la ambigüedad de donación

Recapitulando aquí lo principal de las difíciles (y muy tediosas) cuestiones anteriores, debemos hacer ver primero nuestro intento por discernir algo de la «ambigüedad» que la doctrina sobre Marion apuntaba en su tratamiento de la «donación».

Hemos visto (desde § 15) cómo nuestro autor asume claramente que la reducción tiene como solo objetivo reconducir la integralidad del fenómeno a la donación —«incluida la cosa misma», entendida como «lo que aparece»—, y no solo el «aparecer», que sin «lo que aparece» quedaría reducido a una simple apariencia. Llevar el fenómeno íntegro (por lo tanto, al aparecer y a lo que aparece) a la donación es posible gracias a la «intencionalidad», leída por Marion siguiendo por completo a Husserl.

No obstante, Marion acabará echando en cara a Husserl el dominio en éste de la donación por la objetividad. Pero, como nos muestra Serrano de Haro, antes de su donación intencional (mediante la reflexión), la vivencia es ya vida vivida en la inmanencia de su darse inmediato y prerreflexivo: «no necesito reflexionar para saber lo que estoy viendo y sintiendo». En último término, la «donación» en Husserl se cifra en la «conciencia interna de tiempo», inmediata y continuamente «conciencia», «darse cuenta». Es el saberse, sentirse, a sí mismo viviendo esta o la otra vivencia. Ese saber inmediato nada tiene que ver con un objeto o un ente puesto ante la mirada. Es, podríamos decir, un aparecer que coincide con lo que aparece. Y expresaría en último término la carne, en el sentido en que Marion ya nos ha indicado como fenómeno saturado, y como M. Henry le ha enseñado a nuestro autor.

Pero Marion mismo coincidiría con las determinaciones que sobre Husserl nos da Serrano de Haro: que nada nos afecte, que nada nos aparezca o nos advenga que no acontezca en la inmediatez de una donación, coincide con las especificaciones de la conciencia interna de tiempo en Husserl. La diferencia entre éste y nuestro autor es que el primero vincula esa conciencia interna absolutamente al *yo*, mientras que el segundo asegura que «la donación difiere radicalmente del *ego*», en cuanto que la donación da y se da, no porque se posea, sino porque abandona y se abandona en lo dado⁷⁵⁷.

Dedicado ya Marion a contestar la crítica de Janicaud a la ambigüedad del término «donación», nuestro autor afirmará que esa ambigüedad es la que hace posible justamente la donación, que articula «en una sola intriga» las instancias implicadas en ella: su acto (dar), lo que pone en juego (don), su actor (donante) y el modo de lo dado cumplido (carácter de dado). La ambigüedad de lo dado se expresa en decir lo dado a la vez e

⁷⁵⁵ Ibid., p. 22; tr. esp.: p. 47.

⁷⁵⁶ Ibid., p. 23; tr. esp.: p. 48.

⁷⁵⁷ Marion, J.-L., *Étant donné*, § 5, pp. 88-89; tr. esp.: p. 115.

indisolublemente «hecho» y «proceso de acceso al hecho». La ambigüedad de lo dado es la que abre así directamente sobre la donación. La donación se abre como el pliegue de lo dado: desplegándose, la donación (el pliegue) articula el don dado con su proceso de advenimiento.

También hemos visto cómo nuestro autor pliega y despliega la ambigüedad de la donación en todos los sentidos, manejando el «pliegue de lo dado», el «pliegue de la donación», pero también el «pliegue del fenómeno».

Además, establece Marion una clasificación de cuatro puntos para justificar la importancia de la fórmula «el fenómeno se da». En el desarrollo de esos cuatro puntos, nuestro autor parece redoblar las secuencias ambiguas, para cuyo esclarecimiento abrimos nosotros toda esta reflexión.

A continuación, pondremos en el orden que nos parece más didáctico lo esencial de lo anterior, con el fin de que su más estrecha y determinada correspondencia nos lleve a una comprensión lo más evidente posible de la cuestión.

(1) Descubrimos que «lo que aparece» ostenta la «iniciativa» de la donación, y que el «aparecer» deviene así el aparecer de lo que aparece, de lo que aparece desde sí mismo y por sí mismo. Es decir, dependiendo de dónde pongamos el punto de vista, no solo el «aparecer» da «lo que aparece», sino que «lo que aparece» da el «aparecer». Es el «círculo» que nosotros comprenderemos como «acogimiento mutuo».

(2) Descubrimiento de dos tipos de inmanencia: la inmanencia real, o ingrediente, y la inmanencia en el sentido de la donación en persona. En la nueva inmanencia intencional, la conciencia no recibe solo con la vivencia que aparece una nueva realidad realmente inmanente a su propia realidad, sino que recibe, con la vivencia que aparece, también y sobre todo lo que la vivencia mienta mediante una relación intrínseca: el objeto intencional. O sea, el *a priori* correlacional da todo aparecer a y en la conciencia al dar a la vez un algo que aparece. Marion comprende con ello que, en régimen de intencionalidad, la inmanencia se redobla: tomando el fenómeno en su dualidad (aparecer/lo que aparece), el fenómeno resulta inmanente porque la inmanencia de su aparecer es dada por lo que aparece mismo. Marion daría aquí a entender que la conciencia queda «acogida» a lo que aparece. Tenemos ya una pista del «mecanismo» por el cual el aparecer (como el «sí» del *ego*) queda bajo la iniciativa del «sí» del fenómeno. O dicho de otro modo: el «mecanismo» por el cual el «sí» del fenómeno se adueña del aparecer, que deviene el aparecer propio del fenómeno.

(3) En el cap. I de *De surcroît* (2001) nuestro autor incide en el mismo sentido: «La donación equivale de hecho al fenómeno mismo, cuyas dos caras, el aparecer (por el lado de la conciencia) y lo que aparece (por el lado de la cosa), solo se articulan según el principio de una “correlación admirable” porque el primero [el aparecer] vale como un algo dado, dado por y según el segundo [lo que aparece], la donación misma [...] consideramos como algo verificado que el pliegue del fenómeno, tal y como se despliega en el aparecer, equivale al pliegue de la donación, tal y como contiene en ella lo dado».

Con estas últimas palabras, Marion está poniendo en concordancia el pliegue del fenómeno con el pliegue de la donación para lograr la justificación plena de la fórmula «el fenómeno se da», es decir, el aparecer (y sus modos) es dado por el fenómeno mismo. El aparecer es dado por lo que aparece. Como vemos, la descripción de la donación es tan ambigua como la donación misma según Marion.

(4) «Allí donde la donación como lo dado (aparecer) es una con la donación como el surgimiento de lo que se da, se trata del *pliegue* de la donación». El *pliegue* de la donación diría pues la «coincidencia de lo dado (el aparecer de lo que aparece) con el modo de darse (el aparecer de lo que aparece)». Entonces, lo que se da no solo se da sino que da: lo que se da (el aparecer lo que aparece) se da y da lo dado (el aparecer lo que

aparece). Y con ello, Marion estaría asumiendo con el pliegue y despliegue de la donación una evidencia de fondo: el «modelo nuevo de la donación» es comprendido según el «dar algo a y recibir algo de», o sea, según el «don», la «dádiva», el «presente», aunque siempre en el ámbito de la inmanencia: eso dado y recibido es el fenómeno de conciencia, o dicho con más generalidad: la experiencia vivida.

(5) El aparecer es provocado por el don (es dado por el don) porque el movimiento de aparecer propio del don estalla sobre la pantalla de la conciencia (sobre el «sí» del *ego* como ámbito de aparecer necesario a todo fenómeno para poder serlo, para poder aparecer). Ello muestra que «lo dado», en su devenir «fenómeno» en el choque contra la pantalla de la conciencia, expresa tanto «lo que aparece» como el «aparecer».

(6) Marion está preparando con todo esto cómo pensar la donación de tal suerte que lleve a cabo el aparecer puro del fenómeno surgiendo en persona a partir solo de él mismo, pensando la donación como donante del aparecer. Entonces, es claramente el «aparecer» el que sobre todo se muestra como «lo dado» por la donación. Y como vemos, en el transcurso de la descripción, y como expresión de la ambigüedad constitutiva de la donación, «lo dado» es considerado según la ocasión, unas veces como el «aparecer», otras como «lo que aparece» y otras como ambos a la vez. Con ello, la reducción a la (ambigua) donación se va desarrollando según lo que da a pensar en y como su misma (ambigua) descripción.

(7) Ya fuera de *Étant donné* (1997), y llegados al cap. I de *De surcroît* (2001), comprobamos el cambio de perspectiva respecto al tratamiento de la «donación», consistente ahora en que no requiere del objeto intencional (lo que aparece) para cumplirse como puro aparecer. Marion se centra en la vivencia como tal como lo dado, y no en el objeto intencional. A pesar de haber visto ya en el punto (3) que en ese mismo cap. I de 2001 nuestro autor incide en la «correlación admirable» (el *a priori* de correlación entre el aparecer y lo que aparece como expresión de la donación misma) en el sentido que vemos en general en *Étant donné*, parece que en *De surcroît* hay una mayor atención al aparecer como tal, incidiendo en el carácter de dado del «aparecer», incluso aunque no incluya su «lo que aparece»: «la reducción elimina toda trascendencia, es decir, el éxtasis intencional de la conciencia hacia su objetivo [...] Únicamente la reducción da el fenómeno, porque disuelve en él las apariencias de un algo dado».

La consecuencia de todo lo anterior creemos que se perfila con más nitidez: las descripciones de Marion intentan ser el proceso mismo de venir al pensar la donación como tal, empresa en sí tan apasionante y llena de posibilidades como difícil en el desarrollo concreto de la misma, debiendo quedar y devenir en el transcurso de la descripción/reducción esas posibilidades como tales posibilidades, es decir, abiertas en un «decir» que no ha de cerrarse en un «lo dicho»⁷⁵⁸. La ambigüedad es constitutiva de la donación, de su pliegue y de la reducción a la donación como su despliegue.

Lo que a nosotros nos interesa retener para lo que viene es que en Marion «lo dado» dice tanto el «aparecer», como «lo que aparece», como el «acogimiento mutuo» de ambos en el pliegue de un fenómeno que así equivale tanto al pliegue de la donación (despliegue de lo dado en y a partir de la donación) como al pliegue de lo dado (despliegue de la donación en y a partir de lo dado). Es en la articulación del pliegue del fenómeno (que despliega el aparecer/lo que aparece) con el pliegue de la donación y el pliegue de lo dado, articulación múltiple y que pone en el centro cada vez una instancia u otra dependiendo de donde situemos el foco de la reducción, que Marion pone en obra las descripciones que aquí hemos recogido como canónicas de la cuestión.

⁷⁵⁸ En el sentido también en que Lévinas contrapone estas instancias. Ver, por ejemplo: Lévinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, cap. I, 3º («Le Dire et le Dit») en *Phaenomenologica* 54, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974.

Gracias a la posibilidad abierta de considerar «lo dado» y la «donación» como el «aparecer» y como «lo que aparece», creemos que Marion está intentando que la donación acoja la totalidad de los fenómenos, en una inmanencia ya abarcadora, no solamente de la carne, sino de cualquier fenómeno del mundo. Y este intento estaría relacionado directamente con la influencia sobre nuestro autor de uno de sus principales maestros, Michel Henry: Marion nos mostrará sus reservas respecto a la asunción de Henry de que únicamente la «fenomenología material» es verdaderamente fenomenológica, pues en ciertos casos constata nuestro autor que se puede hacer fenomenología de otro modo que el de Henry. Pues si ciertamente, cuando se habla de la carne, o de la vida, es preciso seguir a Henry —sin el cual no se puede decir nada en relación a esos fenómenos—, «cuando hay que abordar el mundo o la constitución de los objetos» debemos retomar todas las operaciones que Henry rechazaba fuera de la verdadera fenomenología, es decir, hay que volver a la «reducción», a la «intencionalidad», la «constitución noemática», etc.⁷⁵⁹ Marion confiesa haber intentado cubrir el precipicio entre esas dos acepciones de la fenomenología (material o, al contrario, extática) en el cap. I («La réduction et « le quatrième principe » ») de *Reprise du donné* (2016)⁷⁶⁰.

Añade Marion que su tratamiento sobre la carne es por completo influencia de Michel Henry, pero incluso también el fenómeno saturado proviene en gran parte de él: «pues yo no habría osado decir que hay que admitir que ciertos fenómenos no tienen ya horizonte, o que la intencionalidad deviene en ellos una contra-intencionalidad (en general y no solamente en el caso del otro, como para Lévinas), si Henry no hubiera mostrado que podíamos arriesgarnos a ello»⁷⁶¹. Y así ha tenido Marion la impresión a menudo de que era preciso practicar la fenomenología a la manera de Henry, «no solamente en los dominios en que era indiscutiblemente la única vía abierta, sino también en ciertos otros —así la cuestión de la donación»⁷⁶².

Estas palabras nos proporcionan ya una gran luz para comprender el movimiento en zig-zag de Marion en la inmanencia del pliegue de la donación y la admisión o el rechazo de la intencionalidad como sostén de la donación. La ambigüedad de la donación en Marion estaría pues marcada no solo por la ambigüedad ya notada desde Husserl respecto al «fenómeno» (comprensible como «aparecer» y «lo que aparece»), sino por la necesidad de integrar en su comprensión las dos fenomenologías posibles (material y extática) que nuestro autor acoge, al menos, a partir de Henry y de Husserl. Es decir, Marion intenta acordar dos modos por completo distintos de la fenomenología, a juzgar por la crítica que el propio Henry dirigirá contra Husserl⁷⁶³.

⁷⁵⁹ Marion, Jean-Luc, «Troisièmes réponses», en *Lectures de Jean-Luc Marion*, sous la direction de Cristian Ciocan et Anca Vasiliu, Paris, Les Éditions du Cerf, 2016, p. 375.

⁷⁶⁰ Lo veremos nosotros centrándonos sobre todo en el tratamiento que hace Marion ahí de la llamada y la respuesta (cap. V, §§ 45.2 y 45.3.).

⁷⁶¹ Ibidem.

⁷⁶² Ibidem.

⁷⁶³ Veremos más adelante esa crítica, exposición que se basará en el § 4 de nuestro artículo «¿Sin intencionalidad y sin yo?», *op. cit.* 2019, pp. 21 ss. Podemos recordar ya sin embargo cómo François Laruelle habría destacado que Marion lleva a cabo una «decisión de identidad» de las posiciones contrarias de Husserl y de Heidegger, además de las de Lévinas y de Henry. Centrado Laruelle en *Réduction et donation* (1989), subraya la llamada como el asunto principal de esa obra. Y para llegar a la «forma pura» de la llamada, Marion intentará una «síntesis», una suerte de *identidad radical* de los dos grandes polos adversos de la fenomenología: Husserl y Heidegger. Se trata de la identidad de la inmanencia radical (necesaria para asegurar la manifestación total que Husserl «buscaba») y de la trascendencia más universal (necesaria para asegurar la realidad de lo dado que Heidegger «buscaba»). Es la identidad de la recepción y de la donación, de la manifestación y de lo dado. Es el motor de toda la empresa de Marion [Laruelle, François, «L'Appel et le Phénomène», en *Revue de métaphysique et de morale*, 96:1 (Enero/Marzo 1.991; pp. 27-41), p. 31]. Y por ello, el resultado no proporciona a la vez ni lo propio de Husserl ni lo propio de

§ 18. Las críticas que llevan al don

La cuestión de la descripción de la donación (y de la ambigüedad que según estamos viendo la preside) es, como sabemos por Dan Arbib, la dificultad que afrontó Marion en *Étant donné*, y que llevará a nuestro autor a preguntarse si lo dado demanda verdaderamente recurrir a la donación para aparecer como tal⁷⁶⁴. Con esta pregunta, Marion tratará de dar cuenta de dos objeciones respecto a su avance, llevadas a cabo sobre todo por Janicaud y Derrida.

(1) Recuerda Marion cómo sospecha Janicaud que la donación dependería de un esquema sobrecargado de sentido, mediante un préstamo hecho a la teología⁷⁶⁵. Según nuestro autor, esa objeción yerra, al menos en el trabajo fenomenológico de Marion, (i)

Heidegger. De ahí «el sistema de las elecciones o de las decisiones interpretativas, el estilo de los rechazos opuestos sucesivamente y en “zigzag” a uno y el otro» (Ibidem). Pero además, a pesar de patrocinar Marion una «llamada pura» de todo contenido y procedencia, deberá aún mantener determinaciones concretas alcanzadas por otros autores respecto a la llamada, para poder asumir que la «llamada pura» supone un ensanchamiento del avance de la fenomenología y su historia. Por ello, Marion se volverá contra la inmanencia radical o sin trascendencia de M. Henry y contra la trascendencia sin la inmanencia de la recepción de Lévinas, lo cual se logra según Laruelle solo gracias a la voluntad de conservar hasta el final la matriz más fundamental de la filosofía: la de la diada, la del pliegue o del doblete, mientras que el interés de las soluciones de Lévinas y Henry consistía en querer liquidarla y llegar a un pensamiento realmente simple o sin pliegue: un pensamiento del Uno que no lo rebaja a una diada, y con ello, un pensamiento de la relación unilateral que rompe por completo la dualidad bilateral y recíproca, no destruyendo solamente sus formas contemporáneas (por ejemplo, el «*a priori* correlacional» de Husserl), sino la idea misma de correlación o de co-pertenencia (Ibid., p. 34). Laruelle sitúa a Marion con Henry (asumiendo la inmanencia) y contra Lévinas, pero a la vez con Lévinas (asumiendo al Otro) y contra Henry. Y ello porque la llamada pierde su sentido judaico al ser íntegramente manifestada y reconocida-recibida. Los territorios vecinos se estrechan alrededor del territorio más auténticamente cristiano en Marion, que no quiere abandonar la filosofía (su elemento griego), sino solamente ser arrancado de ella por una llamada, por Dios, más que por otro pensamiento distinto al filosófico. Desde el punto de vista de lo real, Marion quiere ser cristiano, mientras que desde el punto de vista del pensamiento, quiere ser filósofo (Ibid., p. 37). Lo que Laruelle propondrá es renunciar a pensar en la matriz filosófica, en el molde de la diada o del doblete, admitiendo que lo Dado precede absolutamente a la (decisión de) Donación, o que lo Reducido precede absolutamente a la Reducción (el lenguaje y las operaciones). Para Laruelle, la Reducción está ya operada, absolutamente operada, no sorprendiéndonos porque pertenece a lo Dado mismo, a lo Uno. Según Laruelle, vivimos desde una eternidad en el interior de la reducción, por lo que no hay que fenomenizar los fenómenos: el fenómeno es actual. Pero Marion multiplicará las reducciones, descubriendo una tercera, que debe sin embargo ser una posibilidad de la fenomenología y cerrar la historia interna de ésta (Ibid., p. 39).

⁷⁶⁴ Marion, J.-L., *Étant donné*, § 7, p. 104; tr. esp.: p. 136.

⁷⁶⁵ Es la crítica sobre todo de D. Janicaud, pero también de J. Benoist. Recordemos que Marion asegura que su intención habría sido verificar el estatuto estrictamente filosófico, fenomenológico, incluso prefenomenológico, de la donación, intentando comprenderla por lo tanto como «una modalidad de la fenomenicidad y no como un don óptico, como una *doneidad* (*Gegebenheit*) y no como una fundación metafísica y ontoteológica» [Marion, J.-L., «Remarques sur l'émergence de la donation (*Gegebenheit*) dans la pensée de Husserl» (2010), en *Figures de phénoménologie, op. cit.* 2012, p. 28]. Hemos de advertir que la defensa de Marion invocando la «doneidad» nada tendría que ver con el argumento de J.- F. Lavigne, que refiriéndose a *Étant donné* de Marion, marcará la diferencia entre la donación como fuente originaria de lo dado (tal y como la descubre y la *muestra* —en cursivas en el original de Lavigne— el trabajo de Marion) y el producto de su resultado fenoménico en el estadio en que Husserl la comprende: «La “*Gegebenheit*” husserliana designa el estatuto de lo que se encuentra *ya* dado; no se confunde con el proceso de la (*Sinn-*)*Gebung* [Donación (de sentido)]. La objetivación reflexiva que efectúa la mirada fenomenológica en Husserl re-aprehende siempre lo dado, incluso primario (por ejemplo, el *datum* hylético en curso de constitución), incluso originario (la impresión originaria del presente vivo) *después* de su donación: en su ser-(ya)-dado, o su “doneidad” (*Gegebenheit*)» [Lavigne, Jean-François, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913). Des Recherches logiques aux Ideen: la genèse de l'idéalisme transcendantal phénoménologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 25, nota 1].

en primer lugar, porque «lo dado no tiene otra justificación que su donación con o sin intuición, por lo tanto, no tiene otra justificación que su propio surgimiento, que no hace sino coincidir con él mismo»⁷⁶⁶; (ii) en segundo lugar, porque la donación no se define jamás como un principio o un fundamento, justamente porque libera a lo dado de toda exigencia de causa, al dejarlo entregarse él mismo, al dejarlo darse. «Dar[se] corresponde solo a lo dado, porque le corresponde aparecer a partir de sí mismo»⁷⁶⁷; (iii) finalmente, la objeción de Janicaud es la única que en realidad se aventura a interpretar la donación como una «autosuficiencia» y una «autofundación», bajo el pretexto de que la donación pura *se da*⁷⁶⁸. La crítica de Janicaud es la única que asigna a la donación los atributos de la *causa sui*, como si «darse» solo pudiera significar «producirse a sí mismo, bastarse a sí mismo» en el modo de una causa vuelta sobre ella misma. Con ello se pierde completamente que «darse» «equivale aquí a “dejarse aparecer sin reserva y en persona”, equivale a “abandonarse al ver”, brevemente, al aparecer puro de un fenómeno»⁷⁶⁹. Esta crítica opone pues a la donación aquello que solo la donación misma descalifica: la *causa sui* y el principio de razón suficiente. Ello hace aún más urgente abrir la cuestión de la donación considerada en ella misma, es decir, según su pliegue propio, sin referencia indebida por lo tanto a la causalidad eficiente.

Pero dicho esto, Marion es indulgente: si un crítico tan prudente como Janicaud produce el contrasentido que él mismo intenta denunciar, no hay que atribuirlo únicamente a la polémica, sino a una dificultad real: no es evidente en principio que podamos utilizar en fenomenología el término «donación» y pensar su concepto sin caer inmediatamente bajo el modelo metafísico de la producción, de la eficiencia y de la causalidad.

Por ello se preguntará Marion: «¿cómo pensar la donación de tal manera que lleve a cabo el aparecer puro del fenómeno surgiendo en persona a partir de nada distinto que sí mismo? Ya sabemos que para Marion, este «modelo nuevo de la donación» provendrá del don⁷⁷⁰.

⁷⁶⁶ Marion, J.-L., *op. cit.* 1997, p. 107; tr. esp.: p. 139. Lo dado coincide pues en primer lugar con el proceso de su surgimiento; lo dado coincide con la donación que lo da. Volvemos a ver lo que se juega en el «pliegue de la donación»: la «coincidencia de lo dado con el modo de darse».

⁷⁶⁷ Ibidem. El pliegue de la donación equivale pues al sí-mismo de lo que se da, que en el despliegue despliega su proceso de darse a partir de sí mismo.

⁷⁶⁸ Marion deja claro que nunca *Réduction et donation* (el objeto de la crítica de Janicaud) aplica esos términos a la donación. Al respecto, envía nuestro autor a *Sur la théologie blanche de Descartes* (1981), § 18 y al capítulo V de *Questiones cartésiennes* II (1996).

⁷⁶⁹ Marion, J.-L., *op. cit.* 1997, p. 107; tr. esp.: p. 140. Es decir, darse equivale a abandonarse al aparecer, darse como un don, como una dádiva, al aparecer. No como un objeto o como un ente, no como un «don óntico», cerrado, acabado, sujeto al intercambio y a la economía, pero sí como aquello que se abandona en la pura gratuidad sin por qué. Pero ese «darse» no solo habría que comprenderlo desde el lado del fenómeno, que así se abandona al ver del *ego*, sino desde el lado también de éste, que así se abandona al aparecer mismo del fenómeno. «Darse» marcaría pues el «acogimiento mutuo» entre el fenómeno y el *ego* de su experiencia. Lo iremos viendo.

⁷⁷⁰ Ibid., p. 108; tr. esp. 140. Ya hemos descubierto que la vivencia inmanente es un don que se abandona como una dádiva a la conciencia. La pretensión de nuestro autor de comprender la «donación» según el «don» (comprensión que según Ricœur mismo dará a entender a Marion es imposible) supone descubrir un «modelo nuevo de la donación» que no siempre contará con el beneplácito de otros fenomenólogos en la tradición de Husserl. Por ejemplo, S. Geniasas cree que Marion aprovecha la indeterminación de la noción de donación en Husserl para iniciar su investigación fenomenológica consagrada a la donación. Y aunque Marion quiera que su análisis representa una continuación del proyecto husserliano, en realidad, puntualiza Geniasas, los análisis de la donación de Marion se hallan bajo la influencia de un modelo particular cuya elección debería hacer fruncir el ceño a toda persona familiarizada con la fenomenología clásica: «Mientras que en Husserl la noción de donación indica aquello que es establecido en el curso de la experiencia-vivida, la estrategia de Marion es sustituir el sentido de lo “dado” en tanto que “don”» [Geniasas, Saulius, «Husserl et la phénoménologie de la donation», Traduction de Lynda Arkjouni, en *Methodos* 9/2009 (*L'autre*

Marion afirma que el primer motivo en favor de esta elección se debe a la paronimia que reúne «don» y «donación», sorprendiéndose que pocos fenomenólogos hayan intentado restablecer una continuidad entre la *Gegebenheit* y el fenómeno del don, «fascinante e inevitable para el análisis de la intersubjetividad»⁷⁷¹. Marion pregunta entonces: «¿Por qué no suponer que el don —por lo tanto, el intercambio, la circulación de lo dado entre donante y donatario, la devolución y la respuesta, la pérdida y la ganancia— no pueda, una vez depurado de su profusión empírica, proporcionar al menos el esbozo de un modelo no causal, no eficiente y finalmente no metafísico a la donación? ¿Se podría leer la fenomenicidad de la donación al hilo conductor del don, tomado como fenómeno privilegiado?»⁷⁷²

(2) Como nos muestra nuestro autor, Derrida ha estudiado justamente esta cuestión, desarrollando la cadena paronímica del don y llegando a la conclusión de que desde el punto de vista metafísico —del que se trata justamente de alejarse—, la donación se articula en un donante, un don dado y un donatario, ligados en principio por una relación de reciprocidad, puesto que la gratuidad por parte del donante reclama, aunque tácitamente, una restitución por parte del donatario. Este esquema remonta al *Ensayo sobre el don* de Mauss, donde el don resulta aún asumido en «el sistema de los dones intercambiados», que no implica solamente que el donante dé, sino que debe hacerlo, como no solamente que el donatario reciba, sino que debe recibir. Este sistema resulta pues totalmente metafísico: el donante da el don como causa eficiente, movilizándolo una causa formal y una causa material (para definir, reificar el don) según una causa final (el bien del donatario y/o la gloria del donante). Estas cuatro causas permiten a la donación satisfacer el principio de razón suficiente. Y la reciprocidad repite esta razón suficiente hasta una perfecta aplicación del principio de identidad al llevar el don a sí mismo. El *Ensayo sobre el don* trata únicamente por lo tanto del intercambio y de su sistema, demostrando Derrida que este modelo no solo entra en contradicción consigo mismo en cada uno de sus términos, sino que evacúa del don toda donación y su fenómeno se evapora⁷⁷³. En *Donner le temps*, Derrida establece varios argumentos (seguimos aquí la secuencia de ellos junto con los comentarios de Marion a partir de la exposición misma de éste en *Étant donné*, § 7).

Husserl), párrafo 4; disponible en: <https://journals.openedition.org/methodos/1940>; último acceso: noviembre 2021]. Según Geniusas, «Husserl no ha dado jamás a la donación el sentido de lo que es recibido, ya sea por instancia donante o por los datos mismos» (Ibidem). Y así, la reducción de la donación por parte de Marion a una modalidad única (la de la «donación originaria») habría impedido que la fenomenología de Husserl pudiera comprender una noción de donación capaz de ofrecer una alternativa de gran alcance, englobando las dimensiones de la donación que, pensadas según el modelo del don, quedarían disimuladas. De ahí que Geniusas se proponga rescatar en Husserl algunas investigaciones de un alcance más amplio y universal que las llevadas a cabo por Marion, descubriendo que el paso de la fenomenología estática a la fenomenología genética en Husserl (con la asunción de la conciencia del tiempo absoluto) intentará la descripción del despertar mismo de la conciencia como donación última y radical en Husserl (es lo que hemos visto ya nosotros gracias a Serrano de Haro en el § 15). Y con ello podemos ver la conexión que enlaza la cuestión de la donación con la de los orígenes del *cogito*. «Es este enlace lo que comprende la especificidad de la fenomenología de la donación de Husserl» (Ibid., párrafo 25).

⁷⁷¹ Marion, J.-L., *op. cit.* 1997, p. 108; tr. esp. 140. Ya sabemos nosotros sin embargo que la primera razón para unir «donación» y «don» por parte de Marion provendría de la necesidad de admitir contra Derrida la posibilidad del don de la caridad en nuestras vidas. Con esto comprendemos cómo Marion fluctúa también «ambiguamente» en otros avances, en este caso, en la justificación de su decisión por la reducción a la donación, justificación que iría desde un motivo solo técnico-filosófico a otro de necesidad radical para nuestras vidas.

⁷⁷² Ibidem. Esta es, nos parece, la pregunta capital, no solo de *Étant donné*, sino de toda la obra (fenomenológica y teológica) de Marion.

⁷⁷³ Ibid., p. 110; tr. esp.: p. 142.

(a) En primer lugar: «para que haya don, es preciso que no haya reciprocidad»⁷⁷⁴. Pero el sistema de Mauss expresa el intercambio, de modo que en él el don, o más exactamente la donación, desaparece desde que la reciprocidad lo transforma en un intercambio. Dar (un saludo, una invitación, un servicio, la moneda) entra pues ya en una economía: al don sucede el contra-don, el pago de la deuda, el reembolso de la prestación. Por ello, según Marion, la donación implicará necesariamente la suspensión del intercambio, debiendo por lo tanto también romper con los principios de razón suficiente y de identidad, no menos que con la causalidad cuádruple que sigue la economía en su régimen metafísico⁷⁷⁵.

(b) El segundo argumento de Derrida se sigue directamente del primero: «Para que haya don, *es preciso* que el donatario no devuelva, que no amortice, que no reembolse, que no pague, que no entre en el contrato, que no haya jamás contraído esta deuda»⁷⁷⁶. Para Derrida, el simple *reconocimiento* del don *como* don, antes mismo de devenir reconocimiento como gratitud, anula ya el don como tal⁷⁷⁷. E incluso, tampoco hay don desde que el otro *recibe*, aunque rechace el don que ha percibido o reconocido como don⁷⁷⁸. Así, el donatario solo se beneficia de un don (entendido como pura gratuidad) si no lo interpreta inmediatamente como un don que debe ser devuelto, como una deuda a reembolsar en cuanto sea posible, o una falta infamante por anular. Por otra parte, un don auténtico puede según Marion exceder todo conocimiento que de él podría tener el donatario, que así quedaría dispensado de reconocimiento para un don que no conoce: «en muchos casos, sin duda los más determinantes, el don resulta desconocido, como la vida dada (y quizás también la muerte), el amor (a veces el odio); el donatario no sabe y no tiene que conocer qué don le adviene, precisamente porque un don puede y debe sobrepasar toda clara conciencia»⁷⁷⁹. Para Marion, el desconocimiento del don (es decir, la no-consideración del donatario en la descripción de la donación), cumple al menos dos funciones irremplazables: por una parte, permite al donatario soportar su exceso (pues un don incluso desconocido resulta por completo dado); por otra parte, permite al don no depender del donatario (pues un don menospreciado resulta un don perfectamente dado). La donación demanda pues la puesta entre paréntesis del donatario.

(c) El tercer argumento puede ya intervenir: el olvido del don debe ser radical no solamente por el lado del donatario, sino en primer lugar, si es que se puede decir «en primer lugar», por el lado del donante⁷⁸⁰. Es decir, la desaparición del donatario implica la del donante. En efecto, la simple conciencia de dar despierta la conciencia de sí-mismo como donante y con ello, surge la imagen de la bondad o de la generosidad, del ser-donante que, sabiéndose tal, se auto-reconoce y se aprueba a sí-mismo en una gratitud narcisista. Por lo tanto, considerarse como donante, y más como donante menospreciado por el donatario, basta para producir a cambio una conciencia de sí, o sea, para restablecer un intercambio económico en la inmanencia a sí: en intercambio de mi don despreciado, recibo —¿de mí?— la conciencia cierta de mi generosidad. Perdiendo el don, me doy el don a mí mismo, me encuentro yo mismo en intercambio de mi don perdido. Así, la pérdida deviene la ganancia por excelencia: yo gano de hecho infinitamente más de lo que he perdido: yo mismo contra un don que valía menos que yo. Marion añade que la

⁷⁷⁴ Derrida, Jacques, *Donner le temps. I. La fausse monnaie*, Paris, Éditions Galilée, 1991, p. 24; tr. esp.: Derrida, Jacques, *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, S.A., 1995, p. 21.

⁷⁷⁵ Marion, J.-L., *Étant donné*, § 7, *op. cit.* 1997, pp. 110-111; tr. esp.: p. 143.

⁷⁷⁶ Derrida, J., *Donner le temps*, p. 26; tr. esp.: p. 22.

⁷⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁷⁸ *Ibid.*, p. 27; tr. esp.: p. 23.

⁷⁷⁹ Marion, J.-L., *op. cit.* p. 111; tr. esp.: pp. 143-144.

⁷⁸⁰ Derrida, J., *op. cit.* 1991, p. 38; tr. esp.: p. 31.

donación deviene pensable entonces solo si se libera de la hipótesis metafísica por excelencia: la preeminencia en ella del *ego*, trascendental y constituyente, fundamento cierto del sentido. Por ello, así que permanezca el *ego*, la donación resultará inaccesible y solo aparecerá al poner entre paréntesis al *ego* donante⁷⁸¹.

(d) Un cuarto argumento pone finalmente fuera de juego el don mismo. Y ello porque la interpretación económica de la donación como sistema de intercambio no solo fija al donante y al donatario como agentes de un comercio, sino que somete al don intercambiado también a la mirada que ambos ponen sobre él, que solo fija un objeto de intercambio. La visibilidad permanente del don reifica pues la donación en una objetividad subsistente, que fija el sistema de intercambio y excluye su donación en tanto que tal. «*En el límite, el don como don debería no aparecer: ni al donatario, ni al donante*»⁷⁸². La entrada misma en la visibilidad objetiviza el don, lo adapta al intercambio económico y lo sustrae finalmente a la donación, de modo que la donación solo podría quedar intacta, solo podría aparecer como donación, con la desaparición o la no-aparición del don dado. Y sin embargo, esta no-aparición del don no implica en ningún caso renunciar a su fenomenicidad, pues lo que impide al don permanecer en la donación y lo rebaja al rango de objeto para intercambiar consiste solo en la presencia, asumida como la subsistencia permanente de la enticidad. Entonces, si la presencia deshace el presente (el don según la donación), sería preciso para acceder al presente (don, dádiva) sustraerlo de la presencia. Y sin embargo, añade Marion, este resultado nos saca de la vía directa hacia la donación, cerrada por una doble aporía: «o bien el don se presenta en la presencia y desaparece de la donación para inscribirse en el sistema económico del intercambio; o bien el don no se presenta, pero entonces ya no aparece en absoluto, cerrando así toda fenomenicidad a la donación»⁷⁸³.

Resumida así la cuestión, Marion cree que las dos objeciones de Janicaud y Derrida que se oponen a su avance expresan un solo obstáculo: «El pliegue de lo dado con la donación no puede leerse a partir del don, porque éste no lleva visiblemente la marca de la donación»⁷⁸⁴. Y sin embargo, cree Marion que la incompatibilidad entre el don pensado según la donación y la presencia pensada según la subsistencia no tiene obligatoriamente que significar que el don no pueda ni pensarse ni aparecer en absoluto, sino que el don puede pensarse y aparecer al exceptuarse del horizonte de la presencia, por lo tanto, del aparecer⁷⁸⁵.

Como vemos, la opción que Marion plantea parece en principio paradójica en extremo: se trataría de que el don puede pensarse y aparecer, pero fuera del horizonte del aparecer, de la presencia. Para solucionar esta aparente contradicción, nuestro autor trataría de pensar el don fuera de un aparecer según el horizonte de la presencia, por lo tanto, pensar el don sin considerarlo un objeto o un ente. Y sin embargo, esta parece ser justamente la propuesta de Derrida. Antes de continuar con el § 8 de *Étant donné*, creemos necesario por lo tanto hacer un breve rodeo por la discusión directa entre Marion y Derrida respecto al problema aquí tratado, lo cual arrojará una luz preciosa sobre lo que se juega en la cuestión del don pensado según la donación (y de la donación pensada según el don), así como sobre gran parte de los motivos y problemas que llevan a Marion a su desarrollo.

⁷⁸¹ Marion, J.-L., *op. cit.* p. 113; tr. esp.: p. 145.

⁷⁸² Derrida, J., *op. cit.* 1991, p. 26; tr. esp.: p. 23.

⁷⁸³ Marion, J.-L., *op. cit.* 1997, p. 114; tr. esp.: p. 146.

⁷⁸⁴ *Ibid.*, p. 115; tr. esp.: p. 147.

⁷⁸⁵ *Ibid.*, § 8, p. 115; tr. esp.: p. 150.

§ 19. El debate entre Marion y Derrida en torno al don

Podemos asistir a esa discusión con ocasión del debate entre Marion y Derrida de 1997⁷⁸⁶. Marion afirma en primer lugar haberse dado cuenta de que Husserl, a pesar de recoger la definición tradicional del fenómeno por parte de Kant —esto es, el fenómeno surge de una síntesis o conjunción de dos diferentes componentes: (i) intuición e (ii) intencionalidad, concepto, significación—, no aceptará sin embargo simplemente la decisión de Kant sobre la intuición asumiendo el papel de dar (donación donante), sino que además reclamará que incluso la significación tiene que ser dada, y aún las esencias lógicas, la verdad, etc., habrán de ser dadas. Todo, no solo la intuición, es dado (*gegeben*), o puede ser dado, o al menos se puede preguntar a toda significación si es *dada* o no. Marion se planteó entonces si es posible releer la fenomenología como la ciencia de lo dado, creyendo poder ir en esa dirección⁷⁸⁷. Es algo que Marion piensa comparte en el fondo con algunos fenomenólogos, que como Lévinas, Derrida, Henry, por ejemplo, están interesados en el hecho de que un fenómeno no puede ser visto solamente, o bien como un objeto (que fue básicamente la posición de Kant y hasta cierto punto Husserl), o como un ente (que fue principalmente la posición de Heidegger). Tales autores están describiendo fenómenos nuevos, como la auto-afección o la carne, la ética del otro, el acontecimiento histórico, narrativo, la *différance*, etc., fenómenos que no puede decirse que sean de ningún modo objetos y que no debería decirse incluso que «son» en absoluto. Por supuesto, añade Marion, podemos decir que el otro *es*, pero diciendo simplemente «es» no describimos al otro. Para describir estos fenómenos concreta y precisamente, necesitamos otro modo de verlos. Cree nuestro autor que la determinación última del fenómeno implica, no ya *ser*, sino aparecer como *dado*⁷⁸⁸.

El hecho de acontecer nos permite ver que el fenómeno que acontece (en francés, *qui arrive*) lo hace como *dado*. Y especifica Marion: «dado solamente a la conciencia si se quiere, dado a mí, pero, en última instancia, siempre dado»⁷⁸⁹. Por ello, la donación lleva a cabo antes que nada —nuestro autor confiesa aquí que le ha llevado un cierto tiempo darse cuenta de ello—, una determinación fenomenológica.

Según estas palabras, Marion habría comprendido siempre en primer lugar «donación» en el sentido de «dádiva», «regalo», «don», y solo después de «un cierto tiempo» comprenderá la donación también según una determinación fenomenológica, correspondiendo por lo tanto a las vivencias de conciencia y, como nos muestra Husserl, al «fenómeno del conocimiento». Esto explicaría justamente el hecho de que nuestro autor haya atendido tan brevemente al problema de la donación como central en el pensamiento de finales del siglo XIX y principios del siglo XX⁷⁹⁰.

La discusión con Derrida continúa suponiendo Marion que si partimos de esa determinación fenomenológica de la donación, deviene ya posible volver a ciertos

⁷⁸⁶ Esa discusión (que tuvo lugar en el debate público moderado por Richard Kearney en Villanova University el 27 de septiembre de 1997) se publicó originalmente en inglés en 1999 bajo el nombre: «On the Gift : A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion», Moderated by Richard Kearney, en *God, the Gift, and Postmodernism*, Edited by John D. Caputo and Michael J. Scanlon, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1999. Nosotros citaremos aquí sin embargo la versión francesa que figura como anexo en: Marion, Jean-Luc, *Figures de phénoménologie*, *op. cit.* 2012.

⁷⁸⁷ Encontramos aquí otro motivo para dar razón de la decisión por la reducción a la donación, encuadrado en este caso en el ámbito de las cuestiones técnicas de la filosofía.

⁷⁸⁸ Marion, J.-L., «Sur le don. Une discussion entre Jacques Derrida et Jean-Luc Marion», en *Figures de phénoménologie*, *op. cit.* 2012, p. 192.

⁷⁸⁹ *Ibidem*.

⁷⁹⁰ Nuestro autor solo trata la cuestión en los capítulos II y III de *Figures de phénoménologie*, que corresponden respectivamente a dos artículos de 2010 y 2004.

fenómenos expresados, explicados, puestos en juego, por lo que se suele llamar la «experiencia religiosa». Por ejemplo, la eucaristía, el Verbo que es dado, el perdón, la vida en el espíritu por los sacramentos, etc., «todo ello debe ser descrito como dado»⁷⁹¹. Los temas teológicos podrían aparecer así también como fenómenos porque tienen al menos algo en común con todos los demás fenómenos: aparecer, en distintos grados, como dados. Y añade nuestro autor: «Mi verdadero trabajo, en este estadio, tiene por objetivo explicar lo que implica que los fenómenos no puedan aparecer sin aparecer como siéndome dados. En otros términos, ¿es que todo lo que [me] es dado aparece como un fenómeno? Este punto no debe ser confundido con este otro: todo lo que aparece debe aparecer como dado. Quiero pues antes de nada y en general concentrar mi interés sobre la fenomenología de la donación»⁷⁹².

Como vemos, partiendo Marion de la donación como «dádiva», se preguntará si «todo lo que es dado aparece como un fenómeno», es decir, si podemos suponer que una «dádiva», un «don» (que me es dado) puede aparecer como un fenómeno de, y a, la conciencia. A Marion no le preocupa tanto indagar cómo lo que aparece lo hace como «dado». Lo que en verdad le preocupa aquí es la pregunta sobre si todo lo que (le) es dado aparece como un fenómeno. Es decir, nuestro autor cuenta ya con el hecho absolutamente primero de algo que (le) es dado como un don (la vida, el amor, etc.). Nuestro autor vive ya con la certeza de la experiencia de uno o varios dones recibidos y vividos; «luego» se pregunta si esa donación (de esos dones) puede ponerse en relación con la donación según es comprendida por la fenomenología desde Husserl, sobre todo a partir de que Derrida haya afirmado que el pensamiento (la conciencia) del don destruye el don. Por ello, en primera instancia, la «fenomenología de la donación» de Marion tendría que ver menos con la «donación en la fenomenología» que con la «descripción fenomenológica del don».

El debate continúa con la intervención de Derrida, que confiesa primero no estar convencido de que haya una «continuidad semántica» entre el uso de *Gegebenheit* (donación) en fenomenología y el problema del don⁷⁹³. Derrida no está seguro de que, cuando Husserl se refiere extensa y constantemente a lo que es dado a la intuición, esta donación, esta *Gegebenheit*, tenga una relación obvia e inteligible con el don, con el ser dado como un don. Quizás el don no es homogéneo con la *Gegebenheit*. «Cuando Husserl dice *Gegebenheit* y cuando los fenomenólogos dicen en el sentido amplio *Gegebenheit*, algo es dado, remiten simplemente a la pasividad de la intuición. Algo está ahí. Tenemos, encontramos algo. Está ahí pero no es un don. Una de mis primeras preguntas sería pues ésta: ¿tenemos el derecho de ir directamente desde el concepto fenomenológico de *Gegebenheit*, donación, al problema del don que vamos [aquí] a discutir?»⁷⁹⁴.

Pero el problema que produce sobre todo un desacuerdo entre Derrida y Marion es el quiasmo que el primero encuentra en *Étant donné*. Aunque Marion ha resumido de manera muy justa ahí lo que Derrida ha dicho respecto al don en *Donner le temps* (por ejemplo, que cuando yo identifico un don —no una *Gegebenheit* sino un don en tanto que don— es al instante anulado como don al ser reintroducido en el círculo de un intercambio y destruido en tanto que don), sin embargo, Derrida no ha intentado concluir, a partir de la imposibilidad para el don de aparecer y ser determinado como tal, la imposibilidad absoluta del don. Lo que ha dicho es que es imposible al don aparecer en tanto que tal⁷⁹⁵. El don no existe pues en tanto que tal si por existencia entendemos el hecho de estar

⁷⁹¹ Marion, J.-L., «Sur le don», *Figures de phénoménologie*, p. 192.

⁷⁹² *Ibid.*, pp. 192-193.

⁷⁹³ Por lo tanto, para Derrida, el avance de Marion adolece en principio del mismo problema que para Ricœur.

⁷⁹⁴ *Ibid.*, p. 193.

⁷⁹⁵ *Ibid.*, pp. 194-195.

presente y de ser intuitivamente identificado como tal. Es imposible para el don existir y aparecer en tanto que tal. Pero Derrida no ha dicho nunca que no había don, sino que si a través de esta imposibilidad hay un don, éste debe ser la experiencia de esta imposibilidad y debería aparecer en tanto que imposible: «El acontecimiento que llamamos *don* es totalmente heterogéneo a una identificación teórica, a una identificación fenomenológica. He ahí el punto de desacuerdo»⁷⁹⁶. Aunque el don sea totalmente extraño al horizonte de la economía, de la ontología, del conocimiento, de los enunciados constatativos y de la determinación y el juicio teóricos, sin embargo, Derrida no tiene por ello la intención de abandonar la tarea de dar cuenta del don, de lo que llamamos *don*, en economía y también en el discurso cristiano.

«El don en tanto que tal es pues imposible»⁷⁹⁷. Tenemos una relación con el don que se sitúa fuera del círculo económico, y más allá de la determinación teórica y fenomenológica. «Es este pensar, este exceso, el que me interesa. Es este exceso el que pone el círculo [económico] en movimiento»⁷⁹⁸. Jamás ha dicho pues Derrida —y este es un malentendido que se produce constantemente en Francia— que no hay don, sino exactamente lo contrario: «¿En qué condiciones podemos decir que hay un don si no podemos determinarlo teórica ni fenomenológicamente? Es por la experiencia de la imposibilidad; es que su posibilidad es posible en tanto que imposible»⁷⁹⁹.

Pero aún advierte Derrida que no hay solamente la distinción entre conocer y pensar sino además la distinción entre conocer y hacer, o también, entre conocer y un acontecimiento. Y un acontecimiento en tanto que tal, como el don y precisamente por la misma razón, no puede ser conocido en tanto que acontecimiento, en tanto que acontecimiento presente. Se trata de otra escena para la distinción entre conocer y hacer: «Un don es algo que se hace sin saber lo que se hace, sin saber quién da el don, quién lo recibe y así sucesivamente»⁸⁰⁰.

Derrida vuelve a mencionar como conclusión de este turno suyo que, aunque Marion intente dar cuenta fenomenológicamente del don (que, de nuevo insiste, él mismo distingue de la *Gegebenheit*), sin embargo, duda sobre la posibilidad de una fenomenología del don. «Esa es exactamente mi tesis. Quizás estoy equivocado, pero si lo que digo no es totalmente un sinsentido, lo que está precisamente puesto en cuestión es la posibilidad de una fenomenología del don. Entiendo que Jean-Luc Marion, por supuesto, tenga su propio concepto de fenomenología. Pero él no puede practicar cualquier fenomenología sin al menos mantener algunos axiomas de aquello que es llamado *fenomenología* —el fenómeno, la fenomenicidad, la apariencia, el significado, intuición, y si no la intuición, al menos la promesa de la intuición, etc. No digo esto contra la fenomenología. No digo incluso esto contra la religión o contra el *donum Dei*. Intento pensar la posibilidad de la imposibilidad y por lo tanto, pensar la posibilidad del *donum Dei*, o también, la posibilidad de la fenomenología, pero desde un lugar que no sea inherente a aquel del que intento dar cuenta»⁸⁰¹.

En el turno de nuevo de Marion, vuelve éste a insistir en que la donación (*Gegebenheit*), no estaría en Husserl restringida a la intuición, pues también son dadas las significaciones, con o sin intuición, asumiendo incluso una donación lógica. Derrida interviene rápidamente apostillando que lo sabe, que está de acuerdo con Marion, pero la

⁷⁹⁶ Ibid., p. 195.

⁷⁹⁷ Ibidem.

⁷⁹⁸ Ibidem.

⁷⁹⁹ Ibidem.

⁸⁰⁰ Ibid., p. 196. Como veremos enseguida, Marion desarrolla su descripción fenomenológica del don en estas mismas vías abiertas ya por Derrida.

⁸⁰¹ Ibidem.

cuestión es ¿qué es el don?⁸⁰² Marion admite al instante que es una buena pregunta, y hace hincapié en ella porque Ricœur le preguntó a Marion lo mismo, poniendo igual objeción, que nuestro autor resumiría del siguiente modo: «Entre la donación, si es que hay alguna, en el sentido fenomenológico del término, y el don, no hay nada sino puro equívoco»⁸⁰³.

Marion piensa en el don como en un tipo de problema que alcanza los límites más extremos, que deberían ser descritos y pensados —no explicados ni comprendidos, sino simplemente pensados— de manera muy radical. Nuestro autor propone que para alcanzar una descripción del don, si ello es posible, podemos ser llevados a abrir por vez primera un nuevo horizonte, mucho más amplio que los horizontes de la objetividad y el ser: el horizonte de la donación. Es a través del problema del don que, según Marion, podremos quizás establecer que muchos fenómenos solo pueden ser explicados inmediatamente según el modelo del don. No se trata en absoluto de un problema particular al margen de la corriente principal, pues a través de él un gran número de otros fenómenos aparecen de repente como dones o como ellos mismos dados, cuando no se tenía antes idea alguna de que pudieran revelarse como dones. Así es que la donación quizás abra el secreto, el resultado final y el análisis potencialmente perdido del don. Por ello Marion está en desacuerdo en este punto con Ricœur y Derrida.

Como Derrida, Marion cree que si queremos avanzar respecto al problema del don, debemos abandonar toda esperanza de explicación, es decir, de comprensión del don en tanto que objeto reteniéndolo en el interior del horizonte de la economía. Pero Marion no está ya de acuerdo con Derrida en que debamos abandonar toda descripción respecto al don, a pesar de todas las aporías evidentes que surgen según el punto de vista de la economía. Pero si es posible describir el don, asumiendo seriamente a la vez las aporías constatadas, entonces se tratará de fenomenología, pues «la fenomenología significa ante todo ver y describir el fenómeno»⁸⁰⁴. Pero, ¿cómo es posible describir el don en tanto que fenómeno? La demostración de Marion —nuestro autor la resume porque según confiesa es a fin de cuentas muy simple— equivale a decir que, incluso «aunque el modelo más abstracto y común de don implique un donante, un objeto dado y un donatario, podemos no obstante describir el don, la puesta en escena del fenómeno, la actuación del don, poniendo entre paréntesis y dejando de lado al menos una e incluso a veces dos de esas tres características del don. Y esto es lo nuevo: deviene entonces claro que el don está gobernado por leyes enteramente distintas de las que se aplican al objeto o al ente»⁸⁰⁵.

⁸⁰² Deberíamos nosotros comprender la pregunta de Derrida desde el «hacer», que el autor francés mismo sugiere como acercamiento, ni teórico ni fenomenológico, al don. Entonces, la pregunta «¿qué es el don?» diría «¿qué es el hacer del don?», o también, «¿cómo se hace el don?» (siempre sin saber lo que se hace, o quién da el don, o quién lo recibe, etc.). Quizás la «diferancia» en Derrida intente en última instancia abrir a la inmediatez de ese hacer.

⁸⁰³ Ibidem.

⁸⁰⁴ Ibid., p. 197.

⁸⁰⁵ Ibidem. Eso es llevar a cabo la donación del don: con la descripción fenomenológica del don (o sea, con la reducción del don a la donación, pues «la fenomenología significa ante todo ver y describir el fenómeno»), Marion realizaría el acto mismo de donación del don a la conciencia («la actuación del don»), justamente mediante el esquema de algo que es dado por un donante a un donatario, o de algo que es recibido por un donatario de un donante. Y así, según nos parece, al reducir el don a la donación, Marion llevará a cabo, en y como la descripción misma, el hecho de que algo sea dado (como un don), pero ateniéndose a la inmanencia, o sea, al ámbito de la donación de un fenómeno a la conciencia. Y, como veremos, nuestro autor lo consigue realmente: los fenómenos de la *donabilidad* y la *receptividad* surgirán en y como la conciencia, respectivamente, del donante y el donatario, una vez operadas las adecuadas puestas entre paréntesis del donante, del don y del donatario. Con ello logrará nuestro autor describir la donación de un fenómeno a la conciencia como aquello que es entregado (desde sí mismo) en abandono de sí desde sí. A nosotros nos parece que este es uno de los más geniales y evidentes triunfos fenomenológicos

§ 20. La donación del don

Reanudando la exposición del § 8 de *Étant donné*, Marion recuerda que la reducción del don a la donación supone que el don desaparece como presente permanente, pero con ello solo pierde la manera de ser según la subsistencia, sin desaparecer como tal don. El don solo pierde aquello que no le conviene como don, es decir, pierde el «volver a sí» y entonces se desprende de sí, se abandona fuera de sí, fuera del sí. El don se cumple como pérdida de sí. El don se da al desaparecer, o sea, aparece desapareciendo en la subsistencia⁸⁰⁶.

Si el don no está presente, si no aparece nunca en la presencia, se puede decir que el don no es, pero también que no tiene ni que ser ni que subsistir en la presencia para darse. «La cuestión de la donación no se cierra cuando la presencia contradice el don, sino que se abre al contrario sobre la posibilidad del presente sin presencia —fuera del ser»⁸⁰⁷.

de Marion. Pero además, Marion habría comprendido la pregunta de Derrida «¿qué es el don?» como la pregunta «¿cómo se hace el don?».

⁸⁰⁶ Marion, J.-L., *Étant donné*, § 8, *op. cit.* 1997, p. 116; tr. esp.: p. 150.

⁸⁰⁷ *Ibidem*. Marion puede así mantener la exigencia derridiana con la trayectoria de su propio pensamiento: el «don sin el ser» sigue la estela de *Dios sin el ser* (1982). Pero debemos recordar que nuestro autor tendrá siempre muy presente de dónde parte y a dónde quiere llegar con el don. Parte del rechazo a la metafísica y a la perseverancia en el ser que ésta requiere. A partir de Heidegger, que nos muestra la interpretación del sí de la presencia como perseverancia, que supone no solo aparecer en la presencia, sino continuar en ella e imponerse en ella, ocupándola para sí y eventualmente contra los otros pretendientes de su luz (*Gegenwart* —«presente»— no dice en alemán otra cosa), Marion, siguiendo también a Heidegger, supone que hacer justicia al ente en su presencia implica en primer lugar «seguir el trayecto desde su presencia aún no presente en el advenimiento hasta su presencia ya no presente en lo pasado, a través de la presencia presente, por vez primera plenamente visible y cumplida» [Marion, Jean-Luc, «Dieu et l'ambivalence de l'être», en *Transversalités*, n° 125, Janvier-Mars 2013 (pp. 151-175), p. 164]. El descubrimiento del ente se cumple solamente por lo tanto si su descubrimiento mismo se descubre, o sea, «según el acontecimiento en que se da la presencia» (*Ibid.*, p. 165). A partir del don, podemos ya pensar de otro modo que como la perseverante toma de posesión del momento presente por el ente. Marion advierte primero: «El don provoca en efecto, en la cotidianidad no atenta, su propia desaparición, su propio recubrimiento» (*Ibidem*). Y así, en el proceso del don, el don dado (el regalo, que ocupa el momento presente) entra en la presencia como un ente subsistente. Pero entonces, el don se anula como don. Por ello, el don solo aparecerá como el proceso entero de su advenimiento, según una presencia en que se descubren tanto los actores y los momentos no-presentes como la presencia en el presente del presente dado. Recibir el don pide mucho más y por completo diferente que apoderarse de la posesión de lo dado. Recibir el don consiste en ver lo dado *como* dado. Se trata del derecho de un hecho bruto de encontrarse aprehendido *como* debiendo ser recibido (o rechazado), *como* adviniendo desde otro lugar, *como* cargado, incluso esperando la hermenéutica que hace de él un don (*Ibid.*, p. 166). Contra el recubrimiento final del proceso, del transporte, el desplazamiento, la travesía, brevemente, del advenimiento mismo, será preciso pensar el acontecimiento como un *descubrimiento*, haciendo que el arribo resulte visible en el proceso del advenimiento. Ello se logra con el *es gibt*. Para otro pensamiento del ser, el presente indica lo que no se restringe ya al instante nulo sino que se derrama (*se déverse*) y se sobrepasa; «lo que adviene como el efecto de un don, dado no solamente en el momento de su envío en el presente, sino dado intrínsecamente, comprendiendo en ello cuando la presencia no luce ya, o aún no, en un momento presente» (*Ibid.*, p. 169). Aunque describir el don es la tarea de la filosofía en adelante, sin embargo, se pregunta nuestro autor: ¿puede la filosofía llevar a cabo lo que así describiría? Ante esta duda, se pregunta Marion *quién* podría mostrarnos cómo se da el don. La respuesta será el modo de ser de Cristo, por completo distinto al de la metafísica. Pues aunque Cristo es «en la posición y la forma» de Dios, y pudiendo, e incluso debiendo según la metafísica, tomar posesión de esa esencia y subsistencia, persistiendo en ella como en *su ser*, Cristo no considera su *ousía* como un bien a poseer. Cristo no considera *ser* en general como una posesión, sino que se desapropia de él hasta vaciarse de él y asumir voluntariamente otra *ousía*. Cristo no toma posesión de su *ousía* porque sabe que esta forma y esta *ousía* solo deben recibirse, pero nunca poseerse, ya que su consistencia les viene de otro lugar (*Ibid.*, 171). Cristo

Por todo ello, pensar el don hacia, y a partir de, la donación impondrá no asignarle ya como verdad el intercambio y la devolución, o sea, impondrá considerar seriamente la definición antigua de don: «... donum proprie est *datio irredibilis* [...], id est quod non datur intentione retributionis»⁸⁰⁸. Como se ve, Marion marca ya con claridad el modo en que entiende el don (y la donación a la que abre), estando determinado por completo según el carácter que le dan las palabras de Tomás de Aquino, que lo emplea en el contexto de la *Quaestio* 38, que investiga si el don es un nombre personal y si es el nombre propio del Espíritu Santo. Pues bien, ahí se dice, parafraseando a san Agustín⁸⁰⁹, que el Espíritu Santo se da como don de Dios para que se dé él mismo como Dios. Tomás contesta luego a la cuarta objeción del artículo I que el don no se dice de aquello que es dado efectivamente, sino en cuanto que posee la aptitud de poder darse⁸¹⁰. Con ello, Tomás quiere establecer que la Persona divina (del Espíritu Santo) es llamada *don* desde la eternidad, aunque se dé solo desde el tiempo. Y justamente en esta «aptitud de poder darse» sin necesidad de darse efectivamente, habría que situar ya uno de los resultados decisivos que Marion obtendrá en la reducción del don a la donación: la «donabilidad».

Además, Tomás establece que, implicando el don una donación gratuita, la razón de la gratuidad de la donación es el amor, pues damos gratis a quien deseamos el bien. El amor tiene la consideración de primer don por el cual son dados todos los dones gratuitos. De ahí que, como el Espíritu Santo se avanza como amor, se avance como primer don⁸¹¹. Según Agustín: «No hay ningún don de Dios más excelente que el amor», donde vemos que el Espíritu no se dice propiamente don si no es por el amor («Nec Spiritus proprie dicitur Donum, nisi propter dilectionem»)⁸¹². El amor que es de Dios y es Dios es propiamente el Espíritu Santo, por el cual es difundido en nuestro corazón el amor de Dios, por el cual habita entera en nosotros la Trinidad. Por consiguiente, siendo el Espíritu Santo Dios, es llamado «don de Dios». ¿Y qué don propiamente ha de ser concebido si

sabe que renunciando a poseer la divinidad continuará recibéndola precisamente de su Padre. Ello acontece a la perfección en la decisión que hace girar todo: «No ya mi voluntad, sino que advenga la tuya» (*Lucas* 22, 42, *Mateo* 26, 39 y *Marcos* 14, 36). Esta decisión no solo abre la escena trinitaria del acto final de Cristo, o sea, la teología, sino que tiene para la filosofía un significado crucial: la superación de la voluntad que solo se quiere a sí misma, la voluntad de voluntad. Y con ello, la superación del nihilismo. Marion concluye afirmando que el modo trinitario de ser según la donación es la comunión trinitaria de las voluntades del Padre y del Hijo, intercambiadas como dones dados y volviéndose a dar infinitamente el uno al otro en el Espíritu, precediendo y determinando el modo de *ser* de las cosas que son (*Ibid.*, 173). La ambivalencia del ser: o bien el ser a poseer como una propiedad, o bien el ser a recibir y a dar como un don.
⁸⁰⁸ «[...] don es propiamente *acción de dar no restituible* [...], esto es, aquello que no es dado con intención de retribución»: cfr. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, Pars Prima, *Quaestio* 38, *Articulus* II, 3, en *Sancti Thomae Aquinatis, Opera Omnia*, Tomus IV, Iussu impensaue Leonis XIII P. M. Edita, Tomus Quartus, Romae, Ex Typographia Polyglotta, S. C. de Propaganda Fide, 1888, p. 393; tr. esp.: p. Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología* I, Parte I, Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España, Presentación por Damián Byrne, O. P., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001⁴, p. 376. Santo Tomás extrae esa determinación de Aristóteles, en *Tópicos*, Libro IV, 4, 125a 18; tr. esp.: Aristóteles, *Tratados de Lógica (Órganon) I (Categorías, Tópicos, Sobre las refutaciones sofísticas)*, Introducciones, Traducciones y Notas de Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Editorial Gredos S.A., 1994, p. 176.

⁸⁰⁹ Cfr., San Agustín, *De Trinitate*, Liber XV, 19, 36, en *Patrologiae Latinae*, Tomo XLII, Paris, J.-L. Migne, 1841, p. 1086; tr. esp.: San Agustín, *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, en *Obras de San Agustín* (en edición bilingüe), Tomo V, Primera versión española, Introducción y Notas del Padre Fr. Luis Arias, O. S. A., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1956², p. 909.

⁸¹⁰ Tomás de Aquino, *Suma de Teología* I, *Quaestio* 38, art. I, respuesta a las objeciones, 4, *Opera Omnia*, IV, p. 393; tr. esp.: p. 375.

⁸¹¹ *Ibid.*, p. 393; tr. esp.: p. 376.

⁸¹² San Agustín, *De Trinitate*, XV, 18, 32; *PL*, 42, pp. 1082-1083; tr. esp.: p. 901.

no el amor («Quod Donum proprie quid nisi charitas intelligenda est [...]?»), que conduce a Dios y sin el que cualquier otro don de Dios no conduce a Dios?⁸¹³

A Marion le interesa sobre todo subrayar que el don no equivale a la dotación, a la reposición en general, pues añade una pérdida, una sustracción: el don (se) da sin retorno de inversión, sin atribución en devolución: «El don aparece cuando comienza a perderse y se pierde en tanto que continúa hallándose ahí»⁸¹⁴. El don se da sin interés, sin motivo, a partir de sí y por sí⁸¹⁵. «El don surge de sí, sin inscribirse en el circuito económico, donde el intercambio lo orientaría por adelantado, lo provocaría y lo retomaría. Es preciso pues describir el aparecer singular del don, tal y como se muestra por sí, en tanto que [se] da»⁸¹⁶.

Marcadas así las condiciones de la búsqueda, Marion se pregunta dónde encontrar un tal don, cómo acceder a él si jamás se encuentra. Respuesta: si la economía prescinde del don (Derrida), y si la causa pone la donación en entredicho (Janicaud), el don solo aparecerá en sí-mismo al deshacerse de la economía, mientras que la donación aparecería en sí misma solamente al liberarse de la causalidad. Es decir, hay que pensar el don con vistas a la donación, pero liberando ésta a su vez de su determinación causal. Entonces, reducir el don a la donación y la donación a sí-misma significa «pensar el don como don, abstracción hecha de toda trascendencia, sea la que sea [...] pensar el don haciendo abstracción de la triple trascendencia que lo afectaba hasta aquí —mediante la puesta entre paréntesis sucesiva de la trascendencia del donante, de la trascendencia del donatario y finalmente de la trascendencia del objeto intercambiado»⁸¹⁷. Logra con ello Marion una reducción que cumple las condiciones marcadas por Derrida: las «condiciones de imposibilidad del don» (sin donante, sin donatario, sin objeto dado) devienen exactamente las condiciones de posibilidad de su reducción a, y de, la pura donación, mediante la triple ἐποχή de las condiciones trascendentales del intercambio económico. El don se reduce a la donación (libre de la economía) y la donación se reduce a sí-misma (libre de toda causa) justamente al poner entre paréntesis al donatario, al donante y la objetividad del don. Ello permitiría pensar el don como «un puro algo dado»⁸¹⁸.

⁸¹³ Ibid., p. 1083; tr. esp.: p. 903.

⁸¹⁴ Marion, J.-L., *Étant donné*, § 8, *op. cit.* 1997, p. 121; tr. esp.: p. 155.

⁸¹⁵ No hay ni razón, ni fundamento, ni causa de la donación del don adjudicables a otra instancia que al don mismo. Y así encontramos ya una reducción absolutamente «positiva» a la donación: el *positum* del don dice su libertad, su decisión libre por amor de darse y entregarse desde *sí* vaciándose de *sí*.

⁸¹⁶ Ibidem. Con estas palabras, la acepción de «don» como «fenómeno» ya se ha cumplido: el don es lo que *se* muestra por sí-mismo en tanto que *se* da. Ello acontece con la advertencia no obstante de que «en tanto que *se* da» dice «en tanto que *se* abandona», en último término, por amor. Como vemos, la fenomenología de Marion es una fenomenología del amor, no solo por incluir en ella una «reducción erótica» concreta, sino porque comprende la donación de los fenómenos que nos conciernen como dádivas de amor. En torno a esas dádivas, o a la carencia de ellas, gira todo en nosotros.

⁸¹⁷ Ibid., p. 122; tr. esp.: p. 156.

⁸¹⁸ Ibid., p. 122; tr. esp.: pp. 156-157. «Puro algo dado» que no es un «neutro algo dado»: Marion quiere «inmanentizar» el don económico (quiere hacerlo «fenómeno de conciencia») a partir de la doble operación fenomenológica de la ἐποχή y la reducción. Pero como no se trata solamente de pensar el don (de modo que así se convertiría, según la fenomenología «canónica», sin más en algo «dado a la conciencia»), como tampoco de pensarlo como un objeto y/o un ente (cumpliendo así, en este caso concreto, los requisitos de la fenomenología de Derrida), sino de pensar el don además según su «definición antigua» (santo Tomás, pero también san Agustín), o sea, como «dádiva» de amor, en la «reducción a la donación» del don, Marion tendrá que llevar a cabo la ἐποχή y la reducción, no solo «inmanentizando» el don, sino manteniendo a la vez su sentido como eso que se da o se recibe en pura pérdida, sin devolución, en puro abandono y donación. No se tratará pues ya, por decirlo así, del solo «surgir a la conciencia», del solo «darse a la conciencia», del mero «hacerse de una vivencia de conciencia», sino de considerar que ese surgir, darse, venir a aparecer,

Pero, se pregunta Marion, ¿podemos llevar a cabo en efecto tal reducción?; ¿podemos pensar el don como don sin inscribirlo obligatoriamente ya en los términos del intercambio?⁸¹⁹ Para responder, Marion esbozará la triple *ἐποχή* que ya conocemos. Y en su justificación, nuestro autor se pregunta primero: cuando un don se da, o sea, cuando una donación se lleva a cabo, ¿qué me es dado de hecho? O dicho de otro modo: «¿qué vivencias de conciencia son requeridas para poder hablar de don?»⁸²⁰ Para nuestro autor, hay que distinguir aquí (en la situación que implica un donante, un don y un donatario) entre, por un lado, las vivencias de don que afectan a la conciencia que juega el papel del donante y, por otro lado, las vivencias de don que afectan a la conciencia que juega el papel del donatario⁸²¹. Por consiguiente, incluso si el donante y el donatario pudieran de hecho caer simultáneamente bajo la *epojé* y la reducción al don, ésta exigirá, para llevarse a cabo ella misma, que al menos uno de ellos se excluya de la reducción, a título de su cuasi-«conciencia» receptora del don/vivencia resultante de la puesta entre paréntesis que se lleve a cabo. «Brevemente, incluso si de hecho el donante y el donatario pudieran reducirse simultáneamente, la reducción pediría de modo legítimo que uno de ellos (alternativamente y sin privilegio definitivo) permanezca en situación de *Yo* trascendental. Por consiguiente, el objeto dado podrá eventualmente encontrarse reducido en relación a las dos “conciencias” (donante, donatario), pero ninguna de ellas podrá reducirse sin que la otra le asegure la función de *Yo* trascendental. De ello resultará un desequilibrio inevitable entre el don, de una parte, y el donante y el donatario, de otra — pero quizás también un movimiento»⁸²². Justificada así la «triple *ἐποχή*» de donante, don y donatario, procede Marion a ello en lo que sigue:

20.1. La puesta entre paréntesis del donatario

Sabemos ya de la necesidad de poner entre paréntesis al donatario para que el donante no gane, al ver la mirada del donatario, un reconocimiento de inversión y vea así desaparecer su don. Para que el don se dé, ha de perderse y quedar perdido sin retorno, ha de dar a fondo perdido, pero sin contar con el posible interés de quien gasta. Es preciso que el otro no me devuelva el don, que no quiera y que no pueda reinscribir el don, a mí (donante) y a él (donatario) en el intercambio económico. Con ello nos vemos ante la siguiente paradoja: «el don exige un donatario que lo recibe por completo, pero sin poder

habrán de conservar el sentido de «dádiva» de amor, de don. En una entrega, que entonces devendrá mutua, del fenómeno y del *ego* de su experiencia.

⁸¹⁹ En estas preguntas estaría implícita la asunción de que «pensar el don» no dice un «mero pensar», sino un posicionarse en la situación real, práctica, de un dar o un recibir, en un vivir en la relación de dar y/o recibir. Y ahí está la dificultad: ¿cómo vivir realmente el don (en el sentido de un dar y/o recibir efectivos) sin destruir el don? Podríamos quizás plantear así el problema: ¿cómo vivir un don (abierto, manteniéndose activo en su pura posibilidad) que no acabe en un don (finalizado, cerrado, objeto o ente vuelto en sí)? La respuesta de Marion sería (basándose en la «definición antigua de don»): viviendo el don como la experiencia (vivencia) de «donabilidad» (capacidad y exigencia de poder darse el don) y como la experiencia de «aceptabilidad» (capacidad y exigencia de poder recibirse el don). Lo veremos enseguida.

⁸²⁰ Ibid., p. 123; tr. esp.: p. 157. Estas dos preguntas podrían unirse en una sola: «¿qué vivencias de conciencia me son dadas como dádivas?».

⁸²¹ El don es pues comprendido desde la donación (en esto por completo fenomenológica) como la vivencia dada a una conciencia, que aquí puede ser considerada como la conciencia del donante o la del donatario.

⁸²² Marion, J.-L., *op. cit.* 1997, pp. 123-124; tr. esp.: p. 157. Lo que Marion nos quiere decir es que la *epojé* posible a la vez del donante y del donatario, requerirá siempre (puesto que donante y donatario son las dos instancias de la «conciencia» en que se lleva a cabo la reducción dentro de la inmanencia del don) que una conciencia al menos permanezca como aquella que realiza efectivamente esa reducción (dice aquí Marion, como *Yo* trascendental).

devolvérmelo. Esta situación pertenece a la esencia de la donación: es preciso siempre dar al menos *como si* el donatario no debiera jamás devolver, como si solo interviniera simplemente en el instante de la donación que lo pone en juego, solo para dilapidar el don y así validarlo (consagrarlo) como don dado. Brevemente, solo deviene posible dar el don con la condición formal de poner entre paréntesis al donatario»⁸²³. Marion pasa revista a continuación a las figuras del don con donatario reducido:

(a) El *altruismo*. Esta es la figura más elemental porque es la más espectacular. Es la *solidaridad* puesta en juego, por ejemplo, con ocasión de una campaña de recaudación de fondos para una causa humanitaria. En ese caso, hallamos un donatario que recibe: la organización caritativa religiosa o laica. Este donatario real recauda sin devolución, pero yo no sabré casi nunca ni el montante exacto de la suma recaudada, ni su empleo, ni su resultado: ello se encuentra para mí puesto entre paréntesis. El donatario se encuentra pues para mí puesto entre paréntesis. De ahí que, «en sentido estricto, no sé a quién doy, aunque sepa quién se apropia de lo que doy»⁸²⁴.

(b) El *enemigo*. Como a lo anterior se puede objetar que aún queda la posibilidad de devolver el don, Marion analiza el caso de la exclusión por principio de la devolución del don, aunque éste se halle dado por completo. Solo así el donatario se encontrará absolutamente reducido. Es el caso del *enemigo*: «comportarse como enemigo equivale a no devolver jamás el don, a devolver solo un golpe a cambio del don»⁸²⁵. El problema aquí es sin embargo cómo dar al enemigo, pues éste no solo no devuelve, sino que no acepta (y no acepta deber). La respuesta es el mandato de amar a sus enemigos, lo que permite amar gratuitamente, en pura pérdida y a fondo perdido. Entonces, «la reducción del don pide poner entre paréntesis al donatario y reduce su trascendencia a la vivencia de un enemigo para mi conciencia»⁸²⁶.

(c) El *ingrato*. Si se objeta que la puesta entre paréntesis del donatario hace al don imposible, pues si el donatario (el enemigo) no devuelve el don no es para preservarlo del intercambio, sino porque lo niega como don, de modo que el don negado deja de ser un don, Marion responde que un don rechazado resulta aún un don en sentido pleno. Se trata del don en tanto que dado sin retorno, sin la más mínima oportunidad de contra-don. El don queda entonces abandonado, con o sin soporte de objeto. El don ha sido abandonado por su donante y luego por su (no-)donatario. El ingrato es el caso en que el don no se devuelve porque no se soporta, no se quiere, o no se puede devolver. El ingrato rechaza contraer una deuda, verse proponer un don. El ingrato pretenderá que solamente su consentimiento decida sobre los dones que se le hacen, ateniéndose al principio trivial de que «yo no debo nada a nadie». «El ingrato libera la inmanencia pura del don. Fija la figura del donatario reducido, absolutamente gobernado por la donación pura del don»⁸²⁷.

Pero con las anteriores puestas entre paréntesis del donatario nos encontramos con receptores ausentes o negadores del don, dando por resultado solo la reducción de dones que no se han recibido o aceptado. Nuestro autor examina a continuación por ello si la puesta entre paréntesis puede llevarse a cabo también respecto a un donatario verdaderamente receptivo del don. La respuesta se llevará a cabo en dos momentos:

(i) En primer lugar, acude Marion a la interpretación fenomenológica de una parábola escatológica: Cristo, como enseña él mismo, volverá al final de los tiempos y dividirá a los justos de los pecadores según el único criterio de los dones que los hombres le habrán hecho, o no, en esta tierra, asumiendo pues Cristo mismo la posición de

⁸²³ Ibid., § 9, p. 126; tr. esp.: p. 161.

⁸²⁴ Ibid., p. 127; tr. esp.: p. 162.

⁸²⁵ Ibid., p. 128; tr. esp.: p. 163.

⁸²⁶ Ibid., p. 129; tr. esp.: p. 165.

⁸²⁷ Ibid., p. 131; tr. esp.: p. 167.

donatario universal. Y sin embargo, tanto los elegidos como los condenados se asombrarán de no haber visto jamás, ni haber encontrado o identificado como hambriento, sediento, sin fuego ni hogar, desnudo, enfermo y prisionero⁸²⁸, al donatario que habrán, o no habrán, alimentado, dado de beber, alojado, vestido, cuidado y visitado. Por lo tanto, entre los donantes potenciales, ninguno habrá jamás visto al donatario. Esta invisibilidad marca de nuevo y sin discusión una puesta entre paréntesis del donatario, como en el caso de las tres figuras precedentes. Sin embargo, esta vez el donatario no rechaza ya el don. El donatario acepta, recibe y se esconde, cumpliendo el asunto y recibiendo el don. Fenomenológicamente, el donatario de la parábola se pone él mismo entre paréntesis, realmente y por adelantado. Y con ello, en lugar de bloquear el don o debilitarlo, la invisibilidad del donatario refuerza más bien a éste al universalizarlo: «todo hombre habrá pues podido, puede aún, devenir el rostro del donatario, precisamente porque este último ha sabido hacerse invisible —“En verdad os digo, en cuanto que habéis hecho algo a uno de los más pequeños de mis hermanos, es a mí a quien lo habéis hecho”»⁸²⁹. El retraso escatológico de Cristo «instituye su rostro ausente como la escena universal en que puede venir a realizarse el don (aceptarlo, rechazarlo, pasarlo por alto) en todo otro rostro humano, indefinidamente repetido»⁸³⁰. Por lo tanto, la puesta entre paréntesis del donatario no implica ya el rechazo del don (no aceptado, despreciado, ignorado), sino que provoca más bien la universalización del donatario.

(ii) Aunque este primer momento bastaría para confirmar la tesis de Marion, sin embargo, nuestro autor esgrime aún un segundo momento para evitar los posibles escrúpulos de quienes pudieran inquietarse por su origen teológico. Descubre con ello nuestro autor la «entrega a una comunidad», por ejemplo, el «don de sí» por la nación (muerte por la patria, servicio obligatorio, etc.), o por la humanidad, o por una cofradía elegida, o por los hijos. Ese don no puede realmente devolverse: lo dado —el tiempo, la energía, la vida— no será jamás devuelto al donante. Nadie puede devolver al donante sea lo que sea que éste dé: «el don hecho realmente y realmente aceptado se dirige sin embargo a donatarios puestos entre paréntesis —ausentes»⁸³¹. Ausentes primero porque ningún individuo puede erigirse en donatario universal cuando el don se dirige a una comunidad: nadie puede agradecer por el sacrificio de un soldado, por ejemplo. Pero además, ausentes porque solo pueden aceptar el don para transmitirlo, no al donante, sino a donatarios por venir: «la aceptación del don no consiste en ratificarlo remontando (hacia el donante), sino en repetirlo posteriormente (hacia un donatario aún por venir). Esta situación se llama la *tradición* —donatario siempre futuro»⁸³². Es la ley del don sin donatario que vale para todo don a una comunidad. Entonces, el don se encuentra dado, aceptado o rechazado, según el precepto de moral común de que una buena acción jamás se pierde, pues, incluso sin destinatario alguno, arrojado en pura pérdida para un ausente desconocido en el momento del don, todo don acaba finalmente por encontrar ese donatario.

Por todo lo anterior, el donatario puede y debe ser puesto entre paréntesis: «El donatario, situado según la actitud natural en la región-mundo (“compañero del intercambio”, “actor económico”, etc.), es reemplazado, en régimen de reducción, por vivencias inmanentes a la conciencia (del donante): el donatario como sin rostro (lo

⁸²⁸ Podríamos añadir aquí nosotros: como enfermo de covid-19 abandonado a su suerte en una residencia de ancianos española en la primavera de 2020, como desahuciado, parado, refugiado, emigrante a pie, trabajador explotado, etc.

⁸²⁹ Ibid., p. 133; tr. esp.: p. 168; cita de *Mateo*, 25, 40.

⁸³⁰ Ibidem.

⁸³¹ Ibid., p. 134; tr. esp.: p. 169.

⁸³² Ibidem.

“humanitario”), como el enemigo, como el ingrato, como el ausente por venir. Estas vivencias resultan inmanentes⁸³³ porque describen todas la suspensión del donatario según la actitud natural. [...] Cuando falta el donatario, el don solo puede aparecer al donante, que deviene desde ese momento, él también su receptor. [...] corresponde al donante quedar como el testigo fenomenológico del don sin donatario»⁸³⁴. Y de ahí la paradoja: el donante, que resulta supuestamente el productor del don en el ámbito de la realidad, sin embargo, respecto a la fenomenicidad, recibe el don en otras tantas vivencias de conciencia: «el donante juega entonces —fenomenológicamente y no según la actitud natural— el papel de un donatario: es a él que el don se da a aparecer. Así, incluso sin donatario, el don se lleva a cabo, pues basta que *se dé*, para que *se muestre*»⁸³⁵.

20.2. La puesta entre paréntesis del donante

Para llevar a cabo la puesta entre paréntesis del donante, habrá que considerar un don de tal manera que su donante resulte ausente, ya sea realmente desconocido o indecible de hecho. Habrá por lo tanto que considerar un don como anónimo, que carece de donante.

(a) En la *herencia*, el donatario recibe un don sin devolver nada porque nada debe y porque el don exige, para recibirlo, que no intente devolverlo. Yo no devuelvo a quien ha dado porque no puedo, justamente porque el donante ya no vive y porque el donante ausente tenía la intención de que yo no devolviera, entendiendo que su bien solo se mantuviera en la medida misma en que deviniera para siempre el mío. La economía del intercambio queda así perfectamente suspendida, y el don puede aparecer justamente porque quien da está ausente. Una variante de esta primera figura es esbozada cuando el donante, sin morir, resulta solamente desconocido, como en el caso de un benefactor ignorado. Pero incluso la providencia, nos dice Marion, puede a veces asumir la función de donante anónimo, como en el caso de Robinson Crusoe, que lleva a cabo espontáneamente una cuasi-reducción fenomenológica: solo en su isla, constata sin embargo que un poder bienhechor lo salva a cada instante, reconociéndolo como desconocido.

(b) La *inconsciencia*. La oscuridad (la muerte, el anonimato) del donante a los ojos de todo el mundo, y en particular del donatario, reproduce una oscuridad más originaria: la propia oscuridad del donante para sí mismo. El donante es el primero que se ignora, pues cuando verdaderamente da, cuando da sin reserva, no sabe jamás lo que hace. Evidentemente, aclara Marion, el donante sí sabe lo que hace, en tanto que está lo más próximo a sí y se auto-afecta; «pero esta conciencia inmediata de sí ignora aún el efecto que produce sobre un donatario posible»⁸³⁶. Los ejemplos citados aquí por Marion son: el deportista, el artista y el amante, que cada uno a su manera dan un disfrute a un donatario otro que él (en estos casos, respectivamente, la ejecución y la victoria, el efecto estético, la dicha erótica), pero ignora este disfrute. El donante recibirá entonces su conciencia de haber dado, su conciencia de sí, del testimonio incontrolable de su

⁸³³ Es decir, esas vivencias (el enemigo, el ingrato, etc.) son los dones dados a una conciencia (la del donante) gracias a la puesta entre paréntesis de la trascendencia del donatario real. El don deviene así, conservando su carácter de «dádiva», «fenómeno dado» (vivencia dada a una conciencia). Las vivencias dadas (los dones dados) a la conciencia del donante dicen de modo evidente los «sentidos» de esas vivencias, de esos dones: «lo humanitario», «el enemigo», «el ingrato», «el ausente aún por venir» «(la tradición», etc.), son los sentidos posibles dados con ocasión de la reducción a la donación del don.

⁸³⁴ Ibidem.

⁸³⁵ Ibid., p. 136; tr. esp.: p. 170.

⁸³⁶ Ibid., § 10, p. 139; tr. esp.: p. 175.

donatario. Si el don se da solo absolutamente al darse a fondo perdido, el cumplimiento del don exige positivamente la pérdida del donante. No se trata solo de que el donante pierda irremediamente lo que da, sino de que pierda también el reconocimiento, o sea, la posibilidad misma del reconocimiento. «El donante da tanto más perfectamente en cuanto que renuncia a la vuelta por sí a la identidad consigo mismo, es decir, en cuanto que renuncia, no solamente a la conciencia de sí —*cogitatio sui*—, sino a la *cogitatio* misma»⁸³⁷, que según Marion reconduce a sí cualquier cosa que cogita. Por ello, según nuestro autor, «la donación solo da en el fondo siempre lo que la retirada del donante le entrega finalmente de sí mismo»⁸³⁸. Pues, por muy íntimo que el don resulte para el donante, jamás regresará a éste. «El *ego* es en tanto que vuelve idénticamente a sí, el donante *no es* (está ausente, desaparece, resulta desconocido, anónimo) en tanto que [*se*] da»⁸³⁹.

(c) El *endeudamiento*. Desde el momento en que la imposibilidad de acceder al donante (incluido el donante para él mismo) provoca la imposibilidad de devolverle el don, la ausencia del donante inaccesible suprime a la vez y definitivamente todo compañero del intercambio y por ello toda cuenta de crédito para devolver. Yo no puedo devolver porque no hay ya nadie a quien devolver. Por ello, deviene también claro que el donatario se reduce enteramente a la donación bajo una figura precisa: puesto que no puede ya devolver nada a nadie, el donatario debe reconocerse él mismo como definitivamente en deuda, o sea, como intrínsecamente donatario. Pero la deuda no viene a añadirse aquí a una conciencia ya constituida y asegurada de otros objetos, que estaría originariamente segura de sí; «es más bien al reconocer su deuda que la conciencia del donatario deviene conciencia de sí, porque la deuda misma precede toda conciencia suya y define su sí: el sí como tal, el sí de la conciencia, se recibe de entrada como un don (dado) sin donante (dando)»⁸⁴⁰. La deuda suscita el *sí* para que se descubra siempre ya ahí, es decir, fáctico y por lo tanto estrictamente dado. «La conciencia de deber[se] al donante ausente hace coincidir exactamente el sí, la deuda y la conciencia de estos»⁸⁴¹. El donatario se descubre originariamente insolvente por el reconocimiento de la anterioridad irremediable de la deuda respecto a toda respuesta. Según Marion, la deuda no designa pues tanto un acto o una situación del sí como su estado y su definición, eventualmente, su manera de ser⁸⁴². Y concluye Marion: esta función de la deuda se llama la «diferancia»: «la ausencia del donante precede todo lo que él (o ella) da, de suerte que el don lleva ya, como una sombra, al surgir en la visibilidad, la marca de su retraso en relación a lo que lo da, pero que falta de entrada: el donante. La diferancia [el retraso] pasa pues del donante al don dado y luego del don dado al donatario»⁸⁴³. Según Marion, la conciencia de recibir el don experimenta también esta diferancia con el donante como una diferencia consigo misma, puesto que «el deber suscitado por un don dado (la conciencia de deuda) retrasa definitivamente respecto a la donación que ha puesto a la

⁸³⁷ Ibid., p. 141; tr. esp.: p. 176.

⁸³⁸ «[...] la donation ne donne au fond jamais que ce que le retrait du donateur y abandonne finalement de lui-meme». Podríamos poner estas palabras en relación con lo que ya nos ha dicho Marion: el adonado habrá de «transferir el *sí* de sí mismo al fenómeno», es decir, el adonado entrega su *sí* al fenómeno (cap. I, § 9.1.). Justamente esto haría que el adonado forme parte de la donación y del don (la entrega por el adonado de su *sí* al fenómeno dice el don como tal). Es ya la redundancia: el don solo se recibe dándolo (cap. VI, §§ 48.3.3 y 48.3.4.).

⁸³⁹ Ibidem.

⁸⁴⁰ Ibid., p. 142; tr. esp.: p. 177.

⁸⁴¹ Ibidem.

⁸⁴² Marion recuerda aquí que se trata del estatuto de la conciencia de deuda analizada por Heidegger en el § 58 de *Sein und Zeit*, pero sin la arbitrariedad de someter esa conciencia de deuda al horizonte del ser.

⁸⁴³ Marion, J.-L., *Étant donné*, § 10, p. 143; tr. esp.: p. 178.

conciencia en estado de deuda. Todo reconocimiento de deuda, por lo tanto, todo reconocimiento respecto al donante ausente⁸⁴⁴, confirma pues, lejos de eliminarla, la diferencia. Pero una tal diferencia, si se ejerce con la deuda, hace en último término manifiesta la donación misma»⁸⁴⁵.

(d) El *reconocimiento*. Marion prosigue: «La imposibilidad de acceder al donante abre así la vía real para reducir el don a sí mismo, es decir, a la donación, cuyo pliegue aparece entonces»⁸⁴⁶. La prohibición llevada a cabo sobre la trascendencia del donante pone a plena luz la función fenomenológica del donatario (reducido). Si falta el donante, el donatario experimenta la carga entera de la donación, pues, como lugar único en que se dan las vivencias del don, corresponde al donatario constituir ese don como un fenómeno de pleno derecho, o sea, le corresponde responder a dos preguntas: (i) «¿Hay en general un don?» y (ii) «¿Hay que reconocer un donante?».⁸⁴⁷

(i) En el primer caso, ante un don sin donante (donante anónimo o desconocido): ¿qué me obliga o incluso me autoriza a hablar de un don si no encuentro ningún índice óptico particular para ello? La respuesta es que el único índice se cifra en la intención que suponemos al don⁸⁴⁸, por ejemplo, cuando nos decimos que no se trata de un azar el que este servicio, o esta herramienta, o este dinero, me lleguen; pues, precisamente, mi necesidad y su crisis requerían que me beneficiara de ellos sin más tardar: «eso llega a tiempo, cae del cielo, me saca del apuro en el momento en que tenía necesidad de ello»⁸⁴⁹. Con ello se cumple el criterio para interpretar los acontecimientos como un don. «El carácter de don proviene pues de la conveniencia de lo que surge, o más exactamente, del reconocimiento que yo hago de su conveniencia, de su reconocimiento como dado a mí sin mí»⁸⁵⁰. «Identificar el don en tanto que don corresponde más al donatario que lo admite que al donante (por otra parte, reducido). Y, si yo no produzco ciertamente el don en la actitud natural (en que interviene el donante trascendente), yo sí instauró el don en régimen de reducción (con donante reducido)»⁸⁵¹.

Pero, se pregunta aquí Marion, si hay reconocimiento del don, ¿cómo se lleva a cabo? Respuesta: por el reconocimiento de que el surgimiento del don no me pertenece, no más de lo que pertenece como don al donante como su causa. «Puesto que *se da*, el don solo aparece como don al donatario si este último se reconoce justamente como último, o al menos segundo —como el que recibe, como el que contrae una deuda, como el que debe algo a no sabe quién o qué»⁸⁵². Según Marion, el reconocimiento de deuda no es poca cosa, pues con ello se trata de la prueba moral y fenomenológica más dura:

⁸⁴⁴ En nota al margen, Marion asume que la puesta entre paréntesis del donante no libera menos la esencia del don porque «permite describirlo sin presupuesto, como recibido bajo el aspecto de la deuda» (Ibid., p. 143, nota al margen nº 2; tr. esp.: p. 178, nota nº 7).

⁸⁴⁵ Ibid., p. 143; tr. esp.: p. 178.

⁸⁴⁶ Ibidem.

⁸⁴⁷ Estas dos preguntas se corresponderían con las dos primeras decisiones llevadas a cabo por el donatario que recibe una llamada, según desarrolla la cuestión Marion en el capítulo I de *Reprise du donné*, § 5, pp. 36-37.

⁸⁴⁸ Ibid., p. 144; tr. esp.: p. 179: «[...] l'intention supposée au don».

⁸⁴⁹ Ibidem. Se confirma que el sentido de la cosa como «don» —en primer lugar, pero además como tal o cual don (por lo tanto, con tal o cual sentido)—, se abre según el sentido que la cosa tiene para mí. Por lo tanto, que la cosa deje de ser un objeto o un ente y pase a ser un don, depende del sentido que adquiere su experiencia vivida por mí. El pliegue de la donación se abre según estas evidencias en y como el sentido que algo adquiere (el sentido dado) al entrar en relación con mi vida.

⁸⁵⁰ Ibidem. El criterio para interpretar los acontecimientos como un don —por lo tanto, el criterio de la hermenéutica, cuya acción vemos llega no solo a la fenomenicidad, sino a la donación como tal— dice la conveniencia de lo que surge respecto a mi vida: el reconocimiento como dado a mí sin mí.

⁸⁵¹ Ibidem.

⁸⁵² Ibidem. En esta secuencia se expresaría el papel del método fenomenológico como aquel que, frente al fenómeno, toma la iniciativa de perderla.

lograr hacer una excepción al principio de que «Yo no debo nada a nadie». Y así, suspender este principio equivale a nada menos que renunciar a la igualdad de sí a sí, por lo tanto, equivale a renunciar al modelo por excelencia de la subjetividad y, a la vez, a suspender el principio de identidad que metafísicamente la sostiene.

(ii) Pero una vez admitido el don (y descartada la hipótesis de un azar oportuno) queda aún según Marion «decidir si el don debe admitir un donante»⁸⁵³. El hecho de que el donante esté ausente no suprime la pregunta, sino que abre toda libertad de respuesta, pues ninguna autoridad se impone ya. Por su ausencia misma, el donante da al donatario, además del don, la decisión de identificar a quien da, confiando por lo tanto al donatario el determinar la propia existencia del donante. Y así, frente al reconocimiento del don como don, que el donatario podía llevar a cabo con un conocimiento (al menos parcial) del don, la decisión del donante ausente por parte del donatario pide un «reconocimiento sin conocimiento». Por ello, «solo el amor podría arriesgarse a ello. Es precisamente porque el donante se retira (reducción) que el donatario podría arriesgarse a amarlo (o no)»⁸⁵⁴. Y así transgredimos decididamente la interpretación económica del don, para admitir las dimensiones de la donación a la cual, por la puesta entre paréntesis del donante, accede el don.

Marion concluye este apartado de modo análogo a como lo hizo en el dedicado a la puesta entre paréntesis del donatario: «El donante, situado según la actitud natural en la región-mundo (“origen”, “principio”, “causa”, “padre”, etc.), es sustituido, en régimen de reducción, por vivencias [de sentido] inmanentes a la conciencia del donatario, que permiten ver el fenómeno del don: el donante como el [sentido del] desaparecido de la herencia, como el [sentido del] donante sin conciencia de dar y finalmente como [el sentido de] la deuda irreductible. Estas tres vivencias [de un sentido dado] pertenecen a la inmanencia y no deben nada a la trascendencia, cuyo donante natural ha sido reducido. La conciencia fenomenológica no exige sin embargo nada más para describir un don conforme a la donación, en adelante pura, porque franca de todo donante trascendente. Pero, como aquí es el donante el que falta, la descripción del fenómeno de don solo puede constituirse a partir del donatario, que juega el papel de la conciencia fenomenológica pura. El donatario recibe la carga de constituir el don, lo que conviene a la esencia del don —en primer lugar, haber de ser recibido como un dato para la conciencia. De donde se sigue que desaparece aquí la paradoja de la precedente reducción (el supuesto productor del don en cuanto a la realidad, lo recibe en cuanto a la fenomenicidad): la reducción fenomenológica del donante coincide exactamente con el carácter esencial del don —que ha de ser recibido por el donatario al que aparece. Así, incluso sin donante, se lleva a cabo el don, pues basta con que *se* muestre para que *se* dé al donatario»⁸⁵⁵.

20.3. La puesta entre paréntesis del don

En el § 11 de *Étant donné* («La puesta entre paréntesis del don»), Marion nos dice que las dos anteriores puestas entre paréntesis solo dejan en juego el don, libre tanto del donatario como del donante. Y porque no puede ya el don ponerse en manos ni de uno ni de otro para ser efectuado (puesto que en régimen de reducción, cada uno de ellos, incluso el donante, lo recibe como un fenómeno que se desencadena y adviene sin él), el don depende solo de sí-mismo para darse. «El don se impone alternativamente en las vivencias

⁸⁵³ Ibid., p. 145; tr. esp.: p. 180.

⁸⁵⁴ Ibid., p. 146; tr. esp.: p. 181.

⁸⁵⁵ Ibid., pp. 146-147; tr. esp.: p. 181.

de conciencia del donatario o del donante, pero sin nunca resultar de sus causalidades cruzadas, brevemente, no depende de sus eficiencias»⁸⁵⁶.

Marion cree que una vez aprehendido en régimen de reducción, el don dado puede concebirse ya según un modo completamente distinto al del objeto o del ente, transferido y neutralizado. En el régimen de reducción, el don no consiste ya en la transferencia de un objeto o de un ente, entre otros motivos, porque el don puede a menudo no tener nada que ver con el más mínimo objeto: «cuando se trata de llevar a cabo una promesa, una reconciliación (o una ruptura), de mantener una amistad o un amor (o un odio), el don indiscutible no se identifica con un objeto, ni con su transferencia, sino que se lleva a cabo solamente llegado el caso, incluso sin ellos [sin objeto ni transferencia]»⁸⁵⁷. Por ejemplo, las consecuencias materiales de la maldición de un padre a su hijo, por muy serias que sean (pérdida de la herencia), resultan menores que sus efectos inmateriales (pérdida de la filiación, de la identidad, etc.). Esta nada —ninguna cosa u objeto— no impide sin embargo que el don se ejerza plenamente como don de la maldición, tanto más comprensible y determinante cuanto que perfectamente simbólico, irreal. Y así, según Marion, cuanta más riqueza libera el don, incluso una riqueza sin medida, menos visible se hace como cosa y como objeto, o más bien, menos el objeto que lo hace visible corresponde al cumplimiento fenoménico del don. Marion prueba estas afirmaciones con varios ejemplos:

(a) El don del *poder*. Entregar el poder a un heredero o al elegido no equivale nunca a entregarle el poder mismo, como tal, puesto que este poder no consiste en un objeto, o una suma de objetos, sino en una relación nueva y única con el conjunto innombrable y desmesurado de objetos y de entes.

(b) *Darse en persona a otro*. Este don no coincide evidentemente con la transferencia de propiedad de un objeto cualquiera. Prueba de ello es, por ejemplo, la entrega de mi cuerpo a otro para disfrutar de él, entrega que se anula como don en cuanto que la transferencia deviene una apropiación por otro, o el precio de un intercambio.

(c) Dar su *palabra*. Cuando damos nuestra palabra no damos ningún objeto, ni prometemos incluso ningún ente. Y sin embargo, damos verdaderamente un don constatable, tangible, que afecta: «el don de suprimir la mentira, de disolver la duda sobre la sinceridad de nuestro comportamiento, brevemente, de dar confianza»⁸⁵⁸. El don de la palabra, justamente porque no coincide con ningún objeto particular, logra modificar radicalmente el estatuto de cada uno de los objetos que yo trato. La irrealidad de la palabra dada se confirma por su temporalidad particular, que implica mantenerla hasta el momento fijado por el compromiso. De ahí que la palabra dada resulta irrealizada tanto tiempo como cumple lo que ha prometido. «La palabra dada se da pues no solamente en el futuro, sino que se cumple solo según el futuro, con el estatus de una estricta posibilidad, que no puede, ni debe, efectuarse en un objeto o un ente»⁸⁵⁹.

Marion cita otros ejemplos de dones que exceden de forma aún más evidente toda objetividad: dar la vida, dar su vida, dar la muerte, dar la paz, dar el tiempo, dar su tiempo, dar su apoyo, dar un sentido, etc. Como vemos, «los dones que dan más y más

⁸⁵⁶ Ibid., § 11, p. 147; tr. esp.: p. 184.

⁸⁵⁷ Ibid., p. 148; tr. esp.: p. 185.

⁸⁵⁸ Ibid., p. 151; tr. esp.: p. 187.

⁸⁵⁹ Ibid., p. 151; tr. esp.: p. 188. De nuevo encontramos aquí una instancia del mantenerse en la posibilidad no cerrada, en clara referencia a la sentencia que tanto recuerda Marion a partir de Heidegger: «Superior a la efectividad se halla la *posibilidad*»: «Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit» (*Sein und Zeit*, § 7, GA 2, pp. 51-52; tr. esp.: Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, Traducción de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 2008², p. 49).

decididamente, no dan nunca *nada* —ninguna cosa, ningún objeto [...] En régimen de reducción, el don se cumple tanto mejor cuanto que no se reifica en objeto alguno»⁸⁶⁰.

A partir de estas evidencias, Marion pasa al intento de definir «la vivencia de conciencia correspondiente al don en régimen de reducción»⁸⁶¹, justamente desde los dos puntos de vista de las conciencias disponibles que aquí entran en juego (el donante y el donatario), lo que resultará en alcanzar los caracteres del don reducido según la «decisión» de la conciencia a la que se reduce: la «donabilidad» (desde el punto de vista del donante) y la «aceptabilidad» (desde el punto de vista del donatario)⁸⁶².

20.3.1. La donabilidad

Si el don, desde el punto de vista del donante, no coincide con objeto alguno, ¿en qué se reconoce? Para responder, Marion intentará considerar primero cómo el objeto deviene objeto de un don, o mejor dicho (puesto que se trata solo de un objeto ocasional), cómo se decide el don⁸⁶³. Según nuestro autor, lo esencial es comprender el hecho extraordinario de que el don no se lleva a cabo en el momento en que el donante transmite, transfiere o transporta el objeto eventual al donatario, sino que ese acto resulta ya la mayoría de las veces de una decisión inmaterial, pero que es la única que da fe del don (como la entrega de premios viene después de la asamblea que los concede). «¿Cuándo se decide el don, esto es, cuándo se decide que hay que dar, que hay que dar esto, a aquél, por tal razón, o más a menudo, por qué ausencia de razón, etc.?»⁸⁶⁴. Según Marion, ni todas las razones, ni todas las circunstancias, ni todas las pasiones pueden provocar necesariamente el don, salvo que pensemos que tales razones, circunstancias y pasiones provoquen necesariamente el don y por lo tanto, al hacerlo necesario, lo anulen como don. Todo cálculo según el criterio de lo bueno y lo mejor se oponen al bien del don, al someterlo al principio de razón suficiente. De lo que se trata más bien es de «la libertad del don», libertad que implica que la decisión de dar solo ha de obedecer a la lógica de la donación, esto es, a su gratuidad sin retorno. De ahí que la pregunta entonces consista en saber cómo la decisión de dar puede respetar esa exigencia de gratuidad. Respuesta: la decisión de dar según la gratuidad surge cuando el donante considera por sí mismo, por vez primera, tal don (incluso tal objeto ocasional del don) como un don posible o más exactamente, como «donable»⁸⁶⁵. En nota al margen, Marion remite a Tomás de Aquino para hacernos ver, como ya sabemos, que «don» dice la «aptitud para ser dado», que se encuentra igualmente privilegiada por Mauss cuando afirma que la *cosa* [del don] no ha debido ser en el origen una cosa bruta y solamente tangible, sino —siguiendo la mejor etimología de *res*, encontramos en sánscrito el vocablo *rah, ratih* como *don, regalo, cosa agradable*— aquello que da placer a otro. Marion añade: «“Lo que da placer a otro” es,

⁸⁶⁰ Marion, J.-L., *Étant donné*, § 11, p. 152; tr. esp.: p. 188. Por lo tanto, el don dice el fenómeno reducido espontáneamente a la donación.

⁸⁶¹ *Ibid.*, p. 155; tr. esp.: p. 191. Seguimos viendo cómo cada instancia reducida de las que entran en la realización de un don (donante, don y donatario), deviene, justamente al ser reducida, una o varias vivencias de conciencia con uno u otro sentido. Y así es cómo el don económico, y todo lo que implica, deviene don según la donación, es decir, vivencia/sentido de conciencia.

⁸⁶² Lo importante para nosotros aquí es darnos cuenta de la introducción por parte de Marion de la «decisión» como carácter esencial de la vivencia del don según la donación. «Decisión» y «donación» están estrechamente unidas, como ya sabemos por la «decisión» que expresa la «reducción a la donación». Pero veremos de inmediato cómo la «decisión» es necesaria para no hacer al don «necesario», lo cual lo anularía justamente como don.

⁸⁶³ Algo se reconoce, no como objeto ni como ente sino como don, mediante una decisión.

⁸⁶⁴ *Ibid.*, p. 152; tr. esp.: p. 189.

⁸⁶⁵ *Ibid.*, p. 153; tr. esp.: p. 189.

como debiendo ser dado, lo que nosotros llamamos la donabilidad, y se opone al “objeto simple y pasivo de la transacción”, exactamente lo que nosotros nombramos el objeto del intercambio económico. En efecto, el don por excelencia se aplica a los objetos de uso (*Zuhandene*), no a los objetos subsistentes (*Vorhandene*), pero hasta el punto de que estos objetos de uso pueden incluso a veces (de hecho, a menudo) dispensarse de toda entidad real»⁸⁶⁶.

Según la donabilidad se adueñe del don o no, su modalidad, su aspecto, brevemente, su fenomenicidad, se modificarán, al menos para una de las miradas posadas sobre él: la del futuro donante justamente. Y así, lo que para los otros resulta un bien que se apropia uno como debiendo-ser-poseído, para el donante aparece como debiendo-ser-dado. Se establece así una relación entre lo que torna su fenomenicidad a lo donable y la mirada que lo recibe como tal, relación que no cae ni en la subjetividad (la mirada no provoca lo donable), ni en la realidad (la donabilidad no se resume en un predicado real). Es la relación de donación la que convoca del mismo modo a lo donable y al donante⁸⁶⁷. Según Marion, la relación de donación «se adueña del uno y del otro con una sola autoridad, la del modo de aparecer de lo que se muestra como donable para aquel que lo ve como debiendo darlo. Esta relación igual, que rige los dos términos del aparecer, constituye precisamente la donación pura en una de sus funciones fenomenológicas esenciales. Surge de tiempo en tiempo, imprevisible y silenciosa, aferrando tal mirada entre una multitud de otras miradas que se limitan a poseer y comerciar ante un bien tal, que impone —al menos a *esta* mirada— que lo dé»⁸⁶⁸. Entonces, en un destello, la donación abre un horizonte de visibilidad nuevo, definiendo la donabilidad la vivencia de conciencia para el donante del don reducido. El don se da como tal, en la inmanencia pura y sin trascendencia de objeto, cuando el donante potencial experimenta el peso de la donabilidad. «Así, el don no consiste en un objeto transferido, sino en su *donabilidad*. Por *donabilidad* entendemos una determinación tanto del don dado como del donante»⁸⁶⁹:

(i) La donabilidad como determinación del don dice que la donabilidad caracteriza ciertos fenómenos en ciertas circunstancias de aparecer, no como una potencia pasiva (por ejemplo, en el caso de que tal fenómeno sea susceptible, por su valor y su disponibilidad, de ser escogido para hacer de él, entre otros comparables, el don), sino como una potencialidad positiva: «tal fenómeno aparece de tal suerte que pide, por sí, pasar al estado de don, pide darse. La donabilidad no permite solamente [dejar] darse, sino que lo pide —el don como [lo] debiendo ser dado»⁸⁷⁰. Es pues la exigencia de

⁸⁶⁶ Ibid., p. 153, nota nº 1; tr. esp.: p. 189, nota nº 4.

⁸⁶⁷ Ibid., p. 153; tr. esp.: p. 190. La donación es entendida como la convocación de la relación entre la cosa y el donante. La donación da la relación que convoca a la vez a la cosa (convirtiéndola en donable) y al donante, a la mirada del donante (que ve la cosa como donable). Así se evita comprender la donación como producto de la subjetividad o de la realidad (objetividad). Es decir, la convocación de la donación es justamente la llamada a la relación mutua entre la cosa que torna su fenomenicidad a lo donable y la mirada que la recibe como donable. Entonces podríamos concluir: la donación, como donante de una relación de libre decisión, dice el don de la llamada al «acogimiento mutuo» entre la cosa y la mirada. Podríamos decir que de este modo Marion, como la fenomenología contemporánea, opera para no hacer de lo dado evidente algo objetivo (real) pero tampoco subjetivo. Y es justamente por ello que el adonado ha de estar plenamente involucrado en la donación como tal, constituyendo ésta radicalmente su existencia: no como algo «objetivo», válido para cualquiera, pero tampoco limitado a su «arbitrariedad subjetiva». Se trataría en definitiva del intento de la máxima individualización del «sujeto» de la experiencia sin hacerla depender sin embargo de su sola subjetividad. La potenciación del «acontecimiento» en toda la fenomenología hodierna daría cuenta de este intento, que en el fondo querría salir del nihilismo sin entrar en el totalitarismo. Nosotros hemos dedicado a la salida del nihilismo en Marion el cap. IV de esta investigación.

⁸⁶⁸ Ibid., pp. 153-154; tr. esp.: p. 190.

⁸⁶⁹ Ibid., p. 154; tr. esp.: p. 190.

⁸⁷⁰ Ibidem.

donación ejercida por lo donable la que hace el don, y no el donante, que cede, o no, a tal exigencia.

(ii) La donabilidad como determinación del donante se ejerce apareciendo el don potencial al donante como debiendo ser abandonado, dejado, perdido. El don potencial aparece poco a poco —ya sea como el bien de un extraño, o como insensiblemente opcional, o como el medio de acceso al otro, etc.—, hasta que llega el momento en que el *Yo* se descubre irremediamente en la situación de dar, en la postura del donante: «Este asalto de la donabilidad sobre el *Yo* crece en proporción directa a la subida de la misma donabilidad en el aspecto del fenómeno concernido. Al final, la donabilidad invade al fenómeno hasta el punto de que el *Yo* admite que el principio “Yo no debo nada a nadie” puede, aquí al menos, sufrir una excepción»⁸⁷¹. Por ello, el don comienza, y de hecho se acaba, nos dice nuestro autor, desde el momento en que el donante considera que debe algo (un don sin cosa) a alguien, es decir, cuando se reconoce en situación, no solamente de donatario, sino también de deudor: «El don surge cuando el donante potencial sospecha que otro don (recibido, pero aún no percibido) le ha precedido, al que debe algo, al que debe darse, responder. Ciertamente, el don reside en la decisión que toma de dar el donante potencial, pero este último no puede decidir más que en cuanto que cede a la donabilidad [exigencia de dar], es decir, en cuanto que reconoce que otro don le ha obligado ya»⁸⁷². Marion concluye: «en régimen de reducción, la vivencia de conciencia en que se da el don consiste en la decisión del don —la decisión tomada por el donante de dar el don, pero sobre todo, la decisión tomada por la donabilidad de decidir al donante a dar. Al decidir al donante a darlo, el don *se* da así por sí-mismo»⁸⁷³.

Intentemos nosotros reconstruir ordenadamente la secuencia de lo que acabamos de ver: (a) la donabilidad (la exigencia de dar) va imponiéndose proporcionalmente al *Yo* y a la cosa (al «objeto», dice Marion); (b) llega un momento en que el «grado de donabilidad» (el «grado de exigencia de dar») lleva al *Yo* a admitir y considerar que debe un don a alguien (que la cosa, el objeto, exige ser dado a alguien); (c) esa «admisión de dar», esa «decisión de dar» constituye propiamente el «don»; (d) sin embargo, la «decisión de dar» por parte del *Yo* no es la «decisión primera» que se juega en todo esto, pues el *Yo* sospecha que otro «don primero» ha precedido a su decisión: el don de la donabilidad, el don de la exigencia de dar, que es el que propiamente ha decidido pues sobre la decisión del *Yo*. Marion asegura que el *Yo* reconoce que otro don le ha obligado a decidirse por el don, lo que indica que un «don primero» (la donabilidad, la exigencia de dar) ha obligado a la decisión del *Yo* (por lo tanto, al «don segundo»: según Marion, «el don reside en la decisión que toma de dar el donante potencial»). En resumidas cuentas: el don primero decide el don segundo: la exigencia de dar decide sobre la decisión de dar; (e) sin embargo, a pesar de esta secuencia (que nos parece sigue escrupulosamente lo implicado en el avance de Marion), nuestro autor viene a concluir

⁸⁷¹ Ibid., p. 154; tr. esp.: p. 191. Es importante que nos fijemos en el hecho de que «el asalto de la donabilidad [la exigencia de dar] sobre el *Yo* crece en proporción directa a la subida de la donabilidad [la exigencia de dar] en el fenómeno» de que se trate, pues Marion expresa aquí la cuestión (o sea, la convocación de la «relación de donación») haciendo ver la «proporción directa» e igual producida en cada una de las instancias de esa relación de donación, de modo que pareciera se produce una «simultaneidad» entre el hecho de que la cosa alcance el carácter de «donable» y el hecho de que el «sujeto» alcance el carácter de «donante». Esto apoyaría la interpretación de la donación sin establecer el retraso que Marion suele interponer entre la cosa que se da y el «sujeto» de su experiencia. Pero, como veremos al instante, Marion insistirá en la diferencia entre el don y el «sujeto» (en este caso el donante), suponiendo un don primero que obliga al donante.

⁸⁷² Ibid., p. 155, tr. esp.: p. 191.

⁸⁷³ Ibidem.

que no se trata de dos dones, sino de un solo don, esto es, que el don de la donabilidad (exigencia de dar) y el don de la decisión de dar dicen un único don: «la vivencia de conciencia en que se da el don consiste en la decisión del don —la decisión tomada por el donante de dar el don, pero sobre todo, la decisión tomada por la donabilidad de decidir al donante a dar. Al decidir al donante a darlo, el don *se* da así por sí-mismo»; (f) la explicación que nos parece más acorde con la cosa misma para dar cuenta de la cuestión sin salir de la conclusión de Marion es que finalmente los dos dones dicen solo uno porque ambos consisten esencialmente en una «decisión»: es la donabilidad (la exigencia de dar) la que lo decide todo, por el lado de la cosa y por el lado del *Yo*. El don es la decisión que vincula a cosa y *Yo*. De modo que, parafraseando de otra manera lo que ya hemos insinuado, podríamos concluir que la donación dice la decisión libre que decide la decisión libre en favor, o no, del «acogimiento mutuo» entre la cosa y el *Yo*. Porque la donación dice la primera decisión libre, la donación (y el don) se da por sí misma desde sí misma.

Si estas conclusiones no están muy desencaminadas, encontraríamos aquí un mecanismo bastante complicado, que según nos parece responde a la necesidad de (i) dar cuenta de la donación del don como dándose a partir de sí mismo, de su propia iniciativa, y a la vez de (ii) dar cuenta de la donación del don como decisión (de dar o recibir un don) por parte del *Yo*. Es decir, se trataría de hacer compaginar el hecho de que el don es algo que el *Yo* debe decidir, pero a la vez algo que debe decidirse (darse) a partir de sí mismo, o sea, «antes» de la decisión del *Yo*. Con ello, Marion logra abrir una «distancia», una diferencia, que marcaría claramente la primacía del avance del don respecto al *Yo*. Y por ello, aunque pareciera, gracias a las palabras de Marion mismo, que asistimos a lo que podríamos llamar una «donación simultánea» (la donabilidad se adueña a la vez de la cosa y del *Yo*, convocando la relación de donación del mismo modo a lo donable y al donante, de modo que el asalto de la donabilidad sobre el *Yo* «crece en proporción directa a la subida de la misma donabilidad en el aspecto del fenómeno concernido»), es decir, que el carácter de «donable» (por el lado de la cosa) surge a la vez que el carácter de «donante» (por el lado del «sujeto»), sin embargo, la conclusión de Marion parece que cierra de nuevo la posibilidad de una donación simultánea del don y el *Yo*: es el don el que decide primero la decisión del *Yo*.

Marion establece una clara diferencia entre la primacía del momento (i): la decisión de la donabilidad misma de decidir al *Yo*, y el carácter segundo del momento (ii): la decisión del *Yo*. Sin embargo (y esta es ya nuestra interpretación de la cuestión), hemos visto a partir de las palabras mismas de Marion que la donabilidad se va adueñando en «proporción directa», tanto de la cosa como del *Yo*, sin que por lo tanto pueda hablarse en el momento (i) de diferencia entre la cosa exigiendo su ser dada (deviniendo «donable») y el *Yo* deviniendo «deudor» (para darla como un don). Dicho de otro modo: el *Yo* respondería ya a la donabilidad, no solo en el momento (ii) sino en el momento (i), al sentirse (progresivamente) en deuda, al ir siendo «invadido» por la donabilidad al mismo tiempo que la cosa va deviniendo don donable. La relación de donación entre la cosa y el *Yo* no se establece cuando el *Yo* se decide a dar la cosa como un don «después» que el don como tal ha hecho que el *Yo* se decida en su favor. La relación de donación entre la cosa y el *Yo* se establece desde el primer instante en que ambos van siendo invadidos por la donabilidad, acogiéndose mutuamente a la decisión de la exigencia de dar, que va deviniendo a la par, a la vez, en proporción directa, en coincidencia, lo propio de la cosa y del *Yo*. O sea, la respuesta del *Yo* no viene «después» de la llamada de la donabilidad para que se decida a dar, sino que se da ya a la vez que la llamada de la donabilidad para que se sienta en deuda. El «sujeto» ya ha respondido a (y decidido en favor de) la donabilidad (y del don donable) justamente «sintiéndose en deuda». La

decisión del *Yo* se cifra en aceptar o no lo que *ya* se da, que según nos parece, le incluye a él mismo desde el principio: sintiéndose progresivamente en deuda.

Esta descripción nuestra implica un modo distinto de ver la cuestión a partir de la cosa misma que Marion pone ante nuestra comprensión. Nuestra descripción supone pues una «decisión» distinta a la de Marion respecto al sentido de lo que aquí se juega. Con ello parece que se confirma en el desarrollo mismo del pensar descriptivo que la donación, y la reducción a la donación, es cuestión de «decisión», y con ello, de «libertad», pero también de «fe» y de «amor».

20.3.2. La aceptabilidad

Marion se pregunta si la paradoja a la que ha llegado («al decidir al donante a darlo, el don *se* da por sí-mismo») encuentra confirmación cuando, para definir la vivencia de conciencia correspondiente al don en régimen de reducción, pasamos desde el punto de vista del donante al del donatario. ¿Qué significa para el donatario recibir un don así reducido?

La respuesta dice: «el acto de recibir un don no consiste ni en la transferencia de propiedad, ni en el objeto recibido [...] sino que reside en la aceptación, o más bien, en la *aceptabilidad* misma de ese don»⁸⁷⁴. Esta afirmación es probada por Marion según «dos circunstancias»: el don *ignorado* y el don *rechazado*.

(i) El don ignorado. Para ello, basta que nadie (ningún donatario potencial) sepa o quiera reconocer el don como un don, que lo ignore pura y simplemente y lo deje pasar sin ver ahí un don a recibir. «Dejar pasar sin preguntar nada, no tomar nada, por lo tanto, finalmente no ver nada de un fenómeno en instancia de donación»⁸⁷⁵. Son los casos en que falta al don una determinación irreal: su aceptación, su recepción, esto es, que un testigo en primer lugar neutro (el espectador desinteresado) decida considerar que un objeto ocasional solo se muestra para darse, para que se lo reciba como un don. La decisión de recibir el don como su donatario no implica un esfuerzo real y sin embargo, cuesta mucho: se trata en efecto de recibir un objeto (ocasional), no ya como un algo debido o reservado, sino como un don, por definición indebido. Pero, en un primer momento al menos, «recibir un don indebido impone a alguien la humillación de recibir algo; al don, que hace dádiva de sí mismo, es preciso dar de vuelta esta otra dádiva: la aceptación. El don aparece, en la inmanencia de la conciencia del *Yo* en situación de donatario, por la vivencia de la humillación ligada a su recepción: el don se reduce, una vez la trascendencia de su objeto puesta entre paréntesis, a la vivencia de aquello que está por recibir y puede no serlo —la aceptabilidad»⁸⁷⁶.

(ii) El don rechazado. Puede ocurrir que un don realmente cumplido y además reconocido como un don dado a un donatario potencial, no se lleve a cabo de hecho como un don. Es cuando el donatario potencial y sin embargo manifiesto rechaza el don, ya sea por desprecio («demasiado poco»), ya sea por desconfianza («... et dona ferentes»)⁸⁷⁷, ya sea por pura malicia («darse el gusto»). Lo que falta al don no es nada real, sino su pura y simple aceptación, la decisión de recibir. Por ello, el don se cumple cuando yo, el

⁸⁷⁴ Ibid., p. 155; tr. esp.: p. 192.

⁸⁷⁵ Ibid., p. 156; tr. esp.: p. 192.

⁸⁷⁶ Ibid., p. 157; tr. esp.: p. 193.

⁸⁷⁷ «Timeo Danaos et dona ferentes» es una frase latina de la *Eneida* de Virgilio (libro II, 49): «Temo a los dánaos (griegos) incluso al traer regalos».

donatario, me decido a recibirlo, dependiendo su realización más de mi decisión de aceptarlo que de la disponibilidad de su objeto ocasional⁸⁷⁸.

Pero, de modo análogo a como hemos visto en el caso de la donabilidad, «esta decisión, yo la sufro tanto como la tomo, puesto que depende en primer lugar del modo de aparecer del don: [...] Mi eventual deseo o necesidad brutos no cambian nada, pues se dirigen aún al aparecer del don, tal como sabe (o no) hacerse recibir, hacerse aceptar. El don, en efecto, tiene esencialmente que hacerse aceptar y, por eso mismo, puede a menudo verse recusado, ignorado, despreciado. La fenomenicidad del don se juega, entre otros caracteres, en su aceptabilidad»⁸⁷⁹. Según nuestro autor, el don se muestra (fenoménicamente) de suerte que conquista (o impone) su aceptabilidad a un donatario: el don se muestra para darse.

Recibir el don implica reconocer deber algo —el don— a alguien —al donante a veces, a la donación siempre. Ello dice que decidirse a recibir un don impone aceptar deber algo, o sea, recibir al mismo tiempo que ese don, la conciencia y el reconocimiento de deuda. Decidirse a recibir el don equivale a decidirse a devenir el obligado del don. «La decisión entre el donatario potencial y el don no se ejerce pues tanto desde el primero sobre el segundo, como desde el segundo sobre el primero: es preciso que el don, por la atracción y el prestigio de su fenomenicidad propia, decida al donatario a aceptarlo, es decir, lo conduzca a sacrificar su autarquía para recibirlo. El don decide pues él mismo en última instancia sobre su aceptación al decidir [sobre] su donatario. El don *se* muestra a fin de darse y de dar el recibirlo»⁸⁸⁰.

Por lo tanto, en régimen de reducción, la vivencia de conciencia en que se da el don consiste también en su aceptabilidad. Pero esta aceptabilidad depende, como la donabilidad, de una decisión: la decisión de recibir o de dar el don. «Decidirse a esta doble decisión depende del donatario y del donante, pero siempre a partir del fenómeno reducido, según que el don se dé por sí-mismo bajo el aspecto de las vivencias de donabilidad y de aceptabilidad. El don reducido a la donación *se* da a la conciencia como lo que *se* da a partir de sí-mismo, tanto desde el punto de vista del donante como desde el punto de vista del donatario»⁸⁸¹.

Reconocer el don implica una mirada fenomenológica, estricta y particular: la que, ante el hecho, lo ve como un don. Se trata, si se quiere, de hermenéutica, pero de una hermenéutica que da menos un sentido de lo que lo recibe para entender precisamente un don. Menos don de sentido que sentido del don —proveniente del don, la hermenéutica ve el hecho como un don, porque lo considera a partir de la donación. Pues si el don *se* decide, lo hace a partir de la potencia de la donación, que pesa igualmente sobre el donante y el donatario. «La apremiante potencia de la donación hace decidirse al don como don a través del doble consentimiento del donatario y del donante, menos productores del don que producidos por la donación. Desde entonces, el don, reducido en tanto que lo que se decide (como admisible y donable), asume su carácter de dado de la donación, es decir, de sí-mismo. El don se da intrínsecamente el darse»⁸⁸².

⁸⁷⁸ Marion, J.-L., *op. cit.* 1997, p. 158; tr. esp.: p. 194.

⁸⁷⁹ *Ibid.*, p. 158; vers. esp.: p. 194.

⁸⁸⁰ *Ibid.*, p. 160; tr. esp.: p. 196.

⁸⁸¹ *Ibidem.* Como vemos, Marion sigue intentando hacernos ver el retraso del «sujeto» respecto a la iniciativa del don en su donación, justamente porque el don *se* da por sí mismo y a partir de sí mismo.

⁸⁸² *Ibid.*, p. 161; tr. esp.: p. 197.

20.3.3. Conclusión: mostrarse equivale a darse

Marion confiesa que en lo anterior no ha tratado de comprender la donación a partir del don, sino de «redefinir radicalmente el don [...] a partir de la donación [...]. Es lo que hemos intentado»⁸⁸³. La exclusión del intercambio y la reducción de las trascendencias define el don como puramente inmanente, caracterizándolo la donación de manera intrínseca, y no ya extrínseca. Por ello, constatamos según Marion un punto decisivo: «la manera en que el don se da coincide exactamente con la manera en que el fenómeno se muestra; lo que se lleva a cabo como don reducido se describe también como fenómeno constituido»⁸⁸⁴. Para probarlo, debemos primero recordar lo conquistado por la reducción:

(a) Uno de los dos extremos del intercambio se encuentra puesto entre paréntesis, por lo tanto, el intercambio desaparece con sus condiciones de posibilidad, tratándose en adelante de un don conforme a la donación (fuera de la economía). Pero con ello «se tratará también de una fenomenicidad inmanente, sin trascendencia fuera de la conciencia: el don se manifestará en adelante por sí-mismo, sin depender de una causa eficiente (donante), o de una causa final (donatario)»⁸⁸⁵.

(b) Cuando uno de los extremos cae bajo el golpe de la reducción, el otro asume el siguiente estatus: en el caso del donante, incluso sin donatario, puede llevar a cabo un don conforme a la donación, pues abandona sin retorno su don perdido; mientras, en el caso del donatario, incluso sin donante, puede llevar a cabo un don conforme a la donación, pues se abandona sin reserva al don surgido. Así, «donante y donatario llegan separadamente a suspender el principio que impide el don (“Yo no debo nada a nadie”), o sea, manifiestan tanto mejor la donación»⁸⁸⁶. Por lo tanto, desde el punto de vista de la fenomenicidad, el término restante de la reducción asume la función del *Yo* trascendental, «de modo que recibe (experimenta) las vivencias de conciencia dadas y las constituye como fenómenos plenos, sin abandonar la inmanencia intencional de la conciencia»⁸⁸⁷. Y así, como hemos visto, (i) «cuando el donatario pone entre paréntesis al donante como trascendente a su región-conciencia, experimenta aún perfectamente el don reducido en la vivencia de la aceptabilidad, y a partir de eso dado, constituye un fenómeno de donación completo (herencia, inconsciencia, deuda)»⁸⁸⁸ (§ 9 *Étant donné*). Por su parte, «cuando el donante suspende la trascendencia de un donatario, recibe aún el don reducido de una vivencia de donabilidad y puede constituir a partir de él un fenómeno completo de donación (enemigo, ingratitud, ausente, etc.)»⁸⁸⁹ (§ 10 *Étant donné*). El interlocutor que queda del don reducido juega por lo tanto de modo indisoluble el papel de la región-conciencia en la manifestación del fenómeno reducido.

(c) Pero aún hay más, asegura nuestro autor: el don mismo solo puede alcanzar, según lo que hemos visto, el estatus de un don dado, y liberarse así del modelo del

⁸⁸³ Ibid., § 12, p. 162; tr. esp.: p. 200. Sin embargo, ya hemos visto nosotros que en la reducción a la donación, el don ha conservado, aún puestas entre paréntesis sus instancias (donante, don, donatario), el tráfico que entre ellas se establece.

⁸⁸⁴ Ibid., p. 164; tr. esp.: 202. Es decir, la «inmanentización» del don dice el don como vivencia.

⁸⁸⁵ Ibid., p. 164; tr. esp.: p. 203.

⁸⁸⁶ Ibidem.

⁸⁸⁷ Ibid., p. 165; tr. esp.: p. 203. Aclara Marion aquí en nota al margen que el término restante de la puesta entre paréntesis del don asume la función de *Yo* trascendental, pero lo hace modificando esencialmente esa función, y asumiendo la del «adonado» (al que dedica nuestro autor el Libro V de *Étant donné*). Pero antes de ese Libro V, remite Marion a la necesidad de pasar por los Libros III y IV (dedicados respectivamente a las determinaciones y los grados de lo dado), pues corresponde a la donación el hecho de que aquel que recibe lo dado solo pueda describirse a partir y según lo dado mismo.

⁸⁸⁸ Ibidem.

⁸⁸⁹ Ibidem.

intercambio, en tanto que pone entre paréntesis la trascendencia del objeto y del ente intercambiados, para liberar las dos vivencias (reducidas) de la donabilidad y la receptividad. Con cada una de tales vivencias, la conciencia cada vez correspondiente (la del donante que queda o la del donatario que queda) puede constituir (o más bien reconstituir) el fenómeno entero del don, desplegado esta vez únicamente ya en tanto que aparece (§ 11 *Étant donné*). Marion aclara que esta constitución presupone que el actor que lleva a cabo la función del *Yo* ejerce cada vez, en y a través de sus vivencias, una intencionalidad. Pero toda intencionalidad, en tanto que intencionalidad de la cosa misma, resulta inmanente.

(d) Si finalmente se admite que el término extremo restante cada vez (donatario o donante) asume el papel de la región-conciencia, y si se admite además que la región-conciencia se identifica por definición con la inmanencia pura, habrá que concluir que «este término restante —punto fijo del don— resulta él mismo perfectamente inmanente»⁸⁹⁰. De ahí que los tres términos del don se ejercen según la donación solamente al someterse a la reducción, es decir, solo alcanzan su pertinencia, respecto a la donación, en la medida de su inmanencia según la reducción⁸⁹¹. Y concluye Marion: «Mostrarse (inmanencia, reducción) equivale, una vez más, a darse (sin intercambio). Y recíprocamente, lo que *se* da sin retorno ni intercambio conduce a este abandono sin retención, la visibilidad del fenómeno que *se* da»⁸⁹².

A partir de ahí puede esbozarse el carácter dado del fenómeno con más precisión. Y así, igual que el don no consiste en un objeto de intercambio, el fenómeno tampoco resulta un objeto o ente en la trascendencia. Si no fuera ese el caso, tanto el don como el fenómeno podrían circular, desplazarse y devolverse sin modificación ni alteración. Sin embargo, «la descripción en esbozos [o en «escorzos»: *esquisses*] como la donabilidad/admisibilidad (que dependen de tal descripción por excelencia), establece que no se trata de eso»⁸⁹³, y ello porque a partir de tal descripción, «cada vez, el don aparece y el fenómeno se da según un modo nuevo e incompleto, a retomar sin cesar. El don y el fenómeno advienen en efecto según un eje (intencional quizás): el sentido de su surgimiento, sentido en cuyo nivel es preciso llevar a cabo la donación de sentido que los constituirá. Advienen pues respetando un eje, según el cual se despliegan sus vivencias; y es sobre esta línea que la conciencia debe intentar alinearse si quiere recibir el don y el fenómeno en tanto que vivencias»⁸⁹⁴. Le es preciso alinearse sobre el advenimiento,

⁸⁹⁰ Ibid., p. 166; tr. esp.: p. 204. Como vemos, el *ego* (donante, donatario), no solo como *ego* reducido, sino como *ego* que aún queda cada vez (como *Yo* constituyente), forma parte del don. Dice Marion aquí que como «punto fijo», pero podríamos añadir nosotros también «dinámico», en cuanto que va deviniendo en la misma proporción en que la donación lo va colmando a la vez que va llenando la cosa como fenómeno donable o aceptable.

⁸⁹¹ Por lo tanto, la reducción dice «inmanentización», reconducción a la inmanencia, a la donación.

⁸⁹² Ibid., p. 166; tr. esp.: p. 204. Así haría Marion equivalentes el pliegue del fenómeno y el pliegue de la donación: nuestro autor inmanentiza el intercambio (reduce el intercambio) —así lleva el don a la inmanencia, al fenómeno— y a la vez, comprende en torno al dar/recibir la inmanencia —así lleva la inmanencia, el fenómeno, a la donación (sin intercambio, pero según el dar/recibir)—.

⁸⁹³ Ibidem.

⁸⁹⁴ Según nos parece, viene Marion a decir que, a partir de la vivencia dada, a partir del don dado (donabilidad, aceptabilidad), los *egos* constituyen fenómenos de donación completos (o sea, fenómenos con y según un «sentido»): *herencia*, *enemigo*, etc. De ahí que, aunque la constitución del sentido del don (de la vivencia) se lleve a cabo en una conciencia como *Yo* trascendental, sin embargo, la vivencia misma (el don mismo) es la que aporta su «horizonte de sentido» (donabilidad, aceptabilidad) —según dice aquí Marion, el «eje», el «sentido del surgimiento»— en que se constituirán los fenómenos plenamente constituidos con uno u otro sentido (*herencia*, *enemigo*, etc.). Pongamos la cuestión del modo más claro posible: en Marion el «don» diría la vivencia que surge, que es dada (como «decisión» de dar o recibir), en la conciencia, y el «fenómeno dado (completo)», diría la constitución del sentido, el sentido concreto, de esa vivencia-fenómeno (por ejemplo, la «herencia», el «enemigo», etc.). O sea, para que el fenómeno sea

esperar el fenómeno ahí donde (y como) se da, o el don ahí donde (y como) se muestra. No se trata de un punto fijo o de perspectiva (en que el *Yo*, inmutable, fija lo que ve), sino de un punto de llegada, de encuentro, de un blanco en que exponerse, donde recibir lo que llega. Lo visible llega al *Yo* como un don, y recíprocamente; porque el fenómeno surge, se ofrece, sube hacia sí-mismo —y adquiere ahí forma. Esta identificación entre el fenómeno que *se da* y el don que *se muestra*, la llamaremos en adelante la *anamorfosis*»⁸⁹⁵.

Para Marion, la donación determina, en el mismo sentido, tanto al don como al fenómeno, porque «el fenómeno solo *se muestra* en tanto que tal y a partir de sí mismo en cuanto que *se da*»⁸⁹⁶. Y el don en tanto que don, al aparecer como tal fuera del intercambio, ha jugado inmediatamente el papel de un fenómeno entre otros, aunque privilegiado para testimoniar el pliegue de la donación. «El don arrancado al intercambio sirve, sin ningún equívoco ni ambigüedad, de fenómeno privilegiado para acceder a la donación y al pliegue, según el cual la donación dispone todo fenómeno como un don dándose»⁸⁹⁷. Así, para acceder al pliegue de la donación (Libro I de *Étant donné*), Marion ha seguido retrospectivamente un fenómeno privilegiado: el don del donante y del donatario (Libro II), aunque ese privilegio «no consiste en doblar mediante equivocidad la donación, sino solamente en conducir a ella»⁸⁹⁸. Por ello, la dificultad no consistirá en el equívoco y la supuesta diferencia entre el don y la donación, sino más bien en descubrir los caracteres de lo dado por los que cada fenómeno testimoniaría claramente que se despliega a partir del pliegue de la donación, es decir, que *se muestra* en tanto que *se da*.

§ 21. Anamorfosis

Nosotros nos ocuparemos ahora del primero de esos caracteres de lo dado por los que el fenómeno testimonia que se despliega a partir del pliegue de la donación. Y lo haremos guiados por el descubrimiento capital que hemos logrado a partir de la descripción de la donabilidad y la aceptabilidad y más concretamente, de la descripción de cómo surge la vivencia primera de donabilidad, en la que hemos asistido a lo que podríamos llamar nosotros el «punto 0» del «acogimiento mutuo» entre el fenómeno y el *ego*. Pues bien, esa posición primerísima de la donación se correspondería en su «mecanismo», según intentaremos probar ahora, con lo que Marion llama la «anamorfosis»⁸⁹⁹.

«dado» es preciso que sea un «fenómeno de donación», es decir, constituido como y a partir de un don, de una vivencia dada desde sí y por sí a la conciencia. De ese modo, la vivencia que surge en la conciencia es un don, pero aún no un fenómeno dado completo, que solo se da como tal en la manifestación del «sentido intencional» de la vivencia dada.

⁸⁹⁵ Ibid., p. 166; tr. esp.: pp. 204-205.

⁸⁹⁶ Ibid., pp. 167-168; tr. esp.: p. 206.

⁸⁹⁷ Ibid., p. 168; tr. esp.: p. 206.

⁸⁹⁸ Ibidem.

⁸⁹⁹ El término griego ἀναμόρφωσις dice *renovación, nueva creación, transformación*. Según la R.A.E., «anamorfosis» dice «pintura o dibujo que ofrece a la vista una imagen deforme y confusa, o regular y acabada, según desde donde se la mire». En nota al margen nos remite Marion al célebre ejemplo de anamorfosis que encontramos en Holbein el Joven, cuya obra «Los dos embajadores» (National Gallery), muestra cómo el *mismo* cuadro puede verse (i) sin anamorfosis, o sea, en perspectiva frontal —como una afirmación de la objetividad y de la entidad— y, en el mismo marco, (b) con anamorfosis (la cabeza de muerto, por lo tanto, una *vanitas*, o sea, una donación), si el espectador consiente en desplazarse hacia la derecha, ligeramente más abajo, como lo preveía la colocación del cuadro. Tenemos aquí dos fenomenicidades en un solo fenómeno.

Marion mismo advertirá enseguida de la necesidad de la equivalencia entre darse y mostrarse, sirviéndole a él la opción de la anamorfosis (y las otras determinaciones fenoménicas de lo dado) también para exponer con evidencia la equivalencia del proceso de venir a mostrarse el fenómeno con el de venir a darse.

En el Libro II de *Étant donné* hemos ganado las determinaciones de la donación en tanto que tal, determinaciones que a partir de su acuerdo con el don confirman su equivalencia radical con la fenomenicidad: «lo que aparece *se* da, lo que *se* da aparece, o mejor aún, *se* muestra»⁹⁰⁰. A partir de ello ganamos según Marion la posibilidad de intercambiar los dos términos de «fenómeno» y «dado». Y como la fenomenología conviene con el empirismo en el recurso privilegiado al hecho (el fenómeno dado tiene carácter empírico) —aunque la fenomenología se separe del empirismo al rechazar la limitación de los hechos solo a la empiria sensible— nuestro autor llevará a cabo en el Libro III de *Étant donné* la descripción de ese carácter empírico del fenómeno dado.

Pero en la tarea de constituir intrínsecamente lo dado, o sea, en la tarea de dar intrínsecamente a lo dado su sentido de dado, nos encontramos ante una dificultad patente: si el don es aquello que tenemos de «otro lugar», entonces el don resulta esencialmente extrínseco, trascendente. Por otra parte, el «otro lugar» pertenece sin embargo con toda legitimidad al don, pues testimonia su facticidad, que me impone darlo o recibirlo. ¿Cómo superar este dilema? Respuesta: «intentar concebir incluso este “... tener de otro lugar, *aliunde habere*” como una determinación siempre intrínseca al fenómeno dado, es decir, determinarlo según un modo estrictamente fenomenológico (“otro lugar” como un carácter del modo de aparecer) y no ya metafísico (“otro lugar” como el índice de dependencia causal)»⁹⁰¹. El surgimiento en el aparecer de lo que en él se da lleva siempre en efecto la marca de una «subida a lo visible», y «esta subida, como advenimiento libre y autónomo, se detecta en su esfuerzo por surgir desde un “otro lugar”»⁹⁰².

Marion concluye de ello que aparecer a partir de «otro lugar» no basta por sí mismo para descalificar la inmanencia de la donación en lo dado, sino que más bien subraya el carácter intrínseco de lo que se da a nosotros sin depender de, ni recurrir a, nosotros, incluso al advenirnos a pesar de nosotros⁹⁰³. Por ello, según Marion, el «otro

⁹⁰⁰ Ibid., 169; tr. esp.: p. 210.

⁹⁰¹ Marion, J.-L., *Étant donné*, p 173; tr. esp.: p. 214.

⁹⁰² Ibidem.

⁹⁰³ Con estas afirmaciones, Marion logra algo que en pura fenomenología resulta absolutamente problemático, pues lo dado sí depende y recurre al «sujeto», ya que solo puede ser «dado» en el «vivirlo» el «sujeto». Por ello, no es posible concluir que «lo dado» (en pura fenomenología, «lo vivido») adviene a pesar del «sujeto», o sea, adviene a pesar de su «ser vivido». Y ello porque «lo dado» solo adviene como tal en su «ser vivido». Este problema solo puede solucionarse si comprendemos que Marion no se está refiriendo aquí al «sujeto» como el «vivir de lo dado» sin más. No se trata del «sujeto» que meramente «vive lo dado», sino del «sujeto» que «vive lo dado con condiciones», o sea, del «yo trascendental», que impone condiciones teórico-objetivas a toda experiencia posible. Por ello, «lo dado» es justamente aquello que adviene «a pesar» de las condiciones impuestas por el «yo trascendental» a toda posible experiencia. De ahí que Marion esté asumiendo implícitamente en sus palabras dos tipos de «sujetos» adscribibles al «nosotros» cuando subraya el carácter intrínseco de «lo que *se* da a nosotros sin depender de, ni recurrir a nosotros, incluso al advenirnos a pesar de nosotros»: por una parte, el «sujeto» sorprendido por lo que *se* da y, por otra parte, el «sujeto» que necesariamente constituye el vivir mismo (la donación como tal) de «lo que se da». Pero con ello, vislumbramos que la determinación que según Marion descubre «positivamente» ya el carácter de algo como «don» (su provenir «de otro lugar»), es una determinación solo dirigida, «negativamente», contra el «sujeto» comprendido como «yo trascendental». Es decir, la distancia abierta (venir de «otro lugar») en el origen entre «lo dado» y el «sujeto» estaría marcada por la necesidad de acabar con el dominio de «lo dado» y la donación por parte del «yo trascendental». Pero, como ya hemos visto, acabar con el «yo trascendental» se logra únicamente cuando el «sujeto» «se siente en deuda». O sea, «lo

lugar» indica la primera propiedad radical del fenómeno dado —darse, mostrarse—: la de llevarse a cabo independientemente de nuestro intercambio, de nuestra eficiencia y de nuestra previsión, por lo tanto, la propiedad de «pesar sobre aquello a lo que adviene». Este peso del surgimiento venido de «otro lugar» no traiciona aquí (en régimen de reducción) ninguna trascendencia, sino que testimonia el contenido del sí de lo que *se* muestra en lo que *se* da: «Fenomenológicamente, este “otro lugar” y el *se* se confirman, mientras que en la actitud natural se contradicen»⁹⁰⁴

Haciendo acopio de lo ganado, tenemos que (i) el fenómeno solo accede a su visibilidad por la vía de una donación; (ii) para subir al aparecer, el fenómeno debe atravesar una distancia (un «otro lugar») que lo separa del aparecer y por lo tanto, debe darse en ella (en el doble sentido de llegar a ella y de abandonarse en ella); (iii) ese surgimiento se desarrolla según un eje inmanente, sobre el cual el *Yo* debe venir a alinearse para recibir en él un aparecer. Pues bien, todo ello define, según Marion, uno de los trazos esenciales del fenómeno dado: su «anamorfosis»⁹⁰⁵.

A partir del ejemplo de la pintura, se trata de desplazar la mirada a un punto preciso (y único) del cuadro, a partir del cual veremos la superficie deforme representada en anamorfosis metamorfoseándose de golpe en una forma nueva suntuosa. Este dispositivo estético ofrece para nuestro autor analogías para la determinación del «fenómeno que solo se muestra en tanto que se da»:

(a) Todo visible (también todo lo percibido, por cualquier sentido) por definición aparece⁹⁰⁶. Hay por lo tanto una forma, por muy vaga e informe que sea; pero ese aparecer

dado» necesita el «sentirse en deuda» del «sujeto» para aparecer como «dado». Y según nos parece, ese «sentirse en deuda» diría ya la aparición de un «sujeto» distinto al «yo trascendental», al menos si comprendemos la intervención de éste solo como afán de dominio del sí-mismo de lo otro. «Sentirse en deuda» transforma el «yo trascendental» dominante en un «sujeto» distinto, en un sujeto que justamente «se siente a sí mismo en el desaferrarse de la posesión de lo otro», y con ello, en el «desaferrarse de su condición de yo trascendental dominante». El «nuevo sujeto» surge en y como ese mismo «sentirse en deuda». Podemos fijarnos en que el «sentirse en deuda» es aquello que «la cosa» impone al «yo trascendental» «desde otro lugar», pero podemos también fijarnos en el hecho mismo del surgir del «sentirse en deuda» como surgir del «nuevo sujeto» no dominador, «nuevo sujeto» que entonces provendría él también del «otro lugar» de proveniencia del don. Antes del «sentirse en deuda», es decir, con la intervención solo del «yo trascendental» que impone condiciones a la experiencia, «la cosa» aún no aparecía como «lo dado», justamente porque «la cosa» era experimentada solo según condiciones (la primera, la de «yo no debo nada a nadie»), por lo tanto, y siguiendo las determinaciones mismas de Marion, la cosa era experimentada como un objeto o un ente. Según nos parece, «la cosa» solo puede imponerse desde «otro lugar» al «yo trascendental» porque la cosa es ya «dada» en el «sentirse en deuda» del «nuevo sujeto». Y entonces, no solo «lo dado» sino además «el nuevo sujeto» (como parte de lo dado: el adonado es él mismo dado a partir de lo dado) provendrían en y como sí-mismos, de, y como, el «otro lugar», distinto al «lugar del yo trascendental».

⁹⁰⁴ Marion, J.-L., *op. cit.* 1997, p. 174; tr. esp.: p. 214. Como vemos, Marion adjudica el *se* del «se da» al «otro lugar», a la «distancia», por lo tanto, a una instancia abierta en su indeterminación. Así comprendemos la crítica de nuestro autor a la adjudicación concreta del *se* del «se da» en Heidegger a la instancia determinada del *Ereignis*. Esa crítica de Marion consiste en que, a pesar de admitir el intento por parte de Heidegger de llegar a la donación, pues éste afirmará claramente que si solamente el ente es y si el ser mismo no es, el ser solo podrá pensarse como se da, en una donación (de modo que la donación es la única que permite ya leer la retirada esencial del ser en su diferencia con el ente —el don es el único que propiamente se retira en el momento mismo en que da y abandona su algo dado—) sin embargo, Heidegger no cumple con lo que él mismo supone: que se debe mantener el enigma del *se* del «se da» para no interpretarlo según la metafísica como un «poder indeterminado». Heidegger acaba poniendo nombre al *se* del «se da»: *Ereignis*, impidiendo con ello la indeterminación del *se* del «se da». Gracias al *Ereignis*, cree Marion que Heidegger no tiene que pensar ya la donación como tal (*cfr.*, Marion, J.-L., *Étant donné*, § 3, pp. 53 ss.; tr. esp.: pp. 80 ss.).

⁹⁰⁵ *Ibidem*.

⁹⁰⁶ Abre aquí Marion nota al margen donde nos informa que es posible ensanchar el concepto de anamorfosis al pasar de la estética al análisis fenomenológico. Por ejemplo, en el caso de la escucha

no equivale aún a una figura de aparición, pues si la forma solo indica una porción momentáneamente aislable sobre la superficie indistinta de las cosas, la forma no distingue ni separa ya tal fenómeno de tal otro: al instante siguiente, se deformará para reformarse en otro, dejando la forma disolverse el fenómeno que tenía a su cargo sin haberlo jamás llevado al aparecer. «El fenómeno, por lo tanto, solo llega al aparecer al pasar de una primera forma —informe— a una segunda forma, que lo informa como tal porque le fija una figura de aparición»⁹⁰⁷. Esta forma de segundo grado no hace al fenómeno solamente visible sino que lo distingue sobre todo de otros fenómenos al destacarlo de ellos como de un segundo plano. La forma de segundo grado envía a las formas de primer grado al fondo de lo visible y arranca de ese fondo su fenómeno como de un simple fondo. La segunda forma marca la primera llegada del fenómeno a su aparecer. Forma de llegada, la *ana-morfosis* del fenómeno en tanto que se da designa así su propiedad de *subir* desde la primera a la segunda forma —de pasar de aquella que es obvia [que va de suyo: *qui va de soi*] (para una mirada vaga) a aquella que viene de sí [*qui vient de soi*] (de lo que *se* muestra). O más bien: del fondo del sí (*soi*) del fenómeno»⁹⁰⁸.

(b) Pero esas dos formas no se sucederían si no se distinguieran esencialmente una de otra. Mientras que la primera no ofrece ninguna figura identificable, no descubre el aparecer con fenómeno alguno y no ejerce por lo tanto autoridad alguna sobre la mirada, de modo que se entrega a no importa qué vista, como objeto o como cosa conquistada, la segunda forma, la forma de llegada (*d'arrivée*), solo es accesible si no solo una mirada sabe hacerse curiosa, disponible y ejercitada, sino, sobre todo, si esa mirada se somete a las exigencias de la figura a ver: «encontrar el punto de perspectiva único en que la forma de segundo grado aparecerá, por lo tanto, intentar ensayos numerosos y muchas veces infructuosos, admitir sobre todo que sea preciso desplazarse (en el espacio o en el pensamiento), cambiar de punto de vista —brevemente, renunciar a organizar la visibilidad a partir de la libre elección o del lugar propio de un espectador desinteresado, para dejarse dictar por el fenómeno mismo, en [su] sí»⁹⁰⁹. El fenómeno surge cuando mi mirada ha satisfecho las exigencias de la perspectiva, por lo tanto, del aparecer propio de lo que se muestra a partir de sí. La *ana-morfosis* indica aquí que el fenómeno toma *forma* a partir de sí-mismo. «Así comprendemos mejor que el fenómeno pueda venir a la vez de “otro lugar” y de sí mismo: remonta desde su propio fondo hasta su propia forma, según una distancia fenomenológica que le resulta sin embargo estrictamente interna. El fenómeno viene siempre de “otro lugar” porque aparece como dándose; pero, porque se da desde sí mismo, este “otro lugar” le resulta intrínseco»⁹¹⁰.

Marion comprenderá la determinación esencial del fenómeno dado (la anamorfosis) como «contingencia». Se trata de la contingencia de lo que aparece en la medida en que me toca (me afecta). Aparecer tocándome define la anamorfosis: «El fenómeno atraviesa la distancia que lo conduce (ana-) a su toma de forma (-morfosis), según un eje inmanente, que convoca cada vez a un *yo/mí* según diversas modalidades

musical. Así lo demuestran los trabajos de Iegor Retznikoff, que prueba cómo las bóvedas de las iglesias romanas (e incluso de ciertas grutas prehistóricas) pueden resonar como instrumentos de cuerda con tal de que se las haga vibrar mediante el canto en un punto preciso; cada vez, hay que descubrir según una aproximación más y más fina, ese punto. El cantor o el instrumentista han de trasladarse físicamente a ese punto (y el que escucha también), de suerte «que el sonido emitido advenga por sí mismo a su plenitud, suba hacia su forma sonora entera (Marion, J.-L., *op. cit.* 1997, p. 175, nota al margen n° 1; tr. esp.: p. 215, nota al margen n° 6).

⁹⁰⁷ Ibid., p. 175; tr. esp.: p. 215.

⁹⁰⁸ Ibid., pág. 176; tr. esp.: p. 216.

⁹⁰⁹ Ibidem.

⁹¹⁰ Ibidem.

(llegada, advenir, imponer) sobre un punto fenomenológico preciso. Esta puesta en línea me alinea sobre una dirección rigurosamente determinada por la anamorfosis del fenómeno, no confiada en modo alguno a la arbitrariedad del sujeto, sino que lo somete al contrario a su aparecer: si no me encuentro exactamente en el punto designado por la anamorfosis del fenómeno, simplemente, no lo veré —al menos como tal, como se da. La anamorfosis testimonia pues que el fenómeno se da. Se *da* porque recorre su distancia fenomenológica al surgir a partir de su invisto hasta su visibilidad final, en un impulso que yo tengo que recibir, por lo tanto, contener, eventualmente bloquear como una violencia»⁹¹¹.

Nosotros podemos ya confirmar a partir de ello el descubrimiento de la donación de «acogimiento mutuo» entre el fenómeno y el *ego*. La posición a que nos lleva Marion con la anamorfosis correspondería justamente a la posición en que, para las vivencias (dones) de la donabilidad y la aceptabilidad, la cosa y el *Yo* «van siendo invadidos» (por la donabilidad, por ejemplo), acogándose mutuamente a la decisión de la exigencia de dar, «que va deviniendo a la par, a la vez, en proporción directa, en coincidencia, lo propio de la cosa y del *Yo*». El venir a la forma de su aparición dice como sabemos que el fenómeno atraviesa la distancia que lo conduce a esa forma según un eje inmanente «que convoca cada vez a un *yo/mí*». La forma (segunda, según Marion) de aparición del fenómeno dice, en el caso de la *donabilidad*, la venida al aparecer de la vivencia en que «la exigencia de dar» (la donabilidad), conformándose desde sí, desde su propio eje, va con-formando a la vez a la cosa donable y al *Yo* donante.

Nuestro análisis acordando la anamorfosis con la relación de «acogimiento mutuo» entre la cosa y el *ego* se posicionaría en el ámbito de la donación como tal, antes pues de lo que Marion estima como el momento del impacto de lo dado sobre la pantalla de la conciencia. El problema es que nuestro autor sitúa al *ego* solo a partir de ese impacto, solo a partir del hecho cumplido de la fenomenicidad, es decir, cuando se ha cumplido el proceso de venir al aparecer del don. Pero, como sabemos, el *ego* se halla implicado ya antes de ese venir al aparecer (de ese impacto) del don, justamente en el ir haciéndose, surgiendo, la obligación de dar o recibir el don. Marion solo parece querer tener en cuenta la posición del *ego* a partir del impacto, como demostraría su modo de trasposición, término a término, de los caracteres del don reducido (Libro II de *Étant donné*) a las determinaciones del fenómeno dado (Libro III), y viceversa⁹¹². Es decir, la posición de Marion entrañaría el problema evidente de considerar en fenomenología una donación del fenómeno distinta a la de su aparecer fenoménico: en la trasposición de los caracteres del don reducido a las determinaciones del fenómeno dado faltaría la trasposición del *ego* que vive el don reducido (por el lado de la donación) al *ego* que vive el fenómeno dado (por el lado de la manifestación), y viceversa.

⁹¹¹ Ibid., pp. 184-185; tr. esp.: pp. 223-224.

⁹¹² En el § 18, de *Étant donné*, nuestro autor lleva a cabo esa trasposición: (i) la anamorfosis repite, en el léxico de la manifestación (*mostrarse*), la puesta entre paréntesis del donante en el léxico de la donación (Ibid., pp. 244-245; tr. esp.: p. 290); (ii) la determinación del fenómeno como acontecimiento reproduce en el registro de la fenomenicidad la puesta entre paréntesis del donatario en el registro de la donación (Ibid., p. 245; tr. esp.: p. 290); (iii) la determinación del fenómeno como arribo describe el fenómeno en tanto que don a recibir y según su receptividad, de modo que traspone en el campo de la fenomenicidad lo que la reducción del don había primero indicado en el campo de la donación (Ibid., p. 245; tr. esp.: p. 291); (iv) la determinación del fenómeno como incidente confirma la del arribo y repite en el estilo de la fenomenicidad la receptividad pura del don reducido según lo había reconocido antes la donación (Ibidem); (v) la determinación del fenómeno como hecho cumplido traspone en términos de fenomenicidad (*mostrarse*) lo que la reducción del don a su donabilidad propia (*darse*) había antes esbozado en términos de donación (Ibid., p. 246; tr. esp.: p. 291).

En la trasposición de los caracteres del don reducido a las determinaciones del fenómeno dado, nuestro autor asumirá expresamente que la determinación, en términos de donación (*darse*), correspondiente a la donabilidad del don deviene, en términos de fenomenicidad (*mostrarse*), la determinación del fenómeno como «hecho cumplido», que indica que el fenómeno me hace experimentarlo pesando sobre mí, apareciendo por sí y a mi costa, retornando la intencionalidad desde él hacia mí: «no solamente el fenómeno *se* muestra en tanto que *se* hace, sino que ha tomado ya siempre la iniciativa de hacerse ver y yo la constato siempre con un retraso insuperable: el hecho cumplido ha anulado siempre, puesto entre paréntesis, las eventuales condiciones trascendentes fijadas al surgimiento fenoménico»⁹¹³.

Con esta secuencia parece que se nos despeja el problema planteado: Marion tendría en cuenta que el prisma de la conciencia contra el que choca el don —choque con el que se inicia la fenomenicidad de lo dado— expresa gráficamente sobre todo el hecho cumplido del fenómeno, por el cual yo quedo retrasado respecto a su donación al anular las condiciones *a priori* que yo hubiera podido ponerle para su manifestación. Y aquí se abre el problema según nos parece: que el *yo* (trascendental) quede retrasado respecto a la donación no indica necesariamente que todo *yo* deba adquirir esa condición de retrasado: ya habríamos encontrado un *yo* «anterior» al *yo* trascendental: el *yo* que se siente en deuda y anula el principio de que «yo no debo nada a nadie». Afirmamos que ese *yo* es «anterior» en contra de lo que supondría Marion, para quien diría justamente el «sujeto que viene después» del *yo* trascendental, es decir, el «nuevo sujeto» frente al viejo trascendental. Pero el *ego* «anterior» dice para nosotros aquel localizado antes de poner ninguna condición a la experiencia, el *ego* que justamente surge con el fenómeno dado, en la coincidencia de su misma donación. Con el *ego* «anterior» se trata pues de la «anterioridad» de la pantalla, que surge en el momento mismo del impacto sobre ella de lo dado, «antes» por lo tanto de que ningún *yo* trascendental haya podido poner condición alguna a la experiencia posible.

Acabamos de plantear el problema a Marion de que la trasposición de los caracteres del don reducido a las determinaciones del fenómeno dado carecería de una trasposición paralela del *ego* que experimenta el don reducido (por el lado de la donación) al *ego* que experimenta el fenómeno dado (por el lado de la manifestación), y viceversa. Lo que nosotros intentamos es llevar al *ego* a la posición más originaria posible, que, después de todo lo que Marion nos ha dicho ya, suponemos se sitúa en la experiencia del don reducido (por el lado de la donación), anterior por lo tanto a la experiencia del fenómeno dado (por el lado de la manifestación).

Pero el problema más serio que se nos plantea es el hecho de que para Marion no hay una posición del *ego* receptor de lo dado anterior al surgimiento de la pantalla en que lo dado impacta, asegurando además nuestro autor que la pantalla es la que fenomeniza lo dado, por lo tanto, que el *ego* surgiría ya por el lado de la manifestación, sin que sea

⁹¹³ Ibid., § 18, pp. 245-246; tr. esp.: p. 291. Aquí encontramos el grave riesgo de nuestra lectura de Marion: éste pretende que el hecho cumplido de la fenomenicidad anula toda condición trascendental posible fijada al surgimiento del fenómeno. Pero nosotros vemos cómo las determinaciones sobre la donación de Marion revisten en el fondo un claro carácter de condiciones trascendentales para la consideración de la donación como tal. Lo hemos descubierto a partir del tratamiento de Marion de las vivencias de donabilidad y aceptabilidad, es decir, a partir del tratamiento de la donación como decisión (según Marion: «la donación, por lo tanto, de hecho, las vivencias reducidas de donabilidad y aceptabilidad»). Es decir, el «retraso insuperable» que Marion fija para el *yo*, aunque pretenda anular cualquier condición trascendental para la fenomenicidad, expresaría justamente una «condición trascendental» fijada al surgimiento fenoménico. El riesgo de nuestra lectura, y ante el problema de si el retraso es considerado solo para el *yo* trascendental o se extiende también al «nuevo sujeto» que lo sustituye, es algo que nos obliga ya a considerar en el siguiente capítulo III el tratamiento expreso del adonado por parte de Marion.

posible pensarlo ni situarlo del lado de la donación como tal. Ya nos ha dicho Scanonne que la pantalla (la conciencia) abre a la llamada el espacio de mi entendimiento como campo de manifestación de la llamada y de lo dado (Introducción, § 1.2.5.). Marion mismo nos ha dicho, al preguntarse cómo lo dado logra a veces pasar de lo invisto a lo visto, que «lo dado, invisto pero recibido, se proyecta sobre el adonado» como sobre una pantalla. Lo dado se estrella sobre esa pantalla, provocando «de golpe» (por el golpe, por el impacto) una doble visibilidad (fenomenicidad): la de lo dado pero también la del adonado. Según Marion, lo dado era antes del impacto contra la pantalla-conciencia invisible. A partir del impacto (la recepción) lo dado puede comenzar a mostrarse desde los esbozos de visibilidad que recibe del adonado. La visibilidad surgida de lo dado provoca a la vez la del adonado, que no se ve él mismo antes del impacto (cap. I, § 9.1.). Por lo tanto, la visibilidad, la fenomenicidad, parece abrirse justamente con el surgir de la pantalla, de modo que ésta solo intervendría por el lado de la manifestación, posterior a la donación. Pero si nos fijamos bien, Marion asume que «lo dado puede comenzar a mostrarse» desde la visibilidad que recibe de su choque en la pantalla-conciencia, dando a entender que antes de la manifestación ya se daba lo dado (Scanonne también afirma que la metáfora de la pantalla expresa la «mediación hermenéutica», dada por el paso a la historia de una llamada de suyo trashistórica, por lo tanto, más allá o más acá de la historia, y podríamos suponer, de su impacto sobre la pantalla-conciencia: Introducción, § 1.2.5.).

También hemos inferido que con la metáfora del impacto sobre la pantalla, Marion querría hacernos ver, a partir de la impresión originaria del tiempo vivo en Husserl, el momento absolutamente sin precedente ni anticipación del advenir de lo dado, que no acontece en el interior de una unidad originariamente sintética ni de una constitución de objeto (cap. I, § 5.1.).

Pero igualmente sabemos, pensando Marion el proceso de surgimiento de lo visible a partir de lo invisible, que la «vivencia» (lo dado puro, el don) como tal no se muestra, sino que resulta invisible por defecto. Nuestro autor entonces supone, a falta de una descripción mejor, que, invisible, la vivencia me afecta, se impone a mí, pesa sobre mi conciencia. Y preguntándose Marion cómo eso dado invisible, que pesa sobre mi conciencia y me afecta pero no se ve, logra a veces pasar a la visibilidad, asume la metáfora de la pantalla: la vivencia invisible se proyecta sobre la conciencia como sobre una pantalla, provocando la doble visibilidad de lo dado y de la pantalla. Esto nos permite suponer entonces que a la vivencia invisible, que pesa sobre mi conciencia, le corresponde justamente mi conciencia, que sufre, aún invisible como la vivencia, el peso de ésta. Y que, en un momento dado, el peso es de tal magnitud que provoca la visibilidad de lo dado por la vivencia y a la vez la visibilidad de la pantalla-conciencia. Marion afirma expresamente que la pantalla y el prisma del adonado resultan perfectamente invistos tanto tiempo como el impacto de un algo dado no «los ilumina de golpe». Entonces, lo dado se revela al adonado al revelar al adonado a sí mismo, fenomenizándose lo dado y el adonado al modo de «lo revelado», que se caracteriza por la reciprocidad fenoménica en que ver implica la modificación del que ve por lo visto y de lo visto por el que ve (cap. I, § 9.1.).

Y sin embargo, a pesar de esta reciprocidad fenoménica entre lo dado y el adonado, Marion asume también que no todo lo que *se da* logra mostrarse. El problema es entonces cómo hacer compatibles esa reciprocidad con la limitación de la manifestación, o sea, con el hecho de que hay más «lo dado» que «lo manifestado». Nosotros podríamos poner así la cuestión: cómo hacer compatible que haya pantalla (y haya habido impacto) sin fenomenicidad, sin visibilidad. La respuesta de Marion al problema es afirmar que «la amplitud de la fenomenización» depende de la «resistencia»

del adonado al «choque brutal de lo dado». Y aclara estas palabras mediante la «resistencia» eléctrica, que consigue transformar una parte de energía del movimiento de los electrones libres en calor o en luz. «La resistencia transforma así un movimiento invisto en luz y calor fenomenizados». La resistencia —*función* propia del adonado— deviene el índice de la trasmutación de lo que *se* da en lo que *se* muestra. Y cuanto más aumenta la resistencia al impacto de lo dado, más se muestra la luz fenomenológica.

Aunque se suele comprender que en Marion la «resistencia» se identifica con el «genio artístico», que no consiste más que en una gran resistencia al impacto de lo dado (cap. II, § 9.2.), nuestro autor identifica también la «resistencia» con la «fe».

A partir de todo ello (aunque veremos más consideraciones sobre la metáfora de la pantalla y el impacto sobre ella de lo dado), podemos concluir nosotros, para hacernos una imagen lo más clara posible de la cuestión hasta el momento, que si bien la pantalla surge con el impacto de lo puro dado, del don, de la vivencia, ese surgimiento del don y de la pantalla-conciencia no supondría aún una visibilidad inmediata. Por ello, no solamente el don es ya dado antes de la visibilidad, sino también la pantalla-conciencia como tal: la vivencia invisible pesa sobre mi conciencia, sobre mi pantalla, que permanece, sufriendo ese peso, igualmente invisible («[...] incluso abandonado, un don resulta perfectamente dado. Estoy pues obsesionado por lo que no puedo o no quiero dejar mostrarse. Una noche de invistos, dados pero sin especies, envuelve el inmenso día de lo que se muestra ya. Y así el adonado resulta finalmente el único dueño y servidor de lo dado»⁹¹⁴).

Seguimos nosotros describiendo la cuestión según nos parece más adecuada y clara: esa pantalla-conciencia invisible que sufre el peso invisible, pero evidente, de la vivencia invisible, será de repente iluminada cuando el peso devenga tan abrumador que entregue a la evidencia (manifieste) lo dado que suscita desde el eje y gravedad de su propio aparecer. Con el impacto de lo dado se manifiesta a la vez la pantalla misma: el adonado deviene manifiesto para sí a partir de lo que de él mismo le manifiesta lo dado manifestado (recordemos la reciprocidad fenoménica en que ver implica la modificación del que ve por lo visto y de lo visto por el que ve). Es de suponer entonces que el impacto de lo dado en su manifestación (el impacto de la luz, de la visibilidad, de lo dado) acontece por mor de la «resistencia» (pasiva —dada—, pero a la vez activa —resistente—), de la «fe», que la pantalla-conciencia opone a, y en, lo invisible. Y el peso de lo invisible supone un agrandamiento de la fe que finalmente hace que ésta manifieste no solamente lo que se da sino al adonado mismo. Podemos considerar entonces que el «peso de lo invisible» va «subiendo» a la vez en la cosa (que así deviene don *donable* o *acceptable*) y en el *yo* (que va sintiéndose progresivamente en deuda). La fe (la resistencia) da así testimonio de lo dado y del adonado.

Pero si esta descripción es correcta y se aviene con lo que Marion intenta expresar, logramos ya acceder, con dificultad, oblicuamente (Marion nos lo pone muy difícil, pero sin llegar a impedirlo por completo), al hecho capital para nosotros: la presencia del *ego* en el ámbito mismo de la donación. Con ello habríamos ganado ya la trasposición del *ego* que vive el don reducido (por el lado de la donación) al *ego* que vive el fenómeno dado (por el lado de la manifestación), y viceversa.

Sin embargo, Marion parece fijarse únicamente en el hecho de que el *Yo* se limita a encajar el golpe de la llegada del fenómeno⁹¹⁵. El fenómeno «surge de una forma invisible a una forma visible» según un eje preciso de visibilidad, de manera que «solo puede aprehenderlo aquel que se pone en el punto preciso de la línea en que el advenimiento se impone; es preciso exponerse al fenómeno para recibir su forma —como

⁹¹⁴ Marion, J.-L., *Étant donné*, § 30, p. 438; tr. esp.: p. 494.

⁹¹⁵ *Ibid.*, § 14, p. 187; tr. esp.: p. 227.

se recibe un golpe, un choque, una emoción»⁹¹⁶. Y aunque Marion afirme entonces que se puede considerar fácilmente que «la anamorfosis determina el fenómeno según su resultado final y lo describe en tanto que recibido, por lo tanto, desde el punto de vista del donatario»⁹¹⁷, de modo que la anamorfosis repite en el léxico de la manifestación (mostrarse), la puesta entre paréntesis del donante en el léxico de la donación, nosotros consideramos que el «mecanismo» como tal de la anamorfosis es aplicable al devenir deudor (en el ámbito de la pura donación) tanto del donante como del donatario. Por ello creemos poder «trasladar» lo descubierto en el proceso de venir a darse el don en sus dos primeras formas (donabilidad, aceptabilidad) al proceso de venir a mostrarse el fenómeno según la «anamorfosis».

Según Marion, para acceder a la forma de aparición del fenómeno, es preciso no solo que una mirada sepa hacerse curiosa, disponible y ejercitada, sino, sobre todo, que se someta a las exigencias de la figura a ver. Es preciso que la mirada admita sobre todo que «debe desplazarse (en el espacio o en el pensamiento), cambiar de punto de vista — brevemente, renunciar a organizar la visibilidad a partir de la libre elección o del sitio propio de un espectador desinteresado, para dejarse dictar la visibilidad por el fenómeno mismo, en [su] sí (*soi*)»⁹¹⁸.

Aquí está el punto esencial de la cuestión: Marion nos dice que la mirada solo puede alinearse con el eje de la donación inmanente cuando se somete al aparecer mismo del fenómeno según las necesidades propias de éste. El único modo en que la mirada puede alinearse con ese eje es desplazándose por él según le dicta el aparecer mismo del fenómeno, con el fin de alcanzar así el lugar preciso prescrito por el proceso mismo de la venida a la manifestación del fenómeno. Pues bien, este desplazamiento de la mirada por el eje, o la superficie, o el espacio, o el pensamiento, del surgir del fenómeno-sentido, es ya un desplazamiento de la mirada (que aún no ve pero siente el peso de lo dado puro) por el «otro lugar». Lo esencial es ver que este desplazamiento de la mirada (en el trance de ponerse en el lugar en que recibirá la visión) expresa que el «otro lugar» (la distancia intrínseca al fenómeno dado que éste mismo recorre para acceder a la visibilidad desde sí mismo y por sí mismo) está en la vía de su recorrido implicando al *ego* mismo. Podemos aquí volver a lo que ya sabemos: «Se establece así una relación entre lo que torna su fenomenicidad a lo donable y la mirada que lo recibe como tal»⁹¹⁹ (§ 20.3.1.).

Por lo tanto, el lugar del *ego* no se limitaría solamente, como da a entender Marion, a un punto absolutamente discreto y mínimo de llegada (choque, golpe) del fenómeno-sentido, sino al ámbito que el «sujeto» ya habita y recorre desde el principio del proceso de donación, abierto con la inmanentización de la reducción. Ese ámbito es el «otro lugar» mismo. Pero Marion no tiene en cuenta este hecho decisivo, sino que únicamente identifica (i) el tener que desplazarse (en el espacio o en el pensamiento) del *ego* en pos del lugar concreto del arribo, con (ii) la renuncia a organizar la visibilidad a partir de la libertad o el lugar propio del espectador desinteresado. Y aunque ambas cosas comparten el mismo carácter de expresión de la renuncia del *ego* a su posición trascendental, sin embargo, ello no agota a nuestro parecer todas las posibilidades implicadas. El desplazarse del *ego* ha sido abierto ya con la reducción, con la inmanentización del fenómeno. La descripción misma expresa el desplazamiento del *ego* en busca del lugar del encuentro con lo dado. Propiamente, el proceso no se limita al encuentro de ese lugar, sino que comienza desde que se inicia la inmanentización como tal, la reducción, la descripción. El «otro lugar» propio del fenómeno, la distancia que recorre hasta alcanzar

⁹¹⁶ Ibid., § 18, p. 244; tr. esp.: p. 290.

⁹¹⁷ Ibidem.

⁹¹⁸ Ibid., § 13, p. 176; tr. esp.: p. 216.

⁹¹⁹ Ibid., § 11, p. 153; tr. esp.: p. 190.

visibilidad, se abre y se recorre en y como el desplazamiento descriptivo del *ego* por el ámbito del surgir, del venir a darse. Parafraseando a Machado, se hace camino al andar: la ruta no se limita al punto de llegada, se hace ya desde el primer paso.

Porque se trata de un avance del *ego* —aunque en el «otro lugar» exigente propio del sentido y su don vivo—, se hace necesario pensar la bisagra que une ese avance del *ego* con el avance del don. Por eso nos hemos preguntado nosotros qué lleva a Marion a decidirse por la reducción a la donación, según él, a esperar el choque del «otro lugar» del fenómeno, según nosotros, a recorrer ya ese «otro lugar».

Aunque el punto final del arribo y surgir efectivos del fenómeno en la visión no está predeterminado, aconteciendo de modo imposible de prevenir por un *ego* trascendental, sin embargo, según nos parece, sí es *posible* considerar que el resto del camino, desde su inicio, es ya vía abierta para el tránsito de un «nuevo sujeto», sometido voluntariamente a los dictados del camino, que él mismo va co-abriendo en su ruta. El «otro lugar» coincide entonces con los pasos de ese desplazamiento: ya sabemos, en concreto, respecto a la vivencia de «donabilidad», que ésta «va deviniendo a la par, a la vez, en proporción directa, en coincidencia, lo propio de la cosa y del *Yo*». Podríamos decirlo así: el adonado es el peregrino de la distancia de la donación del fenómeno, el peregrino del «otro lugar», que coincide en su desplazamiento con la apertura misma del camino, de la distancia, del «otro lugar» propio del fenómeno. El espectador desinteresado que mira un cuadro, o cualquier otro objeto frente a frente, el espectador que organiza lo que ve según una perspectiva clara de contraposición y disposición fácil de lo que ve, es transformado en un espectador que asiste atónito y afectado a la vez a las maravillas del camino que recorre. Para ello, debe introducirse en el cuadro, o en el objeto de que se trate, dejar de ocupar la posición contrapuesta, objetiva, frente al mismo, y recorrerlo, habitarlo por dentro. Ello se lograría, paradójicamente, con la inmanentización, con la reducción a la donación de lo que está frente al «sujeto», con su conversión en fenómeno de conciencia, gracias a la cual se abre el «otro lugar» propio de todo fenómeno, y la aventura de la donación de su sentido.

El «otro lugar» ya no es pues únicamente la piedra sobre la que Marion edifica solo el carácter contrapuesto entre fenómeno y conciencia trascendental (con todas sus determinaciones respecto a la iniciativa absolutamente anterior del fenómeno frente a la segunda), sino, sobre todo, el ámbito mismo de la coincidencia posible entre la iniciativa del fenómeno y la del «nuevo sujeto» a él entregado. El «otro lugar» deviene así justamente el ámbito de la coincidencia de los arribos del fenómeno y del «nuevo sujeto». Pero ese ámbito es el que se abre con la inmanentización, por lo tanto, el ámbito mismo de la donación como tal. Así, la donación dice el lugar de coincidencia de los arribos del fenómeno y del «nuevo sujeto», el lugar del «acogimiento mutuo» del fenómeno y el adonado. Es decir, en el «otro lugar», que según Marion dice el advenimiento propio, desde *sí*, del fenómeno, se encuentra ya acogido el desplazarse mismo del adonado (y sus variaciones descriptivas). El «otro lugar», lo propio del fenómeno, lo intrínseco del fenómeno según Marion, está habitado por el adonado y a la vez acogido al desplazamiento inaugural propio de éste. Al revés, este desplazamiento propio del adonado se acoge al «otro lugar» del fenómeno como único ámbito posible del mismo. Aquí se pierde la distinción clara entre actividad y pasividad, respecto al *ego*, pero también respecto al fenómeno y a la mutua relación entre ellos. Y de ahí se desprende ya una posible solución a algunos reproches de la hermenéutica a la fenomenología de Marion. Se reduce el retraso.

Resumen del capítulo II

En el intento de una descripción lo menos ambigua posible de lo que Marion entiende por «donación», hemos acudido brevemente a los primeros debates en torno a lo dado y la donación (§ 10.1.), a partir de los cuales hemos supuesto el problema de fondo que late en todo pensamiento de la «donación»: el dominio o no del «sujeto» en su relación con «lo dado». Sin embargo, Marion no plantea en principio así la cuestión, enfocando la donación como «modo de la fenomenicidad» del fenómeno. Para Marion no se trata ya de lo dado inmediato, ni como contenido sensible ni como vivencia, sino del estilo de su fenomenización *en tanto que* dado, es decir, se trata de la *doneidad*.

Marion justifica su posición primero acudiendo a los debates sobre la donación y su amplitud entre los siglos XIX y XX. Fijándose en Heidegger, que se pregunta si «lo dado» puede ser considerado *como* un objeto o *como* un ente, cree nuestro autor que antes de cualquier distinción concreta para «lo dado», es más radical centrarse en lo anterior a esa distinción: la «donación» y el «carácter irreductible de lo dado», justificando el carácter universal de la donación por el hecho de que en Husserl el *Yo* tiene él mismo parte en la donación en la conciencia del flujo temporal y de sus variaciones. Eso es lo que halla la crítica de la «reducción» (§ 10.1.).

A partir del carácter universal de la donación, puede ya Marion, fijándose en la aceptación por Husserl, pero también por Meinong, de cosas que no existen (que no son ya entes), o de sinsentidos, o contradicciones, o incluso, de la nada, como cosas no obstante dadas, enfocar su atención en cómo interpretar la distancia que la donación abre con el ente en el sentido de la metafísica. Para nuestro autor, la donación ha de permanecer fuera del ser, pues si todos los objetos posibles *son*, entonces la donación resultaría un modo de ser entre otros (§ 10.1.).

Habiendo considerado nosotros que «donación» diría en primera instancia, tanto en Husserl como en Marion, que «todo puede ser pensado» (§§ 10.2 y 10.3), de modo que allí donde el lenguaje de la metafísica y del Ser no pueden llegar (el no-ser) solo queda acudir al lenguaje de la donación, descubrimos que el don consiste antes que nada en un proceso en que el algo dado se subordina a la donación de una no-cosa, por ejemplo, mi vida, mi tiempo, mi atención, mi amor, etc., o sea, según Marion, yo mismo en mi irrealidad. Y con ello despunta ya la comprensión de Marion de «donación» aquí como «proceso de dar», tal y como se da, se entrega y se abandona, una dádiva, un regalo.

Nuestra conclusión (que une las determinaciones ganadas sobre qué es «donación» en Marion) parece formar un «círculo»: «donación» diría en Marion «la posibilidad de hacer y de pensar el don del proceso de mí mismo entregándome a ese don». Abandonarme a lo que a mí se abandona será comprendido por nosotros como el «acogimiento mutuo» constitutivo de la donación (§ 10.3.), tesis que intentaremos probar en el transcurso de este estudio.

Pero el problema principal que ha guiado este capítulo II ha sido nuestra pregunta expresa sobre qué lleva a Marion a decidirse por una «reducción a la donación», por pensar la entrega a la experiencia de fenómenos incondicionados. Y aunque sabíamos por el cap. I (§§ 4.1. y 9.1.) que nuestro autor cuenta ya con la experiencia de tales fenómenos y con la responsabilidad raíz del adonado por atenerse a la manifestación de esos fenómenos (de modo que la «deducción trascendental» *a contrario* de los fenómenos saturados a partir de Kant vendría ya «después» de la donación intuitiva, efectiva, de los mismos), sin embargo, Marion parece solo atender en pura fenomenología a la manifestación «posterior» de la experiencia incondicionada ya realizada. Puesta de otro modo la cuestión: si según nos parece, la «reducción negativa» a la donación (que niega el dominio del *yo* trascendental de la experiencia) puede considerarse como una

«reducción positiva» a la donación con tal de que atendamos, no al *yo* trascendental y sus fenómenos objetivos, sino a la iniciativa de la cosa, de su *sí* dándose a partir de *sí* y desde *sí*, entonces podríamos concluir que: (i) según dónde pongamos el foco, así deberíamos comprender el carácter de la «reducción a la donación», de modo que también para deslindar la reducción en Marion deberíamos contar con nuestra ya familiar ambigüedad; (ii) aunque Marion se refiere de continuo a la iniciativa de la cosa, parece ocuparse únicamente de los estragos que esa iniciativa produce en el *yo* trascendental y en los fenómenos objetivos.

Y sin embargo, hemos visto también que nuestro autor, en la búsqueda de fenómenos incondicionados de la experiencia positiva, seguirá la vía de la donación como tal (§ 11). El hallazgo de la «tercera reducción» a la donación logrará que la donación devenga para sí misma su propio horizonte. Y aquí descubrimos de nuevo lo capital: la tercera reducción reduce (reconduce) también al *ego* que la lleva a cabo. Según Marion, «es preciso» efectuar la tercera reducción contra el asalto de la vanidad que nos invade al vivir según la certidumbre conveniente a los objetos y los entes del mundo. Nuestro autor lo dice expresamente: «Queda entonces intentar una tercera reducción: para que yo aparezca como un fenómeno de pleno derecho»⁹²⁰.

Con ello, a los dos motivos que ya conocemos para justificar la reducción a la donación (la reducción espontánea de algunos fenómenos a la donación y la responsabilidad innata del adonado para manifestar los fenómenos como dados), Marion añade otro motivo que parece más comprometido y radical: el parecernos vano vivir según el modo objetivo y entitativo del mundo cotidiano. Marion contaría ya desde el principio con un modo más auténtico, positivamente auténtico, de vida para el «sujeto» de las experiencias, con lo que las vivencias saturadoras no serían solamente aquellas que nos advienen y nos sorprenden a partir de su sola iniciativa, sino aquellas que son las propias de nuestro modo auténtico (verdadero) de vida. Y así, podríamos decir que: (i) los sentidos (dados) no me conciernen porque se imponen (a partir de su propia iniciativa), sino que se imponen a partir de su propia iniciativa porque me conciernen, y (ii) los sentidos (dados) no me conciernen porque cuido de ellos (al ser responsable de su manifestación), sino que cuido de ellos porque me conciernen. Con ello concuerda nuestra afirmación de que «la reducción a la donación consistiría en el acceso al surgir, como dado, de sentidos que me conciernen» (§ 11).

Nosotros podemos ser ya aquí bastante más locuaces y tajantes en estas conclusiones que a lo largo de este cap. II, en el que hemos intentado mantenernos escrupulosamente en las intenciones mismas de Marion, que como sabemos, ha querido justificar la reducción a la donación a partir de un cuadro mediocre de pintura y su «efecto». Pero el efecto dice «la emoción que invade a quien mira», es decir, de nuevo, aquello que concierne y afecta al «sujeto» de la experiencia. Y con ello, como hemos visto, se vincula directamente esta justificación de la reducción a la donación (que atiende a la donación como tal según lo que me afecta) con la primera que conocemos (que dice la reducción espontánea de los fenómenos a la reducción). La invisibilidad del efecto (lo dado) dice la pasión de mi alma afectada. Y el fenómeno reducido espontáneamente a la donación se acuerda con aquello que en mi vida auténtica me afecta y me concierne. Pero entonces, según nos parece, perdería ya peso la otra justificación de la reducción a la donación: la responsabilidad innata del adonado por la manifestación *como* «dados» de los fenómenos dados, es decir, el dar testimonio libre de aquello que ya siempre nos afecta. Por lo tanto, decidirse por la *doneidad* (por el «como dado») expresa que ya hemos sido decididos, que ya nos hemos dado a la donación, a la vivencia afectada y verdadera

⁹²⁰ Marion, J.-L., *Le phénomène érotique*, § 3; *op. cit.* 2003, p. 41; tr. esp.: p. 31.

de las cosas, o también, que no desertamos ni renegamos de aquello que ya vivimos. Marion ya ha debido estar plenamente involucrado en la experiencia (verdadera, auténtica) de fenómenos incondicionados para poder plantearse (y decidirse por) su manifestación (§ 12).

Pero la cuestión no alcanzaría aún toda su plenitud, pues, según nos parece, la «decisión» no comprometería solamente el paso de lo dado a lo manifestado: nuestro autor se pregunta, por ejemplo, por qué amamos a alguien y por qué no amamos, o por qué hemos tomado tal o cual decisión en lugar de otra. Es decir, Marion no se pregunta por la decisión de manifestar (dar testimonio libre de) lo que ya hemos vivido, sino justamente por la decisión del hecho mismo de vivirlo. Aquí Marion es muy explícito: decidimos «crear o no crear, amar o no amar», sin razones ni causas (§ 12). Encontraríamos pues ya de modo evidente en Marion una razón sin razones objetivas como decisión que llega hasta la donación como tal: «decisión de fe, decisión de amor, decisión de corazón».

Como vemos, la ambigüedad continúa con nosotros: ¿qué carácter tiene en realidad la «decisión» para Marion, se trata de una decisión en pro de la experiencia efectiva (por la donación) del fenómeno, o de una decisión en favor de la manifestación de esa experiencia (una decisión respecto a lo que esa experiencia *suscita*, da)? Esta bifurcación de la decisión afecta ya a nuestra pregunta por aquello que lleva a Marion a decidirse por la reducción a la donación, y más cuando aún no sabemos qué suscita en mí el fenómeno: el hecho como tal de vivirlo o la decisión de dar testimonio (libre, comprensible en lo posible) de su vivencia.

Pero dejando en suspenso estas preguntas, y siguiendo con Marion, éste esboza así el asunto: la filosofía no consiste en plantear tesis a fuerza de pensamiento, sino en «exponerse a resoluciones», es decir, exponerse a aquello que decide sobre el *yo* mismo que decide. La reducción debe decidirse, pero no teóricamente. La reducción no debe ser algo puesto y dispuesto por el *yo* (no debe ser decidido pues por el *yo*), sino que, como «resolución», se trata de una decisión que vuelve sobre el *yo* mismo, que únicamente resuelve al dejarse tomar por la resolución (§ 12). Vemos de nuevo hacerse un «círculo», y en la pregunta por el origen justamente. Pero entonces, podemos aquí nosotros concluir: lo que decide a Marion por la reducción a la donación sería la donación misma. Y por lo tanto, la donación consistiría en dar esa decisión. Y de ahí, lo dado (la decisión) coincidiría con el modo de darse (la decisión). Veremos en el resto de nuestro trabajo si este extraño corolario, este insólito, singular círculo, se cumple.

De momento, podemos resaltar cómo el proceder el pensamiento mediante resoluciones da como consecuencia el hecho de que el pensamiento se constituya como un acto, como una acción, que únicamente hace aparecer a las cosas, da a las cosas el aparecer. Esa acción es ya la acción del efecto de lo dado, efecto que consiste en abrir lo dado en el proceso mismo de su donación. Nosotros hemos calificado la apertura de ese «círculo» como la apertura del «acogimiento mutuo» de (i) la decisión espontánea del fenómeno a la donación y (ii) la decisión del *ego* a la donación. Este «acogimiento mutuo» expresa la paradoja que constituye el método en Marion: «tomar la iniciativa de perderla», lo que nos lleva directos a la «tercera reducción» a la donación propia de Marion, de la que podemos retener aquí el hecho decisivo de que se ejerce como «llamada», constituyendo la «pura forma de la llamada». Y eso nos da una respuesta más amplia sobre qué es lo que decide a Marion a decidirse por la reducción a la donación: la llamada misma de la donación, que da la decisión de entregarse a ella o rechazarla. Y habiéndose Marion decidido entregarse a esa llamada, ha completado el «círculo virtuoso», el «acogimiento mutuo» (o también, la «comunió») que expresaría la donación como tal. La función por lo tanto del *ego* adonado no debería limitarse al paso de la donación a la

manifestación, sino posicionarse de lleno en la donación misma, a la que lleva la tercera reducción, que conduce justamente al *ego* (interpelado).

Pero incluso sin decisión aparente por parte del *ego*, hemos visto (§ 13.1.) cómo la respuesta de éste a la llamada de un acontecimiento puede darse en el transcurso como tal de la vida del «sujeto» sin que éste se dé cuenta de su importancia hasta muy tarde. La involucración del *ego* en la donación del fenómeno supone pues la experiencia viva y efectiva primera del mismo. Este hecho nos lleva de nuevo a la ambigüedad, preguntándonos: ¿es precisa o no decisión positiva del *ego* para vivir la donación? Y más cuando hemos visto con evidencia —a partir del acontecimiento decisivo para la filosofía de Marion— que la vida como tal es respuesta que coincide con la llamada. En este sentido, hemos comprendido nosotros (a partir del cuadro mediocre de pintura) que el efecto del fenómeno se impone en y como la vida misma del *ego*, haciendo vibrar su alma de vibraciones, de modo que según nos parece, el «efecto» coincide con la «pasión» del alma en y como la vida del *ego*. Esta coincidencia originaria acontece respecto a fenómenos reducidos por ellos mismos a la donación, que expresan otras tantas «acepciones del dar», para las cuales Marion acuerda el concepto del «don». Y siendo determinada la «reducción a la donación» como «decisión», entonces el fenómeno reducido por sí mismo a la donación (el don) supone una decisión del fenómeno de darse, decisión que según nos parece se acoge (mutuamente) a la decisión del adonado de entregarse al don en y como la reducción a la donación. Hemos supuesto por ello que «lo dado pasa a don al reabsorberse en mi vida, al acogerse a la efectividad de mi vida en acción y coincidir con ella» (§ 13.1.). Por ello el don es según Marion hasta cierto punto una «experiencia inmediata», distinguiéndose de «lo dado». Y de ahí que nuestro autor intente estrechar esa diferencia entre el don y lo dado.

Como vemos, cuanto más avanzamos, más razones encontramos para justificar la reducción a la donación. Decidido nuestro autor a mostrar que el fenómeno *se da* como *se da* un don, hallamos la razón concreta para justificar esa decisión: neutralizar la afirmación de Derrida de que el don es una ilusión. Pues admitir tal cosa supondría asumir que actuar según la lógica de la caridad es una mera ilusión o, aún peor, una mentira (§ 14).

A continuación, los §§ 15-19 nos han servido como acceso a la evidencia cardinal de este capítulo II: cómo se decide un don (§ 20.3.1.), haciéndonos seguir en el círculo de la decisión. Para preparar esa evidencia, hemos visto la comprensión de la donación como la correlación misma del aparecer y de lo que aparece (los dos componentes de la dualidad interna del fenómeno según Husserl). Por ello, la reducción tendrá como único objetivo reconducir la integralidad del fenómeno a la donación, incluido lo que aparece, y no solo el aparecer (§ 15), de modo que la donación ha de poner en obra plenamente una ambigüedad que Marion celebra como lo propio de la donación como tal (§ 16) y que nos permitiría a nosotros expresar el «pliegue de la donación» como la «coincidencia de lo dado con el modo de darse», pero nos obligará también a un estudio profundo para aclarar algunas descripciones, sobre todo a partir del problema de reforzar Marion en algunos lugares el papel de la intencionalidad en la donación y en otros de excluir todo éxtasis intencional en la donación misma (§§ 16 y 17). Lo esencial para nosotros es retener que en nuestro autor, «lo dado» dice tanto el «aparecer», como «lo que aparece», como el «acogimiento mutuo» de ambos (§ 17). Y para comprender el pliegue formado por lo dado y la donación, el único modo de proceder sería según Marion (yendo en contra de la crítica de Derrida) leer ese pliegue a partir del don (§ 18). El problema para Marion será cómo describir el don en tanto que fenómeno. La respuesta según nos parece es: haciéndose el don en y como la conciencia misma de las experiencias de *donabilidad* y *aceptabilidad*, justamente, dos experiencias de decisión. Pero Marion se pregunta en esta

línea también *quién* podría mostrarnos cómo se da el don, encontrando el modo de ser de Cristo y la decisión en torno a la cual todo gira: «No ya mi voluntad, sino que advenga la tuya» (*Lucas 22, 42, etc.*). Esta decisión tendrá para la filosofía un significado crucial: la superación de la voluntad de voluntad.

Afirmando nuestro autor a partir de Tomás de Aquino que el don no se dice de aquello que es dado efectivamente, sino en cuanto que posee la aptitud de poder darse (la «donabilidad»), lo que libra al don de ser un mero hecho bruto restringido al instante nulo, opera Marion la reducción del don a la donación (libre de la economía) y la reducción de la donación a sí misma (libre de toda causa), poniendo entre paréntesis al donatario, al donante y la objetividad del don. Así podremos pensar el don ya como «un puro algo dado» (§ 20), como una pura vivencia de conciencia. De ahí que, poniendo entre paréntesis al donatario, obtenemos la vivencia de conciencia de la *donabilidad* y poniendo entre paréntesis al donante, obtenemos la vivencia de conciencia de la *aceptabilidad*. Estas vivencias de conciencia son «decisiones»: la donabilidad dice la decisión de dar, la aceptabilidad, la decisión de recibir. Volvemos a comprobar que «decisión» y «donación» se entrelazan mutuamente (para Marion, la decisión será necesaria para no hacer al don «necesario», lo cual lo anularía como don, § 20.3.).

Como el don no coincide con objeto alguno, para reconocer el don, debemos primero considerar cómo se decide un don (cómo se decide que hay que dar o que hay que recibir). Se trata de una decisión inmaterial que da fe del don. Hemos destacado muchas veces que este es para nosotros el lugar clave: el establecimiento de una relación entre la cosa que torna su fenomenicidad a lo donable (y a lo aceptable) y la mirada que lo recibe como tal. Es la relación de donación la que convoca del mismo modo a lo donable y al donante (§ 20.3.1.). En este lugar hemos determinado el punto 0 de nuestra demostración del «acogimiento mutuo» en Marion. Y aunque éste insiste en que la decisión tomada por el donante de dar el don vendría determinada por la decisión tomada por la donabilidad de decidir al donante a dar (siendo el don en último término la decisión que vincula a cosa y *Yo*), sin embargo, hemos intentado nosotros demostrar que el ascenso de la donabilidad en la cosa y el *Yo* acontece a la vez. Y lo mismo suponemos respecto a la aceptabilidad, encontrándose finalmente para ambas vivencias el sentido común de «sentirse en deuda».

Para Marion, la decisión que vincula a la cosa y al *yo* (el don es esa decisión), aunque pareciera que debería ir surgiendo a la vez en la cosa y en el *yo*, tendría una instancia primera que lo decide todo: la donabilidad y la aceptabilidad como tales. Con ello conseguiría nuestro autor lo que aparenta ser su doble propósito: (i) lograr que el don se dé a partir de sí mismo, de su propia iniciativa y decisión (sin contar con el *ego*), y (ii) lograr que el don se dé a partir de la decisión del *ego* (que lo da o lo recibe), pues la decisión del *yo* es imprescindible para que el don no sea necesario (y no acabe como don). Pero nosotros seguimos insistiendo: el *yo* respondería ya a la donabilidad (y a la aceptabilidad) no solo sintiéndose deudor al final del proceso del ascenso de la donabilidad en la cosa y el *yo*, sino desde el principio de ese proceso, al ir sintiéndose progresivamente en deuda.

Pero esta es nuestra posición. La de Marion es claramente otra: si el don *se* decide, lo hace a partir de la potencia de la donación, que pesa sobre el donante y el donatario. La potencia de la donación por lo tanto hace decidirse al don como don a través del doble consentimiento del donatario y del donante, que no son tanto productores del don como producidos por la donación.

Sin embargo, nosotros seguimos fijándonos en que la reducción al don es la reducción a lo que se decide (como donable y admisible). El don se da intrínsecamente el darse (§ 20.3.2.). Y con ello, según nos parece, el don nos abre ya la «donación en

general» según «decisión» (§ 20.3.3.). Se trataría del «acogimiento mutuo» de las decisiones de la cosa y el *ego*, cuyo «mecanismo» nos parece se corresponde con la «anamorfosis» que postula Marion (§ 21).

Pero aunque distinguimos aquí entre la «cosa» y el «*ego*» (el «sujeto» de la experiencia), en realidad, debemos precisar la «cosa» más concretamente como el don y el fenómeno dado (§ 20.3.3.). El don y el fenómeno dado se distinguirían —según hemos podido deducir de las palabras de Marion (no explícitas al respecto)— como la vivencia y su sentido. El don y el fenómeno dado advienen respetando el eje del sentido de su surgimiento. Sobre ese eje ha de alinearse el «sujeto» si quiere recibir el don y el fenómeno en tanto que vivencias. Pero a la vez, comprendiendo el «don» en primer lugar como vivencia de «decisión» (de dar o recibir), no solamente todo «fenómeno dado completo» (con un sentido concreto) será un fenómeno dado, un «fenómeno de donación» (al ser constituido como y a partir de un don), sino que en el don mismo hemos de involucrar ya al «sujeto» que decide entregarse o no al don y al sentido desde él dado. Con ello, la distinción entre la «cosa» y el «*ego*» deviene en el origen más bien el «acogimiento mutuo» de ambos.

Ello nos permitiría ya dar cuenta de lo que hemos visto faltaría en Marion: la trasposición del *ego* que vive el don reducido (por el lado de la donación) al *ego* que vive el fenómeno dado (por el lado de la manifestación), y viceversa (§ 21). Pero para lograr esa trasposición hemos debido comprender con más precisión de la que Marion suele emplear la metáfora de la «pantalla» de la conciencia, contra la que se estrella el fenómeno dado. La cuestión principal para esa aclaración es preguntarnos (sabiendo que Marion asegura que con la pantalla-conciencia es dada la visibilidad, la fenomenicidad, de lo dado) «cómo hacer compatible que haya pantalla (y haya habido impacto sobre ella de lo dado) sin fenomenicidad, sin visibilidad». La clave es la «resistencia», que dice también el «genio artístico» y la «fe».

Con la aclaración de lo que acontece en el origen a una pantalla que sería dada aún sin visibilidad, localizamos al «sujeto» ya en el ámbito de la donación como tal. Y con ello, una vida recorre el «otro lugar», la «distancia», que así va abriéndose en y con los pasos mismos del caminante.

Pero para llegar a esta conclusión nuestra, será preciso descubrir los problemas de unas determinaciones por parte de Marion que intentan ser puras posibilidades eidéticas, pero que más bien funcionarían como condiciones trascendentales de toda posibilidad. Por ejemplo, el «otro lugar» sería considerado por nuestro autor como una «condición de posibilidad» para acabar con la primariedad del *yo* trascendental. Pero en pura fenomenología, el fin del *yo* trascendental no supondría el final de cualquier «sujeto» para la experiencia, sino, según nos parece, el inicio de un «nuevo sujeto»: el adonado, en relación con el cual ya no serviría condición trascendental alguna respecto a su carácter anterior o posterior a la experiencia (o «contra-experiencia») como tal del fenómeno.

Es justamente para aclarar, e intentar resolver, las graves discrepancias entre Marion y nosotros que no solamente damos una interpretación desde nuestra posición a los mecanismos que descubre nuestro autor, sino que debemos acudir ya exclusivamente al tratamiento expreso por parte de Marion del adonado.

CAPÍTULO III

LUGAR Y FUNCIÓN DEL «SUJETO» EN LA DONACIÓN: LLAMADA Y «ADONADO»

Hemos logrado ya la respuesta con la que nos planteábamos el capítulo II de este trabajo. Sabemos que Marion es decidido a la «reducción a la donación» por la donación misma entendida como «decisión». Por otra parte, el «efecto» que «me concierne» del cuadro de pintura nos ha llevado a los fenómenos incondicionados: los «dones puros», que se dan por ellos mismos como fenómenos por excelencia sin objetividad (por ejemplo, «dar el tiempo», «dar la vida», «dar su palabra»), o sin enticidad («dar la muerte», «dar la paz», «dar sentido», etc.).

Y solo podemos hablar de esos dones puros desde el lugar que uno mismo ocupa en ellos. Por ejemplo: «si no tienes ninguna vida amorosa, no puedes describir la lógica del fenómeno erótico mismo». Por lo tanto, Marion ya ha debido estar plenamente involucrado en la experiencia de fenómenos incondicionados para decidirse por su descripción y manifestación (justificándose así además su oposición a una fenomenicidad óptica y de objeto). La donación se descubre pues como el ámbito en que nos decidimos a creer, amar, etc., sin causas ni razones, siendo solo «después», en el ámbito de la manifestación, cuando podremos o no dar cuenta de tales razones.

La «receptividad» que Marion patrocina se encontraría como ya sabemos a medio camino entre «actividad» y «pasividad». Respecto a este problema, planteándose M. Zarader si en Lévinas y Marion podemos encontrar un tratamiento de la trascendencia, no desde una posición dogmática, sino en los fenómenos mismos, responde que la primera condición para lograr un tratamiento fenomenológico de la trascendencia ha de ser que el discurso no traicione aquello de lo que pretende hablar: «lo trascendente debe preservar su plena trascendencia, su pura alteridad [...] Ahora bien, la trascendencia solo puede preservar su pureza si resulta irreductible a cualquier *objeto* (que es siempre el correlato de una visualización) como a cualquier sujeto (que es siempre el donante del sentido)»⁹²¹. Es decir, lo trascendente puede preservar u obtener su estatus pretendido solo si va más allá de lo que reconoce la fenomenología canónica como las condiciones de posibilidad de la *experiencia* misma. Y sin embargo, advierte Zarader, es preciso a la vez que lo trascendente se dé ello mismo y que yo lo reciba, por lo tanto, que sea inscrito en una experiencia.

Preguntándose Zarader cómo los nuevos fenomenólogos logran asumir ambos requisitos al mismo tiempo, responde que preservando los dos polos de la experiencia (lo trascendente y el sujeto), pero borrándolos, vaciándolos todo lo posible. De ahí el recurso a los conceptos de la *nada* (por el lado del objeto) y de la *pasividad* (por el lado del sujeto). Y así encontramos a partir de Lévinas un *yo* absolutamente extenuado, vaciado de toda iniciativa e incluso de toda consistencia, expuesto absolutamente a la irrupción abrupta del Otro.

Ya con Marion, dice Zarader que éste hace del sujeto expropiado, no aquel que constituye el fenómeno, sino aquel que es desposeído por él. Con ello, Marion revierte la polaridad de la fenomenicidad en beneficio solamente del fenómeno, para poder justificar la posibilidad del aparecer el fenómeno como él mismo y desde sí mismo. Sin embargo, aunque Zarader admite la posibilidad de pensar una experiencia sin objeto, lo que ya no

⁹²¹ Zarader, Marlène, «Phenomenality and Transcendence», en *Transcendence in Philosophy and Religion*, Edited by James E. Faulconer, Bloomington, Indiana University Press, 2003, p. 110.

puede admitir es una experiencia sin sujeto. Siguiendo las observaciones de Janicaud, para quien revertir el sujeto no supone suprimirlo sino, al contrario, mantenerlo, pues su función (permitir el aparecer del fenómeno) permanece inmodificada, Zarader cree que Marion coge con una mano lo que parece dejar con la otra, aunque negando siempre haberlo cogido⁹²². Es decir, cuando Marion insiste en la debilidad del testigo, parece privar al testigo de todos los poderes del sujeto, pero cuando concede al sujeto la función de «filtro» de los fenómenos (filtro que busca asegurar la posibilidad de su manifestación) vuelve a establecer, sin admitirlo, lo que pretende haber descartado. Por ello, cree Zarader que no es cierta la afirmación de Marion de que la fenomenología de la donación acaba radicalmente con el «sujeto» y todos sus recientes avatares⁹²³.

Marion contestará a esta crítica asegurando en primer lugar que el adonado no ha sido definido nunca por nuestro autor como un «sujeto» por completo vacío, pasivo, sin control ni poder. Y ello porque el adonado, «en el momento mismo en que se recibe con lo que se da», se descubre a cargo de la visibilidad de eso mismo que se da⁹²⁴. No hay aquí pues elección simplista entre la «actividad» y la «pasividad», que son categorías prestadas de Aristóteles y radicalmente metafísicas. El adonado, continua Marion, «se ejerce según la llamada y la respuesta y administra el pasaje de lo que se da a lo que se muestra», de modo que ni la actividad ni la pasividad intervienen si comprendemos bien los caracteres del adonado. Pero la cuestión de fondo que Marion quiere destacar a partir de la crítica de Zarader es que ésta no comprende que el problema no consiste en decidir si el adonado guarda un «carácter de subjetividad», sino qué carácter (trascendental, empírico u otro). Marion se pregunta cómo se puede ignorar que toda la cuestión, y toda su dificultad, consiste en «decidir si el “sujeto” no podría y no debería entenderse de múltiples sentidos o, dicho de otro modo, si la crítica del sujeto trascendental no libera otra acepción del “sujeto” o, más exactamente, de lo que viene después del sujeto (por retomar una fórmula feliz de J.-L. Nancy)»⁹²⁵.

Y por último, pregunta Marion en qué sentido el «sujeto», o lo que viene después de él, desaparecería sin resto si, en el proceso de la fenomenización, ejerciera solo ya la función de la respuesta y de la «resistencia» a lo que se da, además de la función de la pantalla en que se manifiesta lo que se da. ¿En qué sentido el «sujeto», o lo que viene después de él, habría de suprimirse, solo por perder la actividad del entendimiento en beneficio (o bajo la condición previa) de una receptividad más originaria, o solo por perder la espontaneidad representativa (o intencional) en beneficio de una pasividad más radical y quizás, según otro modo, más poderosa?⁹²⁶

Como vemos, para Marion, el adonado (el «nuevo sujeto», o «lo que viene después del sujeto») es aquel que «administra el pasaje de lo que se da a lo que se muestra», aquel por lo tanto, según nosotros lo expresamos, que se posiciona en el límite entre el ámbito de la donación y el de la manifestación. Pero ya hemos detectado un «sujeto» anterior a este que administra el pasaje de lo que se da a lo que se muestra: un «sujeto» que va conformándose en la conformación misma del don: el don potencial aparece poco a poco: «Este asalto de la donabilidad sobre el *Yo* crece en proporción directa a la subida de la misma donabilidad en el aspecto del fenómeno». En definitiva, nuestra lectura de Marion, que no intenta sino ceñirse a las palabras mismas de nuestro autor, no se correspondería con la lectura que Marion mismo hace de sí. Para intentar ver más claro, debemos ya

⁹²² Ibid., p. 115.

⁹²³ Marion, J.-L., *Étant donné*, p. 441; tr. esp.: p. 497.

⁹²⁴ Marion, J.-L., *Le visible et le révélé*, op. cit. 2010, p. 149, nota nº 2.

⁹²⁵ Ibid., p. 150.

⁹²⁶ Ibidem.

abordar la consideración expresa por parte de Marion de ese «nuevo sujeto», o lo que viene después del «sujeto»: el adonado.

§ 22. El asignatario

Siendo en el Libro V de *Étant donné* (§§ 25-30) donde Marion lleva a cabo las descripciones «canónicas» del «adonado», nosotros seguiremos a continuación el desarrollo de esas descripciones en nuestro intento de localizar la posición justa del «nuevo sujeto» de la experiencia de donación.

En primer lugar, es preciso, nos dice Marion, que el «sí» a partir del cual se despliega el fenómeno se certifique como tal, lo que únicamente logra el fenómeno reapropiándose el centro de gravedad de la fenomenicidad, o sea, asumiendo el origen de su propio acontecimiento. Solo así podrá el fenómeno arrancarse su estatuto alienado de objeto bajo la regencia de un *Yo* constituyente que lo define y lo produce desde el exterior.

Pero la recuperación por el «sí» del fenómeno en persona de la iniciativa para su propia fenomenicidad obliga a su vez a redefinir el *Yo*. Esta mutación del «sujeto» deberá regularse estrictamente según la fenomenicidad misma que el «sí» devuelve al fenómeno⁹²⁷. Si el fenómeno se da para mostrarse, es preciso pues que en todo rigor, designe el punto en que y al que se da. Dándose, lo que se muestra designa también y necesariamente a lo que o a quien se abandona y sin el cual no podría tampoco aparecer⁹²⁸. No hace falta apresurarse aquí para decidir si el fenómeno dado se muestra a un «a quién» (demasiado psicológico) o a un «a qué» (demasiado neutro aún), pues uno y otro deben comprenderse a partir de la emergencia de una función de puro asignatario de la donación⁹²⁹. El «sí» del fenómeno, desde el momento en que se restablece contra la objetividad, transmuta decididamente al *Yo* en un testigo al invertir el nominativo (el sujeto, tal y como lo pone la gramática) en un dativo más original, que designa el «a qu[i]é[n]» de su asignatario⁹³⁰.

El asignatario sucede a lo que la metafísica entendía por «sujeto» porque se opone a éste frontalmente. Esta oposición no consiste solo en que el asignatario viene después del fenómeno, sin prevenir o provocar el fenómeno, sino sobre todo en que, como tal, el atributario no puede ya pretender poseer ni producir fenómeno alguno⁹³¹.

El asignatario no mantiene ya una relación de posesión con el fenómeno, sino de prestatario, «de contigüidad ciertamente, pero de distancia irreductible»⁹³², de usufructo sin límite ni garantía. En esta desposesión radical, cuanto más se da el fenómeno continuamente y sin retorno, más experimenta el asignatario que el fenómeno se muestra desde sí mismo, testimoniando la prioridad fenomenológica de su «sí» sobre todo asignatario posible. «El asignatario viene pues después del “sujeto”, en el doble sentido de suceder a su figura metafísica y sobre todo de proceder del fenómeno, sin prevenirlo ni producirlo»⁹³³.

⁹²⁷ Marion, J.-L., *Étant donné*, § 25, *op. cit.* 1997, p. 343; tr. esp.: p. 398.

⁹²⁸ Observemos por estas palabras que el fenómeno que se da no solo necesita un «sujeto» para «aparecer», sino también para «abandonarse», para «darse».

⁹²⁹ *Ibid.*, p. 344; tr. esp.: p. 398.

⁹³⁰ *Ibidem*.

⁹³¹ A nosotros nos parece que esta caracterización del «nuevo sujeto» está más pendiente de la negación del *yo* trascendental que de la posible función positiva del mismo. Es esta caracterización del «nuevo sujeto» desde la negación del *yo* trascendental la que en nuestra opinión conllevaría el patrocinio de distancias entre los componentes de la donación.

⁹³² *Ibid.*, p. 344; tr. esp.: pp. 398-399.

⁹³³ *Ibid.*, p. 344; tr. esp.: p. 399.

22.1. Dos objeciones contra el asignatario

Plantea entonces Marion a la figura del asignatario dos posibles objeciones, una metafísica y otra fenomenológica.

(a) La objeción metafísica diría que, al menos, aunque sea según el modo unilateral y alienado de la objetividad, el «sujeto» asegura siempre una fenomenicidad al fenómeno al «acompañar» toda representación de objeto con la representación más originaria del «yo pienso»: según Kant, «yo pienso» debe poder acompañar todas mis representaciones porque de otro modo, cualquier cosa podría representarse sin poder pensarla. Y Marion se pregunta entonces: «¿Por qué descartar otra posibilidad: que la representación que acompaña toda representación no se diga ya en un “yo pienso” (por lo tanto, en la espontaneidad del entendimiento), sino en un “yo siento” (por lo tanto, según la afección de la sensibilidad)?»⁹³⁴. ¿Por qué la representación acompañante de la fenomenicidad no podría consistir *también* en la receptividad de la sensibilidad respecto a la intuición? ¿No debería incluso consistir *en primer lugar* en esta representación sensible porque precisamente para Kant mismo la intuición es la única que se beneficia del privilegio de la donación? «Y, puesto que Kant mismo la define como “... la representación que puede ser *dada antes* de todo pensamiento”, ¿por qué la subordina a la unidad originariamente sintética de la apercepción, en lugar de reconocerle la anterioridad incondicionada de una atribución que provoca un asignatario?»⁹³⁵ Marion propone entonces que si, por una parte la sensibilidad da en tanto que pasividad receptiva, y si por otra parte el pensamiento que acompaña todas las demás «presentaciones para...» puede consistir más originariamente en un «yo siento» o un «yo soy afectado» que en un «yo pienso», entonces deberíamos quizás admitir, en el marco mismo de las hipótesis de Kant, que el «sujeto» pretendidamente trascendental, espontáneo y productor, debe ceder su lugar a lo que Marion llama el «asignatario», por lo tanto, al «a qu[i]é[n]» se da el fenómeno tal y como se muestra a partir de sí y como el «sí». Para Marion, el Yo podría ejercer la función originaria tan bien, incluso con más legitimidad, como un «yo soy afectado» que como un «yo pienso».

(b) La posible objeción fenomenológica a la figura del asignatario consiste en el siguiente problema: si el don puede leerse igual de bien sin donatario que sin donante y sin don dado, ¿por qué entonces privilegiar ahora, bajo el título del «asignatario», la determinación única del don mediante el donatario «a qu[i]é[n]» se da? La respuesta viene a decir que el don es solo un caso concreto del fenómeno dado, lo que pasa por comprender que la descripción del fenómeno del don no gobierna la descripción de la donación, sino que depende de ella⁹³⁶. Aunque el don puede, mediante la abstracción del comercio, describirse igual de bien desde el punto de vista del donante (sin donatario) que desde el punto de vista del donatario (sin donante), desde el momento en que el don se encuentra totalmente comprendido a partir del «fenómeno dado» y como uno de sus derivados (facultativo), debe el don, en rigor fenomenológico, describirse resuelta y

⁹³⁴ Ibid., p. 345; tr. esp.: p. 400. Lo esencial aquí es el «yo siento», que asoma como la base de una experiencia nueva con un «sujeto» nuevo, cuya implicación en la «experiencia primera» de donación no puede ser ya puesta en duda, ni puede su participación desde el origen mismo ser «desinteresada», o meramente formal. Es importante igualmente observar lo cerca que están estas determinaciones, en la fuente misma del avance de Marion, del pensamiento de Michel Henry.

⁹³⁵ Ibid., p. 346; tr. esp.: p. 400.

⁹³⁶ Recordemos que nosotros hemos supuesto ya (cap. II, § 13.1.) la diferencia entre lo dado y el don en Marion así: «lo dado pasa a don al reabsorberse en mi vida, al acogerse a la efectividad de mi vida en acción y coincidir con ella».

esencialmente según una situación precisa, la del donatario (eventualmente sin donante ni don dado) recibiendo el fenómeno.

Porque pertenece a la definición última del fenómeno mostrarse únicamente en tanto y en cuanto que se da (el pliegue de la donación), y si se da a partir de su «sí», a título de fondo fenomenológico irreductible, el fenómeno se muestra pues como intrínsecamente a recibir. De suerte que si se pretende producirlo, o simplemente enviarlo, ejerciendo sobre él una función de donante, se sustrae inmediatamente a su visibilidad propia y se ofusca como «dado». La paridad del donante y del donatario no vale más que para el don visto de modo abstracto a partir del comercio, en absoluto para el «fenómeno dado», que en tanto y en cuanto se da no se muestra más que a un donatario —según el caso, un asignatario— y nunca a un donante —según el caso, un «sujeto» supuestamente productor de objeto—. La objeción fenomenológica, pues, solo conduce a eliminar la ambigüedad respecto a la similitud solamente provisional entre las fenomenologías del don y de lo dado⁹³⁷.

22.2. De dónde surge el asignatario

Una vez halladas las objeciones formales y aporías que afectan al «*Yo trascendental*» y al «*mí empírico*» (ver aquí cap. I, § 5.1.), Marion se preguntará de dónde surge el asignatario, o también, de dónde adviene al asignatario lo que, dándose, lo instituye como tal asignatario. Nuestro autor no duda en responder: «lo que se da se muestra y el fenómeno dado hace surgir al asignatario al advenirle»⁹³⁸. En lo siguiente, Marion tratará de «describir esta escena, donde lo que viene después del “sujeto” *nace* por fin —es decir, admite finalmente no poder, ni sobre todo deber, autoconstituirse mediante *cogitatio sui* o *causa sui*, sino que se recibe del fenómeno dado y de él solo»⁹³⁹. Pero, como esta descripción conlleva una gran dificultad, la llevará a cabo nuestro autor en dos tiempos: en primer lugar, describirá el nacimiento del asignatario a partir del fenómeno dado en tanto que «dado» y en segundo lugar llevará a cabo la descripción del nacimiento del asignatario a partir del fenómeno dado en tanto que «saturado». Así, podremos alcanzar la última denominación del asignatario: el *adonado*.

Comienza Marion con el caso de un fenómeno cualquiera de entre todos los fenómenos que se dan, por ejemplo, (acudiendo a Descartes), un trozo de cera. ¿Qué es lo que el trozo de cera da cuando entra en el campo de su experiencia posible mediante una *inspectio mentis*? Según la doctrina cartesiana del código⁹⁴⁰, la «cosa» misma no da nada más que conceptos elementales, las «naturalezas simples», cuyas combinaciones

⁹³⁷ Marion, J.-L., *Étant donné*, § 25, p. 348; tr. esp.: p. 402. Estas afirmaciones parecen echar por tierra toda nuestra interpretación en torno al movimiento de Marion respecto al don (y la paridad en cuanto a la donación entre *donabilidad* y *aceptabilidad*). Sin embargo, Marion mismo nos dice que debemos comprender el don ahora a partir del «fenómeno dado» y como uno de sus derivados, es decir, Marion nos estaría diciendo (implícita y veladamente) que no debemos comprender ahora el don como un fenómeno dado que depende de la «decisión» de considerar el «fenómeno dado» como «don» (para dar o recibir), de modo que debería el don describirse aquí solo como «fenómeno dado» sin «decisión» por parte de [lo] «qu[i]é[n]» lo recibe. En el fondo, ello nos diría que Marion está montando el «retraso» del adonado, justamente no considerando la donación como «decisión». Pero no podemos ocultar aquí las dificultades que tenemos para la comprensión cabal de esta cuestión. Nuestra disculpa es que, en lo que nosotros conocemos, Marion no ha hecho nunca una clara determinación de la distinción, que sin embargo sí admite en varios lugares, entre «don» y «fenómeno dado».

⁹³⁸ Ibid, § 26, *op. cit.* 1997, p. 361; tr. esp.: p. 416.

⁹³⁹ Ibidem.

⁹⁴⁰ Marion trata con más detenimiento la cuestión del código en Descartes en: Marion, Jean-Luc, *Sur la théologie blanche de Descartes*, § 12, Paris, Presses Universitaires de France, 1981, p. 231 ss.

bastan en principio para definirla. El trozo de cera solo da, hablando estrictamente, (i) la fórmula química que compone este tipo de *cera* en general, (ii) la cantidad de moléculas así definidas correspondientes al cuerpo físico que constituye este *trozo* de cera, y (iii) las coordenadas espacio-temporales de *este* trozo de cera. Estos caracteres se describen todos en términos de extensión, figura y *Mathesis universalis*.

Lo que importa a Marion aquí es retener que ello permite definir el trozo de cera, pero en modo alguno verlo⁹⁴¹. Por lo tanto, el concepto de la cera no la muestra aún, sin que su inteligibilidad la fenomenice nunca. La metafísica no solo admitirá sino que reivindicará la separación entre la inteligibilidad y la fenomenicidad del fenómeno. Descartes mismo (después de Galileo y antes de Locke) formaliza esa separación al establecer una solución de continuidad radical entre la verdad de la «cosa» (a saber, el concepto que las naturalezas simples organizadas mediante orden y medida bastan para constituir) y la «idea», o el «sentimiento» que nosotros concebimos de la «cosa» (a saber, lo que se nos aparece subjetivamente). Sin duda, la cesura entre la «cosa» y el «sentimiento» opone finalmente el objeto a lo que lo percibe, reconociendo la diferencia fenomenológica que justifica tal cesura: la diferencia entre (i) lo que se da según una intuición pobre (el concepto modalizado y medido de la «cosa»), por lo tanto, sin mostrarse (sin entrar en la visibilidad, ni en ninguna de las dimensiones sensibles de la fenomenicidad), y (ii) lo que solo se da mostrándose en plena intuición (en el ejemplo considerado, el «sentimiento» de la cera). «Pues la cera —antes y sin su modelización, ni su cuantificación mediante las naturalezas simples— se da en primer lugar y sobre todo al mostrarse en el “sentimiento”: se da a ver estrictamente (con un color que va del amarillo al rojo), pero se da también a tocar (pasando del frío al calor), a oír (pasando del sonido percutido al deslizamiento silencioso), incluso a gustar y a aspirar (sabor y olor de la miel), brevemente, se manifiesta según la inmediatez sensible, es decir, de mis cinco sentidos. ¿Mis? ¿Qué “mí” [“moi”] se insinúa pues aquí?»⁹⁴² Respuesta: no el *ego* constituyente, que ejerce esta *cogitatio* espontánea, pura y sintetizante de un objeto y que Descartes va a conquistar contra el receptor de la multiplicidad de lo sensible, sino, precisamente, este receptor mismo de lo sensible, que no constituye ningún objeto unificado mediante concepto, sino que «se deja atribuir tantos “sentimientos” estallados como lo requiere la rapsodia de lo diverso que se muestra»⁹⁴³.

Según Marion, frente a la comprensión por conceptos, orden y medida, aquello que la metafísica descalifica brutalmente como fenómeno no-objetivo es lo único que logra darse en plenitud, o sea, darse hasta el punto de mostrarse a partir de sí, lo único que logra «fenomenizar su donación hasta hacer manifiesta su ipseidad insustituible»⁹⁴⁴. Desde ese momento, «el “yo” que siente mediante “sentimiento” solo pierde su espontaneidad constituyente (*Yo, ego*) para volver a ganar la receptividad frente a la manifestación de lo que se muestra (“me”, “a qu[i]é[n]”). El asignatario, tal que solamente él se pone en situación de sentir y percibir, experimenta la carne misma del fenómeno en estado de manifestación. Contra la metafísica, hay que decir que el “sentimiento” no resulta de la “cosa” como su efecto, no la redobla como su apariencia, sino que la muestra como su única aparición posible»⁹⁴⁵. El asignatario no recibe pues solamente lo que se

⁹⁴¹ Marion, J.-L., *Étant donné*, § 26, *op. cit.* 1997, p. 362; tr. esp.: p. 416.

⁹⁴² *Ibid.*, p. 363; tr. esp.: p. 417.

⁹⁴³ *Ibidem*. Observemos que el receptor de lo sensible «se deja atribuir» los sentimientos que le suscita el fenómeno. Ese «dejarse atribuir sentimientos» diría ya una «decisión».

⁹⁴⁴ *Ibid.*, p. 363; tr. esp.: p. 418.

⁹⁴⁵ *Ibid.*, p. 363-364; tr. esp.: p. 418. Es capital ver cómo expresa aquí Marion la igualdad entre «sentimiento» y «aparición de la cosa». Y con ello se hace la evidencia de que «la carne misma del fenómeno» se igualaría con «la carne misma del asignatario».

da, sino que permite a lo dado mostrarse en tanto que se da⁹⁴⁶. El trozo de cera no se muestra más que a los «sentimientos» del asignatario y se vela a la mirada que lo reconstituye según el orden y la medida. La fenomenicidad no se comprende, se recibe⁹⁴⁷. Y así, según Marion, para el asignatario, recibir significa nada menos que cumplir la donación al transmutarla en manifestación, concediendo a lo que se da el mostrarse a partir de sí. Para Marion, tal receptividad no ha de definirse en el marco de una oposición trivial entre pasividad y actividad, puesto que tiene el privilegio de mediatizarlas⁹⁴⁸. Esta mediación permite precisar dos caracteres esenciales del asignatario:

(a) El asignatario, mediante la receptividad del «sentimiento», transforma la donación en manifestación, o más exactamente, permite a lo que se da con intuición mostrarse; al recibir lo que se da, le da en pago el mostrarse; le da forma, su primera forma⁹⁴⁹. Por lo tanto, más allá de la actividad o de la pasividad, la recepción da forma a lo que se da sin aún mostrarse. El asignatario se propone pues como un filtro o un prisma, que hace surgir la primera visibilidad, precisamente porque no pretende producirla, sino que se consagra a someterse a ella sin interferencia, ni perturbación⁹⁵⁰. Un filtro tal define

⁹⁴⁶ Con ello, observamos ya en el asignatario mismo, en la primerísima figura del receptor de lo dado, un «permitir» (mostrarse a lo que se da), que «concede» a lo que se da mostrarse a partir de sí. Es decir, frente a lo que hemos supuesto sobre la ausencia de «decisión» en la recepción del «fenómeno dado» (frente al caso del «don»), sí habría ya una instancia de entrega electiva, de alguna manera según «decisión», en la recepción primera del fenómeno dado por parte del asignatario.

⁹⁴⁷ Ibid., p.: 364; tr. esp.: p. 418.

⁹⁴⁸ Marion nos dirá en otro lugar que el adonado es aquel que se recibe como adonado y no solamente aquel que recibe lo dado. Esa es la paradoja del adonado. Es lo que no es antes de la experiencia (Marion, Jean-Luc, «Seminar posvećen knjizi Žan-Lika Mariona “Erotski fenomen”», 5 de Diciembre de 2015, Institute for Philosophy and Social Theory, Universidad de Belgrado, m. 54:02; disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=NUsmnFpFwz&list=PLxYbh6oD_DS3FryeCk2EJFQKTi7bSUsd&index=6; último acceso: abril 2022). La cuestión está en relación con el hecho de que hay una indecisión del yo en la filosofía clásica, como igualmente en Descartes: aparentemente, el *ego* es siempre activo, por ejemplo, en la duda, el entendimiento, la voluntad, la imaginación. Pero además, hay un último modo (un *modus cogitandi*) que es pasivo, pudiendo preguntarnos según los textos de Descartes si no es el modo más original que define el conjunto de la *cogitatio*. Por lo tanto, la cuestión no está zanjada (Ibid., 55:27). A partir de ahí comprendemos mejor que el adonado es activo, pero no es activo en primera persona, sino que siempre está en la situación de la respuesta (Ibid., 56:46). Marion refiere el problema que muchas veces le han planteado: la pasividad absoluta del adonado haría el efecto de que nuestro autor es quietista, incluso budista, no habiendo ninguna actividad respecto al «sujeto» en su pensamiento, que devendría como un «idiota». Pero para Marion, el *ego* adonado no está condenado a la pasividad, primero porque «recibir» no es un «acto pasivo», sino una «actividad». Cuando jugamos al rugby, al tenis, incluso al fútbol, sabemos que «recibir» es una actividad. Y no podemos recibir sin «resistir» (Ibid., 57:43). La pantalla que recibe es justamente la que hace visible: si no hubiera pantalla, la proyección luminosa no daría nada para ver. La pantalla es activa, aunque sea totalmente pasiva. Eso no quiere decir que no haya distinción entre las categorías de la actividad y la pasividad, sino que la diferencia fuerte entre ellas solo tendría sentido para las cosas del mundo, y no quizás para la conciencia (Ibid., 58:48). Por ello, la situación del adonado no se describe adecuadamente mediante la pura y simple pasividad, sino mediante el fenómeno de la respuesta. Y así, igual que nuestra experiencia del lenguaje es siempre primero la experiencia de la respuesta, de la misma manera, nuestra experiencia de la fenomenicidad es siempre la respuesta (Ibid., 59:39). «Es un punto capital. Hemos aprendido a hablar en respuesta, es decir, hemos recibido ya la palabra, escuchado la palabra antes de haberla dicho, no solo porque el niño oye hablar mucho antes de hablar él mismo, sino antes incluso de nacer él ya oye hablar. Por lo tanto, nacemos en el lenguaje, que está en nosotros antes que nosotros lo produzcamos activamente: eso se llama la *respuesta*» (Ibid., 59:41 – 01:00:23). La respuesta, en cierta manera, es nuestra actividad: el adonado es activo bajo el modo de la respuesta. Decir que la respuesta es pasiva, es inexacto. Actividad y pasividad valen para las cosas del mundo. Cuando se trata de una conciencia, de un *ego*, como se quiera decir, ya no es preciso hablar de actividad o pasividad, sino de llamada y respuesta. «Nosotros comenzamos por la respuesta, siempre. Nosotros no somos la llamada» (Ibid., 1:01:17) Nosotros damos en respuesta, siempre.

⁹⁴⁹ La primera forma de lo que se da es pues según el sentimiento del receptor.

⁹⁵⁰ Marion, J.-L., *Étant donné*, p.: 364; tr. esp.: p. 418.

así una función: manifestar lo que ya se presenta (se da), pero que debe aún introducirse en presencia del mundo (mostrarse). Esta función caracteriza el polo-conciencia (o como se quiera llamar), que prepara la apertura fenomenológica, en la que debe mostrarse lo dado. Esta función característica permite ya acabar con la ambigüedad, preservada hasta ahora, del «a qu[i]é[n]», puesto que «un “a qu[i]é[n]” cualquiera puede bastar para recibir lo que se da, pero solo un “a quién” [“à qui”] (y nunca un “a qué” [“à quoi”]) puede asegurar el papel entero del asignatario: presentar lo que se da, de suerte que se muestre al mundo; pues esta presentación implica la recepción en el “sentimiento” e intenta precisamente mostrar para el pensamiento, manifestar para una conciencia, conformar para una vista, lo que, de otra manera, se daría a ciegas»⁹⁵¹. Por lo tanto, el asignatario, que «presenta y hace visible, debe esencialmente ver; juega como una vista, ejerce una mención, expone un rostro, que será preciso terminar por contemplar cara a cara como un otro»⁹⁵².

(b) Por lo anterior, comprendemos, según nuestro autor, que el asignatario no precede lo que forma según su prisma⁹⁵³, sino que resulta de ello, desplegándose el filtro en primer lugar como una pantalla. Dice Marion que antes de que se dé lo dado aún no fenomenizado, ningún filtro lo espera. «Únicamente el impacto de lo que se da hace surgir, de un solo y mismo choque, el estallido en que estalla su primera visibilidad y la pantalla misma en que lo que se da se estrella. El pensamiento surge de la indistinción pre-fenomenica, como una pantalla transparente se colorea de golpe bajo el impacto de un rayo luminoso hasta entonces incoloro en lo translúcido y que ahí de repente estalla»⁹⁵⁴. El pensamiento se recibe a sí mismo en el instante exacto en que recibe lo que se da para, gracias a su propia recepción, mostrarse al fin. El pensamiento del polo-conciencia nace con la manifestación que el pensamiento hace visible sin saberlo, ni quererlo, ni incluso quizás, poderlo. Además, es por “... nada más que el sentimiento de una existencia [Dasein] sin el menor concepto”⁹⁵⁵, indisociable del “sentimiento” en que se muestra lo

⁹⁵¹ Ibid., pp. 364-365; tr. esp.: p. 419. Y sin embargo, según nos parece, sin darse a ciegas, lo que se da no podría saberse, manifestarse, justamente como «dado». Según Marion, para poder saber (manifestar en y para una conciencia) es preciso recibir con el sentimiento eso que se quiere saber. En y como el sentimiento se da lo dado. Lo dado es la vivencia de ese sentimiento («sentirse en deuda», por ejemplo). Para saber el sentido de ese sentimiento hay que manifestar (dar forma, introducir en presencia del mundo, mostrar para el pensamiento) lo así dado, pues de otro modo lo dado se daría a ciegas, es decir, de modo «incomprensible». Pero la forma y el sentido de lo dado (del sentimiento) los aporta el sentimiento mismo. Hacer comprensible lo dado incomprensible no puede querer decir cambiar el sentido último de lo dado incomprensible por otro ya comprensible. Aunque a partir de las palabras de Marion, la doctrina en general sobre nuestro autor concluiría lo que Marion mismo nos viene a mostrar, esto es, la necesidad de una «hermenéutica» posterior a la donación para desplegar en la presencia del mundo la manifestación comprensiva de lo dado, nosotros tenemos que preguntarnos sin embargo: ¿es preciso esperar tanto para comprender algo de lo que ya se da en y como sentimiento? Aunque al pedirnos que expresemos lo que sentimos en el caso del amor, por ejemplo, la manifestación adecuada de la cosa nos resulta imposible, no comprendiendo conceptual y objetivamente de qué se trata, sí sabemos (sentimos) sin embargo que estamos enamorados. Volveremos sobre este saber inmediato de lo que se da desde el momento en que se da.

⁹⁵² Ibid., p. 365; tr. esp.: 419.

⁹⁵³ Es decir, según su «sentimiento», su modo (aún no manifestativo) de ver lo dado, su viva perspectiva.

⁹⁵⁴ Por lo tanto, el pensamiento surge de la indistinción entre lo dado y la conciencia. En ese surgir no hay diferencia ni tampoco posibilidad de retraso o adelanto entre las instancias implicadas (lo dado y la conciencia) en el surgir. Esa indistinción estaría marcada por el «sentimiento», como el «medio» del «acogimiento mutuo» entre lo dado y la conciencia. Y a partir de ese «medio» y como él, surgiría la «forma» como primer sentido (manifestación) de lo dado, lo dado que como inclusivo de lo dado y la conciencia diría justamente el «acogimiento mutuo» de ambos.

⁹⁵⁵ La cita es de Kant, Immanuel, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), § 46, en *en Kant's gesammelte Schriften*, Band IV, Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Druck und Verlag von Georg Reimer, 1911, p. 334 (32-33), nota al margen; tr. esp.: Kant, Immanuel, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que*

dado, que el pensamiento accede incidentalmente a él mismo, no tratándose aquí ni del conocimiento de un objeto, ni de una impresión subjetiva, puesto que el pensamiento originariamente receptivo juega aquí más acá de la distinción del fenómeno y del en-sí: “Esta proposición [“yo pienso”] [...] expresa una intuición empírica indeterminada [...]”. Una percepción indeterminada significa aquí solamente algo real, que nos es dado y ciertamente solo para el pensamiento en general, por consiguiente, no como fenómeno, ni incluso como cosa en sí (noúmeno), sino como algo que existe en el hecho y es designado como tal en la proposición “yo pienso””. Esta existencia de hecho no se representa sino que se experimenta mediante un sentir anterior a la cuadratura de la fenomenicidad constituida (noúmenos, fenómenos, objetos, etc.) e instituida por la fenomenicidad que reivindica la donación. El asignatario responde de lo que se muestra porque responde a lo que se da —en primer lugar, al recibirse de ello»⁹⁵⁶.

§ 23. El pensamiento pasivo

Hemos visto cómo lo que viene después del «sujeto», el asignatario, principia en y como «sentimiento» que transforma según Marion la donación en manifestación. Debemos pues en lo que sigue atender brevemente al estudio que Marion hace del pensamiento de ese «nuevo *ego*» sentimental en Descartes. Es lo que nuestro autor llamará el «pensamiento pasivo», para cuya comprensión debemos saber primero que «Descartes conquista netamente el estatuto original de *meum corpus*, irreductible a los otros cuerpos de la extensión»⁹⁵⁷.

Descartes resulta para Marion un pensador inaugural, abriendo cuestiones que no habían sido antes de él planteadas. Así, después de haber establecido la precedencia del método sobre la verdad misma en las *Regulae*, después de haber inaugurado en las *Meditationes* la anterioridad del *ego*, tanto en la existencia como en la inteligibilidad, acabará en 1647 reivindicando una tercera prioridad: la de haber considerado el pensamiento como el atributo principal de la sustancia incorpórea y la extensión como el de la sustancia corporal. Y sin embargo, según Marion, esta última prioridad suscita una dificultad sobre la formulación misma de la tesis en cuestión: la *distinción* de los dos tipos de sustancias, tal y como domina *casi* todas las *Meditationes*, desemboca no obstante en la imposición, a partir de la segunda parte de la *Meditatio VI*, de la *unión* del alma y del cuerpo, de modo que todo acaba en una tercera «noción primitiva»: la de la unión del alma y el cuerpo.

Marion estudiará a partir de ahí la relación que aúna en una sola secuencia a la *Meditatio VI* (y sobre todo su segunda parte) con *Las Pasiones del alma*, la última obra de Descartes. *Las pasiones del alma* constituyen no solamente un tratado de fisiología o de moral, o una exhortación a la virtud, sino que, además, «busca otra cosa» que permite lo anterior: «pensar la *cogitatio* hasta su pasividad, y pensar esta pasividad como un modo

haya de poder presentarse como una ciencia, Traducción del alemán por Julián Besteiro, Prólogo de Antonio Rodríguez Huescar, Madrid, Buenos Aires, México, Aguilar, 1959, p. 156, nota al margen. Marion añade el resto de la frase de Kant: se trata pues del sentimiento de una existencia sin el más mínimo concepto y de «solo la representación de aquello respecto a lo cual está puesto en relación todo pensamiento». Aquí, concluye Marion, podemos pensar en Rousseau: «... el flujo y el reflujo de este agua [...] bastaban para hacerme sentir con placer mi existencia, sin darme la molestia de pensarla». O también: «¿De qué se trata en una situación tal? De nada exterior a sí, de nada sino de sí mismo y de su propia existencia [...]. El sentimiento de la existencia desprovista de toda otra afección...» (*Rêveries d'un promeneur solitaire*, en *Œuvres complètes*, ed. B. Gagnebi/M. Raymond, t. 1, Paris, Pléiade, 1959, pp. 1045 y 1047).

⁹⁵⁶ Marion, J.-L., *Étant donné*, op. cit. 1997, pp. 365-366; tr. esp.: pp. 419-420.

⁹⁵⁷ Marion, J.-L., *Sur la pensée passive de Descartes*, § 1, op. cit. 2013, p. 20.

de pensamiento tan esencial como cualquier otro»⁹⁵⁸. Para Descartes, se trata de una de esas cosas que conocemos por sí mismas y que sin embargo no comprendemos cuando queremos explicarlas por medio de otras cosas⁹⁵⁹.

El último periodo de la obra de Descartes se mueve en la dirección de pensar la pasividad «como un modo pleno de la *res cogitans*»⁹⁶⁰, porque la cosa pensante no aparece solo como «pensante», esto es, como «neutra», sino siempre según un modo: «*Ego sum res cogitans, id est dubitans, affirmans, negans, pauca intelligens, multa ignorans, volens, nolens, imaginans etiam et sentiens*» («Yo soy una cosa pensante, esto es, que duda, que afirma, niega, que poco sabe, mucho ignora, que quiere, que no quiere, que imagina y también siente») ⁹⁶¹.

A partir de aquí, la tesis de Marion consiste en demostrar que el último modo indicado de la *res cogitans*, el sentir, como «pensamiento pasivo», permite no solo reunir la cuestión de la unión (de la carne, de mi cuerpo) y la recensión de las pasiones (prolongando esta recensión en una doctrina de las virtudes), sino, además, sancionar «la unidad de todo el camino filosófico de Descartes»⁹⁶².

Lo que a nosotros más nos interesa de las tesis de Marion aquí es, primero, la advertencia de nuestro autor contra una incompreensión fácil respecto a Descartes, quien no nos dice que yo conozco mi corporeidad porque tengo sensaciones en general, ni tampoco porque experimento sensaciones pasivamente, sino que «yo conozco mi corporeidad porque me hace sufrir»⁹⁶³, en el sentido de «sufrir de dolor», de un dolor que no proviene en primer lugar del exterior (de la acción de otros cuerpos), sino del interior, puesto que «yo sufro de una carencia: la carencia de comida, de agua, o carencias parecidas; sufro de aquello que *me falta*»⁹⁶⁴. Por lo tanto, yo soy uno con mi cuerpo porque no solamente sufro *por* él (como quizás el piloto sufre por y con su navío en la tempestad), sino porque sufro por y *como* él: «sufro en tanto que somatizo (por no decir que *corporizo*), que *me* sufro y sufro *por mí mismo* en tanto que me encarno en mi carne, la única capaz de sufrimiento»⁹⁶⁵.

Todo lo que sentimos viene de otra cosa que de nuestro pensamiento, «puesto que no está en nuestro poder hacer que tengamos un sentimiento más que otro, y que eso depende de esa cosa, según que la misma toque nuestros sentidos»⁹⁶⁶.

⁹⁵⁸ Ibid., p. 21.

⁹⁵⁹ Cfr., Descartes, René, *Descartes pour Arnauld, 29 juillet 1.648*, en *Œuvres de Descartes, Correspondance*, Tome V, *Mai 1647 – Février 1650*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1974, p. 222 (18-20). Marion cita además la *Entrevista con Burman* de Descartes, donde se dice: «*Hoc explicatu difficillimum; sed sufficit hic experientia, quae hic adeo clara est, ut negari nullo modo possit, ut illud in passionibus etc., apparet*»: «Explicar eso es lo más difícil, pues es suficiente con su experiencia, que es tan clara que no puede ser negada en modo alguno, pues se muestra en los afectos, etc.»: Descartes, R., *Entrevista con Burman* de 16 Abril de 1648, § 84, AT V, p. 163; tr. esp.: Descartes, R., *Conversación con Burman*, Traducción y notas de Ernesto López y Mercedes Graña, en *Descartes*, Estudio introductorio de Cirilo Flórez Miguel, Gredos, Madrid, 2011, p. 439.

⁹⁶⁰ Marion, J.-L., *Sur la pensée passive de Descartes*, § 1, p. 23. Podríamos considerar estas determinaciones de Descartes que cita aquí Marion como perfectas para definir el «fenómeno saturado».

⁹⁶¹ Ibidem. Cita de: Descartes, R., *Meditationes de Prima Philosophia*, AT VII, p. 34 (18-21); tr. esp.: Descartes, R., *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, p. 178.

⁹⁶² Marion, J.-L., *La pensée passive de Descartes*, p. 24. Como vemos, Marion comprende la carne como la unión del alma y el cuerpo en Descartes.

⁹⁶³ Ibid., § 8, p. 70.

⁹⁶⁴ Ibidem.

⁹⁶⁵ Ibidem.

⁹⁶⁶ Ibid., § 11, p. 89. Citas de Descartes de *Principia philosophiae*, II, § 1, AT VIII-1, p. 40 (11-13) = AT IX-2, p. 63; tr. esp., *Los principios de la filosofía*, Traducción y estudio introductorio de Guillermo Quintás, RBA, Biblioteca de los Grandes Pensadores, Barcelona, 2002, p. 71.

Según Marion, la exterioridad, que se manifiesta en el *sensus* que sufre, lo hace en él como el advenimiento de un acontecimiento: «cada sensación me adviene como lo que solo llega una vez, *esta vez*, porque ninguna se repite idéntica: al contrario del conocimiento mediante concepto, que vuelve a lo mismo y debe hacerlo (verificar una operación significa repetirla para llegar al mismo resultado), la sensación, incluso y sobre todo la de la “misma” cosa, llega cada vez como una innovación imprevisible, irreversible e irreductible»⁹⁶⁷. Todo ello supone según Marion el concepto fenomenológico de *carne*⁹⁶⁸.

23.1. La carne en Descartes

A partir de ahí, nuestro autor intentará confirmar la función de la carne (*meum corpus*) en el conjunto de los textos cartesianos. Nosotros podemos destacar lo siguiente:

En primer lugar, sentir no consiste en Descartes en sentir algo sensible que sea necesariamente verdadero (una propiedad de objeto), sino en experimentar un sentimiento, que puede ser falso en cuanto a la propiedad de objeto, pero que es siempre verdadero en tanto que experimentado. Por ello, «en tanto que modo de la *res cogitans*, sentir reconduce el *ego* a sí mismo, en un *sentirse él mismo* más originario que todo sentir de objeto»⁹⁶⁹.

En 1659, *Las pasiones del alma* formularán este privilegio de la cosa pensante como cosa sintiente. Según Descartes, aunque podamos estar equivocados respecto a las percepciones relacionadas con los objetos externos, sin embargo, no podemos estarlo respecto a las pasiones, puesto que, estando tan próximas y siendo tan íntimas a nuestra alma, es imposible que ésta las sienta sin que sean verdaderamente tales y como las siente⁹⁷⁰. Marion concluye que la verdad del sentir se atiene aquí a la diferencia entre (i) el sentir de los objetos (externos, sentidos mediante percepción) y (ii) lo experimentado de las pasiones (sin objeto trascendente): «La tristeza y la alegría pueden eximirse de objeto mundano como causas exteriores y ejercerse sobre el alma pasiva con tanto más poder cuanto que vienen a ésta en una perfecta inmanencia, que ningún éxtasis perturba o condiciona»⁹⁷¹. Por lo tanto, la pasividad del pensamiento asume la figura del sentir.

Descartes describirá ya desde 1637 los caracteres fundamentales del «cuerpo mío»: en *La Dióptrica* se atribuye la sensación al espíritu y no al cuerpo, lo que indica que «la sensación no desaparece cuando se suspende la materia extensa en, o alrededor, de mí, sino cuando se suspende en mí el principio del sentir, el pensamiento»⁹⁷². En los ejemplos que Descartes da al respecto se encuentra el del caso de un éxtasis o de una contemplación fuerte, por ejemplo, la experiencia del rezo, en que el espíritu se encuentra tan fascinado fuera de su cuerpo extenso, que lo hace insensible a las cosas materiales al concentrarse en Dios el poder de sentir (la carne). De ahí Marion concluye que sentir nada tiene de material, sino que se trata por completo de un acto de pensamiento y que por lo tanto, el *corpus sentiens* solo siente porque piensa: «la pasividad del sentir, que implica una carne corporal, no debe atribuirse menos a la *mens*, por lo tanto, a la *res cogitans*. Lo

⁹⁶⁷ Marion, J.-L., *Sur la pensée passive de Descartes*, § 11, p. 90.

⁹⁶⁸ Ibidem.

⁹⁶⁹ Ibid., § 12, p. 100.

⁹⁷⁰ Ibid., pp. 100-101. Esta secuencia es clave: por ella sabemos que es imposible que no sepamos de nuestras pasiones y de alguna manera de su verdadero sentido, ya en su misma donación, antes pues de su hermenéutica, de su puesta en la escena manifestativa del mundo.

⁹⁷¹ Ibid., p. 101.

⁹⁷² Ibid., p. 102.

que viene a fijar que el *ego* piensa aún y siempre que siente pasivamente según su carne. No piensa con su cuerpo, sino en su carne, de la que evidentemente no podría dudar»⁹⁷³.

Descartes someterá en las *Meditaciones el corpus meum* a la prueba de la duda, inventando para ello varios argumentos que ponen en juego varias situaciones. Por ejemplo, incluso en el sueño yo siento, con todo conocimiento de causa, mis ropas, el calor del fuego y la hoja de papel en mi mano. Este sentir es inmediato y evidente, asegurando Descartes que yo soy el mismo que *siento*, esto es, el mismo que recibe y conoce las cosas mediante los órganos de los *sentidos*, pues yo veo la luz, oigo el ruido y siento el calor. Incluso, aunque se me diga que tales apariencias son falsas y que duermo, y suponiendo que ello sea así, sin embargo, al menos, «*es cierto que me parece que veo, que oigo y que me caliento, y es propiamente lo que en mí se llama sentir, y ello, asumido precisamente así, no es otra cosa que pensar*»⁹⁷⁴. Lo fundamental aquí es que el *sentir* como tal de las cosas soñadas no se encuentra descalificado por la inexistencia de esas cosas sentidas en sueños, sino que se halla confirmado en su certidumbre, «siempre y cuando se lo comprenda como tal, es decir, *reducido* [...] a la fenomenicidad de los fenómenos efectivamente percibidos, incluso si realmente no son cosas mundanas; me parece indiscutiblemente que veo (*uidere uideor*) lo que veo, incluso y sobre todo si lo que veo no se ve fuera de este aparecer mismo, que se basta a sí mismo como una primera fenomenicidad»⁹⁷⁵.

Marion destaca cómo Descartes no dejará de subrayar que la relación del *ego* consigo mismo se juega en una inmediatez absoluta, en una relación de sí a sí sin solución de continuidad, relación por la que la re-presentación (y el «acompañamiento» de la apercepción kantiana, añade Marion) cede ante la auto-afección de la *mens* por ella misma. Y acude otra vez Marion al célebre argumento: cuando me parece que veo, que oigo, que me caliento («*uidere uideor, audire, calescere*»), podría muy bien ocurrir que no vea en verdad objeto alguno (la duda es posible en el caso del ver porque éste implica la distancia intencional con lo visto y ofrece por lo tanto el espacio para una duda y una decepción). Pero el hecho de que «me parece» (que veo, que oigo, etc.), cumple ya, «como pura apariencia y a título de puro aparecer, una manifestación inmediata, por lo tanto, sin distancia con el *ego*, distancia que no podría nunca decepcionarme ni engañarme»⁹⁷⁶. Por ello, concluye Marion, «el aparecer mismo no engaña jamás, porque *es* mío y es incluso

⁹⁷³ Ibidem. Estas palabras son capitales para nosotros: cuando el poder de sentir (la carne) se concentra en algo, sea lo que sea (en este caso, en Dios) —cuando se contempla algo— es imposible dudar de lo que se experimenta, aunque no se lo comprenda con evidencia objetiva. El hecho de concebir algo, de contemplar, o de pensar algo, dice pues el hecho del poder de sentir (el hecho de la carne) puesto en acción, lo que haría imposible dudar de esa experiencia (como tampoco de su sentido), antes pues de introducirla en presencia del mundo (manifestarla).

⁹⁷⁴ Ibid., § 13, p. 107; cita de Descartes, R., *Meditación II*, AT VII, p. 29 (14-16); tr. esp. *op. cit.* 2.011, p. 174.

⁹⁷⁵ Ibidem.

⁹⁷⁶ Marion, J-L, *Sur la pensée passive de Descartes*, § 16, p. 132: «[...] le fait qu'« il me semble — *videor* » accompli, comme pure semblance et au titre de pur apparaître, une manifestation immédiate, donc sans écart d'avec l'*ego*, qui, elle, ne saurait jamais me décevoir et tromper». Según estas palabras podríamos comprender que toda donación se da ya como donación del «me parece». Y de ahí que toda «vivencia 1ª» (la vivencia de donación como tal, antes de su paso a la manifestación) no podría ser ya tratada desde la «formalidad» (neutral), sino que debería incluir en sí la afección concreta, viva, en que, como «poder de sentir» (como «carne») se da el «me parece». Sin embargo, Marion no aparenta comprender el «me parece» como «donación» sino como «manifestación inmediata».

yo»⁹⁷⁷. Aquello que en la aparición de un fenómeno resulta mío se llama, según Marion, «mi cuerpo mío, *meum corpus*, que yo siento y donde yo me siento»⁹⁷⁸.

Según Marion, en Descartes, la unión del alma y el cuerpo es «primitiva» porque no es una composición «posterior» que resultaría de la adición de las dos otras nociones primitivas. Es decir, la unión «viene antes del alma y del cuerpo, o al menos de *otro lugar*»⁹⁷⁹. El problema que aquí surge es entonces el de pensar la unión a partir de ella misma, es decir, «a partir de la experiencia (eventualmente incomprensible, según la acepción precisa del término) de lo que sentimos en nosotros mismos»⁹⁸⁰. Pero, ¿cómo definir lo que experimentamos en nosotros mismos?; ¿cómo definir la inmediatez de la experiencia?

Marion concluirá que la unión del alma y el cuerpo «se impone como un hecho, puesto que impone nada menos que la *facticidad* de la carne, que yo soy a título de *meum corpus*, siempre ya y sin haberlo ni elegido ni querido, ni quizás sin poder jamás explicarlo»⁹⁸¹. Es preciso pues admitir la unión «como un hecho que se impone, incluso sobre todo si no la comprendemos, puesto que no la comprendemos a causa del exceso de la experiencia sobre nuestra comprensión»⁹⁸². Lo esencial según Marion es que la tercera noción primitiva (la unión de la mente y el cuerpo, la «carne») no solamente puede concebirse por ella misma, sino que debe concebirse además como la primera de las tres nociones primitivas (la extensión, el pensamiento y la unión mente/cuerpo).

En este punto, Marion abre una nota al margen muy importante para intentar comprender las razones esenciales de su avance. Asegura que en el caso de la unión nos hallamos ante un «nuevo comienzo» porque se trata únicamente del *hecho* experimentado de la unión, lo cual está en relación con el hecho experimentado de la voluntad, o con el hecho experimentado de nuestra libertad, que parecen depender solo de nuestra alma. Marion está llevando a cabo aquí un movimiento decisivo para sus intereses: «La unión y la libertad se imponen por el hecho de la experiencia, a pesar de su incomprensibilidad [...] ¿Podemos *en un sentido* incluir la voluntad en la tercera noción primitiva? No sería algo absurdo si consideramos que la cuestión de la libertad resulta igual de ininteligible (confrontada a la omnipotencia y a la omnisciencia divinas que hacen casi inevitable el determinismo) que la unión (que por otra parte parecería la más expuesta a ese determinismo)»⁹⁸³.

⁹⁷⁷ Ibidem. ¿Cómo no ver a partir de estas evidencias que la «reducción a la donación» en Marion dice ya, en cada caso en que se lleve a cabo, la reconducción al aparecer del que no puedo dudar en absoluto de su donación en persona porque es aparecer de mi persona, el aparecer en que más implicado estoy según mi carne? La «reducción a la donación» diría por lo tanto en última instancia la «decisión» de reconducirme a mi afección viva, y como extrema y primordial, a mi afección viva de amor, a mi sentir en y como «acogimiento mutuo». Intentar demostrar esta hipótesis, como el hecho de que ella no debe implicar en absoluto el peligro de solipsismo, es en esencia el plan de todo nuestro ensayo.

⁹⁷⁸ Ibid., p. 133.

⁹⁷⁹ Ibid., § 17, p. 140.

⁹⁸⁰ Ibid., p. 141.

⁹⁸¹ Ibid., p. 144.

⁹⁸² Ibid., p. 145.

⁹⁸³ Ibid., § 18, p. 147, nota 2. Envía aquí nuestro autor a su obra *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, donde nos dice que, según Descartes, estamos tan seguros de nuestro libre arbitrio como de cualquier otra noción primera, pues es verdaderamente una tal noción primera al no depender de ningún presupuesto teórico, sino que presupone su propio *factum* e inaugura un orden de razones absolutamente nuevo. Por otra parte, la unión del alma y el cuerpo constituye una noción primitiva, resultando inaccesible al entendimiento únicamente, incluso ayudado de la imaginación. «Así, la unión del alma y del cuerpo comparte con el libre arbitrio, para tener el más mínimo conocimiento de ellos, además del rango de noción primitiva (o primera), el recurso obligado, no a la *cogitatio*, sino a una experiencia más confusa, que no proporciona objeto alguno a la mirada de una evidencia presente» (Marion, Jean-Luc, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*.

23.2. No pensar en nada

Para poder concebir la unión del alma y del cuerpo, o sea, para poder pensar sin pensar objeto alguno, es preciso, según Descartes, *usar solamente la vida, absteniéndose de meditar y estudiar las cosas que ejercitan la imaginación*⁹⁸⁴. Por «vida» nos dice Marion que debemos comprender aquí «el no-objeto de un pensamiento, que, en este “uso”, no piensa otra cosa que ella misma, por lo tanto, piensa al experimentarse»⁹⁸⁵. No pensar en nada, en objeto alguno, no significa entonces no pensar en absoluto, sino experimentar «un pensamiento pensándose él mismo en mí, pero sin mí; conciencia de sí pero sin mi *ego* dirigiéndola»⁹⁸⁶. Descartes, amante de la poesía, evoca con ello a quienes, al mirar el verdor de un bosque, el vuelo de un pájaro, y cosas como éstas que no requieren atención alguna, «se persuaden que *no piensan en nada*»⁹⁸⁷. Marion añade que con ello Descartes encuentra lo que otros poetas, como Rimbaud, vierten en sus versos: «Por las tardes azules del verano iré por los senderos, / Irritado por los trigos, hollada la hierba menuda: / Soñador, sentiré el frescor en mis pies. / Dejaré el viento bañar mi cabeza desnuda. // No hablaré, *no pensaré en nada*: / Pero el amor infinito me subirá al alma, / Y entonces iré lejos, muy lejos, como un bohemio, / Por la Naturaleza —feliz como con una mujer»⁹⁸⁸.

Solo el *meum corpus*, concluye Marion, puede no pensar en nada, ni siquiera en sí mismo, y a la vez experimentarse puramente como unido a sí, como pura unión interactiva del alma y del cuerpo⁹⁸⁹.

Pero, ¿qué significa «no pensar en nada»? Estamos aquí según Marion en la cuestión de los límites de la filosofía cuando ésta se aleja del centro, esto es, del *ego* de la *res cogitans*, y se aventura más lejos, en el *ego* de la unión como *meum corpus*. Por

Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne, cap. III, § 15, Paris, Presses Universitaires de France, 1986, p. 215, nota 85).

⁹⁸⁴ Marion, J.-L., *Sur la pensée passive de Descartes*, 2013, § 20, p. 165; cita Marion a Descartes, René, *Carta a Elisabeth*, 28 de junio de 1643, en *Œuvres de Descartes*, III (*Correspondance III*, Janvier 1640 – Juin 1643), publiées par Charles Adam & Paul Tannery, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1975, p. 692 (16-20); tr. esp.: Descartes, R., «Correspondencia con Isabel de Bohemia», en *Descartes, op. cit.* 2011, p. 558.

⁹⁸⁵ Marion, J.-L., *Sur la pensée passive de Descartes*, § 20, p. 165.

⁹⁸⁶ *Ibid.*, p. 167. Esta secuencia es capital para comprender a Marion.

⁹⁸⁷ *Cfr.*, Descartes, René, *Carta a Elisabeth*, mayo o junio de 1.645, en *Œuvres de Descartes*, IV (*Correspondance IV*, Juillet 1643 – Avril 1647), publiées par Charles Adam & Paul Tannery, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1976, p. 220 (14-15); tr. esp., *op. cit.* 2.011, p. 580.

⁹⁸⁸ *Cfr.*, Marion, J.-L., *Sur la pensée passive de Descartes*, p. 167 ; cita del poema de Arthur Rimbaud, *Sensation*, en *Poésies, Une saison en enfer, Illuminations*, Préface de René Char, Texte présenté, établi et annoté par Louis Forestier, Gallimard, Paris, 1.984², p. 23 ; tr. esp.: Rimbaud, Arthur, *Poesías completas*, Edición bilingüe de Javier del Prado, Ediciones Cátedra, Madrid, 1.998, p. 187.

⁹⁸⁹ Lo que nos interesa sobre todo a nosotros aquí es destacar que la «carne» (o la «vida») dice experimentar «un pensamiento pensándose él mismo en mí, pero sin mí; conciencia de sí pero sin mi *ego* dirigiéndola». Es decir, mi «carne», mi «vida», puede ser ya considerada con pleno derecho, implícitamente por Marion mismo en el resto de su obra y explícitamente por nosotros a partir de ahora, como procedente de «otro lugar» por completo trascendente al de mi *ego* dueño de la experiencia. Es capital retener esta evidencia: cuando Marion hable del «otro lugar» (*l'ailleurs*) como lugar trascendente de procedencia del fenómeno saturado y del fenómeno de revelación en general, debemos tener en cuenta que ese «otro lugar» comienza ya por completo respecto al *ego* trascendental que objetiva la experiencia, y que por lo tanto, el «otro lugar» puede muy bien expresar el lugar de procedencia y de experiencia, por ejemplo, de mi «carne» (que no es un objeto ni objetiva). Y así, mi «carne» diría la máxima trascendencia en la máxima inmanencia (y al revés) lo que, como paradoja —tan queridas para Marion— no está nada mal.

ello, para responder a la cuestión, procederá nuestro autor mediante observaciones yuxtapuestas y progresivas:

(i) En primer lugar, la unión consiste en una *experiencia de hecho*, lo cual significa, como para el caso de la libertad, que «es preciso admitirla en su facticidad, incluso y sobre todo si no podemos comprenderla sin su concepto»⁹⁹⁰. Es decir, no componemos nosotros mismos la unión, sino que más bien la experimentamos mediante la sensación.

(ii) En segundo lugar, la unión, como tercera noción primitiva (y sin duda la primera), resulta *incomparable* a las otras dos, esto es, sin comparación, no modelizable, sin modelo ni argumento explicativos. Por lo tanto, solamente a partir de sí misma.

(iii) La unión se experimenta mediante una conciencia «disminuida» porque no tiene memoria, no implicando entonces la conciencia, como en el caso del sueño.

(iv) La unión se define finalmente por la facticidad de una experiencia incomparable a ninguna otra y para una conciencia disminuida. La unión marcaría así una especie de «extra-territorialidad» respecto a los principios centrales de la filosofía de Descartes. La unión no tiene principio, probándose su estatus de noción «primitiva», sin precedente, sin condición previa, sin otro principio pues sino ella misma, esto es, sin otro principio que su experiencia sensible.

A continuación, Marion destaca respecto a qué principios se excluye la anarquía de la unión, a partir de la interpretación que nuestro autor ha propuesto ya de la metafísica de Descartes como una onto-teo-logía redoblada⁹⁹¹:

(i) En primer lugar, la unión se excluye de la onto-teo-logía de la *cogitatio*, en que todo ente es reconducido al rango de un *ens ut cogitatum*, es decir, de un ente en cuanto que *cogitable*. Contra esta suposición, la unión escapa por completo a la claridad y a la distinción que exige la *cogitatio*, sin dejarse tampoco pensar como un objeto de la *Mathesis universalis*, esto es, como un objeto modalizado y parametrizado en la extensión. La unión solo deviene accesible por el *sensus*, que impone a la *mens* un pensamiento pasivo, «venido de otro lugar [*d'ailleurs*] al de la espontaneidad activa de la *cogitatio* hablándose a sí»⁹⁹². Por ello, continúa Marion, la unión aflora en la *cogitatio* remontando siempre hacia ella desde un fondo que a la *cogitatio* se le escapa y la constriñe así a la pasividad: «la unión, como la sensación que la ejerce, se impone desde debajo de la *cogitatio* y solo deviene un *cogitatum*, por así decir, en la superficie, testimoniando un impensable irreductible, tanto más irreductible cuanto que define quizás más al *ego*, en su profundidad, que el ejercicio transparente de la *cogitatio*»⁹⁹³.

⁹⁹⁰ Marion, J-L., *Sur la pensée passive de Descartes*, § 21, p. 168.

⁹⁹¹ Para Marion, el examen de una eventual onto-teo-logía cartesiana deviene posible con la condición de identificar, no una, sino dos onto-teo-logías: (i) la onto-teo-logía de la *cogitatio*: todo ente es en tanto que pensado o pensante, teniendo el ente supremo figura de *cogitatio sui* y marcándose como el *ego* del *cogito*. Esta onto-teo-logía se despliega ejemplarmente en las *Regulae* o el *Discours* y en las dos primeras *Meditationes*; (ii) la onto-teo-logía de la causa: todo ente es en tanto que causa de un efecto o /y efecto de una causa según el principio de razón, teniendo el ente supremo figura de la *causa sui* y fijándose sobre el Dios creador. Esta onto-teo-logía se despliega en las *Meditationes*, pero ya en las cartas de 1630 sobre la creación de las verdades eternas (*cfr.*, Marion, J.-L., «De l'histoire de l'être à la donation du possible» (1992), en *Paroles données*, op. cit. 2021, p. 407). Ver para una concreción mayor de la cuestión: Marion, Jean-Luc, *Marion, Jean-Luc, Sur le prisme métaphysique de Descartes*, § 10, op. cit., 1986, pp. 126 ss.

⁹⁹² Marion, J.-L., *Sur la pensée passive de Descartes*, § 21, p. 174. Como vemos, la «diferencia» que supone el «otro lugar» es respecto de la espontaneidad activa de una *cogitatio* cerrada en sí misma.

⁹⁹³ *Ibidem*. Aquí está la cuestión capital que a nosotros nos interesa indagar en Marion, que viene a admitir en esta secuencia que hay un *ego* (el *ego* de la carne) ya bajo la *cogitatio*. Solo en la superficie de la *cogitatio* (en la «manifestación») la carne deviene un *cogitatum*, pero por debajo de la superficie, la carne abre una «profundidad» que «define quizás más al *ego*» que el ejercicio transparente de la *cogitatio*. Es decir, el *ego* ya opera (como «carne» que no piensa en nada distinto a ella ejerciéndose en su vida misma) en lo profundo

(ii) En segundo lugar, la unión se excluye de la onto-teo-logía de la *causa*, en que todo ente se encuentra reconducido al rango de *ens ut causatum*, en que el ente supremo además redobla el *ens ut causatum* en una *causa sui*. La unión no depende de esta onto-teo-logía, primero porque entre el alma y el cuerpo no hay causalidad: comprender la unión no consiste en restablecer un enlace causal en el *meum corpus*, sino en admitir el hecho cumplido. Además, al experimentar la unión «sin por qué», la misma debilita el principio de razón suficiente.

§ 24. Nace el adonado. Primer contacto con la llamada y la respuesta

Sabemos ya que el asignatario no precede lo que forma según su prisma sino que resulta de ello, de manera que solamente el impacto de lo que se da hace surgir su primera visibilidad y la pantalla misma en que lo que se da se estrella. Surge así el pensamiento: de la indistinción pre-fenoménica. El pensamiento «se recibe a sí mismo en el instante exacto en que recibe lo que se da». Y es por el «sentimiento de una existencia» que el pensamiento accede incidentalmente a él mismo. Se trata de una existencia de hecho que no se representa sino que se experimenta mediante un sentir. Y así, «el asignatario responde de lo que se muestra porque responde a lo que se da —en primer lugar, al recibirse de ello».

Nuestro autor lleva a cabo entonces una inferencia esencial: si el asignatario se determina como un pensamiento que transforma lo dado en manifiesto y se recibe a partir de lo que él recibe, brevemente, si el asignatario nace del surgimiento mismo del fenómeno en tanto que dado, es decir, de un algo dado ejerciendo el simple impacto de su acontecimiento, ¿qué será del asignatario cuando surja un fenómeno dado en tanto que saturado? Respuesta: «El impacto se radicalizará en *llamada* y el asignatario en *adonado*»⁹⁹⁴.

24.1. Invocar inevitablemente a la llamada

Marion introduce varios argumentos en favor de lo inevitable de recurrir a la llamada, a pesar del desconcierto que a veces ha supuesto, añade nuestro autor, esa invocación:

(a) Heidegger, para describir la referencia directa al ser, y una vez que la diferencia ontológica se hizo problemática, supuso que el ser mismo podría ejercer una reivindicación (*Anspruch des Seins*) sobre aquel que, en tanto que «hombre» y más que *Dasein*, toma entonces el título de «reivindicado». Ahora bien, como Marion mismo ha mostrado en otro lugar⁹⁹⁵, la fenomenicidad de la llamada no podría describirse directamente según los términos de la «cuestión del ser», cuestión que no implica

(en la «noche de los invistos») antes de aflorar en un *ego* dado solo en la superficie de la manifestación diurna. La «carne» es por ahora como vemos el «órgano» de ese «*ego* de las profundidades», podríamos decir, de ese «*ego* propio de la donación» que nosotros buscamos en Marion y que de vez en cuando, como las aguas de un Guadiana que amara ocultarse, aparece.

⁹⁹⁴ Ibid., p. 366; tr. esp.: p. 420. Y por lo tanto, a partir de las determinaciones del asignatario en su mismo surgimiento, el adonado pasará a ser como tal la «respuesta» a la llamada, primera respuesta ya que consiste en la recepción de sí del adonado, es decir, respuesta «sin decisión» que expresa el surgir mismo del adonado, en el hacerse y darse como tal del pensamiento. Esta inferencia vendría a ser ratificada por lo que Marion mismo acaba de decirnos: «el asignatario responde de lo que se muestra porque responde a lo que se da —en primer lugar, al recibirse de ello».

⁹⁹⁵ Ver el capítulo VI de *Réduction et donation* (1989), pp. 249 ss.; tr. esp.: pp. 229 ss.

necesariamente a la llamada sino que incluso la ignora. Además, ¿cómo la llamada podría depender intrínsecamente de la «cuestión del ser» o de la diferencia ontológica, puesto que no interviene precisamente más que para reemplazarlas o al menos sostenerlas? La llamada y la reivindicación despliegan una figura fenomenológica propia, singular e irreductible, que exige que se la describa por ella misma, es decir, sin hacer acepción de las autoridades sucesivas (el ser, «el Padre», el otro, etc.), a las que diversas doctrinas podrían haberla arrendado⁹⁹⁶. La llamada como tal basta, sin otra identificación de origen (ver § 29 *Étant donné*), para suscitar al interpelado (*interloqué*)⁹⁹⁷, esto es, al adonado.

(b) Por otra parte, lo que Marion entiende como «llamada» resulta de la inversión de la intencionalidad, que caracteriza quizás esencialmente a la intencionalidad misma. Lévinas ha opuesto ejemplarmente a la intencionalidad (que surge del *Yo* para mentar y poner un objeto) «... una “inversión” de la intencionalidad...», «... una conciencia a contra-corriente, que vuelca la conciencia», tematizada bajo el título de contra-intencionalidad⁹⁹⁸. Según nuestro autor, en el trabajo de Lévinas se trata en primer lugar de «... la responsabilidad para con el Otro —al contrario de la intencionalidad...»⁹⁹⁹. «El rostro ejerce una llamada, me provoca por lo tanto como adonado»¹⁰⁰⁰.

Pero Marion plantea aquí de nuevo la cuestión de si la llamada que Lévinas reconoce al otro no se agota en éste, tal y como la llamada que Heidegger asignaba al ser se limitaba igualmente a este último. Además, Husserl mismo ya habría descrito contra-intencionalidades, esbozos de la llamada a propósito de fenómenos sin embargo ni éticos ni ontológicos. Por ejemplo, en *Experiencia y juicio*, se habla de la atracción del objeto intencional vuelto hacia el *Yo*, que, como contrapartida, se abandona al objeto intencional, a él se «adona» (*Hingabe*: entrega)¹⁰⁰¹. Aún más: Rufolf Bernet describe ya con

⁹⁹⁶ En nota al margen remite Marion a *Réduction et donation*, c. VI, § 6, p. 289 ss. (tr. esp.: pp. 264 ss.), y añade que en el análisis llevado allí a cabo, no había puesto en juego una llamada (la del Padre, por ejemplo) contra otra (el ser) sobre todo porque entonces intentaba ya nuestro autor, mediante el «modelo de la llamada» fenomenológicamente pura, articular lo que viene después del «sujeto» según la donación, y toda asignación de un «apelante» cualquiera habría arruinado esa empresa.

⁹⁹⁷ Seguimos aquí la traducción de J. Bassas.

⁹⁹⁸ En nota al margen, remite Marion a las siguientes obras de Lévinas: *Autrement qu'être ou au delà de l'essence* (1974), pp. 61 y 69 (tr. esp.: pp. 100 y 108), y «Un Dieu-homme?», en *Entre-nous*, p. 75 (tr. esp.: 76).

⁹⁹⁹ Lévinas, E., *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, p. 180; tr. esp.: p. 217.

¹⁰⁰⁰ Marion, J.-L., *Étant donné*, § 26, p. 368; tr. esp.: p. 422.

¹⁰⁰¹ Marion se refiere aquí a la doctrina de Husserl de las síntesis asociativas, que no son procesos pasivos en la conciencia simplemente, pues tales síntesis poseen su fuerza afectiva. Por ejemplo, cuando algo destaca por su diferencia de un fondo homogéneo, decimos que lo que así se alza «llama la atención», o también «se impone»: „fällt auf“, lo que dice que despliega su tendencia afectiva sobre el yo (Husserl, E., *Erfahrung und Urteil*, § 17, *op. cit.*, 1948, pp. 79-80). La síntesis de la identificación (*Deckung*) posee su fuerza afectiva, ejerciendo sobre el yo un estímulo para su atención, siga o no el yo el estímulo. Si el yo aprehende un dato sensible en el campo de percepción, ello acontece siempre sobre la base de tal destacamiento. El dato se destaca mediante su intensidad a partir de una multiplicidad de instancias afectantes. Por ejemplo, en la esfera sensible hay un sonido, un ruido, un color, más o menos intensos. Si están en el campo de percepción y se destacan de él, ejercen, aún no aprehendidos, un impulso más fuerte o más débil sobre el yo. E igualmente, puede un pensamiento que surge ser intempestivo (*aufdringlich*), o un deseo, etc., puede advenirnos desde el fondo imponiéndose. El incitar (o «reclamar»: *Aufdrängen*) está determinado mediante un contraste más o menos vivo, en la esfera sensible por ejemplo mediante discontinuidades cualitativas, intervalos notables, etc. Mientras, en las donaciones no-sensibles no podemos hablar de tales discontinuidades cualitativas, pero se da en ellas algo análogo: entre distintas y oscuras mociones del pensamiento que nos conmueven, se alza por ejemplo un pensamiento de entre todos los demás que tiene un efecto sensible sobre el yo cuando éste, en cierto modo, se pone frente a él (Ibid., 80). Pues bien, según Husserl, y es lo que ya Marion tiene en cuenta, algo nuevo entra en juego cuando el yo sigue el estímulo que llama a su atención. El estímulo del objeto intencional («objeto» dicho de modo impropio al hallarnos en el ámbito de la pasividad originaria, advierte Husserl), en su dirección (*Richtung*) al yo, atrae a éste con más o menos fuerza, y entonces el yo cede: «Una tendencia gradual enlaza los

pertinencia lo que Marion querría establecer aquí definitivamente: «Su presencia [la de las cosas del mundo cultural] para el sujeto se distingue de la presencia de los objetos por el hecho de que las primeras le son en efecto “dadas” en el verdadero sentido de la palabra. El sujeto deviene entonces aquel a quien este don de lo predado es destinado y la intencionalidad que habita su vida se define por su capacidad de recibir un tal don y de hacer de él un uso fecundo. La respuesta originaria exigida por el don es entonces menos una actividad de constitución que una aceptación confiada, que Merleau-Ponty llamará “fe perceptiva”»¹⁰⁰².

A partir de esta proliferación de figuras de la «contraintencionalidad», Marion se pregunta si no convendría desconectar de una vez la figura de la llamada (por lo tanto también, la del asignatario y la del adonado) de sus empleos sucesivos.

(c) En tercer lugar, Marion asegura que «la llamada caracteriza de hecho todo fenómeno saturado como tal»¹⁰⁰³: cada tipo de fenómeno saturado (o paradoja) invierte la intencionalidad, por lo tanto, hace posible, incluso inevitable, una llamada¹⁰⁰⁴.

Marion explica esa inversión de la intencionalidad (esa contraintencionalidad, esa llamada), respecto a cada tipo de fenómeno saturado: (i) El *acontecimiento*, imprevisible según y contra la cantidad, ocurre en sí dejando de lado al *Yo*, que se abandona a una hermenéutica infinita y se deja englobar por ella. (ii) El *ídolo*, insostenible según y contra la cualidad, detiene y da la vuelta a la intencionalidad al colmarla mediante su primer visible, de suerte que yo *me* encuentro más bien convocado a ver (así ocurre en el caso del cuadro), que mentando un algo visible. (iii) La *carne*, absoluta según y contra la relación, se ejerce como una auto-afección, por lo tanto, sutura todo éxtasis intencional y toda intención de objeto por un *Yo*. (iv) En cuanto al *icono*, incontemplable según y contra la modalidad y que invierte la mirada que mira en una mirada mirada por otro, lleva a cabo por excelencia la contraintencionalidad.

fenómenos, una tendencia de la transición del objeto intencional a partir del estatuto del trasfondo del yo en el de lo que hace frente al yo; una transformación que es correlativamente una transformación de la vivencia entera intencional del trasfondo en una vivencia del primer plano: el yo se vuelve hacia el objeto» (Ibid., p. 81). Husserl distingue en la cuestión entre: (1) la tendencia anterior al *cogito*, la tendencia como estímulo de la vivencia intencional del trasfondo, junto con sus diferentes grados de fuerza. Y cuanto más fuerte es la «afección», más fuerte es la tendencia a la entrega (*Hingabe*), a la aprehensión (*Erfassung*). Esta tendencia tiene dos lados: (a) la imposición, la atracción que lo dado ejerce sobre el yo; (b) por el lado del Yo, la tendencia a la entrega, el ser-arrastrado (*das Gezogensein*), el ser-afectado del Yo mismo. (2) El volverse-hacia como efectuación resultante de la tendencia, o sea, la transformación de los caracteres tendenciosos de la vivencia intencional de trasfondo por la cual ésta deviene un *cogito* en acto. El yo está ahora vuelto hacia el objeto (Ibid., p. 82). Nosotros no podemos dejar de comparar este mecanismo en Husserl con el que hemos supuesto en Marion para el ascenso de la donabilidad/aceptabilidad en la cosa y el yo (cap. II, § 20.3.1.).

¹⁰⁰² Bernet, Rudolf., *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, Presses Universitaires de France («Épiméthée»), 1994, p. 318. Marion no incluye en su cita la última mención a Merleau-Ponty ni por lo tanto a la «fe perceptiva». Hay que hacer notar que Bernet se está refiriendo al carácter «dado» del mundo en general en Husserl y del «mundo de la vida» («la realidad humanizada del mundo cultural») en concreto. Bernet está analizando los dos fenómenos que en Husserl implican una donación sin intencionalidad objetivadora: el mundo predado y la relación del sujeto consigo mismo («la predonación del Sí»), relación que tiene lugar, por un lado, en el autoaparecer de la carne y, por otro lado, en el autoaparecer del flujo de la conciencia. Y en este sentido, cita Marion finalmente el avance de Didier Franck sobre la emergencia de la carne «a contra-plano de la conciencia» (cfr. Franck, Didier, «L'objet de la phénoménologie», en *Critique*, Tome XLV, n° 502, Paris, Éditions de Minuit, 1989, p. 195).

¹⁰⁰³ Marion, J.-L., *Étant donné*, § 26, p. 368; tr. esp.: p. 421.

¹⁰⁰⁴ Ibid., p. 369; tr. esp.: p. 423.

24.2. La concontraintencionalidad como llamada

Acabamos de ver en lo anterior que la llamada caracteriza de hecho todo fenómeno saturado como tal. Si además sabemos que cada tipo de fenómeno saturado (o paradoja) invierte la intencionalidad y que, por lo tanto, hace posible, incluso inevitable, una llamada, solo nos queda concluir con evidencia que en Marion decir «llamada» equivale a decir «concontraintencionalidad».

Sabemos también (§ 17), según propia confesión de Marion, que el fenómeno saturado proviene en gran parte de Michel Henry: «pues yo no habría osado decir que hay que admitir que ciertos fenómenos no tienen ya horizonte, o que la intencionalidad deviene en ellos una concontraintencionalidad (en general y no solamente en el caso del otro, como para Lévinas), si Henry no hubiera mostrado que podíamos arriesgarnos a ello».

Veremos también (§ 44) que Tengelyi asumirá expresamente que Heidegger, y sobre todo Lévinas, son los filósofos que han comenzado la fenomenología de la llamada, cuyo relevo han tomado otros fenomenólogos como Jean-Louis Chrétien, Jean-Luc Marion o Bernhard Waldenfels, los cuales estarían vinculados entre sí por el esfuerzo común de desvelar, en el corazón de la relación entre la llamada y la respuesta, una «contra-intencionalidad», que puede servir como «punto de salida para una refundación comprensiva de la fenomenología».

Podemos recordar ahora sin embargo que para Tengelyi, la refundación de la fenomenología en torno a la «concontraintencionalidad» supone que la mayoría de los pensadores de la fenomenología presente no pretenden en absoluto desarrollar una ortodoxia husserliana de la misma, sino más bien asumir la tarea de encontrar un acceso a los acervos y movimientos del sentido del mundo, «*sin atribuir tales formaciones de sentido a una donación de sentido mediante la conciencia intencional*»¹⁰⁰⁵. Esta tendencia fundamental caracteriza no solamente a la fenomenología de los últimos 25 años en Francia, sino que marca a la fenomenología francesa ya al menos desde el comienzo de los años 60 del siglo XX, cuando autores como Merleau-Ponty, M. Henry, Lévinas y Ricœur se reconocerán contrarios a una donación de sentido mediante la conciencia intencional, acudiendo a otras instancias para esa donación. Y así, Merleau-Ponty reconocerá el fenómeno de un *sentido espontáneo*, mostrando múltiples acontecimientos de formación de sentido que se apartan de toda donación de sentido por la conciencia. Ricœur mostrará en el símbolo un exceso del sentido, que no se deja remitir a una producción intencional de la conciencia. Henry deja claro que la realización de la vida carnalmente determinada se muestra en una afectividad que precede y determina toda apertura «extática» del mundo mediante la conciencia intencional. Lévinas describirá el rostro como la fuente de una llamada extraña que exige poner coto a toda donación de sentido por parte de la conciencia¹⁰⁰⁶.

Estos autores fundan con ello una tercera forma de la fenomenología tras el avance de Husserl y de Heidegger, forma que, a pesar de hacer suya la tendencia en la fenomenología desde sus inicios —la consideración del fenómeno como una formación de sentido (*Sinngebilde*)—, rechazará sin embargo la afirmación de Husserl (en el § 55 de *Ideas I*) de que las unidades de sentido presuponen la conciencia donante del sentido. Es este movimiento del fundador de la fenomenología el que será considerado ya desde hace tiempo como escandaloso por los sucesores del maestro. Pues con ello la reducción de las cosas y los hechos a los variables acervos de sentido asume la forma de una

¹⁰⁰⁵ Gondek, Hans-Dieter; Tengelyi, László, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin, Suhrkamp Verlag, 2011, p. 23.

¹⁰⁰⁶ *Ibid.*, pp. 23-24.

reducción del mundo a la conciencia donante de sentido¹⁰⁰⁷. Por ello la nueva fenomenología en Francia rechazará el subjetivismo y el idealismo trascendental de la fenomenología intencional de Husserl como una recaída en la metafísica¹⁰⁰⁸.

La tercera forma de la fenomenología que ya desde los años 60 surge en el ámbito francés tiene como característica principal, seguida por los fenomenólogos posteriores como en el caso de Marion, el intento de hacer comprensible un nuevo concepto de fenómeno, en contraposición con toda donación de sentido mediante la conciencia intencional. En palabras del mismo Marion, se trata de un concepto de fenómeno que encierra en sí una «contraintencionalidad» (>*Gegenintentionalität*), lo cual pone al fenomenólogo ante una tarea (*Aufgabe*) que conduce más allá de lo inmediato que aparece¹⁰⁰⁹.

Para los nuevos fenomenólogos no se trata de descubrir un anhelo de vida o un impulso originario de la vida, sino de mostrar más bien la «vida del sujeto». Y aunque no se acepte en general en la nueva fenomenología francesa la precipitada «muerte del sujeto» pregonada por el estructuralismo, sin embargo, tampoco se mantendrá en su derecho el todopoderoso sujeto de la filosofía moderna. De ahí la adopción de términos como «pasividad» y «afectividad» para pensar la vida del sujeto. «Se describe así un sujeto al cual le ocurren ya siempre acontecimientos conmovedores (*pathische*), antes de que pueda llegar a reflexionar sobre sí y actuar dominando el mundo»¹⁰¹⁰.

Marion mismo tendrá en cuenta su posición en la nueva fenomenología francesa haciendo ver que ésta se desarrolla poniendo en escena fenómenos que se ofrecen a la vista de todos sin que nadie antes haya tenido seriamente a la vista su aparición. Y eso lo consigue la nueva fenomenología a partir de tres operaciones precisas de eficacia probada, aunque siempre difíciles de poner en obra: la reducción, la mención intencional y la constitución. El «momento francés de la fenomenología» podría definirse respecto a esas operaciones, conservadas y respetadas. Pero, ¿de qué modo? Según Marion, «el privilegio de la hermenéutica no ha renegado de la constitución, sino que ha ampliado su dominio; el primado de la ética, lejos de renunciar a la intencionalidad, la ha vuelto del revés y la ha profundizado, y la deconstrucción no ha deshecho la reducción sino que la ha radicalizado incondicionalmente»¹⁰¹¹. Para Marion, la fenomenología ha progresado más en su «momento francés» que en otros porque, simplemente, no ha dejado de practicar la reducción, la intencionalidad y la constitución, aunque aventurándose en terrenos que habían ignorado Husserl y Heidegger, y que sabemos que habían ignorado porque nos lo han mostrado pensadores como Lévinas y Sartre, Ricœur y Derrida, Merleau-Ponty y Henry. Marion muestra cómo Lévinas y Sartre, en grados distintos de radicalidad, han centrado la intencionalidad sobre el otro y por lo tanto sobre la ética. Por su parte, Ricœur

¹⁰⁰⁷ Ibid., p. 21.

¹⁰⁰⁸ Nosotros sabemos ya sin embargo (cap. II, § 15), gracias a A. Serrano de Haro que esa crítica a Husserl, extendida sobre todo a partir de Heidegger, descansa en una apreciación errónea del movimiento de Husserl. Podríamos decir entonces que la historia de la fenomenología se apoya en una crítica sin base. Esa historia que así se tambalea desde su inicio parece querer más estabilidad a partir de la corriente doctrinal llamada «el nuevo Husserl», que incide en la revisión más informada del fundador de la fenomenología, sobre todo a partir de la publicación de sus manuscritos en Husserliana y del acceso a los mismos por parte de los estudiosos. Se puede ver la noción y la historia del «nuevo» Husserl en: San Martín, Javier, *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Madrid, Editorial Trotta, 2015. San Martín nos dice que el Husserl descubierto recientemente no es un nuevo Husserl que haya aparecido desde entonces, sino un Husserl que desde el principio estuvo ahí.

¹⁰⁰⁹ Gondek, H.-D.; Tengelyi, L., *Neue Phänomenologie in Frankreich*, op. cit. 2011, p. 28.

¹⁰¹⁰ Ibid., p. 30.

¹⁰¹¹ Marion, Jean-Luc, «Un moment français de la phénoménologie», en *Collège international de Philosophie/Rue Descartes*, 2002/1, nº 35, pages 9 à 13, p. 11; disponible en: <https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2002-1-page-9.htm>; último acceso: octubre 2022.

y Derrida, aunque en apariencia por completo opuestos, han reconducido la cuestión de la fenomenicidad hasta el texto, hasta la escritura, y así, a la visibilidad casi ausente de su huella. Merleau-Ponty y Henry han regresado desde el éxtasis claro del mundo a la oscuridad, sin embargo fenoménica, de la carne¹⁰¹². Después de los avances de estos autores, los fenomenólogos posteriores han hecho su hogar en su gran mayoría en la ética y el rostro, en la hermenéutica y la escritura, en la carne y la auto-afección, sin temor ni dudas, aunque no sin esfuerzos.

Tras medio siglo, todos los fenómenos de los que ha tratado la fenomenología con más audacia y éxito (el texto y su hermenéutica, el acontecimiento y su temporalidad, la visibilidad del cuadro y su resplandor, la carne y su afectación, el rostro y su llamada) no dependen ya de los horizontes balizados por Husserl y Heidegger, no pudiendo ya decirse ni describirse en términos ni de objetividad ni de enticidad. Casi todas las obras contemporáneas realmente innovadoras o simplemente útiles no se limitan a entes ni objetos, sino que hacen uso de la carne, del signo, del exceso, de lo invisible, de la alteridad (comunitaria o erótica), de la donación, etc. Sin duda al respecto, cree Marion que la única cuestión sería deviene entonces «saber si esas irrupciones pueden (y deben) unificarse en un horizonte común, y si es así, cuál»¹⁰¹³.

Desde Lévinas, quizás en 1930 y con seguridad en 1948 (*Le temps et l'autre*), se abre para Marion pues un nuevo horizonte para la fenomenología, asumiendo que él mismo ha propuesto la «donación» para identificar ese nuevo horizonte (o la suspensión de todo horizonte) en fenomenología. Y aunque se podría discutir si la donación basta para identificar el terreno en el que estamos, respiramos y vivimos, sin embargo, no se puede ya negar que hemos abandonado los horizontes antiguos de la objetividad y la enticidad.

Respecto a la cuestión concreta de la inversión de la intencionalidad, Marion la aborda primero en Heidegger, suponiendo que en éste la conciencia no puede ya definirse en primer lugar por su función de representación —puesto que no quiere ya primero conocer—, sino, en la intencionalidad elevada al rango del «ser-en-el-mundo», por entender, escuchar y acordarse a la cuestión del ser. La cuestión del ser no exige tanto una respuesta como se impone como una llamada. Si aún debe haber conciencia, será pues la toma de conciencia de que una llamada la despierta de su sueño nihilista¹⁰¹⁴.

Pero la intencionalidad del mundo, ni teórica, ni objetivadora, ¿no permite también, incluso *en primer lugar*, plantear otra cuestión que la del ente en su ser? Aquí se sitúa la primera inversión expresa de la intencionalidad de la mano de Lévinas, para quien la intencionalidad podía ya mentar, no solamente objetos, no solamente entes, sino al *otro*¹⁰¹⁵. Se impone así una «inversión» de la intencionalidad como conciencia a contracorriente, comprensible de un modo no tético, no teórico, sino ético. La contraintencionalidad se impone así *a* mi conciencia, a «contra-conciencia», desde el exterior hacia el centro, que deviene así un «exterior descentrado [*excentré*] respecto al verdadero centro»¹⁰¹⁶, que dice ahora el otro, cuyo rostro me impone silenciosamente respeto: «¡no me matarás!». Un rostro se reconoce en que no se ofrece como un espectáculo a conocer, sino que se impone como una autoridad que obliga. El rostro resulta invisible, pero esta invisibilidad basta sin embargo para que yo me descubra el

¹⁰¹² Ibid., p. 12.

¹⁰¹³ Ibid., p. 13.

¹⁰¹⁴ Marion, Jean-Luc, «La conscience —de l'intentionnalité à l'appel», en *Enseigner la philosophie, faire de la philosophie, Actes du séminaire national, Paris, le 24 et 25 mars 2009*, Paris, Ministère de l'éducation nationale, 2009, p. 23.

¹⁰¹⁵ Ibid., pp. 23-24.

¹⁰¹⁶ Ibid., p. 24.

obligado del otro, como aquel que sufre la obligación. «Y esta obligación ética resulta directamente de la inversión de la fenomenicidad permitida por la reversión de la intencionalidad»¹⁰¹⁷.

Marion asume que esta irrupción de Lévinas abre nuevas perspectivas y cuestiones. En primer lugar, la de la intencionalidad misma, que radicaliza en ella (por inversión y redoblamiento) «la distancia extática»: «la distancia de la conciencia al objeto, del *Dasein* al mundo, se encuentra tanto más reforzada cuanto que se ejerce en adelante desde el rostro del otro hacia mí, su obligado. Yo me descubro pues exterior a mí mismo irremediabilmente»¹⁰¹⁸. Y Marion se plantea ahora una pregunta crucial: el exilio interior que ese éxtasis ahonda en mí, ¿me permite aún el más mínimo acceso a mí? O planteada la cuestión al contrario: lo que me identifica a mí, o sea, la prueba de mi vida por ella misma, sin la más mínima distancia ni retraso, ¿no excluye justamente el éxtasis intencional, ya sea que éste provenga de mí o vuelva sobre mí?¹⁰¹⁹

Nuestro autor responde primero afirmando que en esta pregunta se concentra el riesgo del avance de Michel Henry, que desde 1963 intenta poner en práctica la reducción del mundo exterior a la «región conciencia», *sin* recurrir sin embargo a la intencionalidad, *sin* admitir ningún éxtasis de la razón ni del pensamiento en general. Este es según Marion el salto estratégico de Henry, «en paralelo o más bien en oposición a Lévinas, pero al mismo nivel de radicalidad que el suyo en la variación fenomenológica»¹⁰²⁰. Para Henry, antes que todo objeto (o ente) exterior, yo me experimento a mí mismo (mi vida en mí) experimentándome sin intermediario. Entonces, no solamente la conciencia de sí precede la conciencia de cualquier otra cosa, sino que el sí, cercándose por así decir a sí mismo, «precede toda conciencia *de* sí. La maravilla del “maravilloso “de” (*merkwürdiger 'von'*)” se difumina ante la maravilla de la *auto*-afección, sin genitivo alguno»¹⁰²¹. De ello resulta, asegura Marion, una «conciencia sin éxtasis», un *sí* que no se asegura ya de sí-mismo mediante representación (de sí), ni mediante intencionalidad (lanzada o recibida —desde el otro—), ni por una visibilidad cualquiera. Y así se supera la dificultad de la conciencia

¹⁰¹⁷ Ibidem.

¹⁰¹⁸ Ibidem.

¹⁰¹⁹ Ibid., pp. 24-25. Como vemos, Marion estaría preguntándose cómo compaginar los dos avances contra la intencionalidad llevados a cabo por Lévinas y Henry, que dirían una superación de la misma por completo incompatible entre sí. A esta cuestión, nuestro autor responderá en otro lugar que la contraexperiencia del infinito es la que únicamente permitirá quizás a la finitud hacer la experiencia de ella misma: «Nosotros no podemos experimentar nuestra finitud sin experimentar *a contrario* el infinito, aunque solo sea bajo la razón de lo incomprendible» [Marion, Jean-Luc, «L'Impossibilité de l'impossible : Dieu», en *Archivio di Filosofia*, Vol. 78, No. 1, (L'Impossibile) (2010), pp. 21-36, p. 34]. Sin la contraexperiencia de lo infinito, lo finito no se experimentaría jamás como tal y se perdería absolutamente. Sin la contraexperiencia de lo infinito, lo finito se experimentaría como in-definido, o sea, resultaría sin límites para fijarse y, finalmente sin fin; simplemente no se experimentaría él mismo. Marion añade entonces en nota al margen que tal dependencia de la experiencia de sí respecto a su contraexperiencia de lo infinito no contradice la primacía de la auto-afección tal y como es definida por M. Henry. Ese solo sería el caso «si lo infinito permaneciera exterior a la finitud, como otro que ella. Sin embargo, la contraexperiencia de lo infinito implica al contrario que este último afecte de entrada y el primero a lo finito en mí. Pues yo no soy en primer lugar yo, el finito, para luego encontrarme afectado por lo infinito, sino que lo infinito me afecta más originalmente que yo mismo (y cualquier otra cosa), por lo tanto, como yo antes que yo. El retraso original de lo finito sobre lo infinito expone temporalmente lo que presenta espacialmente la inclusión en el límite (finito) de su borde externo (acceso a lo infinito) (Ibid., p. 34, nota 1). Si atendemos bien a estas palabras, Marion vendría a decirnos que antes que «finito» yo soy ya «acceso a lo infinito». Y que, como «acceso a lo infinito», soy ya «antes» que «finito» (yo soy antes que yo). Pues bien, aquí accedemos ya a la evidencia de que no solo podemos fijarnos en que el «sujeto» retrasa sobre sí mismo, sino, según esa contraposición, que el «sujeto» adelanta sobre sí.

¹⁰²⁰ Marion, Jean-Luc, «La conscience —de l'intentionnalité à l'appel», p. 25.

¹⁰²¹ Ibidem.

de sí (del *sí*) que dispensa a la conciencia del más mínimo «de», aunque con el precio a pagar de la invisibilidad de esta prueba de sí.

A pesar de sus diferencias fundamentales, los tres avances de Heidegger, Lévinas y Henry, distinguiéndose de la conciencia que definía Husserl, comparten sin embargo muchos puntos en común, por ejemplo, que la conciencia no procede ya necesaria ni primeramente mediante una representación porque no se refiere necesaria y primeramente a un objeto. Además, tenemos que ver en los tres autores con una instancia más originaria que no puede ya ser llamada la «conciencia» como tal: «o bien se trata del ser, o del otro, o de la vida, pero en ningún caso del *yo* suscitándose a sí mismo. El retraso del *Yo* respecto a lo que desde entonces se duda en llamar la “conciencia”, patente en los dos primeros casos [Heidegger, Lévinas], resulta verdadero en el tercero: Henry deduce la subjetividad de la vida, en tanto que ésta se auto-afecta (y es por lo que acabará hablando, a propósito de la vida finita de los hombres, de una filiación con respecto a la vida absoluta)»¹⁰²². Por ello Marion afirma que estas tres figuras de la «conciencia» someten su instancia a una estructura más esencial que podemos identificar como la «forma pura de la *llamada*». Para nuestro autor, la llamada «precede toda forma de conciencia y la hace posible en la exacta medida de esta precedencia»¹⁰²³.

Nuestro autor afirma que la llamada obedece a tres características al menos: (i) en primer lugar, la llamada solo se manifiesta en la respuesta: solo una respuesta dice que ha habido una llamada, que resulta como tal silenciosa, no siendo más que un ruido o un gesto si no fuera reconocida como llamada por aquel que acepta hacerse su destinatario; «sin esta decisión del receptor, no solamente la llamada sería rechazada, despreciada o ignorada, sino que no habría simplemente llamada»¹⁰²⁴; (ii) la respuesta es la única que identifica la llamada y su contenido eventual, diciendo al responder lo que la llamada decía silenciosamente y manifestando que se trataba de la llamada del ser, o de la llamada del otro, o de la ley moral, o incluso de la llamada vaga del destino, etc.; (iii) la llamada como tal resulta anónima, silenciosa y en un sentido vacía. La forma pura de la llamada no tiene pues necesariamente un estatuto teológico, sino que puede provenir (o no provenir) de todo aquello a lo que es posible responder. En este sentido, como «forma pura», la llamada no puede dissociarse de una hermenéutica, la única apta para llevar a cabo su fenomenicidad¹⁰²⁵.

A partir de lo anterior, subraya nuestro autor que la conciencia de sí no supone un sí anterior a la conciencia que tendría de sí mismo (mediante intencionalidad o mediante representación): «El sí se despierta a sí mismo [...] en la medida exacta en que le afecta una llamada, que le adviene como *interior intimo meo*: más interior a sí mismo que él mismo, en el sentido de que lo más íntimo en mí resultaría inaccesible (y por lo tanto exterior) si no me adviniera como una llamada en que yo me precedo a mí mismo. El despertar a sí no viene de un sí ya ahí, completamente armado salido de sí, sino de una llamada, anónima, formal, y sin embargo, la única original e iniciadora. La primera conciencia de sí está en retraso sobre ella misma y solamente este retraso la hace primordial»¹⁰²⁶.

Llegados al «retraso» primordial del «sujeto» respecto a sí mismo —aunque nosotros podríamos también poner el foco, como ya sabemos, en el hecho de que el

¹⁰²² Ibid., pp. 25-26.

¹⁰²³ Ibid., p. 26. Marion asegura que la llamada es la estructura fundamental de la conciencia, y una manera de «radicalizar la exterioridad de la intencionalidad», es decir, la exterioridad de la conciencia (Marion, Jean-Luc, «Quelle exception?», en *Le Débat*, 2008/5, n° 152, pages 129 à 135, p. 134).

¹⁰²⁴ Es decir, sin «decisión», simplemente no hay, no se da, la llamada.

¹⁰²⁵ Ibidem.

¹⁰²⁶ Ibidem.

«sujeto» «adelanta» sobre sí mismo—, hemos de saber que será Lévinas el primer fenomenólogo que hablará explícitamente de ese «retraso» —aunque nosotros podríamos igualmente fijarnos en que el primero que trataría del «adelanto» del «sujeto» sobre sí sería Heidegger (lo veremos en el cap. V, § 39.1.), o incluso Husserl, si consideramos la experiencia pasiva de la que trata la fenomenología genética—. Según Lévinas, en la concepción husserliana de la conciencia absoluta, la retención y la protención son inseparables de la impresión originaria, de modo que la conciencia absoluta, incluso en la puntualidad del presente, es conciencia de un presente que se prolonga o se extiende hacia el pasado y el futuro. Para Lévinas, la asociación indisoluble entre la impresión originaria y la retención, la unidad del presente y del pasado en el mismo instante, hace que en el seno del punto de aguja del presente de la conciencia absoluta, «ésta se separe de sí misma y rompa con su pertenencia inmediata a sí misma»¹⁰²⁷: la conciencia es y ya no es, o es no siendo ya. Según Lévinas. Lo «ya pasado» y lo «al instante pasado» son la diferencia (*écart*) misma de una proto-impresión modificándose en relación con una proto-impresión por completo nueva. «Acontecimiento y conciencia están sobre el mismo plano. La diferencia de la *Urimpression* [protoimpresión] es el acontecimiento, por sí primero, de la diferencia del desfase, que no se trata ya de constatar en relación a otro tiempo, sino en relación a otra proto-impresión, que está ella misma “implicada” [«*dans le coup* »]: la mirada que constata la diferencia es esta diferencia misma. La conciencia del tiempo no es una reflexión sobre el tiempo, sino la temporalización misma: el *después* [l’*après-coup*] de la toma de conciencia es el *después* [l’*après*] mismo del tiempo»¹⁰²⁸. La retención y la protención no son contenidos constituidos, a título de identidades ideales, en el flujo de lo diverso, pues son la manera misma del flujo: «el retener o el protener (“pensamiento”) y el “ser-a-distancia” (acontecimiento) coinciden»¹⁰²⁹.

Bernet habla aquí de un «retraso de la conciencia sobre ella misma», que para Lévinas será el «momento originario del movimiento de la temporalización, pero también la raíz de toda alteridad y de toda diferencia»¹⁰³⁰. Por ello, Derrida respetará y amplificará en *La voix et le phénomène* esta misma interpretación.

El movimiento de Lévinas permitirá a éste proclamar que no es la inmanencia sino la *trascendencia*, la que constituye la esencia de la temporalidad. Se trata de la trascendencia del infinito, de la conciencia como «iteración fundamental» de la «diacronía más fuerte que el sincronismo estructural»¹⁰³¹.

A partir de la diferencia originaria descubierta por Lévinas, Marion podrá ya decir que la llamada sorprende, toma por sorpresa, a una conciencia no despierta con anterioridad. «La llamada produce así la diferencia original: en el origen, como hecho de origen, no se encuentra ninguna coincidencia, ni identidad, ni autenticidad, sino la distancia entre la llamada y *mí/yo*, al que sorprende —el retraso del *me* sorprendido respecto a la llamada siempre ya lanzada marca el único origen de la diferencia, o más bien, el origen como diferencia. Lo que difiere consiste en la reivindicación: antes del pliegue entre el ser y el ente, más anciano también que el retraso de la intuición sobre la

¹⁰²⁷ Bernet, Rudolf, «L’*autre du temps*», en: Lévinas, Emmanuel, *Positivité et transcendance*, Suivi de Lévinas et la phénoménologie, Sous la direction de J.-L. Marion, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, p. 155. Bernet se está refiriendo aquí a Lévinas, Emmanuel, «Intentionnalité et sensation» (1965), § 3, citado por nosotros en su edición de *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2001³; tr. esp.: Lévinas, Emmanuel, «Intencionalidad y sensación», en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Prólogo y Traducción Manuel E. Vázquez, Madrid, Editorial Síntesis S.A., 2005.

¹⁰²⁸ Lévinas, E., «Intentionnalité et sensation». *En découvrant...*, p. 213; tr. esp.: pp. 221-222.

¹⁰²⁹ *Ibid.*, p. 213; tr. esp.: p. 222.

¹⁰³⁰ Bernet, R., «L’*autre du temps*», *op. cit.* 2000, p. 155.

¹⁰³¹ *Ibidem.*

intención (o del signo sobre la presencia), la reivindicación difiere. Esta diferencia administra la distancia entre la llamada que convoca y su escucha. El interpelado solo puede en efecto hacer justicia a la convocación, por muy poca que sea, en el seno de la sorpresa y según su retraso esencial: la sorpresa dice que la llamada ha comenzado ya a convocar, incluso ha dejado ya de sonar, mientras que el interpelado no ha terminado, incluso no ha comenzado aún, a oírla. La facticidad de la llamada, que implica justamente su anonimato, lleva las trazas de esta diferencia: efecto sin causa, hecho sin razón, la llamada sobreviene a la escucha despertada tarde tras haber comenzado a terminar, en el crepúsculo ya de su aurora. La llamada solo sorprende según la facticidad en cuanto resulta, para el interpelado, de origen desconocido»¹⁰³².

Para Marion, la llamada excita la respuesta sin apaciguarla jamás. Cada avance de la llamada resulta un comienzo y la respuesta no acaba nunca de recomenzar (como el deseo). Así se abre la historicidad de la llamada. «La llamada da, o más bien, constituye por sí misma el dato, pero no se muestra aún: podemos pues considerarla como un destino —o sea, un envío que no se ve, una voz que se vela»¹⁰³³. El responso que da el adonado y en que éste se recibe por completo, empieza a hacer que el destino, que se da sin mostrarse, se muestre por fin. Pero como por definición lo dado de sí no se manifiesta, enmascara incluso si se disimula o se muestra y hasta dónde su algo dado se reserva el aparecer. Y así, el responso no sabe nunca si y hasta dónde logra hacer que lo que se da se muestre también. «El responso no puede anular más su retraso originario sobre la llamada de lo que puede pretender lo que se muestra agotar lo que se da»¹⁰³⁴. Con el retraso sin cesar por completar de la respuesta, ésta se abre a su historicidad, que se temporaliza radicalmente a partir de lo ya dado aún no mostrado, por lo tanto, a partir de lo pasado.

Por todo ello, podría ser que si la diferencia difiere según la llamada y el responso, y no en primer lugar temporalmente, no se temporalice ya según el presente (como en metafísica), ni según el futuro (como en analítica existencial), sino según el pasado, según el anonimato de la llamada, que el responso no deja de volver a nombrar: «cada responso surge en el presente para remontar hacia la llamada pasada, para recibir lo dado siempre ya cumplido; pero porque esta remontada hacia lo dado originario solo puede mostrar lo que de él muestra, sin jamás demostrar que agote todo su arribo, el responso resulta por principio en déficit, retrasado. Vuelve a deslizarse sin cesar más acá de la llamada; reiteración de lo dado, deja así surgir un lapso de retraso, un tiempo de retardo —el tiempo del retardo»¹⁰³⁵. Y ese tiempo del retardo no deja de reproducirse a medida que el responso vuelve hacia la llamada, se repite y se obstina a responderle según un modo siempre diferente y por lo tanto en una adecuación siempre diferida. La historia del adonado consiste solo en la serie ininterrumpida, pero finalmente suspendida, de sus respuestas. «Y el adonado muere desde que no tiene ya nada para responder y no logra nombrar aún otra vez la llamada sin nombre»¹⁰³⁶.

¹⁰³² Marion, Jean-Luc, «Le sujet en dernier appel», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 96:1 (1991: janv./mars), (pp. 77-95), Paris, Presses Universitaires de France, pp. 92-93; tr. esp.: «El sujeto en última instancia», Traducción de Ramón Rodríguez, en *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. VI (1993), núm. 10 (págs. 439-458), Madrid, Editorial Complutense, pp. 455-456.

¹⁰³³ Marion, Jean-Luc, «La voix sans nom. Hommage —à partir— de Levinas», en *Emmanuel Levinas. Visage et Sinaï*, Paris, Rue Descartes, 19 (Collège International de Philosophie), Presses Universitaires de France, 1998, p. 24.

¹⁰³⁴ Ibidem.

¹⁰³⁵ Ibid., p. 25.

¹⁰³⁶ Ibidem.

Recapitulando ya lo que hemos visto en este apartado, en él hemos intentado probar primero que decir «llamada» equivale en Marion a decir «contraintencionalidad». También para Tengelyi, los esfuerzos de los fenomenólogos principales que se ocupan de la llamada y la respuesta advierten una contraintencionalidad en el corazón de la relación entre ambas. Así se cumple la tendencia de la nueva fenomenología francesa, que gira en torno a la contraintencionalidad que atribuye la donación del sentido a ciertos fenómenos sin pasar ya por la conciencia intencional. Se descubrirá de ese modo un «sujeto» al que le ocurren ya siempre «acontecimientos conmovedores» antes de que pueda reflexionar sobre sí y actuar dominando el mundo.

Marion sitúa su trabajo en el momento francés de la fenomenología, que se distingue por tener en cuenta las tres operaciones clásicas de la reducción, la mención intencional y la constitución. Pero con la salvedad de que son usadas de otro modo. En el caso de la intencionalidad, descubrimos que aunque ésta se mantiene, lo hará sin embargo «revertida», «vuelta del revés», yendo desde el fenómeno (otro) al «sujeto». Nuestro autor propondrá la unificación de los avances de la fenomenología francesa bajo el horizonte común de la «donación», destacando sobre todo la inversión de la intencionalidad en la forma de la llamada.

Pero en el patrocinio de la llamada como contraintencionalidad encontramos el problema de querer fundamentar ese avance sobre autores tan dispares como Lévinas y Henry. Por un lado, Marion asume que el primer autor que propone la contraintencionalidad que produce el retraso y el descentramiento del «sujeto» será Lévinas, mientras que por otro lado, confiesa que el fenómeno saturado (que expresa por excelencia la contraintencionalidad), solo será posible a partir del avance de Henry. Pero éste no tiene en cuenta la autodonación de la vida como una contraintencionalidad, como una intencionalidad vuelta sobre el «sujeto», justamente porque la autodonación de la vida nada tiene que ver con la intencionalidad, ni siquiera vuelta del revés. Ello supone el problema profundo que late en realidad según nos parece en la ambigüedad de Marion: éste asume como el «mecanismo» de base del fenómeno saturado y la llamada (la contraintencionalidad) un movimiento (el de Henry) que nada tiene que ver con lo que Marion se propone. Aunque lo veremos con más detenimiento en el cap. V (§§ 41 y 45), para Henry, no hay diferencia alguna entre llamada y respuesta, desapareciendo cualquier comprensión de la llamada como contraintencionalidad de modo positivo. Aunque sí se puede afirmar que la autodonación de la vida en Henry expresa la aniquilación de la intencionalidad, no se puede tener esa aniquilación como una contraintencionalidad, pues en Henry la intencionalidad, simplemente, desaparece, no quedando ni rastro de ella, ni siquiera para revertirla. Es decir, dar cuenta del movimiento de Henry supone posicionarse en otra dimensión que la de la «negación» de un «sujeto» trascendental. Henry procura, más que la negación de ese «sujeto», la afirmación pura del sí de la vida, arrojada en sí y arrojándonos en nosotros mismos en este Sí.

Marion salvaría la diferencia entre Lévinas y Henry comprendiendo la autoafección (Henry) del sujeto como autoafección del yo por sí mismo anterior al yo. La autoafección del sujeto es «arrojada *contra*» (Lévinas) el yo: la autoafección del yo descentra y retrasa al yo. Ello lo hace Marion suponiendo además que la «autoafección» es la de lo «infinito», que «me afecta más originalmente que yo mismo». Así concluye en el «retraso original de lo finito sobre lo infinito», que acontece en mí por mí mismo. Este juego dialéctico quiere mantener a toda costa el «retraso» del yo respecto a sí, incluso en la forma del avance de Henry. Pero si de juegos se trata, podríamos nosotros también suponer que el yo no solo retrasa sobre sí mismo, sino que, poniendo ya el foco en el otro lado, el yo se adelanta a sí mismo. Y sin embargo, Marion admite con toda claridad que

en Henry no se trata de intencionalidad alguna, ni lanzada desde el yo ni recibida desde el otro.

Lo que nuestro autor quiere es ahondar el «exilio interior» del yo, su descentramiento radical respecto a sí. Pero quiere hacerlo basándose en Henry (además de en Heidegger y Lévinas), asumiendo que estos tres autores someten la conciencia en último término a la estructura fundamental de la «forma pura de la llamada», justamente porque los tres pensadores pondrían en juego la contraintencionalidad frente a la intencionalidad comprendida por Husserl. La llamada «precede» toda forma de conciencia, precedencia que es comprendida por Marion en el caso de Henry afirmando que la llamada afecta al sí adviniéndole como *interior intimo meo*, como más interior a sí mismo que él mismo, o sea, como una llamada en que yo me precedo a mí mismo.

Pero recogiendo ya en una conclusión estas determinaciones, vemos que se trata claramente en la llamada-contraintencionalidad de una contraposición entre dos *yoes*: uno trascendental/cerrado en lo finito (dominador de la experiencia mediante su intencionalidad objetivadora) y otro adonado/abierto a lo infinito (servidor de la experiencia como entregado a la intencionalidad propia del fenómeno otro). El problema sin embargo es que el adonado/abierto a lo infinito es siempre abordado como sujeto finito, como sujeto siempre retrasado y descentrado, sin que veamos una clara novedad respecto al sujeto trascendental que pretende superar.

El primero que hablará del «retraso» de la conciencia sobre ella misma, por lo tanto, del «retraso» del «sujeto» respecto a sí mismo, será Lévinas, que abre la diferencia y la distancia ya desde la misma protoimpresión de la conciencia de tiempo en Husserl. Ese esquema pasará básicamente a Derrida y también a Marion, que a partir de la diferencia originaria descubierta por Lévinas, podrá ya decir que la llamada sorprende, que toma por sorpresa, a una conciencia no despierta con anterioridad. La llamada produce la diferencia original, el retraso del *me* sorprendido respecto a la llamada ya siempre lanzada. El diferir primero y más antiguo es el de la llamada.

En ese diferir surge el interpelado y el adonado, cuya historicidad es la historicidad de su responso. Por ello, dice Marion, podemos considerar la llamada como un destino. Y el responso no puede anular su retraso originario sobre la llamada porque ésta es anónima y silenciosa, de modo que el responso nunca sabe si ha mostrado bien y hasta dónde la llamada.

Marion asume que la llamada ha sido ya dada y cumplida. Y que el responso ha de remontar hacia la llamada pasada para recibir así lo dado siempre ya cumplido. Ello diría según lo que sabemos que la «contraintencionalidad» ha sido ya dada y cumplida. Pero si eso es así, ¿cómo puede pretender remontar hacia ninguna parte un «sujeto» absolutamente descentrado e incapaz de mantenerse en sí? ¿No indica la pretensión de remontar hacia el pasado ya un modo de intencionalidad? ¿No es la pretensión de contraintencionalidad ya una intencionalidad? El sujeto descentrado y retrasado respecto a sí no podría ni siquiera mostrar limitadamente nada, como tampoco recibir (donación) absolutamente nada, más que solo fragmentos cada vez más fragmentados al ser ya vividos (en el ámbito mismo de la donación) por el «sujeto» retrasado. Marion mismo asegura que el «tiempo del retardo no deja de reproducirse a media que el responso vuelve hacia la llamada». El «sujeto» descentrado no lograría tampoco tener historia, ni siquiera como historia de su retraso. Imaginemos que Vicente Ferrer hubiera estado más pendiente de su descentramiento que de cumplir (y coincidir) con su destino. El resultado es que miles de vidas se habrían perdido.

Considerar como hace Marion la «contraintencionalidad» como «llamada», y por lo tanto, también como un «destino», partirá de la pretensión de superar la llamada del ser en Heidegger (capítulo V, § 45.1.). Pero si la «forma pura de la llamada» que

propondrá Marion para superar y dar cuenta de toda llamada (del ser, de Dios, del otro, etc.) se comprende como «contraintencionalidad», como retraso raíz del «sujeto» que recibe esa llamada, y ese destino, la descripción (donante) quedará siempre rehén de la necesidad de una limitación que en último término se propone contra el conocimiento objetivador y el «sujeto» de ese conocimiento. El destino y la vocación de Vicente Ferrer, por ejemplo, nada tiene que ver con ese conocimiento, sino con la efectividad de una praxis que no está justamente determinada por su descentramiento, sino que, al contrario, ha de superarlo para poder sacar de la miseria a tantos miles de personas. Sabemos también del acontecimiento decisivo para el pensamiento de Marion (cap. II, § 13.1.), que se va cumpliendo como llamada que coincide con la vida misma de nuestro autor, desarrollándose en y como ella sin que éste mismo lo sepa, mientras precisamente se centra en su propio carácter descentrado como «sujeto» concedor. Incluir en la efectividad de la donación viva —vívida ya por un «sujeto» nuevo y por completo distinto al «sujeto» que conoce objetivamente— las rémoras y trabas de este último «sujeto» —aunque sea negándolo— supone perder esa efectividad viva a la que justamente se pretendía tener acceso negando al «sujeto» objetivador y dueño de la experiencia.

Pero retengamos lo capital desde la comprensión de Marion: «llamada» dice para nuestro autor «contraintencionalidad».

24.3. Los rasgos de la llamada y el adonado

Así nace según Marion el adonado, que la llamada hace suceder al «sujeto» como aquello que se recibe enteramente a partir de lo que recibe. La llamada instituye al adonado fenomenológicamente según los cuatro rasgos de su propia manifestación: la convocación, la sorpresa, la interlocución y la facticidad (individuación).

(1) Convocación. El interpelado (también, el «sorprendido»: *interloqué*) experimenta una llamada lo bastante poderosa y apremiante como para que deba entregarse a ella, en el doble sentido de desplazarse a ella y someterse a ella. Por ello, debe el adonado renunciar a la autarquía de una auto-posición y de una auto-efectuación: «es en tanto que alterado por la escucha originaria que se reconoce como eventualmente identificado»¹⁰³⁷. Pero el choque puro y simple de la convocatoria solo identifica al *yo* al transmutarlo sin retraso en un *me* «a quién». Estamos ante un pasaje del nominativo al acusativo o al dativo que invierte la jerarquía entre las categorías metafísicas: la esencia individualizada no precede ya a la relación y no la excluye de su perfección óptica. Al contrario, la relación precede a la individualidad. Pero además, «la individualidad pierde su esencia autárquica por el hecho de una relación no solamente más originaria que ella, sino sobre todo, a medias desconocida, puesto que la relación puede fijar uno de sus polos —yo [*moi*]—, sin ofrecer en principio y la mayor parte del tiempo el otro, el origen de la llamada (puesto que corresponde a la llamada el poder ejercerse sin ponerse en evidencia). La esencia individual sufre así una doble relativización: resultar de una relación y resultar de una relación de origen desconocido. Por lo tanto, el adonado se recibe a partir de aquello que él no piensa ni clara ni distintamente»¹⁰³⁸. La subjeti[vi]dad se somete a una identidad originariamente alterada, requerida (*appelée*).

(2) Sorpresa. El sorprendido, resultante de una convocación, se reconoce cogido y dominado (sobre-cogido: *sur-pris*) por una expropiación (*emprise*). Pero esta expropiación lo determina tanto más radicalmente cuanto que resulta (o puede resultar) indeterminada en su origen. La llamada sorprende al coger al adonado sin enseñarle sin

¹⁰³⁷ Ibid., p. 369; tr. esp.: p. 424.

¹⁰³⁸ Ibid., p. 370; tr. esp.: p. 424.

embargo nunca nada, sea lo que sea, sino que «lo reduce solamente a estar al acecho, lo congela en la inmovilidad, lo pone en disponibilidad inmóvil para aquello que, justamente, puede no acabar de venir, incluso no comenzar»¹⁰³⁹. El adonado da toda su atención a un objeto esencialmente ausente, abriéndose sobre una distancia (*écart*) vacía. Una tal distancia, impuesta al *mí/me* sin proporcionarle conocimiento, contradice pues todo éxtasis del conocimiento, en que el *Yo* trascendental constituía, ante él y en una evidencia en principio transparente, el objeto. «La sorpresa, esta expropiación oscura y súbita, contradice la intencionalidad, ese éxtasis conocido y conocedor desplegado por el *Yo* a partir de sí mismo [...] el *Yo* transmutado en un *yo/me* se reconoce dominado por la reivindicación incognoscible»¹⁰⁴⁰. En la «sorpresa» se trata de una afección más originaria que la descrita por Descartes como «admiración». Para éste, la admiración no deja de ser una primera pasión del *ego*, por lo tanto, del «sujeto», mientras que Marion describe una afección más originaria, que precede a la subjeti[vi]dad metafísica.

(3) La interlocución. No se trata aquí en absoluto de una situación dialógica en que dos interlocutores se encontrarían en una relación igual sino de la situación desigual en que yo me encuentro sorprendido, es decir, apelado, incluso agredido, en tanto que el «a quién» de una palabra dirigida: «yo *me* recibo a partir de la llamada que me da a mí mismo, antes de darme sea lo que sea»¹⁰⁴¹. Habría que suponer casi que este extraño dativo no se distingue ya del ablativo, puesto que el *mí/me* hace posible (como obrero, como medio), en tanto que primer don asignado por la llamada, la apertura de todas las otras donaciones de los dones particulares»¹⁰⁴². Recibiéndose de la llamada que lo convoca, el adonado se abre pues a una alteridad, de la cual puede el otro estar eventualmente ausente, pero que así aparece más aún. «Igual que la sorpresa, que abre incluso al objeto desconocido o ausente, la interlocución abre a otro incluso indeterminado o anónimo. Así, el adonado se libera de golpe —desde su nacimiento— del solipsismo»¹⁰⁴³.

(4) La facticidad. El interpelado sorprendido (*l'interloqué*) soporta la llamada y su reivindicación como un hecho siempre ya dado; este hecho dado de la llamada induce la facticidad innegable del interpelado. «Puesto que nadie de entre los mortales ha vivido jamás, aunque no fuera más que por un instante, sin haber ya recibido una llamada y haberse descubierto interpelado por ella. O, lo que equivale a lo mismo, jamás un mortal ha vivido, aunque no fuera más que un instante, sin descubrirse precedido por una llamada ya ahí»¹⁰⁴⁴. Para Marion, el paradigma de esta «facticidad irremediable» se basa en el hecho, siempre ya ocurrido, de la palabra misma: la primera palabra, para todo mortal, fue siempre ya oída antes que él hubiera podido proferirla. De ahí destaca Marion una paradoja decisiva: la llamada *me* da a, y como, *mí (moi)*, «me individualiza, porque me separa de toda propiedad o posesión de lo propio, dándome esa propiedad y dejando a eso propio anticiparse a su recepción por mí y como mí [*moi*]»¹⁰⁴⁵. La facticidad de la llamada hace equivalentes el acceso del apelado a sí como un *mí/me* (por lo tanto, su ipseidad) y su diferencia originaria consigo como un *yo*, por lo tanto, su inautenticidad. «La llamada,

¹⁰³⁹ Ibid., p. 370; tr. esp.: p. 424.

¹⁰⁴⁰ Ibid., p. 370; tr. esp.: p. 425.

¹⁰⁴¹ Marion estaría determinando en el fondo el mecanismo de la «forma» de la llamada frente al «contenido» de la misma. Es decir, por «forma pura de la llamada», aunque Marion quiere decir en apariencia la llamada que justifica y da razón de cualquier otra llamada posible (la llamada del otro, la llamada del ser, la llamada de Dios, etc.), en realidad estaría comprendiendo el modo en que la «forma» de la llamada opera llamando la atención del «sujeto», frente al «contenido» concreto de lo que la llamada comunica o quiere comunicar. Lo veremos con más detenimiento en el cap. V.

¹⁰⁴² Marion, J.-L., *Étant donné*, p. 371; tr. esp.: pp. 425-426.

¹⁰⁴³ Ibid., pp. 371-372; tr. esp.: p. 426.

¹⁰⁴⁴ Ibid., p. 372; tr. esp.: p. 426.

¹⁰⁴⁵ Ibid., p. 372; tr. esp.: pp. 426-427.

y no el *yo*, decide de *mí/me* antes de mí —*yo* (*je*) no es más que en tanto que la llamada lo ha siempre ya reivindicado y por lo tanto, dado a sí mismo como un *mí/me*. La autenticidad [por lo tanto] disimula con posterioridad la inautenticidad, que es la única originariamente donante»¹⁰⁴⁶.

De todo ello resulta el nacimiento del adonado, subjeti[vi]dad enteramente conforme a la donación —que se recibe enteramente de aquello que ella recibe, dada por lo dado, dada a lo dado.

24.4. Hipótesis de un surgir sin retraso

Antes de continuar, debemos atender a algunas de las palabras anteriores de Marion: según nuestro autor, el «adonado» es (a partir de la «interlocución») el primer don dado por la donación de la llamada. Pero a su vez, sabemos nosotros ya (desde el principio mismo de este § 24) que el surgir como tal del asignatario/adonado dice la primera respuesta de éste, o sea, la primera respuesta a la llamada. Y aquí está la cuestión radical: según nos parece, en la estricta reducción a la donación (que como hemos visto en § 24.3. dice la donación del adonado como primer don que abre las demás donaciones de un fenómeno, reducción que supone por lo tanto poner entre paréntesis la necesidad negativa de acabar con el *yo* trascendental) coinciden llamada y respuesta. Nuestra tesis no trata de limitar la llamada a una especie de «autosurgimiento» de la respuesta, como exclusivo autosurgimiento del «sujeto adonado», sino de comprender que en estricta fenomenología —y siguiendo al pie de la letra a Marion en la consideración de la necesidad de mantener a la llamada libre de una atribución u otra respecto a su origen, incluida pues la atribución al «sujeto»—, la llamada solo surge en el surgir mismo de la respuesta. No se trata solo de repetir el conocido adagio: «la llamada se oye en la respuesta» (veremos que Marion defiende como esencial esta determinación a partir del avance de Jean-Louis Chrétien). Se trata, antes y más radicalmente, de que «la llamada se da en y como la respuesta», pero también, de que «la respuesta se da en y como la llamada».

Para nosotros es capital atender al hecho de que «yo *me* recibo a partir de la llamada que me da a mí mismo, antes de darme sea lo que sea». Esto marca una distancia en el seno de la llamada misma: (i) por una parte, la llamada me da a mí mismo; (ii) por otra parte, la llamada me da algo: su contenido, eso concreto a lo que me llama. Este esquema binario parece reflejar por el lado de la llamada un esquema binario por el lado del «nuevo sujeto»: (i) un «sujeto sin decisión», cuyo ser dado, cuyo surgir, es ya su primera respuesta, y (ii) un «sujeto con decisión», que admite o no el contenido concreto de la llamada en y como la cual él mismo ha surgido. Este esquema binario se corresponde con la distinción en la llamada entre «forma» (el modo en que la llamada entra en contacto con el «sujeto») y «contenido» (aquello concreto que dice, o hace hacer, la llamada). Lo veremos con más detenimiento en el cap. V. Sin embargo, a pesar de la apariencia del uso por parte de Marion de este mecanismo que distingue entre «forma» y «contenido» de una llamada, debemos recordar que en último término el autor francés se está limitando a comprender sin más la «llamada» como «contraintencionalidad».

Además, respecto a la «facticidad» como rasgo de la manifestación de la llamada según Marion, a pesar de establecer éste la igualdad entre el hecho de (i) «recibir una llamada y descubrirse interpelado por ella» y el hecho de (ii) «descubrirse precedido por una llamada ya ahí», podemos considerar que tal igualdad se deshace a sí misma:

¹⁰⁴⁶ Ibid., p. 373; tr. esp.: p. 427. Como vemos, toda la descripción expresa en último término una guerra sin cuartel entre dos «sujetos» y sus contrarias actitudes ante la experiencia.

descubrir que la llamada que estoy recibiendo ahora ha estado ya siempre ahí precediendo mi escucha supone dejar de atender (y responder) a la llamada como tal y su interpelación de hecho (en y como mi vida) para ocuparse de eso que está «fuera» de su vivencia actual: el hecho (ya sin mi vida) de haber estado ya siempre ahí precediéndome. Como se ve, nosotros consideramos la donación, podríamos decir, solo desde el «presente vivo» de ella, o sea, intentando introducirnos en el surgir como tal de la donación, aunque no solo para mí, sino en su posibilidad para toda conciencia en general, en cuanto conciencia, no en cuanto miembro de una comunidad cultural, religiosa, biológica, o de otro tipo. Dicho de otro modo a partir de las mismas palabras de Marion: la facticidad innegable del interpelado no se cifraría para nosotros en el hecho siempre ya dado de la llamada, sino en el hecho de «soportar» el adonado la llamada y su reivindicación (ya sea *como* un hecho siempre ya dado, o *como* un hecho solo dándose en este instante, o *como* esto o lo otro, según una u otra hermenéuticas).

Marion estaría contando implícitamente aún con un «sujeto» trascendental como protagonista de la experiencia de donación, justamente al tener que asumir el «nuevo sujeto» la negación de ese trascendental. Como nos muestra el ejemplo de la palabra, según nos parece, cuando oímos la primera palabra, oímos sin más esa primera palabra, sin saber ni pensar que la palabra estaba ya ahí antes de haberla podido nosotros decir primero por nuestra propia iniciativa. De hecho, si hubiéramos estado pendientes de esa procedencia anterior de la palabra no podríamos haber aprendido a hablar haciendo nuestros los gestos (también la palabra) de amor de nuestras madres. La argumentación de Marion está pendiente de la presencia de un «sujeto» para el cual es esencial en la «experiencia primera» descubrir que no tiene ya iniciativa en ella, que ha perdido su dominio trascendental de ella. Más que de un «nuevo sujeto», Marion se ocupa de un «sujeto viejo» destruido, descentrado. En estricta fenomenología, se trata de un «sujeto» que está «fuera» de la «experiencia primera», de un «sujeto» que considera que el origen de la donación (y la llamada) no depende de su producción, como tampoco de su entrega o no a vivirlo, a responder en y como su propia vida de ese origen, nuevo cada vez. Para el poeta, por ejemplo, cada verso de un poema es la «primera palabra» siempre, no proferida por él, pero tampoco siendo antes que en su exacto beso y brotar dada.

§ 25. La llamada se oye en la respuesta

Marion cree preciso describir directamente al adonado como tal (y dejar atrás los esbozos en forma de síntomas que la fenomenología real y la metafísica han trazado a pesar de ellas), esto es, como aquel que se recibe él mismo a partir de lo que se da. Con esa actitud comienza nuestro autor el § 28 de *Étant donné*, titulado «La llamada y el responsorio»¹⁰⁴⁷, donde Marion da primero una «definición formal» del adonado, que se distingue por tres caracteres precisos: (i) el adonado se expone no solamente a lo que se muestra en tanto que se da (fenómeno en general), sino más esencialmente a una paradoja (fenómeno saturado), de la que recibe una llamada y una llamada imposible de denegar. (ii) El adonado, dejando así surgir sin reserva lo dado, lo recibe tan radicalmente (asignatario) que libera además la donación como tal: «el adonado se señala pues como lo único dado, en que se despliega de modo evidente el pliegue de la donación»¹⁰⁴⁸. (iii) El adonado, librándose sin restricción a la donación hasta el punto de liberarla como tal,

¹⁰⁴⁷ Responsorio: En el rezo, serie de preces y versículos que se dicen después de las lecciones en los maitines y después de las capitulas de otras horas.

¹⁰⁴⁸ Marion, J.-L., *Étant donné*, § 28, *op. cit.* 1997, p. 390; tr. esp.: p. 446. «[...] il [el adonado] se signale donc comme le seul donné, où se déplie évidemment le pli de la donation»].

alcanza en fin su última determinación —«recibirse él mismo al recibir lo dado desplegado por él según la donación»¹⁰⁴⁹. Por consiguiente, el adonado se define sin resto según la donación porque se lleva a cabo perfectamente desde el momento en que se somete sin condición a aquello que se da —y en primer lugar al fenómeno saturado que lo llama. El adonado tiene el privilegio de rendirse a la evidencia —en el doble sentido de soportar el estallido de lo dado y de no denegar lo innegable¹⁰⁵⁰.

Pero según nuestro autor, la «definición formal» del adonado (y sus tres caracteres) no es aún suficiente porque deja indeterminado el punto de articulación de lo dado (según el «pliegue de la donación») con el adonado, que recibe lo dado y en ello se recibe. Para Marion, la articulación del adonado sobre lo dado supone a partir de lo que ya sabemos una gran dificultad, pues, aunque el autor francés ya ha identificado ese punto de articulación (la llamada) —caracterizado como lo innegable por excelencia—, y aunque además se hayan esbozado los rasgos esenciales de la llamada —convocación, sorpresa, interlocución y facticidad— sin embargo, «la totalidad de este trabajo describe la llamada solamente a partir de su origen —la paradoja— y siempre en contra de su asignatario —el adonado—, que parece así limitarse a padecer el impacto y a registrar su hecho cumplido»¹⁰⁵¹. Pero si además, al hilo de ello toma la llamada la figura fenomenológica fundamental de la conaintencionalidad, parece que somos llevados obligatoriamente a dos aporías: (i) ¿Cómo podrá la llamada ofrecer nunca una mención de significación precisa, es decir, susceptible de un cumplimiento intuitivo identificable, puesto que puede ejercerse sin presuponer la más mínima «conciencia» (incluso excluyéndola) y transgrediendo por otra parte todo carácter de objeto? Esto es, la llamada así definida, ¿no deberá quedar definitivamente vacía? (ii) ¿Cómo, por consiguiente, una llamada vacía podría recibirse, es decir, hacerse escuchar? Y, si no permite escucha real alguna, ¿cómo podremos jamás responderla?¹⁰⁵² Es decir, si la llamada no dice nada, la respuesta faltará por principio.

Sin embargo, asegura Marion, esta doble objeción solo impone su evidencia (que consiste en negar que la llamada posea la cualificación fenomenológica que permitiría describir la articulación del adonado sobre lo dado) mientras que asumamos un presupuesto oculto, esto es, que la llamada precede a la respuesta y se distingue de ella¹⁰⁵³. Pero Marion asegura que debemos poner en duda este presupuesto.

¹⁰⁴⁹ Marion, J.-L., *op. cit.* 1997, p. 390; tr. esp.: p. 446. Al entregarse a lo dado (que se despliega, y se entrega, en y como esa entrega del adonado), el adonado se recibe a sí mismo, es dado. Es el mecanismo de la «redundancia»: el adonado recibe lo que da (cap. VI, §§ 48.3.3. y 48.3.4.).

¹⁰⁵⁰ *Ibidem.*

¹⁰⁵¹ Marion, J.-L., *Étant donné*, § 28, p. 390; tr. esp.: p. 446.

¹⁰⁵² *Ibid.*, p. 391; tr. esp.: pp. 446-447.

¹⁰⁵³ *Ibid.*, p. 391; tr. esp.: p. 447. De nuevo nos topamos con la ambigüedad: Marion viene a asumir aquí que la llamada ni precede ni se distingue de la respuesta. Pero, ¿cómo compaginar eso con lo que ya nos ha dicho nuestro autor: que el adonado es el «sujeto» que se descubre precedido por «una llamada siempre ya ahí»? La solución pasaría por recordar de nuevo que «llamada» dice en Marion «conaintencionalidad», descentramiento, retraso del «sujeto» respecto a sí. La respuesta que se descubre siempre en retraso respecto a la llamada diría pues la respuesta —como conaintencionalidad sentida, vivida—, que coincide justamente con la llamada-conaintencionalidad. Pero esta inferencia demuestra que, incluso desde el corazón mismo de la comprensión por Marion del retraso raíz del adonado (y del pretendido «retraso» raíz del adonado en relación con la llamada), encontramos, en el ámbito mismo de la donación, la «coincidencia de la llamada y la respuesta».

25.1. Dos ejemplos

Para mostrar nuestro autor que la llamada no se distingue de la respuesta ni la precede, echará mano de varios ejemplos:

(1) En primer lugar, el cuadro de pintura «La vocación de san Mateo», de Caravaggio¹⁰⁵⁴.

La dificultad que afronta aquí el pintor consiste según nuestro autor en que debe mostrar en el silencio una llamada sin embargo invisible. Solo puede mostrar sin hacer oír nada, sino según la única fenomenicidad abierta, la del silencio de las formas, de los colores, de la sombra y la luz. Pero debe hacer aparecer, con esta fenomenicidad de lo visible, lo que depende sin embargo prioritariamente de una fenomenicidad de lo audible: una llamada invisible. Y además, doblemente invisible: primero como toda llamada, que no aparece en principio al ojo, sino al oído, luego, como «vocación en el sentido estricto —una llamada que decide la elección de un espíritu, de un alma, de una vida, esto es, de un algo no-visible por definición»¹⁰⁵⁵. La vocación de san Mateo significa pues una llamada invisible (una llamada a oír, no a ver) destinada a una escucha invisible (no sensible). Lo que Caravaggio persigue es ni más ni menos que hacer manifiesto lo invisible. ¿Cómo lo logra?¹⁰⁵⁶



Para responder, hemos de considerar primero lo que se pone en escena en el cuadro: un rayo de luz que atraviesa en diagonal el espacio, dibujando la línea en que se cruzan dos conjuntos opuestos de miradas. A la derecha, de pie, en la sombra, un hombre de espaldas (san Pedro, quizás) sigue la mirada y el gesto de otro, de frente (Cristo), cuyo

¹⁰⁵⁴ Obra de Caravaggio de 1599-1600 que decora, junto con otras del mismo autor, la capilla Contarelli de San Luigi dei Francesi en Roma. La obra cuenta la narración de los Evangelios sinópticos de *Mateo*, 9, 9, *Marcos*, 2, 13-14 y *Lucas*, 5, 27.

¹⁰⁵⁵ Marion, J.-L., *Étant donné*, p. 391; tr. esp.: p. 447.

¹⁰⁵⁶ En la respuesta a esta pregunta, alcanzará Marion mostrar por lo tanto a su vez la articulación del adonado sobre lo dado.

brazo extendido y su ojo casi disimulado apuntan hacia la izquierda, donde un grupo de hombres sentados alrededor de una mesa se ocupa en contar monedas (Mateo cobra el impuesto de uno o dos pagadores, observado por dos testigos). Hasta aquí, Caravaggio no ha mostrado aún la llamada, sino, en el mejor de los casos, el gesto de un hombre en dirección a otro. Se trata, hablando estrictamente, de una actitud vacía de sentido, que ni el espectador, ni el grupo opuesto de los personajes sentados tienen aún razón de leer, de considerar, ni incluso de ver. Se podría tratar, dice Marion, de una simple señal, de un deíctico impreciso y abstracto (como todos los deícticos sin una palabra que los acompañe) que no concerniría más a Mateo que a uno u otro de sus compañeros de mesa, o al tabernero, que podríamos imaginar por ejemplo fuera del marco del cuadro. Sin embargo, mirando con más precisión, percibimos que el gesto de Cristo no se dirige globalmente al grupo indistinto donde se halla Mateo —en que tres de los cinco personajes se dan cuenta y miran incluso su brazo extendido—, sino solamente a Mateo, quien ve, solo él, *su* vocación. Pero, ¿cómo lo vemos nosotros?; ¿qué es lo que nos permite ver que el gesto ejercido por Cristo ejerce una llamada, que esa llamada constituye una vocación y por lo tanto se dirige a un solo individuo, que la llamada identifica y que se reconoce en ella? La respuesta de Marion es la siguiente: vemos esta llamada aparecer en la mirada de Mateo infinitamente más que en el gesto mismo de Cristo; pues Mateo, que alza los ojos de la mesa y desvía su atención de las monedas, no percibe tanto a Cristo como la mirada de Cristo que lo mira; no a Cristo como otro espectáculo que ver, sino la mirada de Cristo como un peso que pesa sobre la suya y lo cautiva. «Entonces —he ahí el momento decisivo— cogido en el cruce de las miradas, Mateo esboza con su mano izquierda el gesto de señalarse él mismo en silenciosa respuesta a la llamada, que no podía ser dicha, ni oída, y pregunta, o bien anuncia: “¿Yo?” Lo que hace ver la vocación, es decir, la llamada doblemente invisible, no proviene de una señal visible (de hecho, siempre indistinta), sino de la respuesta misma»¹⁰⁵⁷. O sea, mientras que alrededor de la mesa, tres de los personajes (pues dos no pueden quitar los ojos del dinero) ven la señal, solamente Mateo ha leído en ella una llamada, porque solamente él la ha tomado para él, en el sentido en que un comensal, un soldado, un jugador, por ejemplo, anuncian cada uno a su manera que «¡la próxima es para mí!». Mateo es el único que se pregunta «¿Es a mí? ¿Es para mí?». Mateo se ha entregado (*adonné*) así de inmediato como el «a quién» de lo que se daba y, por ese hecho mismo, le notificaba una llamada. «Si Mateo experimenta únicamente la llamada silenciosa de su vocación, mientras que todos podían ver indiferentemente su señal indistinta, es que solo él ha respondido de inmediato. Mateo ha recibido la llamada de su vocación al tomarla para él —y esta toma sobre sí ya constituye perfectamente la primera respuesta»¹⁰⁵⁸. Según Marion, podríamos quizás comprender así la función (en un primer momento redundante) del personaje de san Pedro, que está de espaldas junto a Cristo: Pedro respondería de hecho a la respuesta de Mateo, confirmando a éste su pregunta silenciosa «¿Yo?» con un segundo signo de la mano: «¡Sí, tú!». O podría ser también que Pedro pregunte a Cristo que confirme que la primera pregunta de Mateo («¿Yo?») lleva a cabo por completo la respuesta esperada («¿Él? -Sí, él»). Así es como Caravaggio logra según Marion hacer visible la llamada en sí invisible sin romper el silencio del cuadro: eligiendo, no construir el fenómeno indistinto de una señal (el brazo extendido), sino el de una respuesta muda y singular (Mateo señalándose con la mano). «Esa llamada se pinta en esa respuesta: la mirada del pintor había visto (y nos lo muestra) que la llamada se da solo fenomenológicamente al

¹⁰⁵⁷ Ibid., pp. 392-393; tr. esp.: p. 448.

¹⁰⁵⁸ Ibid., p. 393; tr. esp.: p. 448-449.

mostrarse en primer lugar en una respuesta. La respuesta, que se da después de la llamada, muestra a ésta sin embargo la primera»¹⁰⁵⁹.

(2) El segundo ejemplo que pone Marion para probar lo inapropiado del presupuesto de que la llamada precede a la respuesta y se distingue de ella, es la «seducción», como en el caso de una conversación a dos, profesional, amistosa o simplemente aburrida, en la que se habla de todo y por lo tanto de nada, y de ninguno de los dos conversadores. Entonces, ninguna llamada atraviesa el diálogo, de modo que no lo transforma en un diálogo de un conversador hacia el otro y para el otro¹⁰⁶⁰. Sin embargo, puede que uno de los dialogantes intente llevar con discreta insistencia el centro de gravedad de la entrevista sobre el otro, deviniendo éste, de compañero de discusión, en asunto de la misma. Comienza así la llamada de la seducción. «Sin embargo, esta llamada queda como anulada y no advenida tanto tiempo como su destinatario no comprenda o, con más frecuencia, no quiera comprender, qué nuevo juego se juega con él, qué nuevo papel se querría hacerle jugar. Tanto tiempo como esta llamada quede implícita (al menos en apariencia), queda sin embargo de hecho absolutamente vana, puesto que no tendrá nunca lugar, en tanto que no habrá sido explícitamente oída, reconocida, admitida —en tanto que “no haya pasado nada”»¹⁰⁶¹. Por eso pregunta Marion qué más es preciso para que pase algo. Nuestro autor responde: lo primero, y casi lo único, que el destinatario de la intención reconozca haber oído una llamada, que admita que la llamada se dirigía a él, esto es, que asuma sin ambigüedad el papel de aquel que se sabe sumido en la seducción y por lo tanto, que pronuncie silenciosamente el «¿Yo?», que hace que «ahora, es para mí» y que es preciso decidir si se quiere o no se quiere¹⁰⁶².

25.2. La articulación del adonado (respuesta) en lo dado (llamada)

Trata Marion a continuación de lo que llama el «retraso del responsorio», comenzando con la conclusión de lo que venimos de ver: nuestro autor establece que la determinación esencial de la llamada es que solo se oye en la respuesta y a la medida de ésta¹⁰⁶³. Y con ello, Marion afirma asumir expresamente el juicio de E. Lévinas («[...] la llamada se oye en la respuesta»)¹⁰⁶⁴, y sobre todo, el principio propuesto por J.-L. Chrétien: «Todo pensamiento radical de la llamada implica que la llamada sea solo oída

¹⁰⁵⁹ Ibid., p. 393; tr. esp.: p. 449. Nuestro autor acaba de exponer cómo logra Caravaggio hacer visible la llamada en sí invisible (sin conciencia) sin romper el silencio (llamada-respuesta vacías). Pero Caravaggio lo consigue haciendo la llamada visible a otros que no son los implicados en la relación de llamada y respuesta. Este modo de hacer visible la llamada no es el mismo en que la llamada se hace visible en y como la vocación vital de Mateo y la respuesta que así coincide con esa misma vocación vital. Si Marion basa en este ejemplo la descripción de la articulación del adonado (respuesta) sobre lo dado (llamada) no estaría haciendo esa descripción por lo tanto desde la inmanencia propia de la vivencia de llamada y respuesta. Marion nos dice que Mateo ve «la mirada de Cristo como un peso que pesa sobre la suya y lo cautiva». Esta sería la «primera respuesta», y no tanto el gesto de señalarse Mateo él mismo, gesto que hace ver la vocación a quienes nos hallamos «fuera» del cruce efectivo de las miradas.

¹⁰⁶⁰ Ibidem.

¹⁰⁶¹ Ibid., p. 394; tr. esp.: pp. 449-450.

¹⁰⁶² Ibid., p. 394; tr. esp.: p. 450.

¹⁰⁶³ Ibid., p. 396; tr. esp.: p. 451.

¹⁰⁶⁴ Lévinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, cap. V, 2º, en *Phaenomenologica* 54, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, p. 190; tr. esp.: Lévinas, Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Traducción: Antonio Pintor Ramos, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2003⁴, p. 228.

en la respuesta»¹⁰⁶⁵. Según Marion, esta determinación hace más inteligibles algunos rasgos del adonado.

Antes de analizar tales rasgos, debemos comprender que mediante ellos viene Marion a montar un argumento simple, que nos da la clave de la articulación concreta del adonado en lo dado según la comprensión de la articulación mutua de la llamada y la respuesta. Nuestro autor resolverá —implícitamente— en lo que sigue cómo comprender la relación mutua entre llamada y respuesta con más precisión que mediante la simple formulación del principio de que la llamada se oye en la respuesta. Pero sobre todo, mantengamos siempre nosotros fresca la evidencia de que en Marion «llamada» dice «contraintencionalidad». Así comprenderemos con más claridad y precisión lo que nuestro autor expone a continuación.

(1) Lo esencial es darse cuenta (primer rasgo del adonado) que el adonado transcribe como una pantalla la luz incolora de lo que se da en el fenómeno visible de lo que se muestra. La luz incolora es atribuida a la llamada como «siempre no-oída e invisible, porque ninguna instancia de recepción la espera»¹⁰⁶⁶. La llamada surge originalmente de modo que ninguna comprensión puede trazarle con antelación un horizonte de manifestación, pues además queda, como paradoja (fenómeno saturado), excluida de todo horizonte posible. Es cuando el destinatario de la llamada responde mediante la primera pregunta «¿Yo?» que el adonado abre a la llamada ya un campo de manifestación¹⁰⁶⁷. Al prestarse a recibir la llamada y retener su impacto, el adonado ocupa el lugar de horizonte de visibilidad para la paradoja que se da, y hace ver la llamada al aceptarla en la propia visibilidad del adonado. Así manifiesta el adonado el *a priori* en el prisma de su *a posteriori*¹⁰⁶⁸.

(2) A partir de la facticidad de la llamada, por la cual la primera palabra nunca es proferida sino siempre recibida (recordemos lo relativo al don de la palabra), queda aún comprender de modo más preciso cómo una palabra puede oírse antes que ser dicha. Según Marion, yo no puedo oír la llamada porque, sobre todo, resuena en un espacio del que no puedo fijar por adelantado su horizonte. Por ello, la respuesta, que sí se oye en el espacio de mi entendimiento y de su horizonte, lleva a cabo perfectamente la «palabra segunda», originariamente oída pero no proferida, puesto que por definición solo dice lo que ha recibido como diciéndose sin ella y para ella. El adonado no tiene el lenguaje, ni el λόγος como sus propiedades, sino que se descubre dotado de ellos, como dones que solo se muestran si el adonado vuelve a darlos a su origen desconocido. Así, solo la

¹⁰⁶⁵ Chrétien, Jean-Louis, *L'appel et la réponse*, Paris, Les Éditions de minuit, 1992, p. 42; tr. esp.: Chrétien, Jean-Louis, *La llamada y la respuesta*, Traducción de Juan Alberto Sucasas, Madrid, Caparrós Editores S. L., 1997, p. 47. Marion refiere además que Rousseau destacó igualmente, aunque a su manera, que la voz de la llamada consiste en primer lugar en la respuesta, al invocar a la conciencia como «instinto divino», como «inmortal y celeste voz», y preguntarse por qué, si esa voz habla a todos los corazones, tan pocos la oyen. La conciencia, según Rousseau, ya no nos habla, ni tampoco nos *responde*, costándonos tanto volver a invocarla después del tiempo pasado despreciándola como costó desterrarla (*cf.* Rousseau, Jean-Jacques, *Émile* IV, «La confession de foi du vicaire savoyard» (1762), en *Œuvres complètes*, t. IV, Paris, Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1969, p. 601; tr. esp.: Rousseau, J.-J., *Emilio, o De la educación*, Prólogo y notas de Mauro Armiño, Madrid, Alianza Editorial, 1990, p. 393.

¹⁰⁶⁶ Marion, J.-L., *Étant donné*, § 28, p. 396; tr. esp.: p. 452

¹⁰⁶⁷ Nosotros podríamos comprender que un «sujeto descentrado» no puede ya preguntar «¿Yo?» en plena contraintencionalidad. Por lo tanto, para poder hacer esa pregunta, la llamada ya debe de alguna manera centrar al «sujeto».

¹⁰⁶⁸ *Ibid.*, pp. 396-397; tr. esp.: p. 452. En esta sencillísima secuencia Marion llega al frenesí de su interés: manifiesta el darse fenomenológico «a la vez» de llamada y respuesta como fenomenización *a posteriori* (respuesta) de *lo a priori* (llamada).

respuesta realiza la llamada, y «el adonado solo hace visible y audible lo que se da a él al corresponderle en el acto de responder “¡Heme aquí!”»¹⁰⁶⁹.

(3) Si la llamada solo resuena en la respuesta, se sigue que la respuesta deviene fenomenológicamente primera. La respuesta es la primera manifestación de la llamada. Y añade Marion sin solución de continuidad: «La respuesta viene después (hace eco, vuelve, corresponde), y sin embargo, para el *Yo* devenido un adonado, la respuesta hace oír el primer sonido de la llamada, lo libera del silencio original y lo entrega a la fenomenicidad patente. A una tal respuesta que abre la visibilidad y da la palabra a la llamada, que la hace fenómeno en lugar de darle la réplica y degradarla, la llamaremos el *responsorio*»¹⁰⁷⁰.

El responso (*responsorio*) comienza desde que hace fenoménica la llamada, mientras que la llamada comienza a aparecer desde el momento en que encuentra una escucha en que fijarse, desde el primer «¡Heme aquí!» (seducción, vocación)¹⁰⁷¹. «El responso y la escucha muestran la llamada inaudita e invista que se daba ya. Por consiguiente, no se podría decidir el responder, ni incluso, en un sentido, rechazarlo: la respuesta comienza desde el responso, y el responso desde la escucha. Pero la escucha ha comenzado siempre ya: hay que haber oído ya algo para negar que haya habido una llamada que oír; hay que haber intentado ya oír (esperado) para estar decepcionado por el silencio. El responso ha intentado ya siempre hablar, porque la llamada ha siempre ya —silenciosamente— convocado al adonado»¹⁰⁷². Y Marion continúa: los sentidos conferidos por el responso pueden escogerse, decidirse, pueden también llegar por accidente, «pero el responso mismo nada tiene de acto facultativo, nada tiene de una elección arbitraria o de un azar —somos en él, en él vivimos y nos recibimos»¹⁰⁷³.

Sin embargo, si la llamada se da siempre de entrada, pero solo se muestra —solo deviene fenómeno— en el responso, entonces tenemos según Marion una paradoja esencial: «el responso culmina la llamada, pero la retrasa». Retrasado sobre la llamada que se da, el responso retrasa la mostración de ésta: el responso retrasa (respecto a) la llamada¹⁰⁷⁴.

Para Marion, este retraso atestigua una doble propiedad de la llamada: (i) primero, su exceso irremediable sobre todo *responsorio* posible¹⁰⁷⁵, pues cada responso confirma una llamada posible, una de las caras posibles de la llamada, sin nunca prejuzgar sobre lo que la llamada aún reserva. Por ello, el agotamiento de la llamada no concierne nunca a la donación de la llamada —invisible por definición—, sino solamente a la fatiga del que responde —limitado en su poder de manifestación. «El *responsorio* se cansa de mostrar lo que la llamada nunca se cansa de dar»¹⁰⁷⁶. (ii) En segundo lugar, su «hecho cumplido»: ningún mortal puede pretender no haber ya respondido, oído y asistido a la llamada, aunque no fuera más que porque habla con una palabra originariamente recibida y piensa pensamientos en primer lugar impresos. Las denegaciones de la llamada no hacen pues

¹⁰⁶⁹ Ibid., p. 397; tr. esp.: p. 453. De nuevo acude Marion a la «redundancia»: los dones solo se muestran si el adonado vuelve a darlos.

¹⁰⁷⁰ Ibid., p. 397; tr. esp.: p. 453.

¹⁰⁷¹ Ibid., p. 398; tr. esp.: p. 453.

¹⁰⁷² Ibid., p. 398; tr. esp.: p. 453.

¹⁰⁷³ Ibidem. Marion vendría a decirnos aquí que el «contenido» de la llamada puede ser decidido según esta o la otra hermenéutica, pero no la «forma» de darse la llamada, forma que según nos parece consiste en su «coincidencia» con la respuesta.

¹⁰⁷⁴ Ibidem.

¹⁰⁷⁵ Marion cita a Chrétien: «Exceso infinito, en primer lugar, de la llamada sobre la respuesta» (Chrétien, J.-L., *op. cit.*, 1992, p. 31; tr. esp.: p. 36).

¹⁰⁷⁶ Marion, J.-L., *Étant donné, op. cit.* 1997, p. 398; tr. esp.: p. 454.

sino confirmar el impacto del comienzo, pues ¿qué rechazaríamos si nada (aunque solo fuera un pretexto) se ofreciera ya al rechazo?

Para Marion, esta doble propiedad de la llamada se muestra solo en el fenómeno del nacimiento: el adonado está retrasado de nacimiento, precisamente porque nace. No hay viviente alguno que no haya tenido primero que nacer, es decir, «surgir con retraso de sus padres en el círculo atento de una espera de palabras que lo convocaban antes de que pudiera oírlos o adivinarlos»¹⁰⁷⁷. Mi nacimiento, que fija, más aún que mi existencia, mi identidad más singularizada, adviene sin embargo sin y antes que yo —sin que haya tenido que conocerlo, ni decir palabra alguna, sin saber ni prever nada de ello. Para Marion, «no solamente nazco como de una llamada, sino que esta llamada precede incluso mi nacimiento, que no constituye más que su primer responsorio; antes de nacer, han sido dichas palabras a mi alrededor, que yo he oído sin oírlos; antes incluso de mi concepción, fueron intercambiadas unas palabras por otros, palabras pues, de las que, entre goce y violencia, sin duda provengo. Yo he sido por lo tanto dicho y hablado antes de ser; nazco de una llamada que no he ni lanzado ni querido, ni incluso oído. El nacimiento no consiste más que en este exceso de la llamada y en el retraso de mi respuesta»¹⁰⁷⁸.

25.3. Las marcas del retraso del adonado sobre la llamada

Por todo lo anterior, Marion insiste en la conclusión: «el adonado no deja de llevar las marcas de su retraso respecto a la llamada»¹⁰⁷⁹. Y en lo que sigue, esbozará nuestro autor tres de esas marcas, entre las muchas otras de las que podríamos dar cuenta: (a) La inautenticidad, (b) el nombre propio y (c) la responsabilidad.

(a) La inautenticidad. Según Marion, la igualdad de sí a sí que supone la metafísica dice la pretensión de apropiación de sí sin resto ni diferencia. Sin embargo, el adonado sabe que esta apropiación no puede llevarse a cabo por principio: la diferencia surge en el *Yo* mismo, con él e incluso antes que él. Pues la diferencia «se ahonda desde el momento en que se da la llamada, antes incluso de que el responso la muestre»¹⁰⁸⁰. El retraso del responso respecto a la llamada estructura de entrada al adonado mediante esta desigualdad, que lo da a sí mismo en tanto que impropio a sí, en tanto que inauténtico. Según Marion, el adonado «no viene a contestar, complicar, o destruir a un *Yo* supuestamente más simple y más originario; al contrario, el retraso del responso respecto a la llamada (el *a posteriori*) define justamente el origen (*a priori*); lo complejo del adonado (llamada/responso) precede a la simplicidad del *Yo*, porque esta última se limita a simplificar —por desconocimiento o denegación— lo dado fenomenológico originario, a saber, que el origen mismo depende de la donación, por lo tanto, que se despliega según una inautenticidad y una no-propiedad irreductibles»¹⁰⁸¹. Solamente el reconocimiento de

¹⁰⁷⁷ Ibid., p. 399; tr. esp.: p. 454.

¹⁰⁷⁸ Ibid., pp. 399-400; tr. esp.: p. 455. Marion no tendría en cuenta como vemos el acto efectivo (el «hecho cumplido») de mi nacimiento, donde mi respuesta coincide (sin el más mínimo «retraso») con la llamada del esfuerzo sobrehumano, el empuje y las contracciones uterinas y vaginales de mi madre.

¹⁰⁷⁹ Ibid., p. 400; tr. esp.: p. 455.

¹⁰⁸⁰ Ibid., p. 400; tr. esp.: pp. 455-456.

¹⁰⁸¹ Ibid., pp. 400-401; tr. esp.: p. 456. Estas palabras son capitales. Marion afirma implícitamente —mediante una secuencia absolutamente lacónica y simple: «lo complejo del adonado (llamada/responso)»: «le complexe de l'adonné (appel/répons)»— que debemos comprender al adonado como el complejo compuesto de la llamada y el responsorio. Esto probaría por entero el «acogimiento mutuo» de la llamada y la respuesta, justamente en la conformación del adonado mismo. La inmanencia, absolutamente fenomenológica, estaría muy cercana a Michel Henry. Y aún así, la tesis de Marion dice que, dentro de esa inmanencia compleja que conforma al adonado, el origen debe ser respecto a ella considerado como el retraso de la respuesta, del responsorio (uno de los componentes del adonado) sobre

la inautenticidad radical, de la inapropiación originaria, permite acceder a la verdad del adonado: «Yo es otro es poco decir: Yo solo aparece disimulando al adonado, instituido por el retraso irremediable en él del responso respecto a la llamada»¹⁰⁸².

(b) El nombre impropio es la segunda marca del retraso del adonado respecto a la llamada. En principio, nada reivindica más la autenticidad y la apropiación de sí que el nombre propio. Pero la designación de la última individualidad por un nombre supuesto como propio no resulta menos ilusoria de hecho y de derecho. Mi nombre patronímico (mis apellidos) no me acuerda una identidad más que negándomela como mía propia. Yo heredo un patronímico que solo es el mío en cuanto que no es de mi propiedad y no me es propio. El patronímico me identifica en tanto justamente que me vincula a una familia, a un linaje, a un lugar, incluso a una nación, o sea, que enmascara mi individualidad (*haecceitas*) para hacerla socialmente presentable, admisible, reconocible bajo otro nombre, ya conocido porque común. Desde ese apellido, soy llamado mediante un nombre que yo no soy, que no he escogido, que no quiero quizás. Por lo tanto, aquello por lo que me llaman me precede y me adviene, teniendo la función de una llamada para la cual mi vida entera hará el oficio de responso. Y lo que vale para el apellido vale aún más para el nombre propio. El nombre «propio» resulta de una llamada (me llaman con el nombre de tal santo), porque, más esencialmente, ese nombre constituye en sí mismo una llamada: no seré solamente llamado *por* ese nombre, sino llamado *en* ese nombre. «Así, en el nombre “propio”, más aún que en el patronímico, lo extraño [*l'étranger*] (la llamada) coincide con la identidad (responso)»¹⁰⁸³. Lo que me es propio resulta de una apropiación impropia, por lo tanto, me identifica solo mediante una inautenticidad originaria.

(c) La responsabilidad. Porque la llamada surge siempre de una paradoja (fenómeno saturado), y puesto que el rostro del otro pertenece con pleno derecho a las paradojas (como «icono»), es evidente que el rostro del otro se da como una llamada y no se muestra (no se fenomeniza) más que en la medida en que el adonado responde a esa llamada¹⁰⁸⁴. Pues lo que logra mostrarse del otro, mostrando buena o mala cara, depende exactamente de la respuesta que yo dirija a su llamada viva: según que yo lo vea o no,

la llamada (el otro componente del mismo adonado). Entonces podríamos decir no solo que «la inmanencia retrasa sobre ella misma» sino que «la inmanencia adelanta respecto a ella misma». El adonado conformaría un auténtico círculo hermenéutico, incluyendo en sí la diferencia consigo mismo, lo cual nos pondría ya tras la huella de la reconfiguración de la distinción metafísica trascendencia/inmanencia al reconocer, como dice Roggero, «por medio del amor o, más precisamente, en el amor, una trascendencia, una otredad que se inscribe en lo más inmanente de la inmanencia, en la constitución misma de mi subjetividad» (Roggero, J. L., *Hermenéutica del amor*, § 31, *op. cit.* 2019, p. 319).

¹⁰⁸² Ibid., p. 401; tr. esp.: p. 456. El adonado es instituido por el retraso irremediable «en él» del responso respecto a la llamada, es decir por el retraso que conforma al adonado como tal («en él») entre la llamada (dada «en él») y la respuesta (dada «en él»). El «acogimiento mutuo» dice pues la «inmanencia absoluta» a la que nos conduce la «reducción a la donación» en Marion. Y a pesar de que nuestro autor se centre en el «retraso» y la «inautenticidad» que traspasa de raíz al adonado, ya sabemos nosotros de la «coincidencia de la llamada y la respuesta». Y justamente al atenarnos absolutamente a la comprensión última de la cuestión por Marion: diciendo la «llamada» la «contraintencionalidad», la respuesta a esa llamada como sentimiento del «retraso» (sentimiento de la contraintencionalidad) coincide con la llamada misma, dada también como sentimiento del «retraso» (sentimiento de la contraintencionalidad). Es decir, la «inautenticidad» (el complejo llamada/respuesta que conforma al adonado mismo) se da sin retraso. Y sin embargo, la «inautenticidad» supone esa coincidencia de llamada y respuesta desde un planteamiento «negativo» respecto al *ego* que se enseñoorea de su autenticidad inquebrantable y trascendental. Pero hay otros *egos*, y en particular, otro *ego* «manso», respecto al cual sería mejor no acabar con su «autenticidad».

¹⁰⁸³ Ibid., p. 403; tr. esp.: p. 458.

¹⁰⁸⁴ Ibidem.

según que yo lo mate o lo ame, el otro cambia de rostro¹⁰⁸⁵. Soy responsable del otro porque éste pasa de un fenómeno a otro según la respuesta que yo le otorgo.

Pero, según Marion, la llamada del otro no agota toda responsabilidad: los otros tipos de fenómenos saturados (el acontecimiento, el ídolo y la carne, y con más razón la paradoja de revelación que los conjuga a todos) despliegan también una llamada, provocando otras tantas respuestas. Y así, frente a la mirada del otro, el adonado comprende que no puede no responder *de él*. Pero también responde, aunque de un modo distinto, *del* acontecimiento como su testigo, a cargo de su reconstitución y de su hermenéutica. También responde *a* la afección que su carne padece en primer lugar por y en ella misma¹⁰⁸⁶. Responde finalmente del alcance de su propia mirada *ante* el ídolo, que colma esa mirada. Por lo tanto, el adonado responde a todos los fenómenos saturados, que le advienen como tantas otras llamadas. La responsabilidad no se restringe a una sola paradoja (al icono), por muy privilegiada que sea, ni se limita a un solo horizonte, aunque sea el horizonte ético. «La responsabilidad pertenece con pleno derecho a toda fenomenicidad que se despliegue según la donación: lo que se da (la llamada) logra solo mostrarse como un fenómeno sobre la pantalla y según el prisma que únicamente le ofrece el adonado (el responsorio). Todas las determinaciones por la cuales el fenómeno *se da* y *se muestra* a partir de *sí* hasta ejercer una llamada (impacto, conaintencionalidad, arribo, anamorfosis, hecho cumplido, incidente, acontecimiento, etc.) se concentran y se transcriben para el adonado en la responsabilidad que experimenta en ellas. La cuestión pertinente no consiste en decidir si el adonado es en primer lugar responsable frente al otro (Lévinas), o más bien está en deuda consigo mismo (Heidegger), sino en comprender que esos dos modos de responsabilidad derivan de su función originaria de tener que responder cara al fenómeno en tanto que tal, es decir, tal y como se da»¹⁰⁸⁷.

Marion concluirá insistiendo en el «retraso del responsorio» respecto a la llamada, afirmando como colofón de ello que ese retraso «caracteriza tan radicalmente al adonado que permite finalmente redefinir la diferencia»¹⁰⁸⁸.

§ 26. Retraso, diferencia, anonimato, inmanencia

26.1. Retraso y diferencia

Marion pasa ya revista al papel dominante que la fenomenología ha asignado siempre a la diferencia, así como al carácter aporético de la pregunta por el origen y el modo en que difiere la diferencia. Llega entonces a varios de los autores principales que han tratado la cuestión. Por ejemplo, aunque Heidegger (considerando la diferencia como ontológica) ha intentado pensar el diferir a partir de la donación, sin embargo, habría renunciado finalmente a esa conquista al patrocinar el *Ereignis*, cuyo avance, cree Marion, no hace visible el retraso y, por lo tanto, disimula la diferencia.

¹⁰⁸⁵ Ibidem.

¹⁰⁸⁶ Por lo tanto, el surgir de la sensación misma, el hacerse como tal de una afección, dice ya una primerísima respuesta, que coincide con la primerísima llamada: ese mismo surgir de la afección. Como vemos, el «pliegue de la donación» contiene muchísimas posibilidades, incluidas las que a nosotros más nos llaman.

¹⁰⁸⁷ Ibid., p. 405; tr. esp.: p. 460.

¹⁰⁸⁸ Ibidem.

Por su parte, si bien Lévinas ha conformado la diferencia a la relación con el otro, ha mantenido sin embargo un horizonte temporal, que presupone, más que mostrarlo, que el Decir difiere de lo dicho según el lapso del tiempo¹⁰⁸⁹.

Por ello, no hay nada ilegítimo en la pregunta de Derrida sobre cómo difiere la diferencia. Como se sabe, su respuesta es: la diferencia difiere, en el sentido lógico de deshacer la identidad y la igualdad a sí («hacer la diferencia»), únicamente en el hecho de que, más radicalmente, retarda (difiere) la presencia a sí, como una *diferancia*. «Diferir, en este sentido, es temporizar, es recurrir, consciente o inconscientemente, a la mediación temporal y temporalizante de un rodeo que suspende el cumplimiento del “deseo” o de la “voluntad”»¹⁰⁹⁰. La presencia plena, ya sea de la significación, ya sea de la intuición, se encuentra siempre pospuesta para más tarde, aplazada de hecho sin fin. Sin embargo, para Marion, por muy radical que se pretenda y que permanezca, esta reconducción de la diferencia a la *diferancia* sufre aún una indeterminación de fondo: si se trata aquí siempre de «... la diferencia como temporización-temporalización», ¿cómo no preguntarnos si la temporalización procede de la temporización (el tiempo de la *diferancia*, posición «lógica»), o la temporización de la temporalización (la *diferancia* del tiempo, posición «husserliana»)? Y lo mismo se podría plantear a Lévinas, para quien la temporalización equivale a la relación con el otro. Pero, ¿es «... el lapso de tiempo irrecuperable» el que produce la diferencia entre el Decir? La diferencia ética, ¿difiere originariamente, o temporalmente?

Según Marion, no es algo evidente que el retraso, que abre toda diferencia, deba y pueda comprenderse en primer lugar de forma temporal. Es aquí precisamente que el juego de la llamada y el responsorio marca una diferencia sin igual —puesto que provoca la *diferancia* a partir de ella sola, antes del tiempo. Como ya sabemos, para nuestro autor la llamada precede al responsorio, «que no cesa de reconocer y de colmar su retraso al multiplicar sus respuestas, cuya sucesión abre nada menos que una historicidad propia al adonado»¹⁰⁹¹.

Para Marion, la temporalización deriva de la temporización, aunque lo hace en múltiples figuras rivales (como vemos por los ejemplos de Heidegger, Lévinas, o Derrida). La temporización misma no se temporiza, sino que resuena de llamada en respuesta: «Su retraso [diferencia] pertenece a la simultaneidad misma del responso con la llamada —es justamente porque la llamada resuena solo con y en el “momento” del responso, que retrasa sobre sí y lo retrasa [al responso]. El retraso nada tiene de un retraso temporizante o temporalizado, sino que depende de la conversión estrictamente fenomenológica por parte del adonado de lo que se da (la llamada) en lo que se muestra (el responsorio). Esta conversión impone un retraso, una lentitud, pero la lentitud maduradora que pone lo dado a hacerse ver filtrándose a través del prisma del adonado. [...] Únicamente la donación, desplegada en todas sus instancias, difiere. Difiriéndose, se muestra. La eclosión de lo visible tarda, pero solo viene a lo visible en ese retraso mismo. La temporalidad misma no tarda más que para testificarlo»¹⁰⁹².

Marion concluye a partir de lo anterior: «La llamada y el responso se articulan como lo que se da con lo que se muestra, mediante el intermediario de un prisma —el

¹⁰⁸⁹ Abre aquí Marion nota al margen, donde nos remite a *De l'existence à l'existant*, de Lévinas, donde éste afirma que «la dialéctica del tiempo es la dialéctica misma de la relación con otro». Además, nos envía nuestro autor a su estudio «Note sur l'indifférence ontologique», en *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première* (1993). Recordemos lo que ya hemos visto al respecto en § 24.2.

¹⁰⁹⁰ Derrida, Jacques, *Marges de la philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972, p. 9; tr. esp.: Derrida, Jacques, *Márgenes de la filosofía*, Traducción: Carmen González Marín, Madrid, Cátedra, 1994², p. 43.

¹⁰⁹¹ Marion, J.-L., *Étant donné*, § 28, *op. cit.* 1997, p. 407; tr. esp.: p. 462.

¹⁰⁹² *Ibid.*, p. 408; tr. esp.: p. 463.

adonado— que convierte el uno en el otro, porque el adonado se recibe él mismo de lo que ahí se da»¹⁰⁹³.

Lo que nuestro autor está intentando hacer en el marco de este § 28 de *Étant donné*, pero también del § 29, es demostrar que la donación ejerce el juego de la llamada y del responso en el plano exclusivo de su inmanencia radical. La donación protege así esta inmanencia tanto por el retraso del responso (§ 28) como por el anonimato de la voz que llama (§ 29).

26.2. Anonimato

Marion destacará una objeción planteada a menudo contra la tesis de que el adonado convierte lo que se da en lo que se muestra porque se recibe él mismo de lo que se da: la convocación del adonado por la llamada, aunque se cumpla solo en la respuesta, supone alguna instancia que la lleve a cabo, o sea, un polo primero o último que reivindique y cuya iniciativa desgare a aquello que viene después del «sujeto». Marion plantea pues la sospecha de que acudir a la llamada supone romper la inmanencia.

A esta posible objeción responde nuestro autor mediante el anonimato de la llamada y la respuesta del adonado según la reducción a la inmanencia pura de la donación.

(1) En primer lugar, pertenece esencialmente y por principio a la llamada el darse sin dar sin embargo su nombre, como lo establecen muchos argumentos, por ejemplo: (a) la descripción de la llamada en tanto que tal no depende de la especificación de tal o cual paradoja (acontecimiento, ídolo, carne, icono). Se trata de la indiferencia de la llamada al tipo de fenómeno saturado que la provoca. (b) El segundo argumento en favor del anonimato de la llamada se obtiene a partir de la definición del don en general según la donación: el don aparece como tal cuando se encuentra retomado en la reducción, realizándose una de las figuras del don reducido mediante la puesta entre paréntesis del donante y, por lo tanto, de su nombre. (c) Un tercer argumento, extraído esta vez de la articulación misma de la llamada y del responsorio: «Fenomenológicamente, la llamada debe quedar anónima, puesto que la misma no tiene nunca por función nombrarse ella misma, sino solamente llamar al que responde y así suscitarlo»¹⁰⁹⁴. La llamada llama al responso, jamás a sí misma. La llamada solo recibe su nombre eventual del responso, que se lo da *a posteriori*. «El “¡Heme aquí!» del responsorio es el único que puede dar rango de “¡Hete ahí!” a la llamada, por lo tanto, atribuirle un nombre»¹⁰⁹⁵.

Esta regla se verifica respecto a todos los fenómenos saturados, por ejemplo, en la llamada amorosa (el icono): cuando, pongamos por caso, una mujer aparece y entra en la visibilidad pública, sea cual sea su encanto (incluso mediocre), ejerce (o trata de ejercer) una llamada, pero, aunque todos la vean (o puedan verla), no todos la consideran igualmente como digna de atención, de modo que ciertas miradas resbalarán sobre ella sin considerarla, no poniendo pues nombre a su rostro: «el anonimato de la llamada resulta siempre del incumplimiento del responso; pero, si alguno de quienes la miran asume sobre sí la llamada de ese rostro (si sus miradas se cruzan verdaderamente), entonces, “fue como una aparición” —el responso otorgará su nombre único (eventualmente un apodo) a la llamada, porque el adonado se habrá dejado gobernar enteramente por lo que recibirá»¹⁰⁹⁶. Y lo mismo se dará por ejemplo en la escucha del cuadro o la visión de la melodía (el

¹⁰⁹³ Ibid., § 29, p. 408; tr. esp.: p. 466.

¹⁰⁹⁴ Ibid., p. 411; tr. esp.: p. 468.

¹⁰⁹⁵ Ibidem.

¹⁰⁹⁶ Ibid., p. 412; tr. esp.: p. 469.

ídolo), o en la afección por la angustia, la alegría o el sufrimiento (la carne)¹⁰⁹⁷, o en el caso de una llamada política (el acontecimiento), en que solamente los adonados a ella la identifican.

El anonimato pertenece pues estrictamente a las condiciones de posibilidad de la llamada porque define la pobreza incondicionada de ésta: de modo conforme al principio de razón insuficiente, «la llamada no tiene que hacerse conocer para hacerse reconocer, ni que identificarse para ejercerse. Solo esta pobreza logra herir al “sujeto” y exiliarlo fuera de toda autenticidad como un adonado»¹⁰⁹⁸.

Finalmente, igual que el retraso del responso sobre la llamada permitía a la diferencia diferir, del mismo modo, el anonimato de la llamada abre una historicidad al responso: el responso, por muy desmultiplicado que esté hasta lo indefinido, no podrá hacer justicia al anonimato de la llamada. El responso podrá siempre sospechar haber identificado mal o parcialmente la llamada, como no haber cumplido perfectamente su mandato, ni haber agotado todas sus posibilidades. El responsorio no puede anular su retraso originario respecto a la llamada, como lo que se muestra no puede pretender agotar lo que se da. Por lo tanto, el responsorio está siempre por completar.

26.3. Inmanencia

(2) Marion se ocupa ya del segundo rasgo propiamente fenomenológico de la llamada (además de su anonimato), esto es, que «el adonado responde a la llamada según una reducción a la inmanencia pura de la donación». Marion afirma claramente: «El adonado recibe en efecto la llamada sin salir de la inmanencia, porque la donación misma resulta intrínseca [...] y la llamada se inscribe como un impacto sin profundidad [...] ni nombre alguno»¹⁰⁹⁹.

Por ello, el adonado asigna a la llamada un nombre a retomar y completar sin cesar, pero esta nominación pertenece siempre al adonado como su riesgo propio, que ninguna trascendencia vendrá a verificar por una impensable *adaequatio rei et intellectus*, pues «la cosa solo se despliega en la escucha (*entente*) del adonado. Lo que se da se da en el plano de la inmanencia (es por lo que trae anonimato) y lo que se muestra aparece en el plano de la inmanencia (a título de responso). Esta inmanencia radical significa aquí que antes de desencadenar la demostración (la puesta en fenómeno) de lo dado, el adonado no ve aún nada ahí, que ninguna luz precede el nacimiento en lo visible de lo que se da y que lo que se muestra emerge a la luz sin previsión alguna»¹¹⁰⁰.

Esta situación se comprende mejor por oposición al principio metafísico de que la voluntad quiere lo que el entendimiento ve en su luz, y a la medida en que esa luz ilumina: «... quia ex magna luce in intellectu magna consecuta est propensio in voluntate —porque

¹⁰⁹⁷ Como se ve a partir de la carne, «el adonado se habrá dejado gobernar» por la llamada en el simple surgir de la carne (por ejemplo, en la forma de un gozo o de un dolor afectivos, tanto espirituales como físicos). Pero desde ahí podemos comprender mejor cómo el responso que «otorgará su nombre único» a la llamada no sería ya la respuesta que consiste en «dejarse gobernar». Como nos muestra con más claridad el ejemplo de la carne, el «dejarse gobernar» (la «respuesta primera») dice el surgir como tal de la afección. «Luego» («respuesta segunda») se le dará un nombre u otro («alegría», «sufrimiento», etc.). De nuevo encontraríamos aquí la distinción entre «forma» y «contenido» de la llamada/respuesta, distinción que parece acordarse, respectivamente, con la distinción entre «donación» y «manifestación».

¹⁰⁹⁸ Ibid., p. 413; tr. esp.: p. 470. Como vemos, la visión de Marion es una «negativa», dominada por la posición en contra del «sujeto» metafísico, el «sujeto auténtico» que ha de ser exiliado de su autenticidad. Pero mientras la llamada expulsa a ese «sujeto», aunque no identificada (no manifestada), ya se ejerce.

¹⁰⁹⁹ Ibid., p. 419; tr. esp.: p. 475.

¹¹⁰⁰ Ibid., p. 419; tr. esp.: pp. 475-476.

de una gran luz en el entendimiento, ha seguido una gran inclinación en la voluntad»¹¹⁰¹. Pero, para pretender que lo que se quiere firmemente debe primero concebirse evidentemente, esto es, para pretender saber lo que se quiere, hay que admitir que se ve sin querer y antes de querer. Ahora bien, sabemos que solo vemos sin querer los fenómenos más pobres, incluso apenas constituidos. De ahí que, «en cuanto que un fenómeno se enriquece en intuición, por lo tanto, desde el momento en que su grado de donación aumenta, nos es preciso al contrario constituirlo y soportarlo para verlo, o sea, nos es preciso quererlo, quererlo de verdad, no denegarlo, ni hurtarse a él. Para ver, es preciso primero querer ver»¹¹⁰². Sería preciso pues decir que una gran luz en el «entendimiento» sigue siempre y solo a una gran inclinación en la «voluntad». Es por otra parte lo que se debe decir en el caso, evidentemente privilegiado, de Dios.

Por ello, «para fenomenizar lo dado, es preciso primero admitirlo (“querer” de buena gana recibirlo) y recibirse a partir de ello como entregándose a ello, para ver así (eventualmente, comprender mediante “entendimiento”) lo que lo dado muestra. La decisión de responder, por lo tanto, de recibir, precede la posibilidad de ver, por lo tanto, de concebir. Cuanto más lo dado se satura de intuición y asciende hacia la paradoja, más deviene esta decisión difícil como fecunda, pues el responso se muestra cada vez menos adecuado, más y más insuficiente y ha de repetirse por ello sin cesar»¹¹⁰³.

§ 27. Segundo contacto con la decisión: proteger la inmanencia

Entre las dos interpretaciones que, asegura Marion, definen sin duda las dos tendencias irreconciliables que atraviesan toda la historia de la filosofía (o constituir el objeto pobre en intuición, o recibir el exceso de donación sin objetivarlo), no sabría decidirse razón alguna. Porque se trata siempre de recibir o no lo dado, el responso debe decidir solo, sin poder apoyarse sobre la visibilidad de lo que no se muestra antes que él. «El responsorio no sabe lo que quiere, puesto que hay primero que quererlo para verlo, por lo tanto, para saberlo. Aquí se abre un espacio de indecisión que no se puede encarar sin terror: la decisión para la puesta en fenómeno de lo dado, por lo tanto, también la decisión para la razón de las cosas, solo puede tomarse sin visión, ni razón, puesto que la decisión las hace posibles»¹¹⁰⁴. El responsorio decide sin nada más que él solo. En el nacimiento de lo visible (en la conversión de lo que se da en lo que se muestra), entra en juego, en una oscuridad fenomenológica y preracional, la elección o el rechazo de «la gran razón» —de la donación incondicionada¹¹⁰⁵.

¹¹⁰¹ Descartes, René, *Meditationes de Prima Philosophia*, Meditación IV, en *Œuvres de Descartes*, VII, publicadas por Charles Adam & Paul Tannery, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1973, p. 59 (1-3); tr. esp.: Descartes, René, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Introducción, Traducción y Notas de Vidal Peña, Madrid, Ediciones Alfaguara, 1977, p. 49.

¹¹⁰² Marion, J.-L., *Étant donné*, p. 420; tr. esp.: p. 476. Aquí surge una hipótesis: «querer para saber» hace y abre la inmanencia. El enriquecimiento en intuición de un fenómeno, el aumento de su grado de donación por lo tanto, expresaría la apertura de la inmanencia según nuestro querer. Es decir, la inmanencia se abre y se ahonda (reducción a la donación) en tanto que, (i) por una parte, el fenómeno aumenta en intuición y (ii) por otra parte, el «sujeto» se entrega al fenómeno. Ello supondría que el fenómeno aumenta en intuición en la medida en que el «sujeto» se entrega (se da) a él, y viceversa. Asistimos de nuevo a un momento «anterior» al de la manifestación: la presencia del «sujeto» en el ámbito de la donación como tal. Con ello volvemos al surgir de la donabilidad (y de la aceptabilidad) (§ 20.3.1.). Por otra parte, «querer» antes que «ver» demuestra ya con claridad la involucración del «sujeto» en la donación («querer») antes de la manifestación («ver»).

¹¹⁰³ *Ibid.*, p. 420; tr. esp.: p. 477.

¹¹⁰⁴ *Ibid.*, pp. 421-422; tr. esp.: p. 478.

¹¹⁰⁵ *Ibid.* p. 422; tr. esp.: p. 478.

Según Marion, es en tanto que el adonado permanece negativamente indiferente (por deficiencia para ver), que recibe el peso de la indiferencia positiva (hacer, desde la voluntad misma como tal, que se muestre, o no, lo que se da). El adonado, en tanto que finito, tiene la carga nada menos que de abrir o cerrar el flujo entero de la fenomenicidad¹¹⁰⁶.

Esta investidura del responsorio, erigido en gerente de la subida a lo visible de todo lo que se da, puede inquietar, pero se limita sin embargo a radicalizar el carácter fundamental del *Dasein*: ser el ente en el que se pone en juego su ser y, por consiguiente, el ser en general de todos los entes. Y así, el adonado se caracteriza como el ente dado que pone en juego, en lo dado, a él mismo, que se recibe, y, por consiguiente, a la donación de todo lo dado y su subida a lo visible. Nada de lo que se da puede mostrarse más que al adonado y mediante él. No mediante constitución, decisión anticipadora o exposición a otro, sino mediante el querer ver de buena gana, originalmente derivado de la donación misma¹¹⁰⁷.

Esta responsabilidad frente a todo lo dado y anterior a toda visibilidad (o razón) aclara por otra parte, por analogía, una situación existencial conocida por el adonado: cuando éste se encuentra condenado a decidir sobre un fenómeno saturado, por ejemplo (la paradoja del icono), cuando el adonado debe decidir exponerse sin protección a la mirada que cruza la suya y al rostro que lo mira sin tapujos, en una palabra, cuando debe el adonado decidirse a amar (o a no negar amar), el adonado se descubre en la indiferencia (a la vez positiva y negativa). Y así, según Marion, cuanto más crece la pasión, más lo hace también la indiferencia¹¹⁰⁸. «No hay nada sorprendente en el hecho de que la pasión desarrolle una hermenéutica imperial, donde nacen razones [visibilidades] tan incontestables como los fenómenos que en ella se muestran»¹¹⁰⁹.

Pero, a la vez, «otras hermenéuticas devienen también posibles, si no con la misma fuerza, al menos con el mismo derecho: pues basta con recusar lo dado amoroso, para que lo que se mostraba ahí desaparezca, para que sus razones se borren y para que otros visibles emerjan, incluso vagos e indistintos, con sus contra-razones. En “este unánime

¹¹⁰⁶ Según Marion, la libertad se define en Descartes en 1641 por el juego de la voluntad y del entendimiento, en que la luz provoca la propensión, de modo que el acto voluntario es libre en la medida en que la evidencia de la representación crece. Por ello, la libertad, cuando ninguna representación determina el libre arbitrio, resulta indiferente. De ahí que la indiferencia indetermina la libertad: cuanto más aumenta la indiferencia, más se debilita la libertad. Es solo en la libertad divina que la indiferencia deviene proporcional a la libertad: «ahí únicamente el entendimiento no precede ya la voluntad, puesto que las dos facultades, en Dios, se confunden en una sola y única instauración de las verdades; la indiferencia marca entonces que la libertad ejerce un origen radical» (Marion, J.-L., *Sur la théologie blanche de Descartes*, op. cit. 1981, p. 417). Por ello, en 1641, formalmente, la libertad humana no tiene nada en común con la libertad divina. Pero entre 1641 y 1645, la indiferencia cambia de estatuto en el seno mismo de la libertad humana, lo cual, según Marion, afectará igualmente a la relación de equivocidad entre las libertades humana y divina. En ese cambio, la voluntad humana se deshará ya de la sujeción al entendimiento, admitiendo Descartes una indiferencia positiva, como poder real y positivo de determinarse la voluntad. La consecuencia es la siguiente: «La debilidad de la atención (en el dominio teórico) deviene una fuerza para la voluntad (en el dominio ético)» (Ibid., p. 419). Marion subraya el mecanismo: puesto que la voluntad padecía la determinación de la evidencia, cuando se debilita esa determinación se refuerza inversamente lo determinado (la voluntad). Para Marion el cambio decisivo aquí operado consiste en que «la debilidad de la atención no devendría una fuerza de la voluntad si la voluntad no hubiera ya decidido que puede querer incluso sin la fuerza de la evidencia» (Ibidem). Entonces, la voluntad, en vez de determinarse por las evidencias, utiliza ya la indiferencia como un poder positivo. Por ello, los *Principia* (1644) identificarán ya la indiferencia con la libertad.

¹¹⁰⁷ Marion, J.-L., *Étant donné*, p. 422; tr. esp.: p. 478.

¹¹⁰⁸ Es decir, más la elección es sin conocimiento evidente (indiferencia negativa), más pone en juego a la vez la libertad creadora desde la voluntad como tal (indiferencia positiva).

¹¹⁰⁹ Ibid., pp. 422-423; tr. esp.: pp. 478-479.

conflicto blanco” del adonado consigo mismo¹¹¹⁰, ¿quién decidirá, puesto que se trata justamente de decidir razones para decidir, puesto que se trata del abandono entregado al don y de recibir el ver? Aquí la donación entra en conflicto con el adonado, lo dado con su recepción, la llamada con el responso. Ningún parecer ni consejo, ningún amigo ni enemigo pueden nada en absoluto en favor del adonado en situación de entregarse [*de s’adonner*] o no. Depende solo de su indiferencia que lo dado se dé a él y se haga ver en toda su gloria, por lo tanto, que el adonado se reciba de lo dado. Sin embargo, lo dado mismo no puede lograrlo, pues su llamada resonará solo con el responso. El responso queda en suspenso. Y este suspenso mismo ofrece la verdad última de la donación —que la primera es también la última. La donación traza, quizás con tiza, pero con un trazo imborrable, el círculo hermenéutico más riguroso. No tenemos que entrar en él porque estamos ya siempre en él cogidos, pero no debemos intentar salir de él, pues su denegación misma a él nos devuelve»¹¹¹¹.

Por todo lo dicho, la donación ejerce el juego de la llamada y del responso en el único plano de su inmanencia radical. La donación protege esta inmanencia tanto por el retraso del responsorio (y la decisión de recibir la llamada), como por el anonimato de la voz que llama. Las más grandes distancias que pudiera franquear el adonado, su historicidad y su indiferencia, no hacen más que desplegar en esa inmanencia que es el adonado.

27.1. La gracia me precede

A partir de los cuatro caracteres del interpelado (§ 24.3.), Marion concluye y resume a la vez: «Convocado fuera de toda autarquía según una relación originaria, sorprendido en ella antes de todo conocimiento del apelante, pero reducido a lo puro dado, el interpelado, al que reivindica un hecho anterior, difiere esencialmente de sí porque difiere primero de esta llamada misma»¹¹¹².

Marion se preguntará por la posible instancia que llevaría a cabo la reivindicación al interpelado. Por ejemplo, *Dios* ejercería la reivindicación mediante revelación, el *otro* mediante obligación, el *ser* mediante el acontecimiento, la *vida* mediante la auto-afección, etc. Pues bien, nuestro autor justifica entonces por qué en este punto debe sustraerse a la dicotomía propuesta por F. Laruelle¹¹¹³: «o bien fundar la llamada mediante un nuevo recurso a la trascendencia, o bien fundarla sobre sí misma, en la inmanencia radical»¹¹¹⁴. Para Marion, nada es menos evidente que pretender, a propósito de la identidad de la

¹¹¹⁰ Sabemos por la traducción española de J. Bassas que Marion cita aquí el poema de Mallarmé «Une dentelle s’abolit» (1887).

¹¹¹¹ *Ibid.*, p. 423; tr. esp.: p. 479. Como vemos, el adonado depende de la donación, pero la donación también depende del adonado. Marion insistirá en muchos lugares de su obra a partir de Heidegger en la necesidad, no de evitar el círculo hermenéutico, sino de entrar correctamente en él, por ejemplo: *Étant donné* (1997), p. 423; «D’autrui à l’individu» (2000), en *Figures de phénoménologie*, p. 79; «Le phénomène érotique», en *Études* (2003), p. 487; *Givenness and Hermeneutics*, (2012), p. 50; «Verité et liberté», en *Archivio di Filosofia* (2012), p. 22; *Reprise du donné* (2016), p. 87; *D’Ailleurs, la Révélation* (2020), pp. 121, 378, 384, 385; «Dire “nous”», en *Communio* (2020), p. 117. Ver aquí el cap. V, § 39.2.1.

¹¹¹² Marion, J.-L., «Le sujet en dernier appel», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1/1991, pp. 90-91; tr. esp.: Marion, J.-L., «El sujeto en última instancia», *op. cit.* 1993, pp. 453-454.

¹¹¹³ Laruelle participa con el artículo «L’Appel et le Phénomène» en el mismo número 1/1991 de *la Revue de Métaphysique et de Morale*, dedicado a Marion.

¹¹¹⁴ Marion, J.-L., «Le sujet en dernier appel», *op. cit.*, 1.991, p. 91, nota al margen nº 16; vers. esp.: p. 454, nota nº 19. Esta es pues de nuevo la cuestión en Marion: pensar una llamada que se reduzca por completo a la inmanencia pero comprendiendo la inmanencia como retrasada respecto a sí, cruzada por la diferencia y la inautenticidad.

reducción con la donación, que sea preciso fundar esa identidad, darle una realidad absoluta: «la llamada no necesita en general ni fundación ni realidad absolutas, porque se lleva a cabo ya absolutamente desde que ha resonado, por lo tanto, desde que ha desaparecido, brevemente, por el simple hecho de darse y de perderse. Mejor aún: la llamada no interpelaría si no resonara sin razón ni fundamento, ni desapareciera al instante sin trazo y sin nombre»¹¹¹⁵.

Según nuestro autor, yo me reconozco interpelado antes de toda conciencia de mi subjetividad, que resulta justamente de esta convocación. Por ello, todo conocimiento del apelante eventual se añadiría «después» ya de la reivindicación, lejos de tener que precederla como un presupuesto. «En el origen se lleva a cabo la reivindicación, en absoluto la conciencia de esta reivindicación por el interpelado, aún menos el conocimiento que permite identificar en esta llamada a cualquier apelante que sea.

Por otra parte, el carácter de la sorpresa prohíbe al interpelado comprender y conocer su convocación como un objeto determinado y nombrado. Descubrirme convocado no tendría rigor alguno si la sorpresa no *me* privara, al menos un tiempo y sin duda en un sentido, definitivamente, de saber, en el instante de la convocación, por qué y por quién se ejerce la reivindicación»¹¹¹⁶. Sabiendo por adelantado (o inmediatamente) con qué o con quién trato respecto a la palabra oída, conocería (qué) o respondería (quién) según el avance de una constitución o la igualdad de un diálogo, ya sin la pasividad interpelada de una sorpresa. Me convertiría así en un *yo* que se libra del rango de un *me*. «El anonimato pertenece pues estrictamente a las condiciones de posibilidad de la reivindicación [...] de manera conforme al principio de razón insuficiente, la reivindicación no tiene que hacerse conocer para hacerse reconocer, ni que identificarse para ejercerse. Únicamente esta pobreza consigue herir la subjeti(vi)dad y exiliarla fuera de toda autenticidad»¹¹¹⁷.

El interpelado no puede hacer justicia a la convocación más que en el seno de la sorpresa y según su retraso esencial. El anonimato de la llamada, implicado por su facticidad, sorprende esencialmente al interpelado en la diferencia arquetípica. Diferido por la llamada que difiere, el interpelado, retrasado, despertado tarde, huérfano del origen por el movimiento que le abre la llamada, se define pues por este retraso mismo»¹¹¹⁸.

Desde ahí concluirá Marion afirmando que el responsorio repite la inautenticidad originaria de la llamada¹¹¹⁹. Y así la consagra suya, reconociéndola como paradójicamente auténtica. La autenticidad consiste entonces en tomar por sí, por mí, la inautenticidad original y diferente de la reivindicación. «No se da autenticidad alguna en esta apropiación, sino el reconocimiento, forzado a menudo pero al menos admitido, por lo tanto, aún libre, de que la inautenticidad, la alienación, la alteración, me conciernen a

¹¹¹⁵ Ibidem. Pero, nos preguntamos nosotros, ¿cómo admitir que la apelación desaparezca sin dejar «rastros» alguno, si el rastro mismo de la apelación se llamaría, justamente, «apelado» (adonado), dado a partir de lo que se da? Veremos en lo que sigue la respuesta que daría Marion a esta dificultad.

¹¹¹⁶ Marion, J.-L., «Le sujet en dernier appel», *op. cit.*, 1.991, p. 92; tr. esp.: p. 455.

¹¹¹⁷ Ibidem.

¹¹¹⁸ Ibid., p. 93; tr. esp.: p. 456. El interpelado es «despertado tarde», justamente al conocimiento objetivo y al conocimiento de sí. Ya hemos comprendido nosotros que las determinaciones del interpelado aún dependen de las del *yo* trascendental para negarlas. Marion despierta al interpelado para, sin solución de continuidad, volver a abandonarlo en la forma de una negación del *yo* trascendental.

¹¹¹⁹ Este repetir el responsorio la inautenticidad originaria de la llamada expresa para nosotros, como ya hemos visto (§§ 25 y 25.3.), la «coincidencia de la llamada y la respuesta». Parece como si, una vez alcanzado el mecanismo de la inautenticidad y el retraso radicales del adonado mediante la contraintencionalidad de la llamada, Marion no tuviera ya reparos en admitir la posibilidad de la coincidencia de la donación de la llamada y la respuesta.

pesar de mí, hasta el punto que son más *yo* de lo que *yo* lo soy jamás. El responsorio transmite así, al asumirla para él, la reivindicación en su “*interior intimo meo*”¹¹²⁰.

Marion concluye: todo *yo* que pretenda la autenticidad ofrece solo una máscara segunda y retrasada, por lo tanto, mentirosa, falsa. Más esencial al *yo* que él mismo, aparece la llamada que lo interpela: «La gracia da el *mí* a *sí*, antes que el *yo* se percate de ello. Mi gracia me precede»¹¹²¹.

§ 28. El retraso y sus determinaciones en lo dado

28.1. Los ejemplos del retraso

La determinación capital para Marion del retraso del interpelado/adonado y de su responso respecto a la llamada no es algo que aparezca solo en este artículo de 1991, como tampoco en su texto mayor —*Étant donné* (1997)—, sino que se extiende a lo largo de toda su obra y desde muchos puntos de vista. Como ejemplos más importantes para nosotros, podemos integrar los siguientes casos (por orden de publicación):

(1) Respecto a la «confesión de fe», asegura Marion que el cristiano solo puede mantenerse como tal si, en cada instante, el Padre lo confirma en la fe. Por ello, que el cristiano hable a su Dios no tiene nada de decisivo. Y de ahí que intervenga «lo que podríamos nombrar un retraso en la confirmación, que despeja el tiempo para el logro de un abandono y para la ascesis de un fracaso». La estructura pascual de nuestra confesión de fe se inscribe en la estructura de la suprema confesión: la de Cristo en la cruz¹¹²². Cristo soporta no asegurarse en sí mismo al declarar que su testimonio no es sobre él: «Si yo doy testimonio de mí mismo, mi testimonio no es verdadero» (*Juan* 5, 31). Allí donde todos los otros se hubieran justificado, Cristo pone su justicia entre las manos del Padre. «Entre la confesión de fe y su confirmación juega la relación crucial de la muerte y de la resurrección»¹¹²³.

(2) El *ego* retrasa en Descartes respecto a la sustancialidad porque el *ego cogito* no dura en permanencia ni tiene rango de principio, no ofreciendo por lo tanto ninguna de las propiedades de la sustancia, e incluso contradiciéndolas explícitamente: el *ego* «solo certifica su existencia en el acto de pensar, sin poder certificarla en permanencia, en independencia, brevemente, en una sustancia»¹¹²⁴.

(3) En *Étant donné* sobre todo, Marion ha intentado hacer definitivamente aparecer un *Yo* no fundador, sino fundado, no constituyente, sino entregado al fenómeno que se da; «no trascendental, sino adonado; no consciente de sí, sino en retraso respecto a una llamada más originaria a él que él mismo»¹¹²⁵. Como Cartago, «el sujeto debe ser

¹¹²⁰ Marion, J.-L., «Le sujet en dernier appel», *op. cit.*, 1.991, p. 95; vers. esp.: p. 458. Ese «reconocimiento, forzado a menudo pero al menos admitido, por lo tanto, aún libre» indicaría ya la «decisión primera» del adonado en el ámbito de la donación como tal. El responsorio asume (reconoce, admite, decide) para él la reivindicación dada (ver para esta cuestión los §§ 34 y 45). Lo capital para nosotros aquí es observar que Marion admite un reconocimiento «forzado a menudo» como un reconocimiento «libre».

¹¹²¹ Ibidem.

¹¹²² Marion, Jean-Luc, «Droit à la confession», en *Communio*, nº 1 (*La confession de la foi*), 1975, p. 23.

¹¹²³ Ibid., p. 24.

¹¹²⁴ Marion, Jean-Luc, «La situation métaphysique du Discours de la Méthode», en *Le discours et sa méthode*, Sous la direction de N. Grimaldi et J.-L. Marion, Paris, Presses Universitaires de France («Épiméthée») 1987, p. 384.

¹¹²⁵ Marion, Jean-Luc, «La fin de la métaphysique ouvre une nouvelle carrière à la philosophie», en *Le Monde*, 22 septembre de 1998. Citado aquí en: Marion, Jean-Luc, *Paroles données, op.cit.* 2021, p. 109.

destruido, no por gusto, sino porque su pretensión trascendental era un obstáculo para la manifestación de otros fenómenos, que aún resultaban invisibles: el ser, la angustia y el aburrimiento, la carne, el otro, el *Sí*, etc.»¹¹²⁶.

(4) Pero el retraso no dice solo la experiencia del fenómeno saturado: «incluso si se trata de un acontecimiento mundano, limitado y comprensible, se da por definición siempre anticipadamente, sin previsión completa [...] desde ese momento, yo no puedo responderlo más que retrasado, *a posteriori*»¹¹²⁷. El retraso aumenta incluso según que el fenómeno que se da se muestra más rico en intuición, menos conceptualizable.

(5) El acontecimiento no carece de razón, sino que la oculta más de lo que podemos descubrir jamás en él. Y ello porque «nuestro esfuerzo por racionalizarlo vendrá siempre después, *post eventum*, en el crepúsculo, y porque nuestro esfuerzo progresivo resultará no solo retrasado, sino sobre todo falto de razón, en la invencible incertidumbre de haber alcanzado el sentido de lo que, sin embargo, en el instante, fue perfectamente visible»¹¹²⁸. El incidente del acontecimiento me tiene a mí más de lo que yo lo tengo bajo mi vista: «yo me encuentro de entrada bajo su dominación, en retraso sobre su facticidad —me llega antes de mí, previniendo mi atención y desaparece al instante de hacerse; “¡... demasiado tarde!”, siempre ya demasiado tarde. El tiempo del acontecimiento se testimonia pues como perfectamente indisponible»¹¹²⁹.

(6) Respecto al tratamiento por parte de Montaigne de la duda sin *ego sum, ego existo* (para Montaigne nuestra contingencia nos sitúa fuera del ser), Marion advierte: que un «yo» produzca y decida sus pensamientos no basta para hacerlos más claros y distintos, pues puede ocurrir que yo me mienta claramente al pensar confusamente. Y así, entre yo y el pensamiento se ahonda siempre una distancia propiamente ética e incluso política. Distancia que proviene finalmente de una diferencia entre yo y yo-mismo (*entre moi et moi-même*). Se trata de una diferencia que me hace *diferir* de mí mismo porque mi temporalidad me aliena por completo a mí mismo. La temporalidad afecta al «yo» porque lo deforma y lo reforma «de minuto en minuto»: yo no soy jamás el que soy, ni el que era y que no será ya lo que soy ahora. «El tiempo me distancia de mí, me hace retrasar respecto a mí, me aleja de mí, brevemente, difiere el acceso del “mí” a sí. En esta diferencia, el “yo”, que yo me reivindico resulta siempre otro que yo-mismo [...] Yo pienso, pero jamás mi pensamiento alcanza ese “yo”, que yo no soy más que no siéndolo ya»¹¹³⁰. Las siguientes palabras de Marion, aunque respecto a Montaigne, son muy expresivas de nuestro autor: en tanto que cada uno deja aparecer en sí el «yo» al que él solamente puede reducirse, cada uno hace manifiesto el sello de la humana condición en él, a saber, el no ser ya un ente (ni un viviente, ni un viviente racional, ni una sustancia, etc.) sino «la facticidad de un “yo” que, siempre en retraso temporal sobre sí mismo, para siempre a distancia de sus acciones y sus pensamientos, no deja sin embargo de retomarse en ellas y de reencontrarse en ellas mediante decisión»¹¹³¹.

(7) Preguntándose Marion cómo, en el caso de «Dios», decir algo de algo, concluye que, si en verdad se trata de algo así como Dios, éste sobrepasará, de cualquier

¹¹²⁶ Ibidem. Esta es una buena razón para emprender la «reducción a la donación». Sin embargo, debemos seguir recordando: lo que ha de ser destruido, más que el «sujeto» sin más, es el «“sujeto” trascendental».

¹¹²⁷ Marion, Jean-Luc, «Le paradoxe de la personne», en *Études*, n° 380, Octobre 1999, p. 358.

¹¹²⁸ Marion, Jean-Luc, «Le phénomène et l'événement», en *Quaestio 3/2003 (L'esistenza)*, Atti del Colloquio Internazionale Caen 23/25, gennaio 2003, A cura di Costantino Esposito e Vincent Carrad, Bari, Italy, Brepols Publishers, p. 451.

¹¹²⁹ Ibid., p. 457. Veremos más adelante sin embargo, desde Marion mismo, otra manera de considerar el «tiempo del acontecimiento» (cap. VI, § 46).

¹¹³⁰ Marion, Jean-Luc, «Montaigne ou le doute sans *ego sum, ego existo*» (2004), cap. VI, § 3, en *Questions cartésiennes III*, op. cit. 2021, p. 224; este capítulo retoma un artículo de 2004.

¹¹³¹ Ibid., § 5, p. 234.

manera que se quiera, el alcance de aquel que pretenda hablar de él: «En efecto, si el locutor que cuestiona no quedara absolutamente por principio retardado, en retraso y en penuria frente a lo que pretende decir, no se trataría justamente y de entrada de Dios»¹¹³². Por ello, para tener la más mínima oportunidad de mentar a Dios y no a un vano sustituto suyo, *es preciso* mentarlo sin verlo, ni comprenderlo, ni incluso, quizás, alcanzarlo¹¹³³.

(8) Respecto a la aporía del *ego* a sí (la *quaestio magna mihi*, en el entorno de san Agustín), a partir de devenir para mí mismo una dificultad y una pura pregunta, se abre un «exilio interior»: «yo devengo para mí el lugar mismo de mi exilio fuera de mí, puesto que lo más íntimo en mí, la *memoria*, no solamente puede igual de bien *no* rememorarne que rememorarne [...] sino que lleva en última instancia el recuerdo de lo que no me fue jamás ni presente ni representado: lo inmemorial. Yo habito pues un lugar, mí mismo, en que no me encuentro, en que no estoy en mi casa, en que no soy yo: exiliado del interior no estoy ahí donde estoy. Soy sin mí, en retraso sobre mí»¹¹³⁴. Yo no *soy* nada que no reciba en primer lugar, comenzando por el *sí* mismo que recibo: «El *ego* viene del *sí* dado, y no el *sí* de la conciencia por *sí* del *ego*»¹¹³⁵. De la distancia respecto a sí de lo dado a sí se sigue una diferencia más radical aún del *ego* con lo que le da a sí mismo y le da el *sí*. Esa distancia puede entenderse, por decirlo así, según el espacio, en una diferencia en que permanezco en el exterior de mi propio centro, ocupado por Dios, pero también puede entenderse según el tiempo, en una diferencia en que estaría siempre ya en retraso sobre lo que me da a *sí*. Pero el retraso resulta igualmente de mi reticencia y de mi retroceso ante el exceso de luz que me impone la verdad¹¹³⁶. Diferir de sí, resultar otro que sí y a distancia de sí basta para caracterizar en mí la finitud. El hombre concentra sobre él la creación, justamente porque, más que toda otra criatura, difiere de sí mismo temporalmente. Esta diferencia es puesta en obra por muchos retrasos del *ego* sobre sí mismo. La obra *Au lieu de soi* sería en gran parte la exposición de esos retrasos. (a) En primer lugar, hablar a Dios consiste solo en reconocer mi retraso: «... *praedicatus est nobis*»: «... nos has sido dicho *por adelantado*»; (b) una segunda diferencia de retraso del *ego* sobre sí mismo surge de lo inmemorial; (c) el retraso de sí sobre su propio deseo de felicidad; en este caso el retraso se profundiza en una diferencia lógicamente inexplicable: la del deseo que se contradice; (d) el retraso que mejor testimonia mi diferencia conmigo mismo estalla en el retardo de la conversión¹¹³⁷. Finalmente: «Yo no puedo retomar el control de mi origen (del que precisamente no me acuerdo porque de él provengo) porque yo llego a mí mismo en el retraso irremediable de mi creación, tanto más cuanto que se trata siempre de *nuestra* creación»¹¹³⁸. Por lo tanto, el tiempo, la temporalidad, del *ego* no envía solo a ella, ni incluso a la finitud solamente, sino que consigna, como su primer marcador, la condición de la criatura: «lo creado se temporaliza en tanto que creado y la cuestión del tiempo comienza ella misma con el *advenimiento* de lo creado»¹¹³⁹.

(9) El fenómeno no objetivo, porque no puede asegurarse ninguna permanencia, no se mantiene, no persiste, no perdura, sino que adviene y pasa. «En el caso del acontecimiento, la comprensión llega siempre con retraso, pero sobre todo, la comprensión misma *constituye* ese retraso, lo produce y lo provoca. Y así, como si su

¹¹³² Marion, Jean-Luc, «L'irréductible», en *Critique* 2006/1 (nº 704-705), pp. 79-91, p. 80.

¹¹³³ Ibidem.

¹¹³⁴ Marion, Jean-Luc, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, § 12, Paris, Presses Universitaires de France (« Épiméthée »), 2008, p. 121.

¹¹³⁵ Ibid., § 15, p. 145.

¹¹³⁶ Ibid., § 22, p. 197.

¹¹³⁷ Ibid., § 31, pp. 272 ss.

¹¹³⁸ Ibid., § 35, p. 304.

¹¹³⁹ Ibid., § 49, p. 418.

exceso intuitivo llamara siempre un sentido aún en reserva y un concepto aún por conquistar, brevemente, un exceso semántico que nos domina, deja siempre la comprensión en retraso respecto a él [el acontecimiento], el “*retraso originario* de toda comprensión”¹¹⁴⁰. Es decir, los más grandes acontecimientos y los más grandes pensamientos se hacen comprender más tarde. Estoy siempre en retraso respecto al fenómeno saturado: respecto a su visión según concepto¹¹⁴¹, respecto a su hecho cumplido¹¹⁴², respecto a su arribo, etc. Mi nacimiento es en este sentido el acontecimiento por excelencia: la flecha del tiempo proviene de mi retraso originario sobre mi nacimiento. «Más que un acontecimiento entre otros, más que el acontecimiento por excelencia, más incluso que el primero de todos los acontecimientos que me afectan, el nacimiento pone en obra la *acontecimentalidad* que sostiene y dispara todo fenómeno como un acontecimiento que pasa»¹¹⁴³.

(10) Si lo dado se da como una llamada, si solo se muestra en la respuesta del adonado, y si el adonado resulta por definición finito, entonces, «lo que se muestra resulta ello también siempre retardado y retrasado respecto a lo que se da»¹¹⁴⁴. La finitud de la manifestación (de la auto-mostración de los fenómenos) se descubre por contraste sobre la infinitud de la donación oscura de lo que resta aún fuera de la vista. Es la diferencia entre lo que se da y lo que de ello se muestra, diferencia que caracteriza la fenomenicidad de la donación porque resulta directamente de la finitud del adonado¹¹⁴⁵. De ahí la función y lugar obligados de la hermenéutica, que administra la diferencia entre lo que se da y lo que se muestra, «*interpretando la llamada (o intuición) por la respuesta (concepto o significación)*»¹¹⁴⁶. La intuición, dada y recibida, resulta ciega —no muestra aún nada— en tanto que el adonado no le reconozca la o las significaciones (o conceptos) que permitirían que se muestre ahí un fenómeno de pleno derecho.

(11) Lo dado abre toda experiencia, pero como la abre por adelantado y de hecho, la cierra porque la ha decidido antes y *sin nosotros*, nos la impone, nos pone en ella en retraso desde el inicio, la orienta para nosotros, nos la condiciona y nos la racionaliza sin nosotros dar razón de ella¹¹⁴⁷. Además, la dispensa de lo dado por el mundo implica el retraso del adonado para mostrarlo. «La dispensa del mundo implica la reserva en él de lo invisto, de cuya puesta en forma en lo visible difiere siempre el adonado. La dispensa incondicionada remite siempre para más tarde una parte de la fenomenización de lo invisto, teniéndolo siempre en reserva»¹¹⁴⁸.

(12) En situación de Revelación, según Marion, se trata de hacer surgir lo que yo no conozco aún, dejando a mi voluntad deseante llevar a cabo por fin lo que ella quiere verdaderamente. Y yo lo quiero verdaderamente *porque* me viene de *otro lugar* lo que yo no sabía yo mismo (poder) querer. Debo desde ese momento aprender a conocer lo que quiere *verdaderamente* mi voluntad. Quiero mucho más de lo que pienso, no solo porque no sabría lo que quiero (por debilidad o duda), sino porque mi deseo se me escapa, me sobrepasa y me viene de *otro lugar*. «Ciertamente, mi entendimiento queda retrasado,

¹¹⁴⁰ Marion, Jean-Luc, *Certitudes négatives*, cap. V, § 25, *op. cit.* 2010, p. 249. Primera aparición provisional en francés: «Notes sur le phénomène et son événement», en *Iris. Annales de philosophie. Université Saint-Joseph de Beyrouth*, vol. 23, Beyrouth, 2002.

¹¹⁴¹ *Ibid.*, § 27, p. 273.

¹¹⁴² *Ibid.*, § 28, p. 286.

¹¹⁴³ *Ibid.*, § 29, p. 298.

¹¹⁴⁴ Marion, Jean-Luc, *Givenness & Hermeneutics*, *op. cit.* 2012, p. 52.

¹¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 54.

¹¹⁴⁶ *Ibidem.*

¹¹⁴⁷ Marion, Jean-Luc, «La donation en son herméneutique» (2012), cap. II de *Reprise du donné*, § 10, *op. cit.* 2016. p. 60. Ver además el § 16 («Se donner, se montrer : l'écart»).

¹¹⁴⁸ *Ibid.*, cap. III, § 25, p. 145.

siempre, respecto a mi voluntad (según Descartes), pero mi voluntad queda ella misma retrasada respecto a mi deseo (según san Agustín). Pues mi deseo me adviene sin que yo lo sepa, ni lo mida, ni lo espere [...] Lo que yo quiero, debo pues creerlo, porque, espontáneamente y tal cual, lo ignoro»¹¹⁴⁹. Es en este sentido que solo podremos pensar a Dios como tal —es decir, descubriéndose él mismo a partir de él solo— al pensar sin empezar por el concepto. «Dios comienza antes de que el concepto lo piense. Pensar la manifestación de Dios pide pensar claramente ese retraso originario; pues ese retraso define justamente el origen. El comienzo solo inaugura si precede todo, comprendido todo concepto que quisiera pensarlo; el “concepto” del comienzo consiste en el retraso que impone a todo concepto en relación a su comienzo [...] El retraso esencial del pensamiento sobre el comienzo, por lo tanto, de lo creado respecto a Dios, lo ha formulado Schelling con un neologismo muy exacto: Dios se hace conocer como im-pre-pensable (*unvordenklich*), como aquello que el concepto no puede pensar por adelantado, ni prever, ni prepensar»¹¹⁵⁰. Podemos también llamarlo «lo nuevo, lo inesperado». Se trata de lo que Marion ha designado como el «otro lugar» (*l'ailleurs*), lo que surge de *otro lugar* y permite, o exige, una anamorfosis. Se trata de la anamorfosis de un *prius* cuyo hecho desplaza todo conocimiento desde el *a priori* al *a posteriori*, que vuelve a la filosofía negativa en filosofía positiva y abre así lo posible de una Revelación¹¹⁵¹.

Como vemos, los ámbitos principales sobre los que Marion articula el retraso del adonado, pero también el significado mismo de lo que entiende por «retraso», corresponden a la teología y a la fenomenología:

(A) En el «ámbito teológico» encontramos la entrega y abandono del cristiano de su vida, palabra y obras a la confirmación del Padre (1). Además, el hecho de que «el *ego* viene del *sí* dado y no del *sí* de la conciencia por sí del *ego*», lo que manifiesta «el retraso irremediable de mi creación» (8). Encontramos aquí el retraso originario por mor de nuestra finitud (10). Pero también se trata del retraso de mi entendimiento respecto a mi voluntad y de ésta a su vez respecto a mi deseo: lo que yo quiero debo creerlo porque lo ignoro. Es en última instancia el retraso de lo creado respecto a Dios (12), que conlleva el necesario retraso de quien pretende acercarse a Dios, debiendo mentarlo sin verlo e incluso sin alcanzarlo (7).

(B) Un «ámbito fenomenológico» daría cuenta del retraso del concepto respecto a la intuición, ya desde el nivel más simple de los fenómenos mundanos: (4), que expresa el retraso originario de toda comprensión, al llegar siempre tarde en relación al acontecimiento (9). Ello expresaría también un retraso para dar cuenta de la donación del mundo y de su reserva excesiva de invistos (11). Es el retraso además de la facticidad del acontecimiento (5), que incluye el retraso por mor de la temporalidad *constitutiva* del *ego*: la facticidad de un «yo» siempre en retraso temporal sobre sí mismo (6). El *ego* retrasa respecto a la sustancialidad porque no dura en permanencia. Por ello, el *ego* solo certifica su existencia en el acto de pensar (2). Ya sabemos que la temporalidad del *ego* envía en último término a su condición de criatura (8), lo cual influirá además en la consideración fenomenológica del retraso del *yo* por la proveniencia de toda «conciencia» desde la «forma pura de la llamada», retraso que según hemos visto se fundamenta en último término en el riesgo (sin fundamento) de una «decisión» sin razón, sin antecedentes ni evidentes o seguros consecuentes. No consciente de sí, sino en retraso respecto a una llamada más originara, el sujeto debe ser destruido para dar cabida a fenómenos que

¹¹⁴⁹ Marion, Jean-Luc, *D'Ailleurs, la Révélation. Contribution à une histoire critique et à un concept phénoménal de révélation*, cap. III, 9, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 2020, p. 222.

¹¹⁵⁰ *Ibid.*, cap. V, 16, p. 452.

¹¹⁵¹ *Ibid.*, p. 453.

resultan invisibles por la imposición sobre ellos del sujeto trascendental, consciente primero de sí (3).

Como vemos, las determinaciones de (A) son, en cuanto a su «mecanismo», perfectamente compatibles con las de (B): el *ego* siempre llega tarde: primero en relación con su creación, y luego, respecto al mundo, los fenómenos y también respecto a sí mismo. Para Marion, el «retraso» de «diferir» es perfectamente compatible con el de «ser creado», de modo que el interés (negativo) de Marion por acabar con el «sujeto» que impide la visibilidad de algunos fenómenos (los más capitales) sería compatible con la consideración (positiva) del «sujeto» como «sujeto creado» por Dios.

28.2. Las determinaciones de lo dado que fijan el retraso

El «retraso» radical que traspasa al adonado se reflejará en las principales determinaciones de los fenómenos dados, de modo que éstos son los que imponen y justifican desde la efectividad el retraso constitutivo, «positivo» (desde su mismo origen) del «nuevo sujeto» (de aquello que viene después del «sujeto») en Marion. En el Libro III de *Étant donné* enumera nuestro autor esas especificaciones de los fenómenos dados:

(1) La anamorfosis. Indicando el «otro lugar» «la primera propiedad radical del fenómeno dado»¹¹⁵², sabemos ya que el *Yo* debe alinearse sobre el eje inmanente de su surgimiento para recibir un aparecer. El *Yo* debe someterse a las exigencias de la figura a ver del fenómeno. Descubriendo Marion tres «contingencias» del fenómeno (el fenómeno *llega* en tanto que yo puedo conocerlo teóricamente; el fenómeno *adviene* en tanto que yo puedo utilizarlo como «sujeto» práctico, y el fenómeno *se me impone*), nuestro autor asume en la última clase aquellos que comparten la propiedad de que yo no resulto solamente exterior a ellos, como frente a lo que se opone a mí, a distancia de intencionalidad y de manejo, sino que «me advienen o llegan sobre mí como lo que [...] me acoge, me engloba y me distrae, brevemente, se me impone»¹¹⁵³. Estos fenómenos son llamados de «hábito», de «costumbre», o sea, fenómenos a los que debemos habituarnos, hacernos a ellos y siempre encontrar la buena actitud, la disposición correcta, el «hábito», que permita resistirlos, comportarse respecto a ellos y eventualmente comprenderlos.

Las tres características de la contingencia de los fenómenos definen aquello que me afecta. Y así, aparecer afectándome define la anamorfosis. La anamorfosis del fenómeno me determina, sometiéndome a su aparecer: «si no me encuentro exactamente en el punto designado por la anamorfosis del fenómeno, simplemente no lo veré»¹¹⁵⁴.

(2) El arribo, entendido por Marion, no como una arribada continua y uniforme entregando unidades idénticas y previsibles, sino como arribadas discontinuas, imprevistas y todas distintas, difiriendo al retrasar (o acelerar) sus surgimientos. Nosotros —el *yo/mí (je/moi)*— no decidimos en absoluto sobre la visibilidad del fenómeno, siendo nuestra iniciativa solamente la de recibir el choque de su anamorfosis, encajar el golpe de su arribada. Ello puede entenderse como nuestra entrega de la decisión de aparecer al fenómeno mismo, sin ninguna anticipación posible de la percepción: «el fenómeno nos

¹¹⁵² Marion, J.-L., *Étant donné*, op. cit. 1997, § 13, p. 174; tr. esp.: p. 214.

¹¹⁵³ Ibid., p. 183; tr. esp.: p. 223. Marion da estas tres determinaciones del fenómeno dado (me acoge, me engloba y me distrae) a partir de los tres ejemplos que ha introducido para dar cuenta de la contingencia que se me impone del fenómeno: el árbol que me da sombra en el calor, la gran ciudad contemporánea y la pantalla de imágenes

¹¹⁵⁴ Ibid., p. 184; tr. esp.: p. 224.

comprende y precede por su arribo»¹¹⁵⁵. Por la iniciativa de hacerse visible el fenómeno por sí mismo se confirman los dos caracteres del don reducido: la donabilidad, la propiedad intrínseca de darse por sí mismo y a partir de sí solo y la receptividad: si desde el fondo de lo invisto puede el fenómeno imponérsese (por) su contingencia, lo debe a su receptividad.

(3) El hecho cumplido. Aparecer demanda siempre, para todo fenómeno en general, venir al hecho de surgir y de surgir de hecho: «Lo que me llega de hecho no puede de hecho conocerse más que una vez ya surgido, llegado»¹¹⁵⁶. Según nuestro autor, deberíamos aplicar a todo fenómeno dado el carácter de hecho que Schelling describe a propósito de la Revelación, de cuyo acontecimiento no se puede ya afirmar nada, si no es precisamente que se ha producido, que ha tenido lugar. El hecho cumplido remite al retraso de la facticidad, en que el hecho está siempre ya hecho. Por ejemplo, un accidente me acontece: se hace inmediatamente, demasiado tarde para verlo venir en el futuro, ni incluso en el presente. El accidente está ya hecho (*c'est déjà fait*), y yo estoy acabado (*je suis fait*)¹¹⁵⁷. El hecho cumplido del fenómeno me llega encima, está hecho *para* mí, no *por* mí, sino a mis expensas. La intencionalidad se invierte.

Según Marion, el hecho cumplido resulta siempre tal que no puede no ser lo que es, pero tal que habría podido ser totalmente distinto de lo que es. Así coinciden la necesidad de hecho y la contingencia de derecho, coincidencia que determina el azar no abolido por el hecho cumplido. Pues bien, «el entramado de *esta* contingencia y de *este* hecho cumplido caracteriza intrínsecamente el fenómeno según la donación»¹¹⁵⁸.

(4) El incidente. Como su hecho cumplido, el fenómeno dado llega, se estrella incluso, sobre la conciencia, que lo recibe. Su cumplimiento fenoménico interviene pues al final, una vez desplegada la anamorfosis, una vez terminado su arribo, y una vez recorrida la subida hacia lo visible. El fenómeno se lleva a cabo mediante su fin y su hecho: el fenómeno aparece solo cuando acaba por caer sobre lo que lo recibe y entonces lo ve. «Este proceso del fenómeno nos autoriza a pensarlo como el incidente»¹¹⁵⁹. Antes que el incidente estalle sobre la pantalla de las vivencias y traspase su invisto, no muestra aún nada; su último momento, el del hecho cumplido, coincide con su primer momento, el del estallido adviniente. El incidente consiste por completo en el hecho de su cumplimiento iniciador, sin ningún trasfondo, sin previsión, ni provisión, reducido a su hecho.

El incidente es lo que la filosofía tradicional ha considerado desde Aristóteles como el «accidente», pero comprendido fenomenológicamente como aquello que consiste en su puro surgimiento, en el hecho de su estallido. Por ello, el incidente resulta imprevisible, desbordando todo antecedente y no apoyándose sobre ninguna *ousía*. Así resulta inconstruible, inconstituible e indisponible. «El límite del conocimiento se debe en primer lugar a su retraso indeleble respecto al acontecimiento de lo que *se* muestra»¹¹⁶⁰.

(5) El acontecimiento. Marion afirma que, hasta ahora, el análisis de las determinaciones de lo dado ha querido solamente describir cómo y hasta dónde, en el aparecer, la iniciativa pertenece en principio al fenómeno, y no ya a la mirada. Pero si el aparecer del fenómeno implica mostrarse, y mostrarse implica darse, uno y el otro implican a su vez un *sí* del fenómeno. El *sí* del fenómeno se marca justamente en su determinación de acontecimiento: viene, sobreviene y parte desde sí mismo y,

¹¹⁵⁵ Ibid., § 14, p. 187; tr. esp.: p. 227.

¹¹⁵⁶ Ibid., § 15, p. 199; tr. esp.: p. 241.

¹¹⁵⁷ Ibid., p. 206; tr. esp.: p. 248.

¹¹⁵⁸ Ibid., p. 212; tr. esp.: p. 255.

¹¹⁵⁹ Ibid., § 16, p. 213; tr. esp.: p. 258.

¹¹⁶⁰ Ibid., p. 224; tr. esp.: p. 268.

mostrándose, muestra también el *sí* que toma (o retira) la iniciativa de darse. No puedo entonces ni hacer, ni producir, ni provocar el fenómeno. El acontecimiento *se* da hasta el punto de mostrarse a *sí* mismo.

Sin causa adecuada, el fenómeno dado se avanza imprevisto, insólito, inesperado, inaudito e invisto. Y así, el acontecimiento *se me* impone, por lo que, lejos de intentar someterlo a cualquier antecedente, solo puedo considerarlo como mostrándose desde *sí* mismo por *sí* mismo. Renunciando a asignar el *sí* del fenómeno a una causa distinta de él, yo no puedo más que dejarme asignar a él, hasta recibir de él una «esencia» nueva; «el acontecimiento testimonia así su carácter inconstituible al constituirme a mí, su efecto»¹¹⁶¹.

Resumen del capítulo III

Como ya anunciamos en el resumen final del capítulo II, este capítulo III que acaba pretendía estudiar con detenimiento la consideración por parte de Marion del adonado, el «nuevo sujeto» que «viene después del sujeto» (trascendental). Y ello para intentar resolver la discrepancia entre nuestra lectura sobre Marion y el avance expreso de éste. Esa discrepancia parece abrirse en dos matices concretos: (i) si según el final del capítulo II debíamos resolver el conflicto entre un adonado retrasado respecto al fenómeno (la doctrina de Marion) y un adonado del que no podíamos ya afirmar una contraposición (trascendental) de retraso o adelanto en relación con el fenómeno (nuestra lectura de la cuestión), (ii) ahora se ha sumado (al principio del capítulo III) el debate sobre si la posición del adonado se halla en la frontera entre el ámbito de la donación y el de la manifestación (el parecer de Marion), o si esa posición se encuentra ya desde el principio en el ámbito mismo de la donación (según nosotros creemos). Sin embargo, una apreciación más fina de esos matices nos muestra claramente que ambos dicen dos aspectos de la misma controversia: (i) o bien el adonado se halla implicado en el paso de la donación a la manifestación del fenómeno, no interviniendo en la donación como tal, respecto a la cual siempre llega tarde (la postura de Marion); (ii) o bien el adonado se halla implicado ya en la donación como tal, sin que por lo tanto quepa conceder una importancia decisiva al carácter segundo o no del adonado en el intento de una descripción atenta a la experiencia, o «contra-experiencia» misma (nuestra creencia).

Nuestro empeño consiste en localizar la posición justa del «nuevo sujeto» de la experiencia saturada (§ 22). Con ese fin, hemos comenzado estudiando en primer lugar la figura del «asignatario», descubriendo pronto que Marion parece encarar la caracterización del «nuevo sujeto» desde la negación del *yo* trascendental, mientras que nosotros, al hilo de las palabras de nuestro autor, hemos ido construyendo la certeza de la implicación positiva de ese «nuevo sujeto» en la donación como tal, por ejemplo, mediante la superación del «yo pienso» por el «yo siento» (§ 22.1.).

Para Marion, «recibir» (la función propia del asignatario) significa «cumplir la donación al transmutarla en manifestación», de modo que el asignatario «experimenta la carne misma del fenómeno en estado de manifestación» (§ 22.2.). Y con esta sencilla secuencia comprobamos que el lugar que otorga Marion al asignatario se sitúa en el paso de la donación a la manifestación: el «nuevo sujeto» surge pues para nuestro autor encarnando ya ese paso, no antes, es decir, no como nosotros pretendemos, en y como la donación misma.

¹¹⁶¹ Ibid., p. 239; tr. esp.: p. 283.

En nuestro intento de reducir la distancia entre donación y «sujeto» (ya sabemos desde el cap. II, § 11, que la reducción a la donación consistiría en el acceso al surgir, como dados, de sentidos que me conciernen), hemos estado atentos, a partir de las palabras mismas de Marion, al hecho de que en la recepción primera del fenómeno dado se encontraría ya una instancia de entrega electiva, de «decisión» por parte del asignatario: el asignatario, sintiendo y recibiendo, «permite» a lo dado mostrarse en tanto que se da (§ 22.2.).

Pero además, aunque Marion establece que el asignatario transforma mediante la receptividad del «sentimiento» la donación en manifestación, dando así forma a lo que se da sin aún mostrarse, y que de otro modo lo que se da se daría a ciegas (sin saberse, sin pensar, sin manifestar para una conciencia), nosotros ponemos el foco en el hecho de que en y como el sentimiento se da lo dado. No solo en y como el sentimiento recibe lo dado una forma, sino que se da. Se da en el recibir esa forma. Es decir, lo dado es la vivencia de ese sentimiento, de modo que la forma y el sentido de lo dado (del sentimiento) los aporta ya el sentimiento mismo. Y aunque no podamos por ejemplo describir adecuadamente (manifestar al mundo) nuestro enamoramiento, sí sabemos sin embargo que estamos enamorados (§ 22.2.).

Hemos descubierto pues, en nuestro intento de reducir el retraso, que antes del pensamiento (la manifestación conceptual de lo dado) hay ya una indistinción entre lo dado y la conciencia, indistinción que estaría marcada por el «sentimiento», como el «medio» del «acogimiento mutuo» entre lo dado y la conciencia. Y Marion parece conformarse por completo con esta lectura al afirmar que la existencia de hecho no se representa sino que se experimenta mediante un sentir. Por ello estudia el «pensamiento pasivo» y la carne en Descartes (§ 23), para quien la cosa pensante (la *res cogitans*) lo es como sintiente, siendo imposible para el alma sentir las pasiones sin que éstas sean verdaderamente tales y como las siente. Para nosotros esta secuencia es clave porque nos muestra la imposibilidad de no saber de nuestras pasiones y de alguna manera de su verdadero sentido ya en su misma donación, antes pues de su hermenéutica, de su manifestación. Y así se va confirmando la presencia en Marion de dos momentos (o dos «respuestas») que marcan el actuar del adonado en el origen: la «respuesta primera» diría el vivir como tal en el ámbito de la donación y la «respuesta segunda», que expresaría la decisión del adonado de manifestar en la escena del mundo lo ya dado y vivido. Como se ve a partir de la carne, el adonado «se deja gobernar» por la llamada en el simple surgir de la carne (por ejemplo, en la forma de un gozo o de un dolor afectivos, tanto espirituales como físicos). Ese «dejarse gobernar» diría la «respuesta primera» como el surgir de la afección. «Luego» («respuesta segunda») le daremos o no un nombre u otro a esa afección («alegría», «sufrimiento», etc.). Ello nos conduce a la distinción entre «forma» y «contenido» de la llamada/respuesta, distinción que parece acordarse, respectivamente, con la distinción entre «donación» y «manifestación» (§ 26.2.).

Todo el § 23 mostraría que Marion mismo admite ya una presencia originaria del «nuevo sujeto» en el ámbito de la donación como tal, anterior por lo tanto a su función de transformador de lo dado en manifestado. Sin embargo, eso es algo que Marion está lejos de aceptar expresamente.

El adonado nace en el impacto de la *llamada* de un fenómeno saturado (§ 24). Y ante el interés de Marion por mostrar que el nacimiento del adonado depende del hecho de que la llamada «lo ha siempre ya reivindicado» (y el retraso que ello supone para el adonado), nosotros planteamos (§ 24.4.) varios argumentos como hipótesis de un surgir sin retraso del adonado, patrocinando ahí la «coincidencia de la llamada y la respuesta», a la que intentaremos dar plena justificación en el capítulo V.

No obstante, nuestras propuestas siguen atentas al pie de la letra del discurso de Marion, sin pasar por alto lo que éste comprende antes que nada como «llamada»: «contraintencionalidad». Sigue así nuestro autor la tendencia general que según Tengelyi gobierna la fenomenología francesa desde al menos los años 60 del siglo XX, y que Marion llevará todavía a un momento anterior con Lévinas (quizás en 1930 y con seguridad en 1948).

Siguiendo las descripciones de Marion sobre Lévinas, descubrimos nosotros que no solo podemos fijarnos en que el «sujeto» retrasa sobre sí mismo, sino también en que adelanta sobre sí. Este punto de vista nos acercaría a M. Henry, para quien yo me experimento a mí mismo (mi vida en mí), precediendo así el *sí* cualquier otra cosa, incluyendo la conciencia *de sí* (§ 24.2.).

A partir de los ejemplos de la reversión de la intencionalidad por parte de Heidegger, Lévinas y Henry, Marion proclamará que la llamada es la estructura fundamental de la conciencia y una manera de «radicalizar la exterioridad de la intencionalidad», de la conciencia. Marion plantea paradójicamente esa exterioridad afirmando también en otro lugar que el *sí* se despierta a sí mismo en la medida en que le afecta una llamada, que le adviene como *interior intimo meo*, más interior a sí mismo que él mismo. La llamada adviene como una llamada en que yo me precedo a mí mismo, viene a afirmar Marion, que a renglón seguido asegura que la primera conciencia de sí está en retraso sobre ella misma. Y con ello nos demuestra implícitamente nuestro autor que podemos plantear la cuestión del origen desde dos perspectivas distintas: una según la cual se destaca el retraso radical del «sujeto» respecto a sí mismo y otra según la cual se destaca la precedencia radical del «sujeto» respecto de sí mismo. En el ámbito de esta ambigüedad deberíamos situar nosotros por lo tanto la holgura de nuestra tesis.

Para Marion, la llamada produce la diferencia original, el retraso originario del responso sobre ella, apoyándose en su comprensión de la llamada como contraintencionalidad sobre Lévinas y Henry. Para nosotros sin embargo, eso supone asociar avances muy distintos entre sí justamente en el asunto que se quiere justificar. Marion pretende no obstante mantener a toda costa el «retraso» del *yo* respecto a sí, incluso en la forma del avance de Henry. Nosotros descubrimos algunos de los problemas que eso trae consigo, siendo uno de ellos la afirmación por Marion de que la contraintencionalidad (la llamada) ha sido ya dada y cumplida antes que el responso, y que por ello, éste habrá de remontar hacia la llamada pasada para recibir así lo dado siempre ya cumplido. Según nos parece, un «sujeto» que nace por completo descentrado, retrasado, respecto a sí, no podrá ya remontar hacia ningún lugar porque esa pretensión supone una «intencionalidad» ya destruida desde el origen por la «contraintencionalidad».

El intento de Marion de justificar la comprensión de la llamada como contraintencionalidad le lleva a darnos los cuatro rasgos de la manifestación de la llamada, que dicen otros tantos trazos del adonado. Por uno de esos rasgos (la «interlocución») comprendemos nosotros que en el desarrollo de la descripción de la llamada como contraintencionalidad, Marion estaría desarrollando implícitamente (sin parecer darse cuenta de ello) la distinción entre la «forma» y el «contenido» de la llamada (y de la respuesta): la «forma» de la llamada opera llamando la atención del «sujeto», frente al «contenido» concreto de lo que la llamada comunica o quiere comunicar. Aunque lo veremos mejor en el cap. V, ya podemos establecer que la contraintencionalidad de la llamada (y las determinaciones primeras del retraso originario que suponen y justifican) según es tratada por Marion correspondería al momento de la «forma» de la llamada, mientras que la hermenéutica del sentido, o de la procedencia, etc., de la llamada, estarían más bien del lado del «contenido» de la llamada.

Si Marion promueve la exterioridad de la conciencia (como otros autores según él han hecho patrocinando la carne, el otro, etc.) mediante la «llamada pura» —la «forma pura de la llamada», que dice la «donación» como tal (cap. V, § 45.1.)—, según nos parece, la única manera de dar cuenta de ella será en y como inmanencia absoluta (la llamada no se justifica por nada exterior a ella misma). De ahí la necesidad de proteger la inmanencia (mediante el anonimato y el retraso). Pero de ahí también un gran problema en nuestro autor: la «forma pura» de la llamada diría en último término la «forma» de la llamada, faltándole para poder ser considerada como «llamada» completa el «contenido». La «forma» de la llamada es, como veremos en el cap. V, la forma del «enganche» entre la llamada y la respuesta, lo cual quiere decir que Marion toma como «llamada» sin más lo que es solamente aún la forma del «enganche» entre la llamada y la respuesta. En ese caso, Marion consideraría como «enganche» justamente el «retraso», la «diferancia» (la llamada dice la «contraintencionalidad»). Sobre el «enganche» en Marion y sobre si podemos comprenderlo así o asá en nuestro autor trataremos en el cap. V.

Pues bien, la consideración de la «forma» de la llamada nos permite a nosotros justificar nuestro avance, pudiendo fijarnos ya con evidencia en el hecho de que el surgir como tal del asignatario/adonado dice la primera respuesta de éste, lo que implica ya en y desde el origen mismo la «coincidencia de la llamada y la respuesta» y por lo tanto, la involucración plena del adonado en la donación como tal (§ 24.4.).

Así descubrimos la distinción entre «respuesta primera» (correspondiente a la «forma» de la llamada) y «respuesta segunda» (correspondiente al «contenido» de la llamada). Sin embargo, a pesar de la apariencia del uso por parte de Marion de este mecanismo que distingue entre «forma» y «contenido» de llamada/respuesta, debemos seguir recordando que en último término el autor francés se está limitando a comprender sin más la «llamada» como «contraintencionalidad».

Pero Marion cuenta ya con lo que podríamos llamar «evidencias profundas» que de vez en cuando emergen a la luz de sus descripciones. Es lo que acontece con la siguiente secuencia absolutamente lacónica: «lo complejo del adonado (llamada/responso) precede a la simplicidad del Yo» (§ 25.3.). Esta evidencia probaría por completo según nos parece el «acogimiento mutuo» de la llamada y la respuesta en la coincidencia de ambas. Pues incluso contando con la contraintencionalidad y el retraso raíces en que surge el adonado, la donación misma de la llamada como contraintencionalidad supone un «sentirse retrasado» donde coinciden «forma» y «contenido» de la llamada/respuesta.

Sin embargo, nuestro avance es arriesgado también porque ha de apoyarse en evidencias esporádicas, eventuales, «acontecimentales»: nuestro autor no volverá nunca que nosotros sepamos a incidir ni sugerir el hecho por completo capital para comprender su pensamiento de que el adonado dice el complejo llamada/responso. Parece que Marion cuenta con una «reserva» de evidencias «invisitas» que nosotros no podemos ni ver ni sentir, pero que él sí parece ya incluso comprender. En Marion nos encontraríamos como con una corriente doble: en la superficie, la doctrina que todos conocemos; mientras, en lo profundo, otro flujo de evidencias que rara vez salen a la luz pero que parecen conformar por completo la clave de la comprensión de todo en nuestro autor. Aquí nos encontramos con un ejemplo de tales «evidencias profundas», «nocturnas», «ocultas», de las que Marion no habla pero que pareciendo guiar su pensamiento a veces enuncia.

Podríamos suponer que este aspecto decisivo del acercamiento a la obra de Marion se debe al hecho de haberse formado nuestro autor con el trasfondo de Mayo del 68 en París, con todo lo que ello suponía. Según confesión de Marion mismo, la atmósfera general era entonces muy progresista, izquierdista. Por eso, cuando nuestro autor decidió estudiar filosofía, tuvo que afrontar las cuestiones usuales, pero difíciles para él, de aquel

tiempo, como la muerte de Dios, que era un dogma, o el futuro de la sociedad por completo reestructurada sin preocuparse de la cristiandad, etc.¹¹⁶²

De ahí que la elección era bastante clara para un cristiano como Marion: (i) o bien seguir a muchos de los otros estudiantes cristianos que pensaban que la cristiandad debería ser transformada según la nueva situación, y que por lo tanto se debería seguir la senda marcada por Lacan, el deconstruccionismo según Derrida y el marxismo según Althusser (todos ellos eran profesores de Marion), (ii) o bien asumir la opción finalmente adoptada por nuestro autor: «algunos de nosotros, sin discusión, pues era algo obvio para nosotros, teníamos que tomar otro camino, que consistía en estar involucrado en aquellas doctrinas de vanguardia, conocer sus destrezas y ser tan bueno como los demás en ellas, y al mismo tiempo adquirir un conocimiento más profundo de la tradición cristiana, trabajando seriamente»¹¹⁶³. Es decir, desde el principio, confiesa Marion, siguió una vía doble¹¹⁶⁴: la vía oficial y otra que era completamente privada, a través de amigos que luego se convirtieron en representantes ilustres de la Iglesia y la teología (por ejemplo, el cardenal Danielou, Lubac, o Balthasar). En esta vía tuvo un valor decisivo su trabajo en revistas católicas, y en concreto, en la elaboración para el mundo francófono de *Communio*.

Haciendo notar nosotros solamente ese detalle de «ser algo obvio» para Marion el tener que seguir otro camino que el de entregarse por completo a la filosofía de su tiempo («obviedad» que Marion asumiría durante toda su obra sin dar más razones de ella), las palabras de nuestro autor nos muestran que su avance ha seguido una doble vía, una de las cuales, la teológica, será transitada de un modo «completamente privado», como decíamos antes, visto desde la filosofía, de un modo «nocturno», «profundo». Es así como nosotros nos damos razones para comprender no solamente la «ambigüedad» raíz que vehicula toda la obra de Marion, sino, como aquí, la irrupción súbita de evidencias insospechadas que dan un vuelco a la investigación sobre nuestro autor.

Advirtamos solamente por ahora que la conformación compleja del adonado como llamada/respuesta, señalando según nos parece al «nuevo sujeto» como el lugar del «acogimiento mutuo» de la llamada y la respuesta, en una inmanencia que estaría muy cerca de Michel Henry, nos posiciona ya en un ámbito muy distinto al que ha gobernado esta Parte I de nuestro trabajo.

Solo nos queda recordar que en una fenomenología de la donación, la conaintencionalidad y el juego de la llamada y el responso ha de jugarse en el plano exclusivo de su inmanencia radical, o sea, del adonado mismo. Y que para proteger esa inmanencia, Marion propondrá el anonimato de la llamada (§ 26.2.) y el retraso del responso mediante la reducción a la inmanencia pura de la donación según la decisión del adonado para recibir la llamada (§ 26.3.). Para Marion, la decisión de responder a la llamada, la decisión de recibir, precede la posibilidad de ver, de concebir.

En el juego de precedencias y retrasos, que Marion encara de múltiples modos, se harán implícitamente compatibles para nuestro autor el «diferir» de la «conaintencionalidad» y el de «ser creado» (§ 28.1.), de modo que podríamos comprender las determinaciones del fenómeno dado que fijan el retraso del adonado como determinaciones de la experiencia de fenómenos dados para un ser creado, concebido desde la pura fenomenología como un ser creado por los fenómenos mismos: el adonado es dado a partir de lo dado.

¹¹⁶² Marion, Jean-Luc, «A Marion Moment in Catholic Thought: a Conversation with Jean-Luc Marion and Ken Woodward», 31 de Mayo de 2022, en The Lumen Christi Institute; m. 04:16; disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=fhO-SprRgUE>; último acceso: agosto 2022.

¹¹⁶³ Ibid., mm. 05:01 – 05:31.

¹¹⁶⁴ Ibid., m. 05:38.

Nuestro intento de posicionar al adonado en la donación como tal (y no limitarlo solamente al paso de la donación a la manifestación) nos parece abrir una vía nada evidente en apariencia en nuestro autor, pero tampoco en la doctrina. Sin embargo, comenzado ya su tránsito, quizás nos llevaría a considerar el problema último en Marion como el de la descripción del grado de involucración en la donación como tal del adonado, y si las diferencias posibles de ese grado de involucración influirían en la caracterización de distintos modos de la experiencia de donación. Es lo que intentaremos ver con Marion en la Segunda Parte de este trabajo, sobre todo a través de las figuras de la «coincidencia de la llamada y la respuesta» y de la «coincidencia de lo dado con el modo de darse».

En el cap. II nos preguntábamos sobre qué lleva a Marion a decidirse por una «reducción a la donación», descubriendo que (i) la reducción a la donación dice la reducción a la inmanencia pura (o sea, al adonado como complejo llamada/respuesta), pues (ii) pareciéndonos vano vivir según el modo objetivo y entitativo del mundo cotidiano, (iii) hay fenómenos reducidos espontáneamente por ellos mismos a la donación que constituyen las experiencias más auténticas de nuestra vida, respecto a las cuales (iv) surgimos con la responsabilidad innata de manifestarlos (y vivirlos) como dados. Desde ahí, hemos concluido que «la reducción a la donación consistiría en el acceso al surgir, como dados, de sentidos que me conciernen» (§ 11).

Ello nos ha mostrado que la decisión en favor de la donación viene dada por la donación misma, determinando Marion la decisión como origen, sin causas ni razones, que así abre la donación como tal: «decisión de fe, decisión de amor, decisión de corazón» (§ 12). Por ello, la donación consistiría en la decisión de entregarse a la donación, de modo que lo dado (la decisión) coincide con el modo de darse (la decisión). Este «círculo» aquí abierto parece ser la matriz de las ambigüedades que encontramos en torno al «sujeto» de la experiencia primera de donación, cuya inmanencia queda protegida, además de por el anonimato de la llamada (cap. III, § 26.2.), por su retraso respecto a sí mismo (§ 26.1.). Entonces, lo más exterior al «sujeto» es lo más interior a él mismo: para que el «sujeto» vea es preciso que el «sujeto» quiera. El anonimato de la llamada-contraintencionalidad y el retraso del «sujeto» respecto a ella confluyen en el retraso del «sujeto» respecto a sí mismo, viniendo su decisión en favor de la donación decidida por la donación misma.

Pero aunque Marion insiste en sus descripciones en el retraso raíz del adonado, en su inautenticidad radical como expresión primera de la inmanencia-llamada-contraintencionalidad, el «círculo de la donación», como podríamos llamarlo, nos parece estaría mejor expresado mediante el «acogimiento muto» entre el fenómeno y el adonado, como coincidencia de la donación de ambos y de la decisión mutua que los vincula: es el acceso de la decisión de dar y recibir un don, «a la vez» para la cosa y para el *ego* (cap. II, § 20.3.1.). La carne marcaría el fenómeno por excelencia de esa mutualidad inmediata de donación: el surgir del sentimiento (físico, afectivo, anímico), como surgir de la carne misma, coincide con el «dejarse gobernar» el *ego* por dicho sentimiento, primera respuesta (¿responsable?) del «sujeto» que coincide con la llamada misma del fenómeno (cap. III, § 26.2.). Y la comprensión de la llamada como «contraintencionalidad» no cambiaría ese hecho.

Si a partir de lo anterior podemos afirmar que «donación» expresa en Marion «decisión» (así concluye esta Primera Parte), las preguntas que ahora se alzan dicen: «¿por qué la decisión?»; «¿para qué la decisión?»; «¿desde dónde y hacia dónde la decisión?». Llevados por estas cuestiones abordamos ya la Segunda Parte de este trabajo.

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO IV LA SUPERACIÓN DEL NIHILISMO

Si en el cap. II —a partir de nuestra pregunta sobre qué decide a Marion en favor de la donación— hemos intentado destacar, al hilo de las palabras canónicas de nuestro autor sobre la donación, el don y el fenómeno dado, los vestigios por donde podíamos descubrir una posible «disminución del retraso» del «nuevo sujeto» de la experiencia (el adonado), y si en el cap. III nos hemos convencido plenamente de que, a pesar de nuestros continuos esfuerzos, Marion, aún más obstinado, insistía en el «retraso» radical del adonado respecto de la experiencia de la que es receptor, hemos ido no obstante acumulando bastantes indicios medio ocultos en las palabras de Marion que nos permiten perseverar ya abiertamente de modo positivo en nuestra tesis.

En esta Segunda Parte (capítulos IV, V y VI) destacaremos tales indicios, procurando no desvirtuar su sentido, como un arqueólogo se esfuerza en custodiar las piezas que va rescatando, limpiarlas y exponerlas en su mejor aspecto.

Según Marion, el retraso del adonado es «positivo» para el fenómeno porque éste puede ya darse por sí mismo desde sí mismo. Pero el adonado no solo «recibe» y «acepta» el fenómeno tal y como éste se da desde sí mismo, sino que también lo «vive». Y en el «vivir» efectivo, inmediato, no se puede hablar actualmente de «retraso»: no hay «vivir» auténtico de un fenómeno si se considera que debe estar retrasado respecto a sí mismo.

Ya conocemos el problema de la reflexión en Husserl y la desactivación que hace Serrano de Haro de su crítica por Heidegger. Esa cuestión se refleja en este punto: el retraso del adonado en Marion hace suyo el hecho de que lo dado excede lo que el *ego* puede manifestar, aunque sea como *ego* adonado. Pero aunque ello sea así, no obstante, la posición en que nuestro autor insiste en poner ahí al adonado es la del límite o frontera entre el ámbito de la donación y el de la manifestación, por lo que se pierde el pensamiento posible (la donación) de la ubicación (y la efectividad) del adonado justamente en el ámbito mismo de la donación.

Para intentar destacar los lugares en que se atisba una reducción (disminución) del retraso del adonado respecto a la donación como tal, o sea, una posición más inmediata del «nuevo sujeto» en la donación, debemos operar con prudencia. Pero a la vez recordando que, como sabemos, Marion ya se ha decidido por la reducción a la donación a partir de la experiencia misma: desde los avatares de su propia vida, Marion está decidido a decidirse por la donación, por el «otro lugar», y en contra del domino de la experiencia por parte del *yo* trascendental. Y aunque hemos apelado a la prudencia, el solo hecho de saber nosotros ya eso hace inevitable descubrir cómo en nuestro autor se achica el retraso del adonado cuando, en lo que sigue, asistamos a la lucha contra el nihilismo por parte de Marion, que se opone con decisión al mismo, justamente para acabar con la inercia de la indecisión en que nos dejamos llevar y somos en nuestra época arrastrados.

Cuando emprende la descripción en contra del nihilismo y en favor de una «decisión» que de él nos saque, nuestro autor ya está él mismo «decidido» en favor de esa decisión que propone. En la respuesta del «¿por qué y para qué?» de la decisión hallamos no solamente el intento de salir del nihilismo, sino el hecho de que Marion avanza decidido la descripción, el pensamiento (la donación), reduciendo así el «retraso»

que, según hemos visto, asume como radical para el adonado. Pero seamos cautos: sabemos también que toda decisión es decidida por la decisión misma.

En la cuestión del nihilismo se mezclan, desde la vía en que venimos encarándola aquí, al menos dos cuestiones: (i) el nihilismo se cifra en último término en el dominio de la experiencia por el *yo* moderno que conoce objetiva y certeramente. Entonces, quienes intenten superar el nihilismo rastrearán una experiencia más «inmediata», es decir, justamente una mengua del «retraso» del *ego* respecto a la experiencia, suponiendo que el dominio de la misma quedaría así anulado. (ii) Pero Marion promueve abiertamente a la vez superar el nihilismo y aumentar además el «retraso» del *ego*, no solo del *yo* trascendental, sino incluso y sobre todo, del «nuevo *ego*», el adonado.

Ante este problema, intentaremos (cap. IV) conocer el empeño de superación del nihilismo por parte de Marion, pero también ahondar en lo que podríamos llamar la «herramienta» principal de nuestro autor para superarlo, o sea, la fenomenología de la llamada y la respuesta (cap. V), para finalmente destacar desde lo alcanzado los ejemplos de la merma del «retraso» del adonado en Marion mismo, lo cual expresaremos nosotros como la «coincidencia de lo dado con el modo de darse» (cap. VI). Y así, los modos que descubramos (habrá seguramente otros posibles) correspondientes a esa coincidencia serán los que, según el «mecanismo» de la llamada y la respuesta, nos permitirían salir del nihilismo.

Franco Volpi, acudiendo a Nietzsche¹¹⁶⁵, nos muestra que el nihilismo es la situación de la desorientación producida por la desaparición de las referencias tradicionales, es decir, los ideales y los valores que representaban la respuesta al «¿por qué?», iluminando la acción del hombre¹¹⁶⁶.

Según Nietzsche, la desvalorización de los valores supremos que provoca el nihilismo se cifra en el hecho de que el hombre moderno cree de modo experimental, ya en este *valor*, ya en aquel otro, para después dejarlo caer, incrementándose así cada vez más el círculo de los valores superados y dejados caer. Se advierte siempre más el vacío y la pobreza de los valores, siendo ese movimiento imparable. Al final, el hombre se atreve a una crítica de los valores en general: identificando su origen, conoce lo bastante para no creer más en ningún valor. Este es el *pathos*, el nuevo estremecimiento. «Lo que narro es la historia de los próximos dos siglos»¹¹⁶⁷.

Aunque el nihilismo será comprendido por Nietzsche y Heidegger como el estado de nuestra civilización tecnocientífica, atendiendo a la historia del uso del vocablo «nihilismo», éste será considerado también desde las siguientes perspectivas:

(a) Ya san Agustín llamará «nihilistas» a los no creyentes, así como en el siglo XII se usará «nihilianismus» para designar una herejía cristiana.

(b) En el contexto de la Revolución francesa, «nihilista» se dirá de aquellos que no están ni en pro ni en contra de la misma. En el entorno de la Revolución se gestará por

¹¹⁶⁵ Nietzsche, F., *Nachgelassene Fragmente, Herbst 1887*, 9 [35], KSA, 12, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch, Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin, New York, 1999³, p. 350 (11-13); tr. esp.: *Nietzsche, Friedrich, Fragmentos póstumos (1885-1889)*, Volumen IV, Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca, Traducción, introducción y notas de Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares, Madrid, Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S.A.), 2008², p. 241.

¹¹⁶⁶ Volpi, Franco, *Il nichilismo*, Roma-Bari, Editori Laterza (Economica Laterza), 1999, p. 3; tr. esp.: Volpi, Franco, *El nihilismo*, Traducción de Cristina I. del Rosso y Alejandro G. Vigo, Buenos Aires, Editorial Biblos (Fenomenología y hermenéutica, Colección dirigida por Alejandro G. Vigo), 2005, p. 16.

¹¹⁶⁷ Nietzsche, F., *Nachgelassene Fragmente*, 11 [119], KSA, 13, *op. cit.* 1999³, pp. 56 (31)-57 (1-10); tr. esp.: *Nietzsche, Friedrich, Fragmentos póstumos (1885-1889)*, Volumen IV, *op. cit.* 2008², p. 401.

ejemplo el pensamiento del Marqués de Sade, pero también se hablará de «*riennisme*» como la doctrina de quien no cree en nada.

(c) En el ámbito ruso, el «nihilista» es el miembro de una nueva generación rebelde, materialista y desencantada con los ideales humanísticos tradicionales sostenidos por la generación precedente, considerada como ociosa, indiferente y sorda a lo que sucede en la sociedad de la época. El nihilista niega el orden antiguo por su indiferencia frente a los males del pueblo, pero a la vez se compromete hasta la muerte por el bien y renovación de su época, de modo que cambia los principios viejos por otros nuevos (es el nihilista de *Padres e hijos*, 1862, de Turguéniev, que será el primero en reivindicar la paternidad del término «nihilismo»). El nihilista es para Turguéniev el «hombre nuevo» destinado a reemplazar a la apática y agotada nobleza.

(d) Pero la acepción del «nihilismo» como concepto para describir un estado de la sociedad que ha de ser superado parte de Franz von Baader, pensador romántico católico que, frente al nihilismo científico destructivo, por un lado, y al pietismo (misticismo) no científico, por otro, promoverá un concepto de autoridad eclesiástico, político y científico contra toda duda o protesta. Así se podrán preservar las «sagradas verdades» y reglas tradicionales como «productoras de cohesión social», contra el uso incontrolado de la racionalidad científica. El nihilismo es consecuencia del uso muy libre de la razón y es síntoma por lo tanto de la degeneración y disgregación de la vida religiosa, social y civil¹¹⁶⁸. Contra el nihilismo, Baader considera como fuerza eficaz el catolicismo. También desde el catolicismo, Barbey d'Aurevilly (en 1851) vinculará el nihilismo además con el subjetivismo egológico de la filosofía cartesiana: el *cogito ergo sum* es un fundamento muy débil, cuyo resultado solo puede ser un «nihilismo incapaz de cualquier respuesta».

(e) El uso propiamente filosófico de «nihilismo» encuentra su origen en la cosmología moderna, que entenderá la naturaleza como *res extensa*, como espacio vacío y materia que provoca el desarraigo metafísico del hombre. Un espacio sin lugares ni sentido por sí mismos nos priva del sentido del habitar un lugar u otro y finalmente de todo habitar. A partir de ahí, comenzarían los debates entre las distintas tendencias filosóficas en la búsqueda del sentido. Esos debates habrán de centrarse en torno al papel del «sujeto» en la experiencia, pues a partir de Descartes se erige en el protagonista de la misma. Entre esos debates, veremos nosotros aquí en primer lugar la crítica de Jacobi contra el idealismo de Kant y Fichte.

De la anterior clasificación, podemos establecer otra, consistente en agrupar las tendencias afines en categorías más generales. Así,

(i) Los puntos (a) y (d) —pero también (e) como vemos a través de Jacobi—, dicen la reacción contra el «nihilismo» por parte de un pensamiento religioso, que aboga por el mantenimiento de las certezas absolutas, incluyendo además la clara evidencia de los estragos provocados por la erección del «sujeto» moderno a partir de Descartes como fundamento de toda experiencia¹¹⁶⁹.

¹¹⁶⁸ Cfr., von Baader, Franz Xaver, «Über die Freiheit der Intelligenz, Rede» (1826), en *Gesammelte Schriften zur philosophischen Erkenntniswissenschaft als spekulative Logic*, Sämtliche Werke, Herausgegeben von Franz Hofmann, Julius Hamberger, Band I, Reinheim, Scientia Verlag Aalen, 1963, pp. 133-150.

¹¹⁶⁹ Es muy importante comprender cómo la cuestión del nihilismo y de su salida se relaciona con la cuestión de Dios. En este sentido, y en el contexto más próximo al de Jacobi y Fichte, encontramos al escritor Jean Paul, que criticará como «nihilistas poéticos» a los románticos que ven solo el arte y no la naturaleza, que están «ebrios de su yo», que son «profundamente “egoístas”» y que no hacen sino «celebrar el libre juego de la fantasía», o «actividad espontánea del yo creador, olvidando el no-yo, toda la naturaleza, el universo entero, Dios incluido, que terminan por aniquilar» (Volpi, F., *op. cit.* 1999, p. 16; tr. esp.: p. 28). Para Jean-Paul, el ateísmo despedaza el universo entero en una miríada de yoes aislados, sin unidad ni conexión,

(ii) En el ámbito social y político [y de modo válido para los puntos (b) y (c)], el «nihilista» será considerado el libre pensador contra todo presupuesto y prejuicio, contra toda condición ya dada y todo valor tradicional. Ello desembocará, entre otros ejemplos, en el nihilista anárquico-libertario, cuya culminación se halla en los últimos decenios del siglo XIX.

§ 29. La crítica de nihilismo de Jacobi a Kant y Fichte

Según Jacobi, «nihilismo» dice «ateísmo» que disuelve toda realidad y valor en la nada a partir del acto genético del *yo*, que se pone a sí mismo y a todas las cosas. Dependiendo la verdad del *yo*, todo se disuelve en la nada. Si el pensamiento se apoya solo sobre sí mismo, todo contenido de pensamiento se deshace en la forma pura. El nihilismo, según Jacobi, haría que la finitud se absolutizara, extendiéndose indefinidamente. La visión de esa absolutización de la finitud, sin el sostén creador de la infinitud es lo que denunciará Jacobi como «nihilismo», equiparándolo al «subjetivismo» de la filosofía moderna, con sus distintas expresiones, como el intelectualismo, el criticismo, o el idealismo. Frente a estos, Jacobi cree en la captación directa intuitiva del Absoluto, captación que es la función propia de la *Vernunft*, de la razón, entendida, según la etimología subrayada por Leibniz y Herder, como un *Vernehmen* («percibir»), de modo que la razón se cifra en una «suerte de contacto inmediato con el Absoluto», es decir, una «fe» (*Glaube*)¹¹⁷⁰. Para Jacobi pues, el mayor mérito del investigador es descubrir y revelar la existencia, siendo la explicación un medio, una vía hacia el objetivo, pero nunca el último fin. El último fin para el investigador es aquello que no se puede aclarar: lo indisoluble, lo inmediato, lo simple¹¹⁷¹. La verdadera certeza solo se da para nosotros por lo tanto allí donde renunciamos a la «derivación» y nos atenemos necesariamente a la naturaleza de la cosa. En tanto que nos movemos en el círculo de la mera «derivación», somos arrastrados de un punto a otro sin nunca encontrar un lugar estable, un verdadero lugar donde poder estar. Entonces «deducimos» conclusiones a partir de sus premisas, yendo desde un elemento de la serie deductiva hacia adelante y hacia atrás en lo infinito. Por ello, para Jacobi el corazón de la filosofía kantiana es que solo podemos comprender un objeto en cuanto que lo ponemos ante nosotros en el pensamiento, en cuanto que lo creamos en el entendimiento.

Frente a la filosofía de Kant, que sigue siendo una filosofía de lo relativo, en que lo único importante son las formas de conexión y no los contenidos independientes, Jacobi intentará lograr lo Absoluto pura y exclusivamente en la forma de la existencia. Para Jacobi, cuanto más «puro» sea el concepto, cuanto más general la verdad que aprehendemos, menos obtendremos del contenido real, más vacíos y sin cuerpo resultarán la verdad y el contenido real. Cuanto más alto vayamos en la ordenación del pensar, más evanescente se nos presentará la realidad toda en la mera abstracción. Y por ello, para Jacobi, el idealismo trascendental muestra que en general, allí donde el pensamiento se apoya solamente sobre sí mismo, sobre su propio principio y su forma pura, todo

estando cada uno solo frente a la Nada en cuya presencia incluso Cristo, al final de los tiempos, desespera de la existencia de Dios-Padre (Ibidem).

¹¹⁷⁰ Volpi, F., *op. cit.* 1999, p. 14; tr. esp.: p. 26.

¹¹⁷¹ Cassirer, E., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Dritter Band (1920), *op. cit.*, 1971, pp. 18-19; tr. esp.: Cassirer, E., El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas, III, *op. cit.*, 2003, p. 33. Cassirer cita a Jacobi en *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*. Como vemos, la cuestión del nihilismo, de su diagnóstico y solución, nos pondría en relación directa con los debates en torno a «lo dado» en el giro de los siglos XIX y XX (cap. II, § 10.1.).

contenido se deshace finalmente en esa forma pura. Y si ello aún es ambiguo en la doctrina de Kant, solo hace falta pasar a la de Fichte para probarlo.

Fichte es para Jacobi el mesías de la nueva filosofía, acabando lo que Kant solo había comenzado, constituyendo su doctrina de la ciencia la vía inmanente y el objetivo inmanente de todo saber. Para Jacobi, «[...] el hombre solo comprende cuando — transformando la cosa en mera forma— convierte la forma en cosa y la cosa en nada. Comprendemos una cosa solamente en cuanto que podemos hacer que se constituya, en cuanto que podemos hacer que esté ante nosotros en el pensamiento. En cuanto que no podemos constituir la, en cuanto que no podemos producirla ella misma en el pensamiento, no la comprendemos. Si por lo tanto, ha de ser convertido un ente por nosotros por completo en un objeto comprendido, debemos anularlo objetivamente — como existiendo por sí— en el pensamiento, debemos anularlo, para, de modo por completo subjetivo, como nuestra propia creación, hacer que devenga un mero esquema. Nada debe en él permanecer, ni constituir una parte esencial de su concepto, que no sea producción nuestra, que no sea una mera presentación de nuestra productiva imaginación»¹¹⁷². La conclusión es clara para Jacobi: «El filosofar de la razón pura debe ser así un proceso químico mediante el cual todo lo que está fuera de ella es transformado en nada, quedando únicamente ella; se trata de un espíritu tan puro que en esta su pureza él mismo no puede ser, sino solo producirlo todo; pero ello de nuevo en una tal pureza que no puede justamente él mismo ser, sino solo ser intuido como existiendo en el producir del espíritu: el todo es un mero acto = acto»¹¹⁷³.

Jacobi considera la acción del conocer según Fichte como «acción de la disolución de todo ser en saber»¹¹⁷⁴. Jacobi piensa la cuestión según la metáfora del tejer: el tejido surge y consiste en un único hilo, que se mueve aquí y allá en el avance de su sola acción. Para Jacobi, ese hilo es el puro yo, y así avanza al infinito¹¹⁷⁵. No hay nada más que el hilo; éste es únicamente el todo fuera del cual no hay nada. Así, la nueva filosofía sería como cualquier otra antigua filosofía: se funda en un dualismo, el de la especulación por un lado y la verdad por otro.

Sin embargo, Jacobi planteará él mismo una posible crítica a su posición, crítica que intentaría convencerle de que lo importante no son los tejidos cualesquiera que resulten del tejer (con tales o cuales motivos, formas, etc.), sino justamente la visión evidente de su formación, la consideración del mecanismo por el cual son producidos en general, el descubrimiento en lo universal y en lo cada vez más universal de su arte, «un descubrimiento mediante el cual el arte mismo, como arte propiamente dicho, es en primer lugar creado»¹¹⁷⁶. Nada podría compararse entonces con «aquel alto amor del conocimiento del solo conocer, de la visión con evidencia del solo ver con evidencia, del hacer del solo hacer»¹¹⁷⁷. Y así, todo surgir y ser, desde los animales más inferiores hasta lo más sagrado, Dios, necesariamente posee como fundamento un «mero entusiasmo lógico», esto es, solo «un actuar que se propone y se considera a sí mismo, solo por mor

¹¹⁷² Jacobi, Friedrich Heinrich, *Jacobi an Fichte* (1799), en *Friedrich Heinrich Jacobi Werke*, Gesamtausgabe, Herausgegeben von Klaus Hammacher und Walter Jaeschke, Band 2, 1 (*Schriften zum transzendentalen Idealismus*), Unter Mitarbeit von Catia Goretzki, Herausgegeben von Walter Jaeschke und Irmgard-Maria Piske, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2004, p. 201 (18-29) y p. 202 (1-5); tr. esp.: Jacobi, Friedrich Heinrich, *Carta a Fichte*, en *Cartas a Mendelssohn. David Hume. Carta a Fichte*, op. cit. 1996, pp. 492-493.

¹¹⁷³ Ibid., p. 201 (8-15); tr. esp.: p. 492.

¹¹⁷⁴ Ibid., p. 203, línea 9; tr. esp.: p. 494.

¹¹⁷⁵ Cfr., Jacobi, F. H., *Carta a Fichte*, op. cit. 1996, p. 494, nota al margen n° 13 del traductor español.

¹¹⁷⁶ Jacobi, F. H., *Jacobi an Fichte*, op. cit. 2004, p. 205 (19-21); tr. esp.: p. 496.

¹¹⁷⁷ Ibid., p. 205 (26-28); tr. esp.: p. 496.

del actuar y del considerar, sin otro sujeto u objeto, sin un *en, a partir de, para o hacia*»¹¹⁷⁸.

A estas consideraciones, Jacobi contesta preguntando qué sería del tejido sin su referencia e intención respecto a, por ejemplo, una pierna humana (en el caso de un calcetín), por medio de la cual solamente recibe comprensión en su esencia. ¿Qué sería, desde los animales hasta lo sagrado, si solo fuera el mero tejer de un tejido?¹¹⁷⁹ Jacobi cree, contra esas nefastas consecuencias, que lo verdadero es algo previo y exterior al saber, y que la verdadera esencia de la razón consiste en dirigirse ésta exclusivamente a aquello oculto bajo las apariciones (los fenómenos: *Erscheinungen*), a su significado. Siendo la razón humana limitada, al ser solo «captación-de-la-verdad» (*Wahrnehmung*)¹¹⁸⁰, interna o externa, mediata o inmediata, debe según Jacobi existir una razón no solamente captadora-de-verdad, sino productora de toda verdad a partir de ella, una razón que sea la esencia misma de la verdad y que posea en sí la perfección de la vida, la abundancia del bien y lo verdadero. Si no existiera esa razón no existiría ni lo bueno ni lo verdadero, y la raíz de la naturaleza y de todo ser sería una pura nada. Por lo tanto, sé que poseo razón y sé también que no poseo, con esta mi razón humana, la perfección de la vida, ni la abundancia de lo bueno y de lo verdadero. Y así sé que existe un ser superior y que en él tengo mi origen. «Por ello, mi consigna y la de mi razón no es yo, sino ¡más que yo!, ¡mejor que yo! —un completamente otro»¹¹⁸¹.

Tras haber demostrado que el pensamiento lógico nos hace dar vueltas en torno al círculo de lo condicionado, Jacobi propondrá, para salir de ese círculo, un «salto mortal», un salto del saber, que es una empresa arriesgada, pero inevitable. Pues la sabiduría verdadera no se da nunca en el círculo de las meras conclusiones, en que siempre un miembro nos remite a otro y en que nunca ha de encontrarse un último y verdadero apoyo. La sabiduría verdadera solamente se nos abre mediante una experiencia de revelación momentánea, originaria, no referida a ningún presupuesto ni dependiente de otra cosa¹¹⁸². «Esta revelación no puede ser conocida de otro modo que al ser creída —no puede ser comprendida de otro modo que si nos sobreviene y se nos impone como convicción inquebrantable»¹¹⁸³. Por ello, nuestras dudas críticas y metafísicas desaparecen solamente en esta decisión de la fe: en la decisión, dejamos que algo valga como cierto, algo que mediante ningún medio conceptual puede ser probado, algo como necesariamente a conocer que de ningún modo se deja demostrar mediante otra cosa, sino que debe ser asumido o rechazado por nosotros con libertad¹¹⁸⁴. Jacobi llama a ese fundamento y principio originario «revelación», «sentimiento», «creencia», pero también «razón».

¹¹⁷⁸ Ibid., p. 205 (33-35); tr. esp.: p. 497.

¹¹⁷⁹ Ibid., p. 206 (2-3); tr. esp.: p. 497.

¹¹⁸⁰ *Wahrnehmung* dice «percepción». Está compuesta literalmente por *Wahr* («verdad») y *Nehmung* («captación»).

¹¹⁸¹ Ibid., p. 209, línea 38 y p. 210 (1-2); tr. esp.: p. 500.

¹¹⁸² Cassirer, E., *op. cit.* 1971, p. 29; tr. esp.: p. 45.

¹¹⁸³ Ibid., p. 29; tr. esp.: pp. 45-46. Por esta secuencia, comprendemos que lo que nosotros expresamos como la «coincidencia de lo dado con el modo de darse» diría la experiencia de conocimiento de algo solo posible según el modo en que ese algo puede y pide conocerse. Lo decisivo es que ese algo ha de imponernos su modo de conocerse (su modo de darse) para que podamos ser capaces de, actuando de ese modo, conocerlo. Pero ello abre a la vez una sospecha nueva: ¿será suficiente con actuar de un modo u otro para ser así capaces sin más de conocer una cosa u otra? La respuesta nos la da el mismo Jacobi aquí: sería preciso actuar de un modo u otro con «convicción inquebrantable». Esto nos lleva, como veremos, ya muy cerca de la consideración por Marion del «como si» de la libertad (§ 34).

¹¹⁸⁴ Ibid., p. 29; tr. esp.: p. 46. La «crisis» como decisión, en el mismo estilo de Marion (lo veremos) se presenta ya en estas palabras.

§ 30. El nihilismo según Nietzsche

En Nietzsche, el nihilismo se hace objeto de una reflexión filosófica explícita, sobre todo en los fragmentos de los años 80, publicados póstumos en *La voluntad de poder* (1901). Según Volpi, será decisiva para Nietzsche la lectura de Schopenhauer, así como de algunos representantes de la escuela del pesimismo, como E. von Hartmann, J. Bahnsen y P. Mainländer. Nietzsche también leyó *Padres e hijos* de Turguéniev y a F. Dostoievsky.

Sin embargo, aunque menos sabida, una influencia decisiva sobre Nietzsche será la de Paul Bourget (1852-1935), escritor apenas conocido en el ámbito filosófico pero que gozará de cierta notoriedad como novelista y crítico literario. La crítica literaria de Bourget, sobre todo en los *Essais de psychologie contemporaine* (1883) y en los *Nouveaux Essais* (1885), se sirve de lo que llama el «método psicológico», describiendo la transición del romanticismo tardío francés a la modernidad y viendo en las tendencias operantes en la literatura decadentista el reflejo de transformaciones que afectan a la sociedad entera. Los *Essais* descubren algunas consecuencias fatales de la vida cosmopolita, ilustrando los procesos de decadencia y descomposición del tejido social puestos de manifiesto en la literatura de la época.

Bourget reconocerá en el pesimismo y el nihilismo de la literatura contemporánea el «mal del siglo», asumiendo que si la decadencia social surge cuando los individuos que componen la sociedad se vuelven independientes, la decadencia literaria asume (con términos que serán retomados casi al pie de la letra por Nietzsche) que el estilo decadente es aquel en que la unidad del libro se descompone para dar lugar a la independencia de la página, cuya independencia a su vez se descompone para dar lugar a la independencia de la frase, que a su vez se descompone para dar lugar a la independencia de la palabra¹¹⁸⁵.

Pero desde una perspectiva «psicológica» (y no ya «moral-política»), la decadencia es valorada por Bourget según sus efectos positivos, en relación sobre todo a los valores estéticos que la individualidad artística produce, al hacerse justamente independiente de la sociedad¹¹⁸⁶. Puede así ganar el literato y el artista mediante su existencia experimental y excéntrica un sí mismo que se autojustifica por su valor intrínseco según el principio del arte por el arte. El razonamiento de Bourget es el siguiente: «Si los ciudadanos de una decadencia son inferiores como obreros de la grandeza del país, ¿no son muy superiores como artistas del interior de sus almas? Si son torpes en la acción privada o pública, ¿no es porque son demasiado hábiles en el pensamiento solitario? Si son malos reproductores de generaciones futuras, ¿no es acaso que la abundancia de las sensaciones refinadas y la exquisitez de los sentimientos raros han hecho de ellos virtuosos, esterilizados pero refinados, de las voluptuosidades y de los dolores? Si son incapaces de la abnegación a la ley profunda, ¿no es porque su inteligencia demasiado cultivada los ha desprovisto de los prejuicios y porque habiendo hecho la reversión de las ideas, han llegado a esta equidad suprema que legitima todas las doctrinas excluyendo todos los fanatismos?»¹¹⁸⁷ Así es como emerge el ideal de la aristocracia estética que Bourget cultiva y sobre la cual justifica el ideal del gran artista. Para el autor francés, solamente el artista valiente, fuerte y maduro, de gran personalidad y creatividad,

¹¹⁸⁵ Cfr., Bourget, Paul, *Essais de psychologie contemporaine* (1883), Tome premier, Édition définitive revue et augmentée d'appendices, Paris, Librairie Plon, 1920, p. 20.

¹¹⁸⁶ Volpi, F., *op. cit.* 1999, p. 39; tr. esp.: p. 53.

¹¹⁸⁷ Bourget, P., *op. cit.* 1920, pp. 21-22. Como vemos, estas palabras gobiernan en gran medida nuestra sociedad mundial actual. El gran capital y la publicidad (además del convencimiento, y decisión, general del pueblo en su favor) parecen haberse hecho cargo de las mismas, promoviendo a la vez un «gran consumidor» como un «gran artista».

conseguirá practicar la perspectiva de la decadencia y afirmar así la propia individualidad, independientemente de la sociedad. Es el caso de Baudelaire.

Según Volpi, estas consideraciones, centradas en el motivo de la decadencia, estrechamente vinculado al nihilismo, atravesarán la obra entera de Nietzsche, llegando a su culminación en los últimos años de lucidez de éste. Un motivo particular en Bourget parece haber conmovido a Nietzsche: aquel según el cual la decadencia se caracteriza por la disolución fisiológica del organismo y por la disgregación de las partes que se separan del todo y se vuelven independientes de éste. Nietzsche asumirá que en el culmen de la decadencia, es decir, la música de Wagner, la parte impera sobre el todo, la frase sobre la melodía, el instante sobre el tiempo, el *pathos* sobre el *ethos* y por último, el *esprit* sobre el «sentido».

Preguntándose Nietzsche en qué se muestra la decadencia literaria, responde manifestando que la vida no vive ya en la totalidad, haciéndose la palabra soberana y saltando fuera de la frase, la cual a su vez se extiende y con ello oscurece el sentido de la página, que gana a su vez vida a costa del todo: «el todo ya no es todo»¹¹⁸⁸. El estilo de la decadencia se expresa pues siempre en la anarquía del átomo, en la disgregación de la voluntad, en la «libertad del individuo», hablando moralmente, y extendiéndolo a una teoría política, en «iguales derechos para todos». La vida, la vivacidad, la vibración y la exuberancia de la vida es reducida a las más pequeñas formaciones. Por doquier encontramos entonces parálisis, fatigas, entumecimiento, enemistad y caos. «El todo no vive ya nunca más en general: es únicamente compuesto, calculado, artificial, un artefacto»¹¹⁸⁹.

El nihilismo, que para Nietzsche es la ausencia de fin, de respuesta al «¿para qué?» en que los valores supremos se desvalorizan, es por lo tanto la «falta de sentido», que aparece cuando «se debilita la fuerza vinculante de las respuestas tradicionales al “¿para qué?” de la vida y del ser, y esto sucede a lo largo del proceso histórico, en el curso del cual los supremos valores tradicionales que daban respuesta a aquel “¿para qué?” —Dios,

¹¹⁸⁸ Cfr., Nietzsche, Friedrich, *Der Fall Wagner. Ein Musikanten-Problem* (1888), § 7, en KSA, 6, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch, Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin, New York, 1988², p. 27 (21-22); tr. esp.: *El caso Wagner. Un problema para músicos*, en *Obras completas*, Volumen IV, (Escritos de madurez II y complementos a la edición), Edición dirigida por Diego Sánchez Meca, Traducción, introducciones y notas de Jaime Aspiunza, Manuel Barrios Casares, Kilian Lavernia, Joan B. Llinares, Alejandro Martín Navarro y Diego Sánchez Meca, Madrid, Editorial Tecnos, Grupo Anaya, S.A., 2016, *op. cit.* 2016, p. 586.

¹¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 27 (31-32); tr. esp.: p. 587. Es importante subrayar que Nietzsche sitúa aquí como síntoma principal del nihilismo la pérdida de la totalidad y el caos en que se hunde lo individual atomizado. Y justamente por ello, uno de los modos que tendrá el pensador alemán de luchar contra esa atomización será la comprensión del cuerpo como pluralidad autounificada de fuerzas. Para Nietzsche, es falso que la conciencia constituya, como cree Kant, «la suprema instancia unificadora del conocimiento a partir de su propia unidad e identidad consigo misma» (Sánchez Meca, Diego, *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1989, p. 155). Esa pretendida unidad e identidad no es más que la ficción que encubre una pluralidad de fuerzas. Es el cuerpo y no la conciencia aquello que representa la unidad del sujeto, «unidad como interna jerarquización de motivos interdependientes» (*Ibidem*). Por ello, la unificación, la coordinación, la selección, etc., son cualidades del cuerpo y no de la conciencia. Lo intelectual depende de otra instancia que la conciencia, instancia suprema de la que el placer y el dolor son indicios, tanto como la sensación de querer o el sentimiento de poder: «La identidad consciente del yo no es, en definitiva, más que un reflejo superficial de la consistente y bien trabada unidad y coordinación interna de las fuerzas del cuerpo» (*Ibid.*, p. 156). Con ello, el individuo es comprendido como una unidad-pluralidad, para cuya interpretación es el cuerpo el que ha de servirnos de guía, pues el cuerpo nos ofrece la imagen del «tipo de unidad característica del individuo que es compatible con su interna multiplicidad» (*Ibid.*, p. 158).

la Verdad, el Bien— pierden su valor y perecen, generando la condición de “insensatez” en la que se encuentra la humanidad contemporánea»¹¹⁹⁰.

Sin embargo, según Nietzsche, el nihilismo que orienta el proceso de desvalorización y disolución de los supremos valores tradicionales es un «nihilismo incompleto», pues en él se inicia la destrucción de los viejos valores dejando a su vez aún en pie el lugar donde se posicionaban: el mundo verdadero suprasensible, que entonces recogería los nuevos valores. Por ello, cree Nietzsche que con el «nihilismo completo» será destruido, junto con los viejos valores, también el lugar que ellos ocupaban, o sea, el mundo verdadero, ideal, suprasensible. El nihilismo completo se manifestará como «nihilismo activo», como señal del «crecido poder del espíritu» y de una modificación positiva del nihilismo, que hace posible ya reconocer la voluntad de poder como carácter fundamental de todo lo que existe: «Logrando abrir de nuevo la posibilidad de la afirmación, el nihilismo supera su carácter incompleto y adviene completo; se convierte en *nihilismo clásico*. Es éste el nihilismo que Nietzsche reivindica como propio»¹¹⁹¹.

Tras la abolición de la antítesis entre el mundo verdadero y el mundo aparente (tras la superación de la visión del mundo platónico-nihilista), se abre la tarea de repensar el sentido del devenir, pero sin recaer ya en los esquemas y valores producidos por la dicotomía platónico-nihilista. La doctrina del eterno retorno es la que ofrece a Nietzsche esa oportunidad. El pensamiento del eterno retorno es «la más alta fórmula de la afirmación que pueda ser en general alcanzada»¹¹⁹².

El lugar central para comprender la existencia del hombre es para Nietzsche su cuerpo¹¹⁹³. Según Nietzsche, el cuerpo ha sido subvalorado por dos razones principales: (i) los instintos expresan un trasfondo biológico no exclusivo del hombre, cuyo carácter «mecánico», no consciente, no permite considerar en el hombre una acción libre, y por ello consciente y racional; (ii) se considera que las sensaciones, los afectos y las pasiones son mudables, contingentes y capaces solo de expresar la perspectiva particular de quien los experimenta y en el momento en que lo hace, de modo que no son adecuados respecto al verdadero propósito del hombre, que consiste en alcanzar un saber sobre sí mismo y cuanto le rodea. Pero, consumada esta subestimación del cuerpo, lo que se ha logrado es, asegura Nietzsche, «mermar las fuerzas y recursos del hombre [...] se lo ha convertido en un ser carente de confianza, esperanza y voluntad con respecto a sí mismo: se lo ha convertido en un ser enfermo. Esta enfermedad es lo que Nietzsche denuncia como el nihilismo dominante en su tiempo»¹¹⁹⁴. El gran peligro de la humanidad es para Nietzsche el volverse la voluntad contra la vida en la forma de la «moral de la compasión», que incluso a los filósofos ha atrapado y enfermado, mostrándose por ello como el más inquietante síntoma de nuestra cultura europea, convertida así en una cultura lúgubre. Estaríamos por ello en camino hacia un nuevo budismo, un budismo europeo: el nihilismo¹¹⁹⁵.

El cuerpo (lo inmediatamente presente al hombre) es el escenario inmediato de aparición de la pluralidad de pensamientos, de sentir, de pensar y de afectos. ¿Cómo se

¹¹⁹⁰ Volpi, F., *op. cit.* 1999, p. 45; tr. esp.: p. 59.

¹¹⁹¹ *Ibid.*, p. 51; tr. esp.: p. 65.

¹¹⁹² Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo. Wie man wird, was man ist* (1888), KSA 6, p. 335 (5-7); tr. esp.: *Ecce homo. Cómo llegar uno a ser lo que es*, en *Obras completas*, IV, p. 833.

¹¹⁹³ *Cfr.*, Jara, José, *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*, Rubí (Barcelona), Anthropos Editorial, 1998, p. 53.

¹¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 54.

¹¹⁹⁵ *Cfr.*, Nietzsche, F., *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (1887), Vorrede, § 5, KSA, 5, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch, Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin, New York, 1988², p. 252 (11-22); tr. esp.: Nietzsche, F., *De la genealogía de la moral. Un escrito polémico*, en *Obras completas*, IV, *op. cit.* 2016, p. 457.

realiza la unidad de esa pluralidad?, ¿quién la hace y cómo lo hace?¹¹⁹⁶ Respuesta: «nuestro cuerpo es solo una construcción social de muchas almas»¹¹⁹⁷. Nietzsche determina la unidad del cuerpo según el modelo de una «construcción social», lo que supone acceder a la «gran razón del cuerpo» de un modo por completo distinto al del ámbito teórico y práctico de la metafísica moderna respecto al *yo* y al sujeto. En Nietzsche, la pluralidad de instintos y afectos, de almas, en el cuerpo, se articula como una construcción social, entendiendo cada instinto, voluntad y actividad como un *quantum* de fuerza: «Un *quantum* de fuerza es justamente tal *quantum* de impulso, de voluntad, de actuación —más bien, no es incluso otra cosa que justamente ese mismo impulsar, ese mismo querer, ese mismo actuar, y solo bajo la seducción del lenguaje (y de los errores fundamentales de la razón en él petrificados), que comprende y malinterpreta todo realizar como condicionado mediante un algo que realiza, mediante un “sujeto”, puede aparecer de otro modo»¹¹⁹⁸. Y Nietzsche incide en el hecho de que no hay un sustrato detrás del actuar mismo, como así daría a entender la moral del pueblo, para la cual detrás de la fuerza se daría un sustrato indiferente, para el que sería una cuestión de libertad el expresar o no la fuerza. «Pero no se da ningún sustrato así; no se da “ser” detrás del hacer, del actuar, del devenir; para el hacer, “el actor” es meramente inventado —el hacer lo es todo»¹¹⁹⁹.

Según J. Jara, el hombre, situado así en el centro de gravedad de su cuerpo, no podrá ser entendido ya por Nietzsche desde la dimensión de la subjetividad cartesiana a la que Heidegger pretende reducirlo, como tampoco interpretarse la voluntad como una «voluntad de voluntad», donde el querer no dice más que un quererse a sí misma la voluntad, a partir de un *yo* que, en tanto que piensa y se representa a lo otro que él, se pone a sí mismo¹²⁰⁰. Para Jara, es imposible interpretar a Nietzsche desde cualquier esquema metafísico tradicional, justamente porque el cuerpo, como centro de gravedad, es el «lugar» donde todas las fuerzas que aparecen en ese escenario no solo se determinan mutuamente, sino que a la vez «se transforman y recrean desde el trasfondo de historia en que emergen y se perfilan, sin poder contar ya con un fundamento y un criterio de verdad universal»¹²⁰¹.

En el hacerse cuerpo el hombre con todo lo que sucede y experimenta en él y con él, «la vida retorna una y otra vez en cada ser humano, en cada instante en que se le hace patente la necesidad de llegar a ser el que se es y en que se pueda querer responder con un *sí* a la pregunta “¿quieres esto una vez más e innumerables veces más?”»¹²⁰² Es

¹¹⁹⁶ Jara, José, «Volver a ser nuevamente diáfanos», en *Nietzsche en perspectiva*, Meléndez, G. (Comp.), Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Pontificia Universidad Javeriana y Universidad Nacional de Colombia, 2001, p. 122.

¹¹⁹⁷ Nietzsche, Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (1886), § 19, KSA 5, p. 33 (26-27); tr. esp.: Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, *Obras completas*, VI, p. 309.

¹¹⁹⁸ Nietzsche, F., *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (1887), *Erste Abhandlung*, § 13, KSA 5, p. 279 (14-20); tr. esp.: p. Nietzsche, F., *De la genealogía de la moral. Un escrito polémico*, *Obras completas* IV, p. 475.

¹¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 279 (26-29); tr. esp.: p. 475. En estas palabras veríamos justamente el reflejo de aquel «acto = acto» que Jacobi critica en Fichte.

¹²⁰⁰ Jara, J., «Volver a ser nuevamente diáfanos», *op. cit.* 2001, p. 128.

¹²⁰¹ *Ibidem*.

¹²⁰² *Ibid.*, p. 132. El «eterno retorno de lo mismo» dice en Nietzsche el afianzamiento de lo que ya se es (de lo que ya se da), de aquello que es preciso asumir y afirmar creadoramente con libertad. Para Nietzsche, crear es la más alta exigencia, el ser más auténtico, el fundamento de todo hacer esencial (*cfr.*, Jaspers, Karl, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1981⁴, p. 150; tr. esp.: Jaspers, Karl, *Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofar*, Traducción de Emilio Estiú, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, S. A., 2003, p. 171). Crear es amar y comunicar. Para Nietzsche, solo en la creación se da la libertad. El alto valor del creador es por ello

justamente el hecho de poder y querer asumir ese mayor centro de gravedad que es el eterno retorno lo que convierte en ilusorio al sujeto de la conciencia moderna y la distinción entre el dentro y el fuera del hombre, la certeza de la subjetividad interior y la universalidad y permanencia de la objetividad exterior. Por ello, Jara vuelve a subrayar lo desacertado de la consideración de la voluntad en Nietzsche por parte de Heidegger como «voluntad de voluntad», al suponer éste que «querer es: querer a sí mismo»¹²⁰³.

Que Nietzsche nombre el eterno retorno y el cuerpo con la misma expresión «centro de gravedad» se debe a que ambos dicen la finitud declarada y aceptada de la vida y del cuerpo, finitud que asume pues lo que Nietzsche llama el «carácter perspectivístico de la existencia»: «No solo la vida es la que ha retornado y retorna una y otra vez, sino que también en cada existencia humana particular la vida retorna eternamente a través de cada una de las perspectivas mediante las cuales los hombres intentan o se deciden a tomarla al cuidado de sus propias manos y designios»¹²⁰⁴. Las perspectivas suponen así una infinitud de las interpretaciones, que es impuesta a los hombres por la condición perspectivista de su existencia. Nietzsche rompe con ello con la voluntad de verdad de la metafísica tradicional, que aspira a pensar y detentar una verdad una y universal, quebrada ahora en «la pluralidad de verdades en que se articula la vida»¹²⁰⁵.

§ 31. El nihilismo según Heidegger

Sabiendo ya lo que Nietzsche entiende por «voluntad de poder», debemos acudir a su consideración por parte de Heidegger como «voluntad de voluntad», la cual influirá

incondicionado, de modo que el crear más ínfimo está en una posición más alta que el discurso sobre lo creado. Nuestra salvación no está en el conocer, sino en el crear (Ibidem). El hombre se produce a sí mismo en virtud de su libertad. Con su crítica a la moral, Nietzsche quiere volver a posibilitar este peculiar ser libre, que tiene sin embargo un sentido propio en el autor alemán: «La libertad del autoproducirse no es otra cosa que crear» (Ibid., p. 153; tr. esp.: p. 173). En Nietzsche, el crear es la libertad. Nietzsche rechaza la libertad en el sentido filosófico existencial, reconociéndose aquí en Spinoza porque éste niega la libertad de la voluntad. «La libertad que Nietzsche reconoce y afirma es el ser-fundamentado-en-sí-mismo sin trascendencia y el vivir-a-partir-de-sí» (Ibid., p. 155; tr. esp.: p. 175). Esta libertad es negativa y positiva. Negativa en cuanto que derriba, destruye y niega aquello que era y era vigente. Lo positivo reside en producir la libertad desde el carácter del «crear». La vía positiva no puede acontecer sin embargo sin la negativa porque lo positivo solo se logra sobre la vía de las negaciones. Pero la libertad negativa separada de la positiva solo será negativa e inauténtica por ser una libertad vacía. Toda negación se justifica solamente a partir de la posición creadora, siendo su consecuencia o condición. La mera libertad negativa es en sí peor que el servicio obediente a la tradición. De ahí que frente a los liberadores que quieren quitar a los hombres sus cadenas en virtud solamente de la libertad en cuanto que libertad, preguntará Zarathustra: «libre, ¿para qué?» (libertad positiva). Para Zarathustra es por lo tanto indiferente el «libre, ¿de qué?» (libertad negativa). Jaspers asegura que Nietzsche no quiere en absoluto llevar la libertad sin trascendencia a la mera vida, sino que intenta remontarla a la vida creadora auténtica. El individuo «debe comprometerse a sí mismo a partir de su propio origen. Nietzsche exige al hombre un compromiso más alto e inexorable que lleve a cabo en sí mismo, al hombre que abandona la moral. Sin ello, la moral deviene irreal, solamente apariencia engañosa» (Ibid., p. 156; tr. esp.: p. 176). Nosotros debemos comprender a partir de estas determinaciones de Jaspers un paralelo evidente entre la «libertad creadora» en Nietzsche y la «donación como decisión» (según el «como si» de la libertad) en Marion.

¹²⁰³ Heidegger, Martin, *Nietzsche*, I (1961), *Gesamtausgabe* (GA), Band 6.1, Herausgegeben von Brigitte Schillbach, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1996, p. 33; tr. esp.: Heidegger, Martin, *Nietzsche* I, Traducción de Juan Luis Verma, Barcelona, Ediciones Destino, S. A., 2000, p. 46. Esta interpretación por parte de Heidegger de la «voluntad de poder» como «voluntad de voluntad», aunque según los especialistas en Nietzsche (como J. Jara) sea errónea, será sin embargo asumida plenamente como tal (con el mismo nombre y el mismo sentido) por Marion. De ahí que en lo que sigue debamos analizar brevemente cómo entiende Heidegger esa «voluntad de voluntad».

¹²⁰⁴ Jara, J., «Volver a ser nuevamente diáfanos», *op. cit.* 2001, p. 133.

¹²⁰⁵ Ibid., p. 134.

decisivamente en la lectura del nihilismo por el mismo Marion. Y con ese fin nos dirigimos a las lecciones que Heidegger, siempre desde su propia posición, dedica expresamente a Nietzsche y a su doctrina. Esas lecciones, dictadas en la Universidad de Friburgo entre 1936 y 1940, junto a otros trabajos de 1946 no publicados, se incluyen en dos recopilatorios llamados *Nietzsche I* y *II*, de 1961.

Según Heidegger, para Nietzsche, todo lo vivo es voluntad de poder. La vida misma es tener y querer tener más; la vida es *crecimiento*. Por ello, todo mero mantenimiento de la vida es ya decadencia de la vida. El poder es el mandato de más poder. Pero para que la voluntad de poder pueda como supremacía exceder un grado, este grado no debe solo ser alcanzado, sino mantenido y asegurado. Solo a partir de tal aseguramiento del poder, se puede imponer el poder alcanzado. El exceso del poder es por ello en sí a la vez mantenimiento del poder. El poder puede solo potenciarse él mismo en pos de una superación del poder *cuanto más* ordena el aumento y el mantenimiento, por lo que el poder mismo y solo él impone las condiciones del aumento y de la conservación. Pues bien, las condiciones que pone la voluntad de poder para aumentar el poder de su propia esencia son «puntos de vista». La voluntad de poder es «perspectivista». Pero lo «perspectivo» no es nunca una mera dirección de la mirada por la que algo es visto, sino que la perspectiva que ve en conjunto prevé «condiciones-de-mantenimiento y condiciones-de-aumento». Los «puntos de vista» puestos en tal «ver» son condiciones del tipo de que ha de calcularse *con* ellos y *respecto* a ellos.

Para Heidegger, las condiciones de la voluntad de poder dicen a la vez condiciones de mantenimiento y de superación. A la superación del poder pertenece aquello que es superado como el grado actual del poder, pero también aquello que supera. Aquello que ha de ser superado debe oponer una resistencia para ser ello mismo un algo que permanece, que se conserva y se mantiene. «Pero también lo que supera debe tener una permanencia y ser firme, pues de otro modo no podría ni ir más allá de sí, ni permanecer en el aumento sin vacilación, ni permanecer seguro en su posibilidad de aumento»¹²⁰⁶. Por lo tanto, el ser del ente como voluntad de poder es como tal el entrelazamiento de la conservación y el aumento de poder.

Porque desde la metafísica de la voluntad de poder toda metafísica es comprendida moralmente como valoración, la metafísica de la voluntad de poder deviene fijación de valor, por lo tanto, deviene una «nueva» fijación de valor. Lo que aporta de nuevo consiste en una «desvalorización de los valores vigentes hasta el momento». Esta desvalorización constituye la esencia completa del nihilismo¹²⁰⁷.

El nihilismo, como el derrumbamiento de la verdad que hasta ahora imperaba sobre el ente en cuanto tal y en su totalidad, no es un acontecimiento histórico entre muchos otros, sino el acontecimiento fundamental de la historia occidental, historia sostenida y guiada por la metafísica. Si la metafísica recibe mediante el cristianismo un sello teológico, la desvalorización de los valores vigentes hasta el momento tendrá que expresarse de modo teológico también y proclamar que «Dios ha muerto»¹²⁰⁸. Según

¹²⁰⁶ Heidegger, M., «Nietzsches Metaphysik» (1940), en *Nietzsche II*, Zweiter Band, Pfullingen, Verlag Günther Neske, 1961, p. 270; tr. esp.: «La metafísica de Nietzsche», en *Nietzsche*, Traducción de Juan Luis Vermal, Barcelona, Ariel Filosofía, Editorial Planeta, S. A., 2013, p. 735. Heidegger está citando en su descripción diversos fragmentos de Nietzsche.

¹²⁰⁷ Estas evidencias tendrán una gran influencia en el modo en que Marion mismo considera el nihilismo y la desvalorización de los valores, que estarían por completo sometidos a la voluntad que los fija dándoles valor, o los elimina quitándoles valor. De hecho, Marion mismo nos dirá que su lectura de la metafísica de Nietzsche está directamente influida por *Nietzsche I* y *II* de Heidegger (Marion, J.-L., *L'Idole et la distance*, p. 106, nota al margen nº 6).

¹²⁰⁸ Heidegger, M., «Nietzsches Metaphysik», *Nietzsche II*, *op. cit.* 1961, p. 275-276; tr. esp.: «La metafísica de Nietzsche», *Nietzsche*, *op. cit.* 2013, p. 739. De esta sencilla inferencia justamente extraería Marion la

Heidegger, «Dios» quiere decir aquí en general lo «suprasensible» (*Übersinnliche*), aquello que se constituye como el mundo «verdadero», el mundo eterno «más allá», frente al mundo de aquí, «terrestre», como el objetivo único y verdadero que vale. Cuando la fe eclesiástico-cristiana decae y su dominio mundial se debilita, no desaparece el dominio de este Dios, sino que más bien se disfraza su forma, se endurece su pretensión en su carácter ignorado. Y entonces, en lugar de la autoridad de Dios y de la Iglesia, entra [lo suprasensible como] la autoridad de la conciencia, el dominio de la razón, el dios del progreso histórico, del instinto social.

Ocupándose Heidegger de la unidad de la voluntad de poder y del eterno retorno de lo mismo, esa unidad dice que la voluntad de poder es en verdad la voluntad de voluntad en cuya determinación alcanza la metafísica de la subjetividad la culminación de su desarrollo, o sea, su perfección. El rasgo fundamental de la subjetividad es que en todas partes el ente como tal se ha llevado él mismo a un desocultamiento, que lo hace aparecer como lo-que-se-pone-sobre-sí y lo-que-se-lleva-ante-sí-mismo. «El ente como subjetividad suprime la verdad del ser mismo de una manera decisiva, en cuanto que la subjetividad, a partir de su propia voluntad de aseguramiento, pone la verdad del ente como certeza»¹²⁰⁹. La subjetividad no es algo hecho por el hombre, sino que el hombre se asegura a sí como el ente que es en conformidad con el ente como tal, en la medida en que el hombre se quiere como el sujeto-yo y el sujeto-nosotros, en la medida en que se representa a sí mismo y así se envía a sí mismo.

Para Heidegger, la metafísica de Nietzsche es también, *como ontología*, y aunque parezca estar alejada de la metafísica de escuela, *a la vez teología*: «La ontología del ente como tal piensa la *essentia* como la voluntad de poder. Esta ontología piensa la existencia del ente como tal en su totalidad teológicamente como el eterno retorno de lo mismo. Esta teología metafísica es no obstante una teología negativa de un tipo característico. Su negatividad se muestra en la frase: “Dios ha muerto”. No es la frase del ateísmo, sino la de la onto-teología de aquella metafísica en la que se cumple a la perfección el nihilismo original»¹²¹⁰. El pensar de la metafísica no se deja involucrar por el ser mismo: ya lo ha pensado como ente: «El ser mismo permanece en la metafísica esencialmente impensado. La metafísica es la historia en la que nada hay que ver esencialmente con el ser mismo: *La metafísica es como tal el auténtico nihilismo*»¹²¹¹

Según Heidegger, el ser mismo esencia como la desocultación (*Unverborgenheit*), en la que el ente presencia (*anwest*). El desocultamiento mismo sin embargo permanece como tal oculto. En sí mismo, el desocultamiento se omite en relación a sí mismo. «Se

salida para librar a Dios del mecanismo del nihilismo: si la metafísica como establecimiento de valores hace de Dios un valor y llegado el nihilismo, todos los valores vigentes hasta el momento son reemplazados por otros, el modo de librar a Dios de la muerte nihilista de Dios será librarlo de la metafísica, es decir, sacarlo del mecanismo que implanta valores que luego serán sustituidos por otros. Por lo que vemos hasta ahora, Marion no solo asumiría de Heidegger la comprensión de la «voluntad de poder» como «voluntad de voluntad», sino, como aquí, la clave para liberar a Dios de su muerte nihilista. Marion trata la superación de la muerte nihilista de Dios en numerosas obras, por ejemplo: (i) «Fragments sur l'idole et l'icône», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 84:4 (1979: oct./déc.), pp. 433-445; (ii) «La double idolâtrie. Remarques sur la différence ontologique et la pensée de Dieu», en *Heidegger et la question de Dieu*, Recueil préparé sous la direction de Richard Kearney et Joseph Stephen O'Leary, Paris, Bernard Grasset, 1980; (iii) *Dieu sans l'être*, *op. cit.* 1982; (iv) «De la "mort de Dieu" aux noms divins», *op. cit.* 1985; (v) «De l' «Historie de l'être» á la donation du possible», *op. cit.* 1992; (v) «L'Impossibilité de l'impossible : Dieu», *op. cit.* 2010, etc.

¹²⁰⁹ Heidegger, M., «Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus» (1944-46), *Nietzsche II*, p. 382; tr. esp.: «La determinación del nihilismo según la historia del ser», en *Nietzsche*, p. 826.

¹²¹⁰ *Ibid.*, p. 348; tr. esp.: p. 799. Este es en esencia el razonamiento de Marion en *L'Idole et la distance*, § 4.

¹²¹¹ *Ibid.*, p. 350; tr. esp.: p. 801.

permanece en el ocultamiento de la esencia del desocultamiento. Se permanece en el ocultamiento del ser como tal. El ser mismo está ausente. Se permanece en el ocultamiento del ser, de modo que este ocultamiento se oculta él mismo en sí»¹²¹². El no aparecer del ser es el ser mismo como este no aparecer¹²¹³. En el no aparecer se oculta el ser consigo mismo. Este velo que se pierde para sí mismo, como el cual esencia el ser mismo en el no aparecer es la nada como el ser mismo. Por ello justamente, se debería en este caso considerar la caracterización de la esencia del nihilismo auténtico de otro modo que solo mediante una determinación negativa. «El ser mismo se sustrae. La sustracción acontece. Acontece el abandono del ente como tal por parte del ser»¹²¹⁴.

A la pregunta por cuándo acontece la sustracción y desde cuándo, Heidegger responde: desde que el ente como el ente mismo llegó a lo desoculto. Y es justamente desde que este desocultamiento acontece que acontece la metafísica: la metafísica es la historia de este desocultamiento del ente como tal. Desde que esta historia es, es históricamente la sustracción del ser mismo, es el abandono por el ser del ente como tal, es la historia que nada tiene que ver con el ser mismo. Desde entonces y por mor de ello, permanece el ser mismo impensado. Pero desde entonces a la vez esencia, oculto de acuerdo con esta esencia, el auténtico nihilismo. La historia del nihilismo es pues según Heidegger la historia del ser mismo, en que lo que esencia de esta historicidad se

¹²¹² Ibid., p. 353; tr. esp.: p. 803. Es el ocultamiento como tal del ser el que se oculta a sí mismo. O sea, el ser permanece impensado en la metafísica porque es el ser mismo el que se oculta. Pero ello dice que la no aparición del ser es el acontecer mismo que el ser es por sí, es decir, que la no aparición del ser acontece, no porque el ente-sujeto así lo estipule o lo mande, sino porque es iniciativa activa del ser como tal en su esenciar. Que el ser no aparezca, no se fenomenice, no es consecuencia pues del dominio de su experiencia por parte del ente-conciencia, sino envío, donación, cuya iniciativa absoluta corresponde al ser como tal. En relación con Marion, esto quiere decir que el ente-sujeto ya no tiene dominio alguno sobre la experiencia del ser como tal. Y que el ser es (gracias a la «diferencia ontológica») aquello que por fin está libre del dominio condicionado de la experiencia por parte del ente-sujeto. El ser es en Heidegger la instancia de «lo incondicionado». Se podrá discutir luego entre los diversos «incondicionados» que la fenomenología descubre (por ejemplo, el *otro*, o la *vida*, etc.) si son más o menos éticos en sí mismos, más o menos acordes a un deseo de bien y de verdad. Pero de lo que se trata aquí es de subrayar ese carácter de «incondicionado» que alcanza al ser como tal y por lo tanto lo libera de estar sujeto al nihilismo del ente en general. Es lo que la doctrina heideggeriana ha subrayado con profusión, por ejemplo, a través de J.-M. Narbonne, que destaca en Heidegger la imposibilidad de aprehender el ser *en tanto que ser*. Pero querer incluso aprehenderlo sería recaer en el pensamiento de la presencia y del ente. El fracaso de intentar reificar el ser según la comprensión objetiva no depende entonces de la empresa metafísica misma, sino del Ser mismo: «Es el Ser mismo el que debe ser comprendido en la forma de la retirada, fruto del giro, de la *Kehre*, *Kehre*, no ya simplemente del pensamiento de Heidegger, sino del ser propiamente dicho» (Narbonne, Jean-Marc, «Aristote et la question de l'être en tant qu'être. Réflexions à propos de *The Question of Being*, de S. Rosen», en *Archives de Philosophie*, Janvier-Mars 1997, Vol. 60, No. 1, pp. 5-24, Centre Sèvres, Faculté des jésuites de Paris, p. 20). El Ser reside en el «ocultarse»: el olvido es la verdad del ser. Las consecuencias de estas determinaciones negativas son entre otras el que Narbonne se pregunte justamente si esta doctrina no nos lleva al inmovilismo. Y cita a G. Vattimo, para quien, si el ser ya no es pensado metafísicamente como presencia, el ser debe ser entendido como iluminación, la cual solo adviene en el hombre y para el hombre, que sin embargo no dispone de ella, pues, al contrario, es la iluminación la que dispone de él (Vattimo, Gianni, *Introduzione a Heidegger*, Roma-Bari, Editori Laterza, 1991, p. 107; tr. esp.: Vattimo, Gianni, *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Editorial Gedisa, S.A., 2002, p. 101). Del mismo modo, J. Grondin asume que el ser, del que el *Dasein* guarda y cuida, escapa a la aprehensión de un ser finito, desprovisto ya de toda iniciativa que no sea la del acogimiento (Grondin, Jean, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, p. 116). Ver por ejemplo la cuestión en el mismo Heidegger en *Brief über den «Humanismus»* (1946), GA 9 (*Wegmarken*), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, pp. 316, 335, 336; tr. esp.: *Carta sobre el humanismo*, en *Hitos*, Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, S.A., 2000, pp. 261, 276, 277.

¹²¹³ Vemos por aquí también la «coincidencia de lo dado con el modo de darse».

¹²¹⁴ Heidegger, M., «Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus» (1944-46), *Nietzsche II*, p. 355; tr. esp.: «La determinación del nihilismo según la historia del ser», en *Nietzsche*, p. 805.

determina a la vez a partir del ser mismo: «*La esencia del nihilismo auténtico es el ser mismo en el no aparecer de su desocultamiento, que como el suyo es él mismo determinando en el no aparecer su “es”*»¹²¹⁵. Lo propio del nihilismo es el no aparecer del ser mismo. Y con ello, la esencia histórica del ser del nihilismo no muestra ya aquellos caracteres que normalmente señalan lo que se mienta con el nombre corriente de «nihilismo», esto es, lo que reduce y destruye, el hundimiento y la caída. La esencia del nihilismo no contiene nada negativo del tipo de lo destructivo que tiene su sede en la convicción y actuación humana: «*La esencia del nihilismo no es en general cosa del hombre, sino del ser mismo*»¹²¹⁶.

Por ello, una superación de la omisión de la esencia del ser podría solo ocurrir por parte del hombre de modo mediato, «es decir, de modo que con anterioridad el ser mismo exija de modo inmediato a la esencia del hombre el experimentar, como un *advenimiento* del ser mismo, en primer lugar el *no aparecer* del desocultamiento del ser como tal, y pensar lo así experimentado»¹²¹⁷.

Una superación del nihilismo es algo equivocado si se comprende como que el pensamiento humano vaya contra el no aparecer del ser. En vez de eso, es necesario solo una cosa: que el pensar, solicitado por el ser mismo, piense al encuentro (*entgegendenkt*)¹²¹⁸ del ser en el no aparecer de éste como tal.

El pensar al encuentro sigue al ser en su sustraerse. El pensar lo sigue de modo que deja ir al ser mismo y él se retrasa. ¿Y dónde permanece entonces el pensar así retrasado? Evidentemente, ya no allí donde hasta ahora se hallaba el pensar, que suprimía el ser, de la metafísica. El pensamiento permanece retrasado porque con anterioridad lleva a cabo el decisivo *paso atrás*¹²¹⁹. «En vez de precipitarse en una superación del nihilismo siempre calculada de modo demasiado corto, el pensar que ha sido afectado por la esencia del nihilismo se demora en el advenimiento del no aparecer [del ser] y lo espera para aprender a pensar el no aparecer del ser en aquello que podría ser a partir del ser mismo»¹²²⁰.

En el *paso atrás* el pensar se ha puesto en camino de pensar el *encuentro* (*entgegenzudenken*) del ser mismo en su autosustraerse, el cual permanece aún, como autosustraerse del ser, un modo del ser, un advenimiento del ser. «Cuando el pensar piensa al encuentro del ser mismo, ya no deja fuera al ser, sino que le permite entrar: *en* el desocultamiento primeramente descubridor del ser que él mismo [el pensar] es»¹²²¹.

¹²¹⁵ Ibid., p. 356; tr. esp.: p. 805.

¹²¹⁶ Ibid., p. 363; tr. esp.: p. 811.

¹²¹⁷ Ibid., p. 367; tr. esp.: p. 814. En esta secuencia encontramos un «mecanismo» muy semejante al de Marion: (i) el carácter de «anterioridad» de la formalidad de la donación del fenómeno respecto a su recepción por parte del sujeto; (ii) la donación del fenómeno (aquí del *ser*) como llamada que, con un sentido concreto, demanda una respuesta al sujeto; (iii) el carácter «inmediato» de la donación de ese sentido; (iv) la experiencia de ese fenómeno como «advenimiento» (o «arribo»), es decir, inesperado, imprevisto, etc.; (v) el pensar (manifestar) «posteriormente» (mediante hermenéutica) lo así dado, lo así experimentado; (vi) finalmente, el hecho de que todo lo aquí implicado en nada obedezca a la iniciativa del sujeto, sino del fenómeno como tal. Es muy importante comprender en este lugar cómo esa iniciativa del ser se marca con el carácter de la «inmediatez». Por ello se dice que el hombre, sin iniciativa en esta experiencia, accede a ella de modo «mediato».

¹²¹⁸ Seguimos aquí la versión española, traduciendo «entgegendenken» por «pensar al encuentro», que podría también comprenderse como «pensar en el encuentro».

¹²¹⁹ El «retraso» dice aquí un «retraerse» —con anterioridad—, que intenta amoldarse (acogerse) al retraerse mismo del ser.

¹²²⁰ Ibid., p. 368; tr. esp.: p. 815. En y como el «salto atrás» del pensar acogido al ser se abriría en Heidegger el «otro lugar» (*l'ailleurs*) del que, Marion afirma, procede el fenómeno dado.

¹²²¹ Ibid., p. 371; tr. esp.: p. 817. Lo dado (el sustraerse del ser/pensar) coincide con el modo de darse (el sustraerse del ser/pensar).

Según su esencia, el nihilismo es la historia del prometer como el cual el ser mismo se reserva, en un misterio que, él mismo histórico, custodia, desde aquella historia en la forma de la metafísica, el desocultamiento del ser. «El todo de esta esencia del nihilismo, en cuanto que se entrega como la historia del ser a la esencia del hombre para su alojamiento, da al pensar todo por pensar. Lo que se da de ese modo al pensar como aquello que hay que pensar, lo llamamos el *enigma*»¹²²². El ser, el prometer de su desocultamiento como historia del misterio, es él mismo el enigma.

La esencia del nihilismo según la historia del ser (la esencia del nihilismo según la piensa Heidegger) no es algo fantástico, sino que, como vemos, da sentido al nihilismo real, inauténtico y meramente negativo según lo entiende Nietzsche. Se comprende así mejor cómo el hombre busca la seguridad en el ente mediante una ordenación completa de todo lo ente en el sentido de efectuar una planificada seguridad de la existencia. «La objetivación de todo lo ente como tal a partir de la erección del hombre en el exclusivo querer de su voluntad es la esencia según la historia del ser del acontecimiento mediante el cual el hombre edifica su esencia en la subjetividad. Según ésta, el hombre se ordena, junto con aquello que representa como el mundo, dentro de la relación-sujeto-objeto sostenida por la subjetividad. *Toda trascendencia, ya sea la ontológica o la teológica, es representada relativamente a la relación-sujeto-objeto*»¹²²³.

La posesión del ser como posición de un valor puesto por la voluntad de poder es el último paso de la metafísica moderna, en la que el ser aparece como voluntad. Desde ahí piensa Nietzsche según Heidegger la unidad de la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo. Esta unidad quiere decir que la voluntad de poder es en verdad voluntad de voluntad, en cuya determinación la metafísica de la subjetividad alcanza la culminación de su despliegue, es decir, su perfeccionamiento.

Según Heidegger, no se puede superar el nihilismo desde el interior de la metafísica como metafísica de la subjetividad. Con la metafísica de la subjetividad, que llega por sí misma a su perfección (que corresponde a la extrema sustracción de la verdad del ser), comienza «la época de la objetivación incondicionada y absoluta de todo lo que es»¹²²⁴. La objetivación incondicionada del ente como tal proviene del auto-cumplido dominio de la subjetividad, una de cuyas consecuencias es el oscurecerse todo lucir de lo divino, que solidifica y oculta la falta de Dios y deja a todo lo ente en lo inhabitable. Lo inhabitable (*Das Unheimische*) del ente como tal pone al descubierto la falta de hogar (*die Heimatlosigkeit*) del hombre histórico dentro del ente en totalidad. El dónde de un habitar en mitad del ente como tal parece aniquilado porque el ser mismo como lo esenciante de todo alojamiento se niega¹²²⁵.

La falta de hogar del hombre, mitad reconocida, mitad negada respecto de su *esencia*, es entonces sustituida por la organización de la conquista de la tierra como planeta y la expansión hacia el espacio cósmico. Y sin embargo, el curso histórico de esta época se halla bajo la apariencia de un beneficio para el hombre, devenido libre para su humanidad al considerar el orden del mundo todo en su capacidad y disposición libres.

¹²²² Ibid., p. 372; tr. esp.: p. 818.

¹²²³ Ibid., pp. 378-379; tr. esp.: p. 823.

¹²²⁴ Ibid., p. 387; tr. esp.: p. 830. Esta determinación del nihilismo como época de la objetivación completa de todo constituye un hecho esencial en la lectura que de ese movimiento de objetividad total hará Marion. Una gran parte de la obra de éste consiste, como ya sabemos, en el estudio de esa tendencia universal de objetivación. Y por lo que aquí descubrimos ya, nosotros habremos de leer esa insistencia del autor francés como intento de salir del nihilismo, abandonando además, como también expone Heidegger, la «metafísica de la subjetividad».

¹²²⁵ Ibid., pp. 394-395; tr. esp.: p. 836.

Por ello, según la historia del ser, cree Heidegger que la esencia de la carencia de esta época del mundo se basa en la necesidad de la falta de necesidad¹²²⁶.

Antes de pasar a la consideración del nihilismo por parte de Marion, nos parece conveniente hacer un resumen a modo de conclusión de las principales determinaciones del nihilismo que en filosofía habrían influido en Marion.

En primer lugar, hemos comprendido una «determinación negativa» del nihilismo como aquel pensamiento que persigue aniquilar las certezas y los valores tradicionales absolutos en vigor hasta un momento dado. Contra el nihilismo así considerado se alzarían sobre todo aquellos que desde la religión y la teología critican lo que consideran el origen del nihilismo, es decir, la constitución del sujeto moderno a partir de Descartes, abogando a la vez por el restablecimiento de la experiencia de lo absoluto: contra el nihilismo, es preciso que «lo incondicionado», «lo indisponible», lo que no puede ser ya controlado por el «sujeto», sea experimentado. Comienzan así las aportaciones de los distintos modos de experiencia de un «nuevo sujeto» de la misma. Jacobi hablará por ejemplo de una «captación directa intuitiva del Absoluto por la razón a partir de una “fe”». Se entiende además que se trata de una experiencia de eso indisponible (lo Absoluto, según Jacobi) como experiencia de algo «inmediato y simple»¹²²⁷. Jacobi hablará de «experiencia de revelación», que solo puede ser conocida al ser creída. Pero esta «decisión de la fe» nos pone ya en la antesala de Marion, y de la posibilidad de una disminución del «retraso» del adonado, mejor capacitado con ello para una experiencia «inmediata y simple».

Sin embargo, el caso de Nietzsche no parece situarse claramente en el esquema anterior, pues el autor alemán podría ser considerado un «nihilista», sobre todo al promover la aniquilación de los valores absolutos vigentes hasta entonces, pero a la vez, como aquel que intenta superar el nihilismo asumiendo paradójicamente un «nihilismo completo» como «nihilismo clásico». Nietzsche sitúa el «nihilismo platónico» en el empeño por conservar los valores tradicionales considerados absolutos, promoviendo en su lugar, no ya valores e ideas solo abstractas, fantasmales y vacías, sino las acciones mismas de las fuerzas de la vida. A Nietzsche no le importa ya afirmar que «el hacer lo es todo», considerando necesario atenernos solo a la inmanencia de las fuerzas y su acción. Es decir, Nietzsche propondría para salir del nihilismo platónico aquello que los críticos anteriores del nihilismo (como Jacobi) habrían atacado como el corazón mismo del nihilismo. Sin embargo, esta conclusión es precipitada, pues no tendría en cuenta un hecho decisivo: las «fuerzas y su acción», que propone Nietzsche, por mucho que estén consideradas desde su absoluta «inmanencia», se diferencian de una «acción inmanente» del tipo que Jacobi critica al idealismo trascendental (Kant y Fichte) porque no dicen ya la acción de un «sujeto» de tipo cartesiano, sino que, al revés, el «sujeto» está en gran parte sometido al juego de lucha y poder entre las fuerzas y su acción. Es justamente lo que la doctrina a favor de Nietzsche apoya contra la crítica hacia éste por parte de Heidegger, para quien, en última instancia, es la «subjetividad», como plasmación metafísica principal de lo ente, la dueña y señora de la «voluntad de voluntad». Es decir, Heidegger (como Jacobi antes respecto a Kant y Fichte) criticaría en Nietzsche la abusiva

¹²²⁶ Aquí cifraría básicamente Marion la falta de «decisión» (de crisis) que percibe en nuestros tiempos nihilistas. ¿No se trataría con esa falta de decisión de la necesidad de no tener necesidades, y por lo tanto, de no tener que decidir? ¿Y no se expresaría con ello la actitud del «señorito satisfecho» que huye de «limitaciones trágicas», como ya advirtiera Ortega? [cfr., Ortega y Gasset, José, *La rebelión de las masas* (1930), capítulo XI («La época del “señorito satisfecho”»), en *Obras completas de José Ortega y Gasset*, tomo IV (1929-1933), Madrid, Revista de Occidente, 1966⁶].

¹²²⁷ «Inmediato y simple» son justamente determinaciones que la crítica del «mito de lo dado» alza contra la fenomenología de la donación de Marion (ver Introducción, § 1.2.2. y cap. II, § 10.1.).

tiranía de la «subjetividad» en una experiencia cuya iniciativa corresponde a una instancia absolutamente indisponible para ese *yo* moderno-cartesiano.

Y con ello descubrimos un rasgo en común para todos estos pensamientos que se mueven en torno al nihilismo y su posible superación: tanto en Jacobi, como en Nietzsche (respecto al «nihilismo incompleto») y Heidegger, el nihilismo es comprendido como consecuencia de la ilícita usurpación y dominio de la experiencia por parte de la «subjetividad». Y de alguna manera, también esos pensadores favorecen una experiencia de lo que podríamos llamar «lo indisponible» para una subjetividad ya desbordada.

Lo Absoluto (Jacobi), las fuerzas de la vida (Nietzsche), o el ser (Heidegger), son las instancias «indisponibles» que estos pensadores proponen contra la destrucción de la experiencia por parte de la «subjetividad nihilista» objetivadora. El problema entonces se sitúa en cómo el sujeto, dueño de la experiencia, puede ser conmovido hasta el punto de reconocer esos «indisponibles» como aquello a lo que ha de someterse para alcanzar la verdad. Dicho de otro modo: ¿por qué tendríamos que salir del nihilismo? O incluso, ¿por qué deberíamos considerar que estamos en algo así como el nihilismo? En el caso de Jacobi, la respuesta, como hemos visto, diría: porque ya se cree, ya se sabe del nihilismo y de la necesidad de salir de él. Porque ya hay «contacto inmediato» con el Absoluto, o sea, porque ya hay una «fe» que es experiencia de la «verdadera certeza», porque sabemos ya de ésta. Nietzsche, por su parte, cuenta desde el principio (como algo inmediato, pues), con «la vivacidad, la vibración y la exuberancia de la vida», es decir, con la vida, con toda la vida, la vida como un «todo», cambiante, en devenir, pero absoluta, en «eterno retorno» de su existir tal y como ya y siempre, eternamente, es. En el caso de Heidegger, el ser, dueño desde siempre de la historia y del pensar, tiene de modo inmediato su ahí, el ahí donde el ser «es» ocultándose.

Puesto que, paradójicamente, «lo indisponible» ya se da de modo inmediato, y consistiendo «la verdad» en esa donación misma, entonces el problema se situaría en una perspectiva nueva: ¿por qué si ya se da «lo indisponible» de modo inmediato, puede el «sujeto» alejarse de ello, olvidarlo e incluso negarlo o destruirlo? El problema se traslada ahora al origen del error y la ausencia de verdad, al hecho, en última instancia, y según estamos viendo, del alzamiento de la «subjetividad» como dueña de la experiencia. Ya sabemos algunas razones (sobre todo por parte de Nietzsche y Heidegger) que explican por qué la subjetividad se erige como poseedora de la experiencia, pero sobre todo, esas razones nos han conducido (esta vez ya sumando a Jacobi) a eso que lleva a cabo la subjetividad en la culminación de su pretensión de controlar la donación: «objetivar»: poner ante nosotros y crear nosotros aquello que comprendemos (Jacobi), de modo que el todo es únicamente «compuesto, calculado, artificial, un artefacto» (Nietzsche), del que el hombre dispone para asegurar su existencia según la esencia de la subjetividad como «relación-sujeto-objeto» (Heidegger). El nihilismo (en el caso de Nietzsche, el «nihilismo platónico»), entendido como el abandono, olvido y destrucción de «lo indisponible» en su «donación inmediata», se manifiesta como «objetivación de la experiencia», es decir, como «objetivación de la donación», llevada a cabo en nuestros días por la subjetividad de corte cartesiano.

Ya hemos visto nosotros (cap. I) el modo en que Marion se ocupa de la experiencia objetiva y del «sujeto» de esa experiencia, comprendiendo la derivación de los fenómenos saturados como estrategia «negativa» para acabar con esa experiencia y su *ego*. Pues bien, por todo lo que venimos de ver, hemos de suponer que Marion lleva a cabo ese movimiento, en último término, en el intento de superar el nihilismo. Querer superar la metafísica moderna fundamentada en el imperio absoluto de la subjetividad es, como sabemos por Heidegger, querer superar el nihilismo metafísico. En lo que sigue, nos ocuparemos ya del tratamiento expreso del nihilismo por parte de Marion.

§ 32. El nihilismo según Marion

Para introducir la cuestión del nihilismo según la considera Marion, debemos acudir en primer lugar a su *Brève apologie pour un moment catholique* (2017). Esta obra da el sentido más abarcador, dramático y universal a la cuestión por parte de nuestro autor, que la comprende por lo tanto en un ámbito que a todos nos obliga, y no se limita a un mero problema regional que afecte solo a unos pocos pensadores especializados (franceses), o a un grupo concreto de creyentes religiosos (en este caso, los cristianos católicos).

Marion se pregunta si aún puede haber una salida al momento contemporáneo en que nos aproximamos al corazón del nihilismo¹²²⁸. Aunque la cuestión se centra en su país —indaga con ello el sentido de lo que pueda significar «el alma de Francia»—, sus palabras son sin embargo por completo trasladables al mundo en su conjunto (en cuanto que finalmente sometido al dominio universal de la tecnificación), y las determinaciones de una posible restauración de una verdadera comunidad francesa basada en la comunión habrán de ser finalmente las que se promuevan, al menos, para toda Europa¹²²⁹.

Según nuestro autor, para comprender a los católicos es preciso primero concebir lo que los pone en marcha: Cristo, que les hace estar dispuestos siempre a dar las *razones* de su comportamiento y de la esperanza que en ellos vive¹²³⁰. Pero, ¿en qué consiste su apología y testimonio de fe? «Ellos creen firmemente que dar vale más que recibir; que conservarse a toda costa conduce a perderse y, recíprocamente, que perderse permite salvar y salvarse; que la muerte *puede* llevar a la vida en plenitud»¹²³¹. Los católicos lo creen porque lo constatan *ya* en su propia experiencia y sobre todo porque lo han visto *en cierta manera* en la figura de Cristo. Por supuesto, puntualiza Marion, eso lo

¹²²⁸ Marion, Jean-Luc, *Brève apologie pour un moment catholique*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 2017, p. 47.

¹²²⁹ Marion cogería aquí el relevo del Cardenal Jean-Marie Lustiger, quien, como dice nuestro autor, tuvo el honor de no mentirse jamás sobre el nihilismo de nuestro tiempo de angustia. El Cardenal Lustiger inscribió en la prueba universal del nihilismo la «crisis de la fe», y en particular la crisis de la Iglesia católica, en primer lugar, en Francia. Lustiger diagnosticó paradójicamente en 1989 que, a diferencia de otras naciones europeas, Francia no había encontrado en el catolicismo la matriz de su identidad nacional. Mientras que en numerosos países la Iglesia había sido anterior al Estado y dado una cierta consistencia a la Nación por la lengua y la cultura, en Francia sin embargo, la idea de nación no coincidirá con la idea católica como tal. Francia no ha dejado de descristianizarse (las guerras de religión, la Revolución, la Separación de 1905, el éxodo rural, etc.), y por lo tanto, a la vez, de reevangelizarse mediante otros tantos movimientos de conversión (el siglo XVIII de los místicos, las misiones del siglo XIX, la Acción católica y la renovación cultural del siglo XX, etc.). Por ello, Francia es, según Lustiger, el único país de la Europa cristiana en que no ha habido identificación completa entre el cristianismo, la cultura y la nación (*cf.* Marion, Jean-Luc, *Discours de réception de Jean-Luc Marion à l'Académie française et réponse de Mgr. Claude Dagens*, Paris, Bernard Grasset, 2010, pp. 40-41). Y a partir de la acción decidida del Cardenal en todos los ámbitos de la sociedad de su época durante veinte años desde que fuera nombrado arzobispo de París en 1981, se ha puesto en marcha algo que según nuestro autor no ha hecho aún más que empezar a dar sus frutos. Gracias a la acción de Lustiger, puede la cuestión de Europa, como por otra parte debe, plantearse en términos teológicos, tanto o más que en términos económicos y sociales, a pesar de las anacrónicas reticencias de los políticos o de su torpeza. Lustiger afirmará que la unidad de los cristianos es la condición de posibilidad de la construcción de Europa. Los efectos de estas palabras no han hecho más que empezar, de modo que Jean-Marie Lustiger marcaría quizás, según Marion, el punto final del avance del nihilismo y por ello la marca de su retirada (*Ibid.*, p. 46).

¹²³⁰ Vemos por lo tanto aquí un don respecto al cual Marion sí admite dar razones.

¹²³¹ Marion, J.-L., *Brève apologie pour un moment catholique*, *op. cit.* 2017, p. 11. Ese «perderse» que «permite salvar y salvarse» dice el «abandonarse», el don de darse sin retención y sin esperar nada a cambio, o sea, sin caer en el intercambio.

experimentan los católicos sin poder demostrarlo desde fuera a quien se halla en el exterior de ese misterio. Finalmente, convencer al otro ya no depende de ellos.

Marion se pregunta entonces cómo se vive mejor: «¿es poseyendo y conservándose con todas sus fuerzas, o es dando y abandonándose al don?»¹²³² Esta pregunta introduce una proposición por parte de los católicos franceses al resto de la nación, más concretamente, al resto de la comunidad nacional, en los momentos de decadencia continua en que nos encontramos. Según nuestro autor, no vivimos en crisis, sino en decadencia. Aparentemente, se habla de que la sociedad francesa (y la sociedad occidental en general) vive en crisis, que afecta a casi todos los grupos que la componen. Pero este síntoma es solo el signo de otro más inquietante: cuando la crisis deviene un estado que se extiende a la mayor parte del cuerpo social desde la primera crisis del petróleo de 1974, que acaba con los «Treinta [años] Gloriosos» posteriores a la Segunda Guerra Mundial; cuando solo se trata ya de decenio en decenio de «administrar la crisis»; «cuando la crisis deviene el único objeto de una gestión y no ya la ocasión de una decisión»; «cuando el poder político revela su impotencia y su inutilidad», repitiendo sin cesar que «no hay otra elección, que no hay más que una política posible», cuyo resultado es hacer pagar su fracaso al pueblo¹²³³. Por ello, no vivimos en Francia ni en Europa una crisis, sino que soportamos nuestra impotencia de entrar en crisis. No se trata en absoluto de una crisis sino más bien de una ausencia de crisis, de una mucho más inquietante crisis de la crisis. Si «crisis» significa el momento en que deviene posible y necesario salir mediante una decisión inaugural de la impotencia y del conflicto sin salida, no puede haber crisis después de cuarenta años de repetir consignas que aseguran que nadie lleva el timón, que no cambiamos la vida, que el cambio nunca es para ahora, que nada nos es posible porque no estamos unidos. «Ni siquiera rodamos al abismo, sino que nos ahogamos en una decadencia inmóvil»¹²³⁴.

Frente a ello, podemos comprender mejor por qué la Iglesia, incluso en Francia, no se encuentra «en crisis», en el sentido en que hablan los sabios, expertos y políticos: porque la Iglesia únicamente puede, entre todas las comunidades de la nación, *beneficiarse* aún y siempre de la gracia de encontrar una «crisis verdadera». Cristo nos gratifica con una «verdadera crisis», no una crisis aparente, según la carne, tal y como la

¹²³² Ibid., p. 12.

¹²³³ Ibid., p. 32.

¹²³⁴ Ibid., p. 33. Aunque desde 1974 hablamos de «crisis», sin embargo, al preguntarnos qué pasará cuando el litro de gasolina sobrepase un euro, la respuesta es: nada; ¿qué pasará cuando el paro sobrepase la barrera de un millón, o de dos millones, o de tres millones?: nada; ¿qué pasará cuando la crisis de las *subprime*, o de la burbuja financiera estalle? En cierto modo, nada, nada distinto de lo que ya pasaba antes. «Por lo tanto, después de 30 o 40 años, nos encontramos en la crisis y no vemos el término. Como dicen los responsables políticos, finalmente, nada podemos hacer. O también: no hay problema alguno que la ausencia de solución no acabe por hacer desaparecer. Es decir, la crisis dura». Sin embargo, el concepto de crisis, la *krisis* de los griegos, viene a contradecir esta posibilidad de que la crisis dure. *Kpiveiv* dice *decidir*, *escoger* (pero también *distinguir*, *juzgar*, *interpretar*), es introducir el corte, es que la cosa se rompa. Por ello nosotros no estamos en crisis: porque, según el discurso universal, extendido entre todas las supuestas élites, la crisis dura, deviniendo un estado permanente. De ahí que sea preciso decir que no estamos en crisis, sino justamente en un estado de larga indecisión, de larga no-elección, por lo tanto, en la continuidad plana de una ausencia de crisis, tal y como se dice, en un encefalograma plano: «No tenemos ninguna crisis porque no tenemos ningún agarre [*prise*] de la realidad, sin capacidad alguna. Somos incapaces de decidir, incapaces de escoger, incapaces de crisis. No estamos en crisis. Estamos en decadencia» (*cfr.* Marion, Jean-Luc, *Quelle crise ?*, Emisión en KTOTV, Académie Catholique de France, Septiembre de 2.014 (minutos 00:38 – 02:48). Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=wEzyZo3dNZc> (último acceso: enero 2022). Por lo tanto, es la decadencia la que dura, precisamente porque ninguna crisis viene a romperla, a redirigirla. «La decadencia no está en crisis. La decadencia va a la deriva. Sigue su curso al hilo de la corriente como restos que flotan pero que aún no están sumergidos. Casi podríamos sentirlo. La decadencia nos hace ir a la deriva como el nihilismo nos reduce a no poder nada» (Ibid., mm. 02:48 – 03:23).

considera el mundo, «la que solo conduce (y ni siquiera) al eterno retorno repetitivo de lo mismo»¹²³⁵, sino con una crisis en que podemos decidirnos de una vez por todas (lo que no nos dispensa por otra parte de repetirla como nuestro pan cotidiano), en que solo depende de nosotros el responder a la vocación de hijo del Padre en la vida del Espíritu¹²³⁶.

Marion prosigue afirmando que «esta crisis crucial restaura nuestra libertad» al darle la oportunidad de hacer por fin lo que quiere, es decir, lo que espontáneamente no quiere, porque cree no poder hacerlo: «devenir la causa eficaz de un cambio (*metanoia*, conversión) por la fuerza solamente del pensamiento (para retomar una definición de la voluntad libre por Kant). El cristiano, mediante la “crisis verdadera”, no accede a otra cosa que a esta libertad que Bernanos llamaba el honor, y que solo viene de Dios»¹²³⁷.

Por ello, comprendemos mejor que la Iglesia, incluso en Francia, pueda aparecer como la única sociedad que no está «en crisis», justamente porque puede practicar libremente su «crisis verdadera» al decidirse sin cesar por Cristo¹²³⁸. Por ello se pregunta Marion si la Iglesia puede servir a esta sociedad, asumiendo la cuestión desde la teología, pero también desde la política, cuestionándose cómo podrían los católicos hacer un servicio a una sociedad particular (por ejemplo, a la sociedad francesa), a partir de la universalidad de su origen: el don de la caridad de Dios¹²³⁹. Según nuestro autor, los católicos, contribuyendo a la comunión, contribuyen también de un modo propiamente católico (*καθολικός*, «universal») a la fundación de la *res publica*. Por ejemplo, a partir de la divisa de la república francesa («Libertad, igualdad, fraternidad»), y suponiendo que pueda el Estado garantizar sin más las dos primeras rúbricas, llegados a la «fraternidad», se pregunta nuestro autor cómo puede la república pretender asegurarla. «Para devenir hermanos, es preciso provenir de un padre, de un padre común que preceda universalmente a cada hijo»¹²⁴⁰. Por ello, la «voluntad común», porque resulta de la mayoría, no puede garantizar la fraternidad, que implica la consideración *sin excepción* de todos los conciudadanos —sin excluir por supuesto a los emigrados de otras naciones—, como nuestros hermanos. Y por ello también esa consideración sin excepción de la fraternidad implica un padre radicalmente común, por lo tanto, una paternidad radical, incondicionada e imprescriptible. En una sociedad de huérfanos de un Estado que no puede incluir en sus divisas ni en su constitución una sola paternidad que asegure una fraternidad justa y real, los católicos sin embargo sí pueden testimoniar ya esa paternidad, y más en el tiempo de la «muerte de Dios», cuyo apocalipsis, el nihilismo, habrá de durar según Nietzsche dos siglos.

El peligro que no vemos, el peligro que los cristianos precisamente son los más capaces (los «más útiles») de ver, aunque también de mostrar lo que salva o podría salvar, es el nihilismo, que según Marion, nos habita y corroe las entrañas. «No se trata ya de un especto que nos rondaría, de un fantasma cuya ausencia nos obsesionaría, sino del aire

¹²³⁵ Marion, J.-L., *Brève apologie pour un moment catholique*, op. cit. 2017, p. 33.

¹²³⁶ Todas estas afirmaciones serán esenciales para comprender la obra entera de Marion. Nosotros no lo interpretaremos como un supuesto «giro teológico de la fenomenología» de nuestro autor, como un hecho larvado que no haría sino predeterminar el avance estrictamente filosófico de Marion. Lo que haremos en parte será, simplemente, identificar el movimiento de nuestro autor, asumiendo también el sentido que lo anima, en lo que pueda tener de «puramente fenomenológico».

¹²³⁷ Ibid., p. 34.

¹²³⁸ La crisis dice pues la ocasión de la puesta en práctica de la decisión libre. Y con estas evidencias alcanzamos nosotros una nueva razón (¿la última, la primera?) para dar cuenta de la decisión de Marion en favor de la donación. Si «donación» dice «decisión», «donación» dice ya «crisis», la «crisis de Cristo», que da razón de ella misma entregando (abandonando) su propia voluntad.

¹²³⁹ Retengamos la secuencia implícita de estas palabras: para salir de la decadencia, para entrar en crisis y así decidir salir del nihilismo, no habría otra vía que decidirse por el amor, por el don de la caridad.

¹²⁴⁰ Ibid., p. 40.

que respiramos, de la atmósfera que nos envenena, del torbellino que nos aspira [...] no se ve; resulta sin figura, pero sus síntomas se repiten por doquier, inexplicables, difusos, irresistibles, absurdamente lógicos: la amenaza atómica, la catástrofe ecológica, el cáncer terrorista, la indistinción entre la paz y la guerra como también entre la dictadura y la democracia, entre los *derechos-del-hombre* (en una sola palabra) y la barbarie, y englobándolo todo, la “muerte de Dios” con la eliminación del hombre»¹²⁴¹. Pero, ¿cómo ha logrado el nihilismo sumergirlo todo?

Nietzsche lo ha explicado: «¿Qué significa el nihilismo? Que los más altos valores se desvalorizan»¹²⁴². Pero los más altos valores no se desvalorizan porque pierdan su valor como por arte de magia, sino porque, de golpe, apercibimos que no consisten más que en eso: en su valor, grande o pequeño, creciente o decreciente, poco importa, porque «todo valor depende en primer lugar de una evaluación y no posee ningún valor *en sí*»¹²⁴³, sino que depende de una evaluación y de un evaluador. Entonces, todo puede adquirir o perder valor por la misma razón: hemos especulado y nos hemos arruinado, por ejemplo, por las especias o los tulipanes, o por los hombres reducidos a esclavos (a objetos evaluados). No se trata con ello tanto de «financiarización» de la economía como de evaluación de la totalidad de las cosas del mundo, de la que la financiarización constituye solo una figura particular.

Calificar algo como un «valor» equivale a descalificarlo como tal. Y así, hablar por ejemplo de lo verdadero, lo bueno, lo bello, o del ser, del hombre y la verdad como valores equivale a descalificarlos como tales y reducirlos a simples palabras, haciéndolos insignificantes. De igual modo, hablar de la libertad, la igualdad y la fraternidad como «valores» es rebajarlos al rango de meras consignas que nada constituyen en sí mismas. «Nada más nihilista de raíz, ni más conforme al nihilismo que proclamar valores, pues el valor precisamente no lo es ya, no en sí, en absoluto»¹²⁴⁴.

El evaluador, o mejor aún, la evaluación misma, se haría con el papel de única realidad en sí, incluso de ente supremo totalizando toda la realidad que los valores han perdido. Nietzsche lo pensó justamente así bajo la rúbrica de «voluntad de poder». La voluntad de poder no quiere nada en particular sino, universalmente, el ejercicio mismo de la evaluación en cada valor evaluado y desvaluado¹²⁴⁵. «Brevemente, no quiere *nada* distinto que su voluntad misma de evaluar y devaluar. No evalúa *nada* distinto que su sola voluntad de evaluar. La voluntad quiere la acumulación terminal del capital, del único capital pensable, la voluntad misma. La voluntad de poder no quiere *nada* distinto que su elevación a la potencia, a una potencia abstraída de todo ente e incluso de toda evaluación particular»¹²⁴⁶. Hace ya mucho tiempo que la voluntad de poder no quiere ente alguno, ni nada real o preciso, sino su solo *crecimiento*. Lo que llamamos hoy el «crecimiento» como algo sagrado, nada tiene que ver con el incremento de ninguna cosa, pues ni el capital financiero, ni la producción económica, ni el armamento militar, ni el desarrollo técnico constituyen su objetivo, sino solamente sus medios. «El crecimiento deviene el nombre vacío del proceso de la evaluación misma, a saber, de la aniquilación de todas las cosas por su reducción a un valor. La voluntad de poder aniquila todas las cosas en otros tantos valores solo porque ella misma no quiere otra cosa que sí»¹²⁴⁷.

¹²⁴¹ Ibid., p. 85.

¹²⁴² Nietzsche, F., *Nachgelassene Fragmente*, 1887, 9 [35], en *Nietzsche: Sämtliche Werke*, (KSA), Band 12, *op. cit.* 1999³, p. 350 (12-13); tr. esp.: Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, *op. cit.* 2008², p. 241.

¹²⁴³ Marion, J.-L., *op. cit.* 2017, p. 86.

¹²⁴⁴ Ibid., p. 88.

¹²⁴⁵ Esta crítica se parece mucho a la que ya conocemos de Jacobi contra la acción por la mera acción.

¹²⁴⁶ Ibid., p. 89.

¹²⁴⁷ Ibid., p. 90.

A partir de aquí, Marion enlaza el hecho de que en realidad no afrontamos hoy en día crisis alguna (de que únicamente estamos atrapados en una decadencia de la que nadie puede ver el fin), con la voluntad de poder, pues la razón de esa decadencia se encuentra justamente en que la voluntad de poder no quiere ya *nada*, no pudiendo más que repetirse en un eterno (incluso tampoco tan eterno) retorno de lo idéntico, en el crecimiento igual de la evaluación aniquiladora. «Persistir en sí al no hacer, al no poder hacer más *que* su propia voluntad, querer su propia voluntad, he ahí la *ultima ratio rerum*»¹²⁴⁸.

Y sin embargo, para librarnos de la voluntad de voluntad, del nihilismo, no basta con no querer, pues la no-voluntad, la simple suspensión de la voluntad, refuerza aún más el nihilismo al redoblar la nada de la (des)valorización mediante la impotencia de la voluntad. Para liberarse de la voluntad de voluntad es preciso «querer de verdad, de nuevo y finalmente de verdad, pero *de otro modo*. Lo que quiere decir: no querer ya un simple producto de mi voluntad, su prolongación previsible (un valor), sino verdaderamente alcanzar y proponer una cosa, una cosa en sí, que sea una cosa fuera de mí. [...] Eso — una voluntad no autista, que quiera otra cosa de otro lugar—, ¿quién podría cumplirlo?»¹²⁴⁹. La respuesta es clara: «Aquel que lograra querer *otra cosa* que lo que su propia voluntad elige, prevé y evalúa a partir de ella misma y para ella misma; aquel que podría querer según *otro modo* que el incremento en potencia de la voluntad evaluadora, cerrada y vacía; aquel en fin que podría proferir y cumplir *de otro modo* una voluntad *distinta* que la suya propia; aquel que podría decir: “Padre mío, si es posible, que pase este cáliz lejos de mí. Pero, no como yo quiera, sino como tú quieras” (*Mateo* 26, 39), “Abba, Padre, ¡para ti todo es posible! Aparta de mí este cáliz. Pero no lo que yo quiero, sino lo que tú quieres” (*Marcos* 14, 36), “Padre, si tú lo quieres, aparta este cáliz de mí. Pero, que se haga, no mi voluntad, sino la tuya” (*Lucas* 22, 42). [...] Querer otra voluntad, que no sea ni mía ni la mía, eso significa querer una voluntad que no venga de mí, porque venga antes de mí y de otro lugar¹²⁵⁰. Dicho de otro modo, eso significa querer la voluntad del Padre, aquel que me precede y me llega *de otro lugar*»¹²⁵¹. Solo se arranca al nihilismo aquel que, imitando a Cristo, «logra no querer su propia voluntad (de voluntad), para querer *otro lugar y desde otro lugar*»¹²⁵².

La interpretación filosófica nos informa aquí de una ruptura franca y frontal con uno de los principios fundamentales de la metafísica, para la cual, vivir equivale a ser y ser equivale a permanecer en el presente, sin perderse en el pasado cumplido, ni esperar un futuro incierto: «ser o permanecer en el presente significa entonces persistir en la presencia para conservar tanto como se pueda su ser, ser según el modo de la perseverancia conservadora, conservarse idéntico a sí-mismo en la resistencia de la presencia. La voluntad de voluntad solo evalúa (solo reduce las cosas a sus evaluaciones) con este único objetivo: repetirse, perdurar»¹²⁵³.

En el intervalo de la indecisión, mientras dura la crisis de la crisis, permanecemos en la marcha de nuestra pérdida, extendiendo el nihilismo su imperio sobre nosotros, «tanto más silenciosa y poderosamente cuanto que nos encierra en nosotros mismos [...] y no se muestra jamás como tal. Nos imaginamos poseer el universo, mientras que construimos nosotros mismos nuestra prisión, esclavos voluntarios, esclavos por

¹²⁴⁸ Ibid., p. 91.

¹²⁴⁹ Ibid., pp. 91-92.

¹²⁵⁰ Encontramos claramente aquí el signo del «retraso»: querer una voluntad que venga «antes» de mí.

¹²⁵¹ Ibid., pp. 92-93.

¹²⁵² Ibid., p. 93.

¹²⁵³ Ibid., p. 94.

voluntad, esclavos de la voluntad de voluntad —¡y cuántos se glorifican celebrando su autonomía!»¹²⁵⁴.

Es a partir de estas evidencias que puede ya entrar en cuestión el *bien común*. Para Marion, la experiencia comunitaria del bien, «lleva a cabo ya un bien, porque ella crea la comunión»¹²⁵⁵. La comunión permite y provoca la comunidad como el primer bien, un *bonum nullius*, un bien que no pertenece a nadie y que puede pues hacerse accesible a todos y cada uno»¹²⁵⁶.

Apoyándose en Gaston Fessard, Marion asume el concepto de bien común que culmina y se enraíza en la experiencia de la comunión porque «el bien común, como experiencia de la comunión misma, puede y debe concebirse en su relación con el amor de Dios, según un vínculo recíproco»¹²⁵⁷.

La unión de la comunidad no le viene a ésta de ella misma (de sus intereses particulares, bien o mal comprendidos), sino que le llega de la comunión que ve primero realizada en Dios y que espera realizable por consiguiente en los hombres. La doctrina del bien común se fundamenta en la revelación por Cristo de la unidad divina, fundada, más aún que sobre la unicidad del Dios único, sobre la comunión en él del amor, comunión que «solo puede actuar entre personas, porque el amor ama siempre a otro que sí, incluso cuando este otro resulta y deviene eternamente sí-mismo»¹²⁵⁸.

Marion justifica su avance, entre otros argumentos, dudando que sea suficiente para definir (y salvar) la democracia con fiarse, como de un dogma, de la identificación del actor político con el actor económico, pues continuamente constatamos las diferencias que separan ambos términos. Por ejemplo, hemos aprendido que el crecimiento económico no tiene efecto directo sobre el descenso del paro, que no hay vínculo necesario entre el enriquecimiento global (el PNB y el PIB) y la extensión de las libertades públicas o de la capacidad política. El crecimiento puede acompasarse al aumento del paro, incluso con su institucionalización por el aumento de la productividad.

Según nuestro autor, a la economía de la propiedad y el intercambio hay que oponer el don. Marion expresa así lo que se produce en el don: «Se desvela una lógica del avance —en el sentido económico—, que se puede identificar también con la lógica del

¹²⁵⁴ Ibid., p. 96. Para Marion, la crisis actual no es del mismo orden que la de los siglos XVIII o XIX, pues no se trata ya de un conflicto entre la razón y la fe, sino entre la razón y su racionalidad, o más exactamente, su modo de racionalización [Marion, Jean-Luc, «L'Irrationalité d'une rationalité sans raison», *Entretien avec Silvio Guerra, en collaboration avec Massimiliano Savini, Traces, Revue internationale de Communion et Libération*, 8^e année, n° 173, Milan, 2007; citado por la edición: Marion, J.-L., *Paroles données, op. cit.* 2021, p. 333]. La racionalidad calculadora y modelizadora, que no deja de extenderse, no está de hecho ya en estado de ejercer la razón. Por ello, cuando debemos tomar decisiones, no podemos apoyarnos sobre ese tipo de racionalidad. Queda saber así si podríamos desplegar otro tipo de racionalidad, y si lo que llamamos la «fe» podría permitir acceder a otra experiencia de la racionalidad, lejos de oponerse a ella. «Pues la fe misma tiene que ver con la racionalidad [...] El creyente obedece a una cierta racionalidad de un tipo que tiene más que ver con la racionalidad del fenómeno erótico» (Ibidem). Podría ser entonces que los cristianos se encuentren actualmente a cargo de *esta* racionalidad, más de lo que lo han estado jamás. Observemos nosotros que la decisión última de la crisis consiste finalmente en decidirse a ser decidido. Es de nuevo el «círculo de la donación», que se abre según la racionalidad propia de la fe y del fenómeno erótico. Es desde aquí que se justifica plenamente el capítulo VI de este trabajo.

¹²⁵⁵ La experiencia de comunión crea la comunión: lo dado coincide con el modo de darse.

¹²⁵⁶ Ibid., p. 97.

¹²⁵⁷ Ibid., p. 99.

¹²⁵⁸ Ibid., p. 101. Esto es capital porque, según nos parece, influirá en el modo que tiene Marion de entender la inmanencia en plena fenomenología: el «otro que sí» puede identificarse con «sí-mismo». Si bien en el «sujeto» finito el «otro que sí» se determinaría como «*interior intimo meo*», sin embargo, éste se halla en el pleno centro del «sí-mismo», algo completamente compatible con la consideración fenomenológica de la inmanencia, teniéndolo así Marion en cuenta (como estamos descubriendo poco a poco) implícitamente en su avance fenomenológico.

fenómeno erótico»¹²⁵⁹, pues éste ofrece la misma paradoja: (a) En primer lugar, se puede analizar ese fenómeno según la lógica económica del intercambio, de modo que yo solo te amo si tú has comenzado ya a amarme: solo te amaré como devolución de la primera inversión que tú hayas hecho para amarme, por lo que yo no seré el primero que ponga su capital en el negocio. (b) Pero es posible otra interpretación, ya erótica, en que se trata de amar por adelantado (*par avance*)¹²⁶⁰, sin esperar por lo tanto la devolución del intercambio, incluso sin ni siquiera esperarla ni desearla. Y aquí se manifiesta según Marion la grandeza de Dios «cuando crea cosas *de nihilo*, antes de que sean, chorreando aún la nada, fuera todavía de la condición de poder amar»¹²⁶¹. Del mismo modo, la seducción de Don Juan descansa en su capacidad (también en su coraje) de declarar, creyéndolo, a una mujer que es bella, que la ama, sin saber si la mujer le corresponderá. Y a veces (a menudo, asegura nuestro autor), Don Juan hace que la mujer devenga bella al creerse amada. Sin embargo, Marion matiza que «entre Dios y Don Juan, la diferencia se atiene a la duración del don, ya sea fugaz, ya sea “irrevocable” (*Romanos* 11, 29). Pero en todos los casos, aquel que ama el primero hace avances, asume el riesgo de una ausencia de reciprocidad y es por lo que puede ganar la partida»¹²⁶².

Por todas estas razones, podría resultar pensable y posible otra definición del ciudadano, anterior a la superestructura económica que define hoy su función política. «Esta otra definición del ciudadano, que no vendría ya de la apropiación, de la propiedad, de la independencia, de la autonomía, brevemente, de los términos del intercambio, envía a nada menos que a la lógica del don»¹²⁶³. Esta es para Marion sin duda «la única revolución realista que podría salvarnos de nosotros mismos»¹²⁶⁴: la «revolución del don»¹²⁶⁵.

Entramos en un *momento católico* porque entramos en un momento crítico, un momento en que está en juego la posibilidad de una comunidad que ponga en obra lo *universal*. «Por universal, entendemos aquí todo lo que trasciende los enfrentamientos particulares entre grupos, intereses, ideologías e identidades contradictorias, todo aquello que ponga en peligro la unidad de la nación. Esto universal se hace pedazos y se hunde por doquier. O, al menos, deviene problemático, indefinido, evanescente»¹²⁶⁶. Para Marion, una comunidad solo puede soldarse mediante una comunión en lo universal. «En esto os reconocerán todos como discípulos míos: en este amor que tendréis los unos por los otros» (*Juan* 13, 35). Los católicos se encuentran por lo tanto particularmente a cargo del universal en el momento en que más falta en la sociedad.

Marion niega ser un «intelectual», o sea, alguien que se define como aquel que cree tener dos o tres veces por semana una idea genial y decisiva sobre el curso del mundo, sintiéndose en el deber moral de hacerlo conocer lo más ampliamente posible. Pero las novedades del intelectual no duran más que lo que dura el día, como las noticias de cada jornada. Y sin embargo, nuestra época está inmersa en el nihilismo: «Desde Nietzsche a Heidegger, de Valéry a Husserl, todo el mundo, al menos aquellos que piensan lo que dicen, así lo han visto»¹²⁶⁷. Y añade nuestro autor que, sorprendentemente (a menos que

¹²⁵⁹ Ibid., p. 113.

¹²⁶⁰ Aquí se reduce ya de modo evidente el «retraso» del adonado.

¹²⁶¹ Ibid., p. 114.

¹²⁶² Ibidem.

¹²⁶³ Ibid., p. 115.

¹²⁶⁴ Ibidem.

¹²⁶⁵ Parece ya confirmarse la última (y primera) razón para decidirse en favor de la donación: contribuir a la revolución del don en contra del nihilismo.

¹²⁶⁶ Ibid., p. 122.

¹²⁶⁷ Marion, Jean-Luc, *La Rigueur des choses. Entretiens avec Dan Arbib*, Paris, Flammarion, 2012, p. 262.

el nihilismo no consista precisamente en eso), «la categoría del nihilismo no aparece utilizada por los comentaristas de la actualidad y los observadores de la sociedad»¹²⁶⁸ (entre ellos, los «intelectuales»). Para Marion, la falta de pensamiento sobre el nihilismo es un grave error, pues ello nos impide, entre otras cosas, poner en relación la economización de la sociedad con la tecnologización de la industria y la producción del saber (la técnica deviene el motor del saber y el saber es uno de los productos de la empresa técnica), o también, comprender las ideologías y su equivalencia, o los motivos de la famosa «vuelta de las religiones», o tomar en cuenta seriamente la crisis ecológica, así como la cuestión demográfica, o la situación ética de nuestras sociedades. Todos esos problemas son según Marion «síntomas de una misma situación, que solo encuentra su lógica y su lugar en el nihilismo»¹²⁶⁹, y del cual no saldremos nunca si reafirmamos con más fuerza antiguos valores, sino al liberarnos de la evaluación y atenernos al hecho de que «Dios sobrepasa el nihilismo al liberarnos de la voluntad de poder»¹²⁷⁰. Se trata finalmente de la lógica trinitaria demostrada por Dios en sí mismo: «No mi voluntad, sino la tuya»¹²⁷¹.

Marion parece ratificar, a partir del nihilismo, la justificación de la reducción a la donación: el «acontecimiento aparece como la contradicción de toda la racionalidad nihilista». Y con ello, el «acontecimiento» adquiere en esta determinación relativa al nihilismo (como su única superación posible y siempre necesaria) un carácter «general» que se extendería a todo «fenómeno saturado». Desde ahí se explicaría, según nos parece, la ambivalencia que encontramos en Marion respecto a la posición del «acontecimiento», que unas veces forma parte, como tipo concreto de fenómeno saturado, de la tipología canónica de tales fenómenos (establecida como hemos visto en *Étant donné* para el acontecimiento, el ídolo, el icono, la carne y la revelación), pero otras veces parece extender su determinación a esos otros fenómenos saturados, que son entonces considerados todos como «acontecimientos». Lo dado (el fenómeno dado) es así pensado

¹²⁶⁸ Ibidem.

¹²⁶⁹ Ibidem. Otros ejemplos del nihilismo son la evaluación del hombre por sí mismo y por lo tanto, su devaluación, pues «la universal evaluación es una blasfemia no solamente contra “Dios”, sino también contra el “hombre”» [Marion, Jean-Luc, «Pour vivre humainement il faut vivre (un peu) divinement», en *Le Figaro*, mercredi 21 août 2013, p. 18]. Según Marion, nos hacemos cada vez más ricos, pero no producimos ya ningún lujo, pues nuestro dinero solo tiene sentido si lo volvemos a invertir al instante en más producción de riqueza, sin fin, sin límites, y sobre todo sin objetivo. La idea de que el porvenir nos venga en ese sentido desde un modelo chino u otro similar es para Marion grotesca: «Hay que ser un tecnócrata o un banquero de plató de televisión para creerlo y repetirlo» (Ibidem). Aunque el progreso material hace que muchos países salgan de la pobreza, lo que es evidentemente bueno, sin embargo, Marion no está muy seguro del precio a pagar: el de una desestructuración de un proletariado mundializado, en un orbe donde continentes enteros, como África, pierden su autosuficiencia alimentaria, o como América del Sur, devastada por la deforestación. Los países del Golfo, ricos del petróleo que consumimos, consumen a su vez productos de lujo que nosotros fabricamos. «Esta riqueza absurda no conduce a ninguna civilización digna de los hombres» (Ibidem). Marion propone una crisis para salir de ahí, crisis que consiste en «encontrar realidades en un océano de valores, de mentiras» (Ibidem). Como vemos nosotros, la necesidad de esa crisis no parece estar sometida en Marion a ninguna hermenéutica.

¹²⁷⁰ Ibid., p. 264.

¹²⁷¹ Como ya hemos podido entrever en nuestras conclusiones sobre el nihilismo según Jacobi, Nietzsche y Heidegger, lo que a nosotros nos mueve es poner al descubierto las distintas experiencias en que el «sujeto» pierde el control de las mismas en favor de «lo incondicionado» (y de la voluntad de éste). De ahí que esta «ley trinitaria» que resalta Marion la contemplamos nosotros como un caso más de esa situación en que el «sujeto» se entrega ya sin afán de dominio a la experiencia. Ya sabemos que los «fenómenos saturados» todos, así como los «fenómenos de revelación» (que no tienen por qué coincidir necesariamente con «fenómenos teológicos» según Marion), expresan justamente ese «mecanismo» de pérdida del dominio del «sujeto» en las experiencias a las que, por otra parte, debe necesariamente asistir.

por Marion en general como «acontecimiento»¹²⁷². El «carácter de acontecimiento» (*évènementialité*) es extendido a todo fenómeno dado y por lo tanto a todo fenómeno saturado: «Pues todo fenómeno, surgiendo como un algo dado que acaba por mostrarse (al menos parcialmente), lleva y guarda el carácter inadmisibile de su advenimiento. Este advenimiento, imprevisible, irrepitible y siempre recomenzado *de otro modo*, lo designa en primer lugar como un acontecimiento»¹²⁷³.

C. Gschwandtner nos recuerda ya expresamente que «acontecimiento» es empleado por Marion de dos modos, aunque estrechamente conectados: por una parte, el acontecimiento como una característica de todo fenómeno dado (*Étant donné*, § 17); por otra parte, es un tipo concreto de fenómeno saturado¹²⁷⁴.

Esta cuestión está tratada de modo inmejorable por Stéphane Vinolo, que muestra cómo Marion sigue dos vías distintas para determinar los fenómenos saturados: «una concepción tipológica, categorial y discontinua de la fenomenicidad, contra una visión hermenéutica y continuista de ésta»¹²⁷⁵. Para Vinolo, el problema de la categorización de los distintos tipos de fenómenos es uno de los más fundamentales y a la vez de los más complicados, presentándose ese problema sobre todo al pensar Marion la saturación.

En Marion encontramos según Vinolo una categorización de los fenómenos que evoluciona en múltiples ocasiones. Si en 1992 distingue nuestro autor tres tipos de fenómenos (pobres en intuición, de derecho común y saturados), componiéndose los fenómenos saturados de acontecimientos históricos puros y fenómenos de revelación, en 1997 distinguirá cuatro tipos de fenómenos (marcando los fenómenos de revelación el cuarto tipo), mientras que en 2010 se reducirá esa tipología a dos tipos de fenómenos: los objetos y los acontecimientos¹²⁷⁶.

Vinolo da razones para cuestionar la saturación de la fenomenicidad en tanto que tipología, introduciendo ya la hermenéutica (y el avance activo del «sujeto») como la determinación propia de la saturación¹²⁷⁷. En *La rigueur des choses* (2012), «la concepción hermenéutica de la saturación se impone entonces de manera clara por encima de la tipología de los fenómenos»¹²⁷⁸, al establecer Marion que los fenómenos más simples pueden ya aparecer como saturados¹²⁷⁹.

¹²⁷² Ver, por ejemplo, *Reprise du donné*, p. 13, o *La rigueur des choses*, p. 270.

¹²⁷³ Marion, J.-L., *Reprise du donné*, p. 17. La distinción general entre los fenómenos con estatuto de objetos y los fenómenos con estatuto de acontecimientos se puede ver en el capítulo V de *Certitudes négatives*, pero también, respecto a la problemática de la hermenéutica, en el capítulo II de *Reprise du donné*, § 17, p. 95.

¹²⁷⁴ Gschwandtner, C., *Degrees of Givenness*, *op. cit.*, 2014, pp. 25, 27 ss.

¹²⁷⁵ Vinolo, Stéphane, «La saturación entre tipología y hermenéutica. Pensar Jean-Luc Marion desde América Latina», en *El fenómeno saturado. La excedencia de la donación en la fenomenología de Jean-Luc Marion*, Jorge Luis Roggero (editor), Buenos Aires, Sb editorial, 2020, p. 76.

¹²⁷⁶ *Cfr.*, Vinolo, S., *op. cit.* 2020, pp. 77-78.

¹²⁷⁷ *Ibid.*, pp. 80-81.

¹²⁷⁸ *Ibid.*, p. 82.

¹²⁷⁹ Vinolo intenta solucionar el problema de una tópica de los fenómenos saturados que los divide entre (i) aquellos fenómenos (el acontecimiento, el ídolo y la carne) que son susceptibles de interpretación por parte del «sujeto» (de modo que su propio carácter de «saturados» dependería incluso de si son así aceptados por el «sujeto»), y entre (ii) aquel fenómeno saturado (el icono, o el otro) que ha de ser necesariamente recibido como saturado, sin depender ya de la interpretación por parte de su receptor: «[...] no se puede no interpretar el rostro como un fenómeno saturado y solo se puede recibir la contraintencionalidad a partir de un rostro humano» (*Ibid.*, p. 85). Sin embargo, otros autores advierten que el icono, y el rostro del otro, sí están sometidos a una hermenéutica «infinita» en Marion (*cfr.*, Gschwandtner, C., *Degrees of Givenness*, *op. cit.* 2014, p. 15). Lo que Vinolo pone en duda en Marion es que se pueda establecer la «saturación» de los fenómenos saturados según una tópica, y no según una hermenéutica. Y pone como ejemplo de su posición el hecho de que el carácter tipológico del icono (es decir, su carácter no hermenéutico, al no depender el rostro del otro de la lectura e interpretación que de él haga su receptor para constituirse o no

Pues bien, todo este debate no estaría solamente en relación con la determinación binaria para los fenómenos entre objetos y acontecimientos (ver cap. I, § 9.5.), sino además, con nuestra pregunta por el acceso a los fenómenos saturados desde la imposición «espontánea» (la reducción «espontánea» a la donación) de esos fenómenos (cap. II, §§ 11.1. y 12). En la reducción «espontánea» de los fenómenos a la donación (a la «decisión») partimos ya necesariamente de la donación como tal, y no de su paso (mediante hermenéutica o tipología) a la manifestación, que parece ser el único lugar (para Marion y para Vinolo) en que aparece el «sujeto» de la experiencia de un fenómeno dado.

Por lo tanto, la determinación general para todo fenómeno saturado (para todo fenómeno no-objetivo) como «acontecimiento» dependería no solamente de una justificación del fenómeno de Revelación como acontecimiento al alcance de nuestra experiencia finita (cap. I, § 9.5.) sino además de la cuestión del «nihilismo»: la donación de los fenómenos no-objetivos como acontecimientos no solo posibilita la experiencia de tales fenómenos, sino que, a la vez, provoca justamente la «crisis» de la fenomenicidad objetiva, contradiciendo (con o sin tipicidad, pero también con o sin hermenéutica) su racionalidad nihilista¹²⁸⁰.

Para Marion, el acontecimiento, por definición, sobrepasa lo previsible y lo evaluable. El acontecimiento, en lugar de estar preso en el desarrollo del curso de la temporalidad, interviene como una crisis que interrumpe y por lo tanto provoca una crisis de los fundamentos. Este hecho es primordial para tener en cuenta nuestra crisis contemporánea.

Nuestro autor está cada vez más convencido de que, de entre todos los fenómenos saturados, el más determinante se encuentra en el acontecimiento, por lo tanto, que todos los demás tipos de fenómenos saturados se encuentran gobernados, cada uno a su manera, por el carácter-de-acontecimiento (*l'événementialité*)¹²⁸¹. Por el acontecimiento, lo imposible y lo efectivo se invierten, al menos en su definición metafísica: lo posible ya no precede lo efectivo, sino que lo efectivo que proviene de lo imposible, e incluso que lo es, adviene directamente a la efectividad y sin pedir permiso al carácter pensable, suscitando nuevos posibles. «Esta reversión de las modalidades define el acontecimiento, eso imposible que deviene efectivo sin haber nunca sido posible»¹²⁸². Y por ello, nosotros nos encontramos siempre en retraso respecto al acontecimiento, pues en él no podemos ya jugar el papel de «sujeto trascendental»: el acontecimiento no se puede prever *a priori*, pues de ser así, simplemente no ocurriría.

Dan Arbib preguntará expresamente a Marion si la fenomenología del acontecimiento podría sustituir al nihilismo, a lo cual responderá nuestro autor que el carácter-de-acontecimiento constituye justamente lo que el nihilismo querría eliminar y

como saturado) no se cumple siempre de entrada: el rostro del otro puede también sufrir la interpretación de quien lo recibe, que puede simplemente ignorarlo como saturado, como en el caso del trato que los colonizadores españoles dieron a los indígenas americanos, cuya humanidad no se impuso a los primeros, ni siquiera en su negación. Solamente las bulas papales de 1537 declararán la humanidad de los indios del nuevo mundo, de modo que fue «mediante un texto declarativo, y no descriptivo, que se pudo ver la contraintencionalidad en las miradas indígenas» (Ibid., p. 87). Esta experiencia (la «experiencia latinoamericana» la llama Vinolo) permitiría ya unificar la fenomenología de la donación de Marion, «sin establecer rupturas entre las diversas modalidades de la saturación» (Ibid., p. 92) y, por lo tanto, sin separar ya la categorización de los fenómenos saturados entre los sometidos a la hermenéutica (el acontecimiento, el ídolo, la carne) y a la especificidad tipológica (el icono).

¹²⁸⁰ Se va anunciando ya cómo el fenómeno de amor, como sentido del fenómeno de Revelación, dice justamente en Marion el fenómeno por excelencia para salir del nihilismo.

¹²⁸¹ Marion, J.-L., *La rigueur des choses*, op. cit. 2012, p. 270.

¹²⁸² Ibid., p. 271.

de hecho recubre. El acontecimiento contradice el principio de identidad porque difiere del estado de hecho que lo precedía. Además, contradice el principio de razón suficiente, porque no hay razón concebible que lo desencadene¹²⁸³. No siendo el acontecimiento previsible (no tiene *a priori*), no siendo repetible, ya no es medible, sino inconmensurable, incomprensible e irreductible a la metafísica en general como a su figura última: el nihilismo.

Habiendo comprendido en lo anterior lo esencial de la consideración del nihilismo en general por parte de Marion, en lo que sigue haremos repaso de distintos modos concretos (acontecimientos) de salida del nihilismo que nuestro autor tiene en cuenta. Aunque sin pretensión de exhaustividad, estableceremos la siguiente clasificación, que podríamos considerar suficiente para llevar a cabo esa «revolución del don» que acabe con la inercia nihilista.

§ 33. La salida del nihilismo a través del ídolo y del icono

En lo que sigue, tomaremos la vía concreta de una colección de textos de Marion sobre el fenómeno pictórico, aparecida con el nombre de *La croisée du visible* en 1991, y donde encontramos, en su capítulo segundo («Ce que cela donne»), la asunción por parte de nuestro autor de que el cuadro de pintura no administra la organización de lo visible al combinar de otro modo lo ya visto, sino que añade a la masa de los fenómenos ya vistos o eventualmente previsible un fenómeno absolutamente nuevo, no visto aún, sin antecedente ni genealogía, surgido con una violencia que hace explotar los límites del repertorio de lo visible hasta ese momento existente. «El pintor, en cada cuadro, añade un fenómeno de más al flujo indefinido de lo visible [...] Excava, en la noche de lo inaparente, una veta para arrancar de ella, amorosamente o más a menudo por la fuerza, mediante trazos y manchas, bloques de visible»¹²⁸⁴.

El pintor transmuta en visible lo que habría sin él seguido siendo definitivamente invisible, o sea, lo que Marion llama lo *invisto*. Lo *invisto* tiene que ver con lo invisible, pero no se confunde con ello, puesto que puede transgredir lo invisible al devenir justamente visible, mientras que lo invisible resulta para siempre tal. Lo *invisto* es invisible pero solo provisionalmente. Lo *invisto* no quiere otra cosa que surgir en lo visible, tendiendo a ello con todo su deseo. «Lo *invisto*, material informe y no aún visto, de donde surge toda visibilidad, desea su puesta en forma»¹²⁸⁵.

Pero, ¿cómo se apodera el pintor del poder de hacer aparecer lo *invisto*? Según Marion, si el pintor regula el acceso de lo *invisto* a lo visible, no lo debe a su visión de lo visible, sino a su adivinación de lo *invisto*. El pintor ve más que lo visible, dejando su mirada errar oscuramente por debajo de lo visible, fijando su mirada bajo la línea de visibilidad, orientándola bajo la línea de flotación de lo visible. El pintor se pierde en lo *invisto* para detectar ahí, palpando, lo que solo le espera a él para subir al pleno sol de la visibilidad. El pintor trabaja en el caos oscuro que precede la separación de las aguas del fondo y las de la superficie, la distinción entre lo *invisto* y lo visible. El pintor «obra antes

¹²⁸³ Estas son las mismas determinaciones que las del don.

¹²⁸⁴ Marion, Jean-Luc, «Ce que cela donne» (1986), en *La croisée du visible* (1991), Paris, Presses Universitaires de France, 1996², p. 50; tr. esp. Marion, Jean-Luc, «Lo que se da», en *El cruce de lo visible*, Traducción: Javier Bassas Vila y Juana Masó, Castellón, Ellago Ediciones S. L., 2006, p. 54. Este capítulo retoma, transforma enteramente y generaliza tesis avanzadas en *Jean-François Lacalmontie. «Ce que cela donne»*, Paris, Éditions de la Différence, 1986.

¹²⁸⁵ *Ibid.*, p. 52; tr. esp.: p. 56.

de la creación de la primera luz»¹²⁸⁶. El pintor remonta a la creación del mundo, mitad testigo, mitad arcángel obrero. El pintor conduce a tuestas, uno por uno, los invistos desde la oscuridad arcaica a la luz de la visibilidad. En el marco de un cuadro, lleva lo invisto a la claridad del día. Entonces, el ojo reconduce, bajo la guardia de una mirada que no ve aún pero que guarda fe en la visibilidad por venir, lo invisto a su salvación¹²⁸⁷.

El pintor debe perderse para salvar (y salvarse), debe hundirse lejos bajo la línea de visibilidad en pos de lo visible absolutamente nuevo, sin ejemplo, ni modelo, ni precedente. Como Cristo, el pintor «solo acoge y salva porque se da primero, sin saber nunca por adelantado si se pierde o se salva él mismo»¹²⁸⁸. Marion subraya aquí que lo invisto que va a buscar el pintor resulta por lo tanto, hasta el instante del último surgimiento, imprevisto: «invisto, o sea, imprevisto». Lo invisto, o lo imprevisto por excelencia»¹²⁸⁹. Por lo tanto, producir el cuadro no equivale jamás a hacer efectiva una visibilidad prevista, preconcebida y ya vista antes de surgir sensiblemente en la luz¹²⁹⁰. El academicismo consiste justamente en pretender prever un cuadro, impidiéndole surgir de lo invisto y asignándole su figura. El verdadero pintor participa del simple misterio de la única Creación, en cuanto no reproduce nada, sino que produce, o más bien introduce invisto en lo visible para así fecundar la estéril reproducción de lo visible por sí mismo que se llama habitualmente «la creación». «*Monstrum*, lo mostrable por excelencia, lo imprevisto bruto, el milagro. *Miraculum*, lo admirable por excelencia. El pintor de milagros hace pestañear los ojos que lo visible demasiado previsto había cerrado»¹²⁹¹.

Entonces, goteando aún de la oscuridad informe e incolora desde la ὄλη (la materia) de la que nace como de un líquido uterino, «lo invisto entra, a través del marco del cuadro, en la sala real de la visibilidad, sube al trono de una evidencia inesperada —resplandece»¹²⁹². Lo invisto brilla con el resplandor irreprimible de los que han sido curados por un milagro, pues él mismo es *miraculum*, fenómeno por excelencia.

El cuadro verdadero solo se inscribe en lo visible gobernándolo, de modo que ningún pintor digno de su función podría dominar el cuadro como un, como su, objeto. El verdadero pintor no sabe lo que ha pintado. Toda la maestría del pintor consiste justamente en dejar surgir lo invisto en lo visible por sorpresa, imprevisiblemente¹²⁹³. Por ello, según Marion, el pintor solo hace lo que quiere —dejar aparecer un invisto en los visibles— si renuncia a hacer lo que podría efectuar perfectamente: un objeto previsto¹²⁹⁴.

¹²⁸⁶ Ibid., p. 53; tr. esp.: p. 57. Como se ve, el «sujeto» (aquí, el pintor) está por completo involucrado en la donación como tal. No ve pero ya palpa en lo invisto y el deseo de éste. Se reduce el «retraso».

¹²⁸⁷ Según la estricta exposición de Marion, debemos nosotros ya asumir que la fe del pintor en la visibilidad por venir habrá de asumir de alguna manera el deseo mismo de lo invisto por salir a la luz. El pintor se acoge a ese deseo como éste a la fe del pintor. Para nosotros, se da aquí análogo mecanismo que el descubierto en § 20.3.1.

¹²⁸⁸ Ibid., p. 54; tr. esp.: p. 58. En ese «darse primero a fondo perdido» del pintor encontramos ya, como entrega que se abandona a lo otro, la salida del nihilismo.

¹²⁸⁹ Ibidem. Lo «invisto» es lo «imprevisto» si lo consideramos desde su salida a la luz, o sea, desde su «manifestación», pero no ya desde su «donación» como tal, que coincide con el errar oscuro del pintor palpando en el ámbito de lo invisto. Marion afirma con total claridad ese adelantarse del pintor, esa búsqueda suya, en lo invisto, «anterior» a la «manifestación». Se reduce el «retraso».

¹²⁹⁰ Por lo tanto, producir el cuadro no equivale jamás al acto por excelencia de la objetividad nihilista.

¹²⁹¹ Ibid., p. 56; tr. esp.: p. 59.

¹²⁹² Ibid., p. 58; tr. esp.: p. 62.

¹²⁹³ Sí, por sorpresa, imprevisiblemente, pero no lo olvidemos: a partir del avance del pintor en su búsqueda enamorada y fiel de la llamada del deseo mismo de lo invisto. El pintor ya coincide y vive en y como ese deseo, entregado «antes» de la aparición del milagro a la donación del «acogimiento mutuo» de su deseo y el deseo de lo invisto.

¹²⁹⁴ Así sale el pintor del nihilismo: queriendo lo otro que su querer dominar.

Marion insiste: los cuadros verdaderos surgen a través de los ojos de los pintores y espectadores, pero precediéndolos y determinándolos, lejos de someterse a ellos¹²⁹⁵. El cuadro ofrece el marco en que surgen trazos, formas y colores a los que nada predestinaba a aparecer como aparecen. En sus superficies se trazan trazos absolutamente imprevistos, imponiéndose a partir de su necesidad. El pintor verdaderamente creador no se caracteriza tanto por una inventiva plástica que impone su elección, como por «una pasividad receptiva que, entre mil trazos igualmente posibles, sabe escoger aquel que se impone por su necesidad propia»¹²⁹⁶. El pintor no traza nada. Detecta solamente, como un zahorí, lo que puede (y por lo tanto, debe) brotar. Adivina, mejor que los ciegos cotidianamente videntes, lo que pretende acceder a lo visible en virtud de la presión de lo invisto. [...] El pintor registra, no inventa»¹²⁹⁷. Los pintores verdaderos (como el Greco o Caravaggio) detectan trazos y los dejan venir a lo visible por su instinto propio. Son trazos y formas que no habían sido esbozados antes, trazos de lo que no había pasado nunca, trazos visibles, no de un visible anterior, sino de lo invisto como tal: trazos de lo invisible¹²⁹⁸.

Marion prosigue su descripción a partir de aquí llevado sobre todo por el interés de poner la iniciativa de la obra de arte misma (del cuadro) en el lugar eminente en la creación. Para nuestro autor, la mirada debe recorrer la distancia de la que el cuadro saca su vida propia. Es el cuadro el que aviva la mirada y no al revés¹²⁹⁹. Es el cuadro el que da a la mirada el recorrer también la subida de lo invisto hacia lo visible. Por ello, el cuadro, antes quizás que otros acontecimientos aún más imprevisibles, nos expone a la visión de lo que no procede en absoluto de la objetividad. El cuadro, atravesado y sostenido por la distancia irreconciliable entre el fondo y lo que accede a lo visible, recusa todo objeto y libera nuestra mirada de la objetividad. «En situación de nihilismo, más que en ninguna otra, la pintura nos resulta una de las raras, pero poderosas, recusaciones del

¹²⁹⁵ El cuadro surge precediendo a los ojos, pero no a las manos que palpan en lo invisto.

¹²⁹⁶ Ibid., p. 67; tr. esp.: p. 74.

¹²⁹⁷ Ibidem. Fijémonos en el temblor del brazo del pintor (como del zahorí) al seguir la presión de lo invisto. Ello no solo constituye ya un modo de expresión de la coincidencia de la llamada (de lo invisto al pintor) y la respuesta (de éste), sino que el pintor se convierte en la carne misma de esa presión y fuerza, coincidiendo con ella. Todo artista conoce muy bien esa coincidencia, esa conversión instantánea de su vida en lo otro (lo otro-música en el caso del bailarín, lo otro-personajes en el caso del novelista, etc.). «Luego», en el caso del pintor, quedará realmente trazada con pintura (en la manifestación de luz y sombra visibles) sobre la tela una pincelada. La maestría del pintor será intentar que coincida en luz y sombra (en la manifestación, en el ámbito en que ya se puede hablar de «previsible» o «imprevisible») lo que ya palpando el pintor, en lo oscuro, se daba. Pero Marion mismo admitiría estas evidencias cuando afirma que el cerebro del pintor se desconecta para permitir a la mano complacer la visibilidad de la cosa que se da a ver en sí: «El pintor no solamente ve entonces al pintar (y no después de haberse tomado el tiempo de mirar), sino que aquello que da a ver coincide en sí con lo que se da. Nos hace ver lo que ha visto *al tanteo [à l'œil]*» (Marion, Jean-Luc, *Courbet ou la peinture à l'œil*, Paris, Flammarion, 2014, p. 115). Marion afirma expresamente que la función del pintor, que depende de su «poder de percepción», de recepción, consiste en *entregar [rendre]* lo *dado* tal y como se ha dado y, en lo posible, «en el momento en que se da. El cuadro *entregado* debería, en el límite, surgir en el instante exacto en que lo dado surge en sí de lo invisto. En el cuadro [...], todo depende de la rapidez de ejecución, o más exactamente, de reacción del pintor, actuando como una receptividad activa, activamente impresionada por la figura que la cosa adquiere en su *ojo*» (Ibid., p. 114). Courbet (como todo buen pintor), en el momento exacto en que la cosa se impone, por así decir, sola, en plena independencia frente al «yo» del pintor (y la mirada del espectador), «le confiere o reconoce [a la cosa] sin embargo como una pasión de hombre, una emoción humana [...] Como si las cosas, a pesar de que, o precisamente porque, se mostrarían en sí, sin intervención o corrección hecha por mano humana, pudieran investirse de las vivencias de conciencia de los hombres, manifestadas entonces directamente sin pasar por el tamiz de una subjetividad anecdótica ni de una representación “según la idea”, brevemente, como cosas ellas mismas reales y existentes» (Ibid., p. 199).

¹²⁹⁸ Estamos transcribiendo en gran parte a Marion de modo literal. Es muy importante no perder ni una sola palabra de su discurso.

¹²⁹⁹ Ibid., p. 76; tr. esp.: p. 83.

dominio. Aprender de un cuadro a ver un no-objeto no pertenece a la “estética”, ni se limita a ella, sino que concierne a la purificación de la mirada en tanto que tal»¹³⁰⁰.

Visto en lo esencial la salida del nihilismo a través del ídolo, podemos determinar brevemente ahora un ejemplo expreso de esa salida a través del icono. Para ello, debemos tener presente que para nuestro autor, habitamos en un mundo de imágenes, donde el flujo de las mismas nos despoja del habitar en un mundo y de una comprensión de la imagen. Esta situación refuerza la sospecha iconoclasta, que se pregunta qué espacio virgen queda aún abierto, entre todas las imágenes indefinidamente renovadas porque absolutamente vanas, para la eventual visibilidad de la santidad¹³⁰¹.

Nuestro autor nos recuerda que el ídolo enmarca un espejo invisible de la propia mirada al delimitar la medida de lo primero visible que nuestra mirada podría mentar satisfaciéndose en ello, por lo tanto, delimitando la medida del último visible que puede la mirada soportar sin desfallecer. Con ello, el ídolo se cierra a todo lo otro porque cierra la mirada sobre su origen finito.

Frente al ídolo, el icono despliega, en la humildad de la historia y los espacios, el único acto de envío que, cumplido sobre la Cruz, revela económicamente el envío original del Hijo al Padre en el Espíritu, según la teología eterna. «La lógica de este envío únicamente califica con santidad un icono»¹³⁰².

En el tiempo del nihilismo, y al asumir el estatuto de un valor evaluado por una voluntad de poder, la imagen solo se libera de su original inteligible para someterse al hombre que estima, que deviene así el único origen, ocupando el lugar de todos los originales. La imagen deviene el ídolo del hombre, pero el hombre también se autoidolatra en lo visible que escoge como espectáculo. Se trata de una autoidolatría, en que el hombre, como estimador de todos los valores, ni puede ni debe habitar más que imágenes de su obsesa voluntad de poder. Con la autoidolatría alcanzamos, no solamente el punto extremo del iconoclasmo metafísico¹³⁰³, sino el sentido de nuestro mundo en su estado cumplido de idolatría. La «civilización audiovisual», el «mundo de imágenes» supone exactamente esa autoidolatría.

Sin embargo, en contra de los ídolos, por el icono simplemente pintado, me descubro visible y visto por una mirada que, aunque presentada en lo sensible, me resulta invisible. Pero, ¿cómo coinciden entonces lo visible y lo invisible? Si en fenomenología estricta la intencionalidad se ejerce desde un algo visible que mienta un algo visible mentado y en el campo de una mención a partir de mí, en el caso del icono, la mención se invierte, no proviniendo ya de mi mirada, sino de una mirada invisible que engendra la visibilidad de su rostro y me contempla como visible.

¹³⁰⁰ Ibid., p. 77; tr. esp.: pp. 83-84.

¹³⁰¹ Marion, J.-L., «Le prototype et l'image» (1987), en *La croisée du visible*, op. cit. 1996², p. 120; tr. esp.: Marion, J.-L., «El prototipo», en *El cruce de lo visible*, op. cit. 2006, p. 122. Este capítulo cuarto de *La croisée du visible* es un texto de una comunicación dada en el coloquio internacional Nicée II, defendida en el Collège de France, del 2 al 4 de octubre de 1986, cuyas actas se editaron por F. Boespflug y N. Lossky, bajo el título *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses*, Paris, Les éditions du Cerf, 1987.

¹³⁰² Marion, J.-L., «Le prototype et l'image», p. 135, tr. esp.: 136. Marion posiciona aquí al icono frente a la imposibilidad e impotencia del ídolo respecto al fenómeno de Revelación. Además, por lo insinuado ya en el cap. I, § 9.2., Marion no podrá insistir mucho en la saturación del ídolo desde la teología.

¹³⁰³ Según Marion, ante la tiranía de la imagen en nuestra época, el iconoclasmo (la doctrina iconoclasta), aunque en apariencia podría luchar contra esa tiranía, sin embargo, la refuerza: el iconoclasmo se limita a invertir la actitud común respecto a la definición reinante de la imagen como norma de la cosa. Y con ello ratifica el divorcio entre el rostro de Dios y toda imagen, a la vez que legitima la tiranía moderna de la imagen (Ibid., pp. 105-106; tr. esp.: 109-110). Contra el iconoclasmo, se opondrá históricamente, y triunfará, un modelo de la imagen en la Iglesia: el icono.

Frente a la lógica iconoclasta, el icono estético administra un comercio entre lo visible y lo invisible, sin petrificarlos en dos lugares separados mediante la imitación. En el icono, lo visible y lo invisible no circularían de un extremo al otro de él si no circularan en primer lugar en el seno mismo de la unión hipostática de las naturalezas, unión que moviliza y domina las naturalezas a partir de la *perijóresis* (la inhesión mutua, comunión) de las personas de la Trinidad: «el último icono se revela ahí como “icono viviente de la caridad”»¹³⁰⁴. A partir de estas palabras de Máximo el Confesor, Marion nos dice en nota al margen que Cristo, al hacerse caridad para los hombres, solo se da como icono al llevar a cabo la caridad, concluyendo así nuestro autor: «La caridad sería la única que haría posible el icono»¹³⁰⁵. El icono sustituye a la imitación, que distancia justamente lo visible y lo invisible, una transición que no deja de intercambiarlos. Esa transición, más que gestionar lo visible y lo invisible, los organiza en vistas de revelar lo que ni uno ni otro pueden manifestar: la caridad en tanto que impulso de la transición misma. Se trata de un movimiento del Hijo al Padre antes que un pasaje del tipo al prototipo y de lo visible a lo invisible: «según esta transición, la caridad revela que el Padre se da en y como el Hijo, que el prototipo se abre en y como lo visible. Pero estas transiciones kenóticas certifican solo siempre la caridad; solo pueden aparecer pues para aquel que se entrega a ellas, según la misma transición kenótica en que la caridad se ofrece en paradoja»¹³⁰⁶. Así es como el icono, concluye Marion, sobrepasa el iconoclasmo metafísico de nuestro tiempo.

El icono libera la imagen de la rivalidad mimética entre lo visible y lo invisible, de modo que el prototipo impresiona la imagen con su marca y se certifica en ella sin semejanza, para que en repuesta la marca así depositada se certifique ella misma en el movimiento de su vuelta al prototipo. A la semejanza, y a la rivalidad que provoca, se sustituye la fidelidad y la comunión intencional que permite. En el icono, «la imagen deviene entonces el lugar de una transición recíproca, por lo tanto, el instrumento de una comunión»¹³⁰⁷.

Y además, dejando penetrar otra mirada, el icono pide que se le dé una mirada — la dádiva de una mirada— que lo contemple como él contempla¹³⁰⁸. Entonces, para que la mirada así rendida no ejerza ya de nuevo la puesta en escena de un puro espectáculo (ídolo), es preciso que la mirada dada al icono admita una nueva modalidad de actuación: la veneración. La *προσκύνησις* (*adoración*) proviene de una mirada que se inclina hacia el suelo, o sea, que no ve de cara ni puede objetivar aquello que saluda: «esa mirada no

¹³⁰⁴ Ibid., p. 149; tr. esp.: p. 149.

¹³⁰⁵ Ibid., p. 150, nota al margen; tr. esp.: p. 149, nota 41.

¹³⁰⁶ Ibid., p. 150; tr. esp.: p. 150. Marion habla de «transiciones kenóticas», por lo tanto, transiciones (desde el Hijo al Padre y desde el Padre al Hijo, incluyendo también al Espíritu Santo) llevadas a cabo según la *kénosis* (κένωσις): nominativo de κενόω: *vaciar, evacuar, abandonar, desnudar*, etc. La *kénosis* dice en teología el vaciamiento de la propia voluntad para ser receptivo a la voluntad de Dios. Por ello, en estas transiciones de la caridad, encontramos además involucrada la «voluntad», y justamente según un «mecanismo» contrario al que Nietzsche supone en la «voluntad de poder». Estaríamos aquí, en el seno de la Trinidad misma, en el centro absoluto de lo que podría ser para Marion la vía eminente de salida del nihilismo. Nosotros pondremos entre paréntesis en nuestra interpretación de Marion el ser y la realidad de la Trinidad, es decir, pondremos entre paréntesis la razón de existencia de la Trinidad, pero tendremos en cuenta por completo las demás razones de la Trinidad en cuanto, por ejemplo, al «mecanismo» de la transición de las personas en y como el amor según la *perijóresis* y la *kénosis*. La razón de ese «mecanismo», como su sentido, serán por completo asumidos fenomenológicamente por nosotros, lo que nos permitiría, entre otras cosas, descubrir una «articulación» paralela, según análoga razón, con el *Ereignis* de Heidegger. Pero también comprender, desde las transiciones de amor aquí descubiertas, cómo se despliega el plegue de la donación.

¹³⁰⁷ Ibid., p. 152; tr. esp.: p. 152.

¹³⁰⁸ El icono pide pues el «acogimiento mutuo» de las miradas, lo que Marion llama el «cruce de las miradas».

ve ella la primera, sino que se expone a ser vista sin ver; reconoce por lo tanto en lo visible pintado la anterioridad y la alteridad real de otra mirada que ella misma»¹³⁰⁹.

El icono solo tiene una meta: «el cruce de las miradas, o sea, estrictamente definido, el amor»¹³¹⁰. Así, contra la metafísica dogmática, el icono salva la imagen del estatuto de ilusión, alienada a un original invisible e inteligible. «Contra la metafísica en estado de nihilismo, el icono salva la imagen de la autoidolatría, por lo tanto, de la caducidad del “mundo de imágenes”»¹³¹¹. La imagen que retoma el icono deviene el lugar de una comunión. «En el icono, lo visible y lo invisible se abrazan con un fuego que ya no destruye sino que alumbra el rostro divino de los hombres»¹³¹².

§ 34. La salida del nihilismo a través de la libertad

En el capítulo II («La liberté d'être libre») de *Prolégomènes à la charité* (1986), Marion plantea de nuevo en torno a Nietzsche la cuestión del último fundamento de una teoría de los valores morales, teoría que no reside según nuestro autor justamente en la moralidad de los valores, sino en «la instancia anterior que reconoce los valores como normas, o sea, en la voluntad que los quiere»¹³¹³. La voluntad deviene entonces la norma de la norma, tanto en la moral particular y concreta querida por un poder (voluntad de poder), como en la moral universal y abstracta querida por una conciencia moral (voluntad de poder). Toda ley moral pues, en el fondo, ofrece uno de los rostros posibles de la voluntad de poder, la cual, por su intermediario, se quiere a ella misma. Es uno de los signos esenciales de la edad terminal de la metafísica, la del nihilismo: «Solo permanece la voluntad que se quiere a sí misma: el resto, comprendido sobre todo la moral, solo ofrece sus síntomas»¹³¹⁴. De ahí esta consecuencia, que no es la última que de esa cuestión extrae Nietzsche: «si la voluntad de poder constituye toda acción del hombre, la indeterminación y la indiferencia, que el libre arbitrio supone, devienen impensables; el libre arbitrio —ilusión no inocente— se borra ante el impecable condicionamiento que ejerce la voluntad de poder»¹³¹⁵. Y así, del mismo modo que la moral se resuelve en epifenómeno del querer, la libertad de elección se reabsorbe en la necesaria y espontánea «afirmación de sí por sí», en que culmina la «voluntad de poder». La conclusión es que la metafísica en su perfección (el nihilismo) no hace ya posible el acto moral. La ética no puede ya pensarse.

Pero es a partir de esa evidencia que Marion avanza: quizás, la ética no tiene que pensarse, sino que debe, en primer lugar, efectuarse. Es decir, aunque en el tiempo de la culminación nihilista de la metafísica, la ética no sea quizás posible, «al menos, como acto, debe devenir efectiva con la posibilidad, *incluso sin ella*. El acto se realiza incluso si el pensamiento no puede justificar su posibilidad»¹³¹⁶. Marion plantea entonces una

¹³⁰⁹ Ibidem.

¹³¹⁰ Ibid., p. 153; tr. esp.: p. 153.

¹³¹¹ Ibidem.

¹³¹² Ibid., pp. 153-154; tr. esp.: p. 153.

¹³¹³ Marion, J.-L., *Prolégomènes à la charité* (1986), *op. cit.* 1991², p. 55; tr. esp.: Marion, J.-L., *Prolegómenos a la caridad*, *op. cit.* 1993, p. 56.

¹³¹⁴ Ibid., p. 56; tr. esp.: p. 56.

¹³¹⁵ Ibidem.

¹³¹⁶ Ibid., p. 57; tr. esp.: p. 57. Observemos cómo la salida de esta difícil situación es llevada a cabo por Marion asumiendo que lo decisivo no es «pensar» sino «hacer». Por ello, podemos nosotros considerar ya un carácter fuerte del «adonado»: el «sujeto» que, antes que pensar, hace, actúa. Pero «hacerse antes que pensarse» dice: «antes de pensarse, ya se hace». Por lo tanto, el no saber según la objetividad no implica necesariamente aquí ya un «retraso» en el hacerse como tal. Se reduce el «retraso».

objeción que sin duda se le puede hacer a estas palabras: un acto puede siempre realizarse aunque el pensamiento no logre pensar su posibilidad (por ejemplo, la proeza extraordinaria deportiva, o el acontecimiento imprevisto de lo político, o la gracia gratuita hecha al que reza, etc.); pero la «dignidad propiamente moral» del acto no puede resultar del mero cumplimiento, por ejemplo, la entrega hasta la muerte de un militante a su partido o de un ciudadano a su país. Pero la objeción cede cuando nos preguntamos: «¿qué ocurre si, a pesar de las sospechas llevadas a cabo por mi conciencia sobre el hecho de que la voluntad de poder determinaría aún mis actos sin saberlo yo conscientemente, persiste la conciencia en decidir lo que ni el deseo, ni el poder, ni la ideología, ni la fuerza, ni la carne, ni la sangre, ni el querer humano pueden —directamente— (hacer) decidir?»¹³¹⁷ Entonces, la ilusión resulta un riesgo asumido, y el acto deviene moral: «Deviene moral el acto que acepta sacrificar totalmente a su autor, quizás por la ilusión de la moralidad —actuar moralmente se testimonia por el hecho de que se asume el riesgo de perderlo todo para quizás la inmoralidad. Es moral el acto que permanece como tal, a pesar del riesgo de no serlo. Es moral el acto que acepta perderse, sin asegurarse de perderse moralmente, pero con la única esperanza de no perderse»¹³¹⁸.

El mártir no prueba la moralidad de la causa (o de la ideología) por la que muere, pero sí su propia moralidad. Marion apostilla que por «moralidad», entiende aquí tanto la pertenencia al dominio ético como al de la libertad (que se opone así a la determinación totalitaria y a la *animalitas*). Y en este sentido es moral el acto que accede a la región en que deviene posible, más allá del poder y de la ideología, decidir entre el bien y el mal¹³¹⁹. Es moral el acto que cree en su moralidad (y se expone por lo tanto a una posible inmoralidad) sin exigir su visión clara.

Para Marion, «la voluntad de poder puede eliminar la moralidad, pero no puede eliminar *que* nos arriesguemos a la moralidad —a interpretarse como moral, más que como por encima del bien y del mal»¹³²⁰. Diciendo esto, enunciemos el concepto decisivo que sustituye al de moralidad cuando éste es descalificado por la reducción de la voluntad de poder: la *libertad*. Pero, ¿en qué soy libre? Respuesta: atrapado en las redes de las innumerables hermenéuticas y necesidades en que me aprisionan el poder y el deseo, la ideología y la técnica, la planificación y la producción, o sea, los avatares de la voluntad de poder, no puedo ya empíricamente pretenderme libre de «hacer lo que quiero». Y sin embargo, sé perfectamente que, aunque todo acto mío (o incluso, solo supuestamente tal) sufrirá el asalto de cualquier hermenéutica reductora que lo pretenderá determinado, «soy aquí siempre aún libre de oponer una contra-hermenéutica a esta hermenéutica reductora: más exactamente, soy libre de hacer caso omiso de esta primera hermenéutica»¹³²¹. Por ejemplo, si amo a una mujer, si estoy completamente seguro de amarla por ella misma, mil interlocutores reducirán aún lo que me parece un impulso libre y espontáneo a los intereses disimulados de mi deseo, como también a la relación de fuerza entre nuestros dos poderes de seducir. Sin duda, no soy libre de recusar estas reducciones, como tampoco de deshacerme de sus sospechas. «Pero permanezco absolutamente libre de persistir en

¹³¹⁷ Ibid., p. 58; tr. esp.: p. 58.

¹³¹⁸ Ibidem. Seguimos al final de la cita la traducción de Carlos Díaz.

¹³¹⁹ Ibid., p. 59, nota al margen nº 9; tr. esp.: p. 59, nota al margen nº 9. Nos sale al paso expresamente (aunque es algo que ya se podía sospechar al hablar de «decisión») la prueba de que la «libertad» parece ser un componente esencial de toda experiencia saturada, es decir, de toda experiencia que deja de ser meramente «objetiva» y, literalmente, se libera de la condena metafísico-nihilista.

¹³²⁰ Ibid., p. 60; tr. esp.: p. 60.

¹³²¹ Ibid., pp. 60-61; tr. esp.: p. 60.

amar a esta mujer¹³²². Con ello, quizás me abandono a un determinismo delirante que me arruina; pero quizás también me encamino a la felicidad. Según Marion, más que un derecho al error, la libertad reclama un derecho a la errancia. «Errar —avanzar sin referencia, pero no siempre perderse— equivale a la libertad, porque ésta solo se decide, finalmente, por ella misma. Si ante el tribunal del poder ideológico y técnico que despliega la razón metafísica, indiscutiblemente yo pierdo mi libertad con la moralidad de mis actos, al menos me queda una libertad de decidirme *como si* fuera libre de decidirme»¹³²³. De ahí que la libertad, imposible en primer grado, resulte imprescriptible en segundo grado. Y así, puedo decidir, contra toda razón, que soy por completo yo quien decide, finalmente, sobre mí. «Como si» no dice aquí ninguna impotencia o ilusión lamentable, sino que revela el privilegio insigne de la libertad, pues, sin contenido, no admite condición alguna previa: «actuar como si yo fuera libre significa que jamás me hace falta nada para actuar libremente —puesto que, precisamente, la libertad no es nada, ningún ente, ninguna causa, ningún efecto, sino que califica solamente todo comportamiento con su irreal y absoluta modalidad. Si, para actuar libremente, basta con que me decida a ello —oponiendo una contra-hermenéutica a la reducción de una violencia sin sombra—, entonces puedo siempre hacerme libre de ser libre. Nada hace falta al *como si* —no siendo él mismo nada»¹³²⁴. Por lo tanto, según Marion, la ética — en el tiempo del nihilismo— coincide con la libertad, y en un sentido se resume casi entera en ella. «Actuar moralmente significa en primer lugar demostrar(se) mediante decisión, sin otra seguridad que un *como si*, que se puede actuar libremente»¹³²⁵.

Finalmente, a pesar de que concentrando la ética sobre la experiencia de la libertad desprovista de todo fundamento metafísico pudiera parecer que nos exponemos a regresar a una especie de moralidad subjetiva, sin embargo, sucede justamente al contrario según Marion. Y ello porque no hay una «experiencia de la libertad» como si el hombre, supuestamente conocido «anteriormente» a esa experiencia por una definición, hiciera «luego» la experiencia de la libertad, como una de sus afecciones posibles. Marion lo prueba mediante varios argumentos:

(a) En primer lugar, la libertad no es uno de los posibles, sino, radicalmente, *lo* posible por excelencia, pues abre el horizonte mismo de todos los posibles: «La libertad hace posibles los posibles como horizonte de toda posibilidad»¹³²⁶. La libertad deviene la negación radical de la voluntad de poder y de su cumplimiento como afirmación del Eterno Retorno de lo Mismo, pues la posibilidad de los posibles debe contradecir la vuelta de lo Mismo; la libertad niega la afirmación de esa vuelta porque no deja de abrir lo Mismo a Otro.

(b) En segundo lugar, la libertad no es una afección más del hombre porque no depende ya de una facultad humana, o sea, de la voluntad. «Pues la libertad no consiste en usar una facultad —la voluntad— adquirida y disponible como un utensilio, sino en redoblar irrealmente una decisión irreal, hasta abrir, según el *como si*, una pura posibilidad y una inexistente efectividad»¹³²⁷. La libertad libera en primer lugar al hombre de su poder, liberándolo pues de la voluntad misma de poder. La decisión del *como si* desoculta en la voluntad lo posible, que la extasía fuera de sí. Se trata, puntualiza Marion, de sacar a la voluntad de la «búsqueda del sí por sí mismo», o sea, de la voluntad de lo

¹³²² Libre de persistir en la acción, libre de estar en la acción, de abrir la praxis en la cual y como la cual vivo. Y con ello se da la más verdadera y radical «correspondencia» que podamos llevar a cabo: «lo dado» coincide con «el modo de darse». Se reduce el «retraso».

¹³²³ Ibid., p. 61; tr. esp.: p. 61.

¹³²⁴ Ibid., pp. 61-62; tr. esp.: pp. 61-62.

¹³²⁵ Ibid., p. 62; tr. esp.: p. 62.

¹³²⁶ Marion, J.-L., *Prolégomènes à la charité*, op. cit. 1985, p. 63; tr. esp.: p. 63.

¹³²⁷ Ibidem.

propio. El problema es pensar «una voluntad que afirmaría sin afirmarse, que pondría sin ponerse, que querría sin quererse al poder»¹³²⁸. Según nuestro autor, esa es una tarea filosófica que desde hace mucho tiempo permanece aún incumplida¹³²⁹.

(c) En tercer lugar, la libertad instituye al hombre en la incondicionalidad absoluta, que abre toda posibilidad en general, al exponerlo a la indigencia del *como si*. Liberada de todo presupuesto bajo la figura del *como si*, la libertad jamás le falta al hombre. El hombre puede siempre imponerse el exponerse a la posibilidad. «La libertad precede así cada vez y sin cesar la decisión eventual de ejercerme en ella. La libertad anticipa respecto al hombre, lejos de que éste la produzca, puesto que solo ella abre al hombre a su posibilidad»¹³³⁰.

(d) Llegamos a partir de lo anterior a una última paradoja: la libertad precede al hombre, que no puede ya deducirla de su esencia como una propiedad. Poniendo en obra el *como si*, la libertad no se funda ya en razón porque, simplemente no se funda, ni tiene que fundarse: «La libertad se hace sin fundamentarse, pues si se fundamentara antes de hacerse, justamente no tendría ya que hacerse, ni podría tampoco. Por lo tanto, la libertad se sustrae a toda razón»¹³³¹. Esta consecuencia se aplica dos veces:

(i) En primer lugar, «yo no sé jamás lo que hago, ni por qué lo hago, durante el tiempo en que lo hago —si así no fuera, no tendría justamente que hacerlo; así, la libertad precede siempre las razones de ser libre, porque las provoca. Nacida de sí misma, la decisión libre de actuar como si yo fuera libre aparece el indecible más próximo y el último»¹³³². En mí, la libertad, «más yo que yo, anticipa sobre mí» y me decide en mí como si yo fuera libre, poniéndome ante su hecho cumplido. Marion contundente remarca: «Yo soy la libertad, porque ella me precede»¹³³³.

(ii) En segundo lugar, la libertad de ser libre no procede del «animal pensante», puesto que ni el *lógos* ni la *ratio* ni la *cogitatio* la preceden ni la determinan. Tampoco procede de la voluntad de poder, como tampoco del ser¹³³⁴, no obligándose más que a su propia decisión, a su apertura misma y a las exigencias de la posibilidad absoluta que lleva a cabo. Marion concluirá preguntando: «¿De qué gloria lleva el hombre, libre de ser libre, el anónimo fulgor?»¹³³⁵.

¹³²⁸ Ibid., p. 64, nota 10; tr. esp.: p. 64, nota 10.

¹³²⁹ Ibid., p. 64, nota al margen nº 10; tr. esp.: p. 64, nota al margen nº 10. Podríamos afirmar nosotros ya que esa es la tarea esencial que se propone la obra entera de Marion.

¹³³⁰ Ibid., p. 64; tr. esp.: p. 64. Marion vuelve a ensanchar el «retraso», postulando claramente que la libertad me precede, me anticipa. Con ello intenta nuestro autor salvar la posible crítica a una «moral subjetiva» a partir de su defensa del «como si».

¹³³¹ Ibidem.

¹³³² Ibid., p. 65; tr. esp.: p. 65.

¹³³³ Ibidem.

¹³³⁴ Marion nos envía para la demostración de una «libertad sin el ser» a *Dieu sans l'être* y en particular a su capítulo IV.

¹³³⁵ Ibid., p. 67; tr. esp.: p. 67. A nosotros no debe importarnos si la dotación de la libertad en el hombre es de procedencia «natural» o «divina», sino el hecho de que se trata de una dotación que llama y responde a la vez de sí misma desde sí misma y para sí misma, es decir, sin formalidad de distancia o anterioridad/posterioridad respecto de su ser una dotación posible y efectiva a la vez. De hecho, la acción como tal de la libertad es, podríamos decir, la efectividad nunca cerrada de la posibilidad.

§ 35. La salida del nihilismo por la crisis de la caridad

Para nuestro autor, la solución de la crisis no implica solamente el análisis de los antagonismos y su necesidad, sino, además, su transgresión mediante «la afirmación de la libertad absoluta y sin razón suficiente»¹³³⁶, que decidirá sobre la crisis.

Desde ahí, encuentra Marion tres elementos principales en toda crisis: (a) el análisis de los conflictos; (b) la decisión; pero también (c) que la decisión que zanja el antagonismo del conflicto me pertenezca realmente. Solo se puede hablar de crisis si queda abierta la posibilidad de que una decisión libre ofrezca una solución a la misma. Si no cabe la decisión de los individuos (como en el caso de una catástrofe natural, o una guerra mundial, etc.), no cabe ya hablar de «crisis» sino más bien de «fatalidad» a soportar. Y por ello, una enfermedad, un fracaso profesional, un encuentro humano, etc., sí pueden provocar una crisis, porque admiten la decisión de una voluntad libre. Y nuestro autor concluye dando una definición explícita de «crisis»: «[...] entendemos por crisis una situación de conflicto analizada como necesaria de modo que sea al menos posible que una decisión libre la resuelva»¹³³⁷.

Armado con estas evidencias, Marion va desgranando cada uno de los tres elementos que encontramos en toda crisis, confrontándolos justamente con nuestra situación actual, cruzada por el nihilismo:

(a) Preguntándose nuestro autor por la crisis contemporánea, descubre sorprendentemente que no hay propiamente hablando una crisis, ya que los términos del conflicto no son conocidos. Y ello porque, por ejemplo, podemos suponer un conflicto en el hecho de que, mientras que para algunos sufrimos de «demasiada intervención del Estado» en temas económicos, y para otros solo padecemos una anarquía económica y de empresas apátridas, sin embargo, los políticos nos explican que tales fórmulas resultan compatibles, lo que produce la perplejidad y la incompreensión en los ciudadanos. «No ha habido crisis, no porque hayan faltado las dificultades, sino porque falta su identificación»¹³³⁸. No hay crisis porque nos falta su inteligencia.

(b) Pero, para hablar de crisis es precisa aún una decisión que pudiera tomarse efectivamente. Sin embargo, ¿quién podría hoy decidir? Mientras que las decisiones de los múltiples agentes económicos, políticos, militares, culturales, etc., son solo decisiones restringidas a intereses concretos, todos sabemos, recuerda Marion, que la cuestión se decidirá en términos de «auto-limitación», por ejemplo, de las armas, de los nacimientos, de las manipulaciones genéticas, de la producción, de la uniformización, etc. Por ello, cuanto más decidan los que deciden, más reforzarán el desconocimiento de la cuestión, descubriéndose al contrario «decididos» por la lógica del poder, y no en términos del debate. Pero los individuos se ven también incapacitados para decidir al considerar que su ámbito es demasiado concreto y sin una influencia real sobre las cosas. Solo en el contexto particular deviene posible eventualmente la decisión. Pero se trata entonces de una inversión que resulta marginal para la solución de la crisis general de nuestro tiempo. «No ha habido crisis aún, porque nos falta la posibilidad y el coraje de decidir»¹³³⁹.

(c) En el intento de hallar una crisis verdadera que implique los tres elementos descubiertos, nuestro autor se centrará en «mi muerte», pero concluirá que ésta no cumple

¹³³⁶ Marion, J.-L., *La crise cruciale* (1983), en *Prolégomènes à la charité* (1986), *op. cit.*, 1991², p. 125; tr. esp.: Marion, J.-L., *Prolegómenos a la caridad*, *op. cit.*, 1993, p. 119. Este capítulo apareció por vez primera con el título de «La crise et la Croix», en *Communio*, Tome VIII (*Quelle crise?*), nº 6, noviembre-diciembre 1983 (pp. 8-22).

¹³³⁷ *Ibid.*, p. 126; tr. esp.: p. 120.

¹³³⁸ *Ibid.*, p. 128; tr. esp.: p. 122.

¹³³⁹ *Ibid.*, p. 130; tr. esp.: p. 124.

el tercero de esos elementos: en el momento en que *yo* muero y en que se decide *mi* muerte, yo no soy ni el testigo ni el autor de esta decisión misma. «La muerte se juega en mí y me pone en juego como mi primera crisis; pero ella decide sobre mí sin mí. Este juicio, el primero en descubrir la verdad sobre mí y mis contradicciones, se me escapa en el momento mismo en que me aferra. La verdad se sustrae a mí por el acto mismo en que me alcanza»¹³⁴⁰. La conclusión es que la crisis de la muerte no puede ir hasta un juicio auténticamente último. Y sin embargo, «yo no busco una crisis auténtica más que en la esperanza, sin duda insensata, de un juicio que, en última instancia, juzgue sobre mí y en donde yo sepa lo que soy y lo que hago»¹³⁴¹. Morimos (no hay nada injusto ni absurdo en ello, asegura Marion), pero morimos «sin saber la verdad». «Morimos absurdamente porque lo hacemos a partir de una crisis sin juicio último»¹³⁴².

Pero Marion busca una «crisis consumada», es decir, «una crisis en que el antagonismo encuentre una decisión que descubra la verdad sobre mí, pero también para mí y conmigo»¹³⁴³. Porque la verdad sobre mí se contradiría si no se manifestara a mí y se decidiera sin mí, buscamos una crisis conforme a mi libertad —una crisis libre»¹³⁴⁴. Pero como una crisis libre implica, según los resultados anteriores, al menos una muerte libre (la muerte me pone en juego como mi primera crisis), debemos según Marion retomar la búsqueda a partir de la hipótesis de una «muerte libre»¹³⁴⁵. Y sin solución de continuidad, nuestro autor refiere ya a Cristo, que da su vida en una libertad omnipotente para someterse él mismo, el primero y por excelencia, al misterio paradójico que revela: «Aquel que ama su vida la perderá, y aquel que odia su vida en este mundo la guardará en la vida eterna» (*Juan* 12, 25). Marion se pregunta entonces: «¿puede Cristo, absolutamente libre al borde de la crisis para nosotros inacabada de la muerte,

¹³⁴⁰ Ibid., p. 136; tr. esp.: pp. 129-130.

¹³⁴¹ Ibid., pp. 136-137; tr. esp.: p. 130. Esta secuencia parece constituir un argumento clave del patrocinio de nuestro autor del «retraso» del adonado: es preciso que lo otro (o el otro) me digan quién soy yo; es preciso que lo otro me dé el sentido que yo mismo no podré nunca ni conocer ni darme por mi sola iniciativa. Pero es preciso a la vez que ello ocurra conmigo.

¹³⁴² Ibid., p. 137; tr. esp.: p. 130.

¹³⁴³ Ibidem.

¹³⁴⁴ Ibid., p. 137; tr. esp.: p. 131.

¹³⁴⁵ Que «la muerte me pone en juego como mi primera crisis» se acerca mucho al hecho de que yo tengo plena certeza de que, «si no todas, al menos muchas de mis posibilidades existenciales son exclusivamente mías: están individualizadas absolutamente, como lo estoy yo mismo» (García-Baró, Miguel, *De estética y mística*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2007, p. 42). Esta verdad es expresada por Heidegger según García-Baró con fuerza difícil de rebatir: «las posibilidades que en cada caso se me abren y ofrecen para seguir existiendo, para habitar el mundo; todo aquello que realmente yo comprendo porque puedo serlo inmediatamente, son tan poderosamente mías y sólo mías debido, más que a nada, a la presencia entre ellas de la posibilidad más ciertamente tal y más inevitablemente presente: la de mi muerte, que es, desde luego, mi muerte solitaria, sólo mía» (Ibidem). Según García-Baró, morir es lo que convierte en posibilidades a todas las otras vías de mi existencia: «Si no pudiera morirme, no podría, en el fondo, nada: todo me sería indiferente» (Ibid., pp. 42-43). Entramos en la conciencia de lo que es realmente la vida el día que descubrimos «nuestra irreversible finitud, la certeza de nuestra muerte» (Ibid., p. 85). Cuando llega la noticia de la muerte, llega la voluntad, el riesgo, la lucha, la *pregunta*, o sea, la *ignorancia* (Ibid., p. 106). García-Baró concluye: «Sin muerte, no hay tiempo, y sin tiempo no hay existencia, es decir, *posibles* actos y, sencillamente, *la posibilidad como tal*. Pero sin la posibilidad no hay sentido y no hay tampoco libertad» (Ibid., p. 109). A nosotros nos importa aquí subrayar, también en relación con el avance de Marion, que yo comprendo todo aquello que «puedo serlo inmediatamente». Lo que yo puedo ser y vivir «inmediatamente» son las posibilidades radicales de mi existencia, aquello que se me da en y como mi existencia, aquello que no depende ya de mi libertad indiferente, sino de mi implicación completa porque no solo puedo serlo, sino porque ya, de alguna manera, lo soy. En este sentido, García-Baró hablará también de la «constante inminencia de la muerte», pues «si no cupiera experimentar de alguna manera, no ya la inminencia de la muerte, sino su misma llegada —y, por ello, su otro extremo, su más allá—, no podríamos contar con la muerte como contamos, o sea, no podríamos saber de su inminencia» (García-Baró, Miguel, *Introducción a la teoría de la verdad*, Madrid, Editorial Síntesis, S. A., 1999, p. 245).

introducimos en una crisis acabada, es decir, en una crisis de, para y por nuestra libertad?»¹³⁴⁶

Para responder, nuestro autor amplía primero el alcance de la crisis verdadera, haciéndonos ver que se trata de «la crisis de este mundo»: el mundo se encuentra juzgado por esta crisis. Además, que podemos y debemos traducir κρίσις como «crisis» y como «juicio», lo cual significa que, en la «κρίσις justa» (*Juan 7, 24*) y en la «κρίσις verdadera» (*Juan 8, 16*), la crisis llega a su cumplimiento al producir un juicio explícito y por fin público sobre el mundo. Entonces, mediante su redoblamiento en un juicio, la crisis deviene por fin y por vez primera «crucial». La ambivalencia del término κρίσις aparece aquí en tanto que un acontecimiento efectivo y único la hace flagrante.

Pero Marion aclara que la crisis crucial no proviene de un juicio de Cristo, pues Dios no ha enviado al Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para salvar al mundo por él. La crisis toca su perfección, no porque Dios sería el que juzga, sino porque Cristo, al abandonar el papel del juez y dejarlo a los hombres hasta arriesgar su propia muerte, provoca a los hombres a juzgarse a sí mismos con perfecto conocimiento de causa: «cada uno deviene el juez de sí mismo según la decisión que toma en la crisis que provoca Cristo por el puro anuncio de la palabra de su Padre»¹³⁴⁷. Cristo no tiene ni el derecho ni la necesidad de juzgar, sino el deber de proponer a los hombres la crisis que Dios mismo tiene por cumplida: la revelación insuperable de Dios mismo. «Ante esta palabra al desnudo, cada hombre entra en crisis: o bien la rechaza para morir (bajo la apariencia de vivir) para sí mismo, o bien la acepta para vivir (bajo la apariencia de morir) para el Espíritu de Dios expandido en su corazón (*Romanos 5, 5*)»¹³⁴⁸. La crisis se cumple porque, encontrando la palabra última, cada hombre entra en su propia crisis y así debe, él solo, decidirse en favor o en contra de «la palabra de Dios», que «penetra hasta la juntura del alma y del espíritu, de las articulaciones y de los huesos, para juzgar (κριτικός) los sentimientos y los pensamientos del corazón»¹³⁴⁹. Por eso entro «ya en crisis» perfecta antes de mi muerte, porque encuentro, ante la palabra que revela Cristo, las tres condiciones de una crisis crucial: el antagonismo (creer o no creer; perder su vida para ganarla o al revés), la decisión y sobre todo, el juicio pronunciado a mí y sobre mí, porque es pronunciado por mí solamente. Lo que únicamente mi muerte podrá aportarme (conocer la decisión que me concierne) me lo aporta la palabra de Cristo en su luz: «conozco la decisión que me concierne, pues soy yo, y solo yo, quien la toma. Sé quién soy según que vaya a exponerme a la luz, o no vaya. Aquel que ofrece la vía, la verdad y el camino, me da también el decidirme absolutamente —manifestar la verdad sobre mí mediante mi decisión sobre él»¹³⁵⁰.

Yo no puedo hacer caso omiso ante Cristo en la cruz. Hacer caso omiso constituye incluso una decisión. Debo pues decidirme. Solo yo decido, decisión que finalmente decide sobre mí porque soy confrontado con el hecho de Cristo en la cruz. El Juicio final enuncia entonces la promesa de que cada uno sabrá quién es porque será quién habrá decidido verdaderamente ser.

Al final, aquello frente a lo cual cada uno en adelante ha de decidirse, se llama la «caridad»: «Una única crisis completa y realizable nos adviene, en un conflicto identificado, decidible por una elección posible, y una elección que yo puedo conocer: la crisis de la que la Cruz desata la superabundancia en el mundo, hasta sumergirlo como el

¹³⁴⁶ Marion, J.-L., *La crise cruciale*, p. 138; tr. esp.: p. 131. En esta pregunta se resume según nos parece la obra entera de Marion.

¹³⁴⁷ Ibid., p. 140; tr. esp.: p. 133.

¹³⁴⁸ Ibid., p. 140; tr. esp.: pp. 133-134.

¹³⁴⁹ Ibid., pp. 140-141; tr. esp.: p. 134.

¹³⁵⁰ Ibid., p. 142; tr. esp.: p. 135.

secreto de su tragedia. La caridad no puede, por el solo hecho de que aparece públicamente, no imponer un escándalo y suscitar una crisis»¹³⁵¹. «*La caridad solamente es digna de fe* (H. U. von Balthasar), pero, al reclamar la fe, provoca la crisis —y la crisis crucial»¹³⁵². Para responder a nuestra exigencia más íntima (conocer quién soy), la caridad provoca la crisis en que me decido ante ella y la crisis en que la rechazo hasta la muerte; pues yo puedo preferir morir a recibir la caridad de vivir.

Para Marion, la crisis de la caridad es la crisis absolutamente última y primera, advirtiéndole que su rechazo no hace sino suscitar el disimulo en forma de múltiples «crisis», que sustituyen a la caridad, por ejemplo, la «crisis» de la civilización, de la moral, de la familia, del dólar, de las materias primas, del petróleo, etc. Se trata de «tranquilas inquietudes», que me conciernen, pero sin decidirme a decidirme. En nuestro tiempo más que nunca, «el hombre solo accederá a su verdadera identidad [...] al exponerse a la crisis crucial de la caridad»¹³⁵³.

Mediante la Creación y la Encarnación, Dios da un sentido a la historia *sin sentido* de los hombres, lo cual supondrá una diferencia entre el tiempo que pasa y transcurre sin jamás decidirse y el tiempo, o más bien, el momento, «la hora», que permite la decisión, porque abre y prepara una posibilidad. Dicho de otro modo, la diferencia pasa «entre el tiempo de la repetición y el momento de la decisión, entre la esperanza [*espoir*] mundana (que espera lo que podría acontecer) y la esperanza [*espérance*] teológica (que espera *para que una cosa acontezca y porque ya ha acontecido*)»¹³⁵⁴.

Las Escrituras utilizan casi exclusivamente el adverbio ἐφάπαξ / ἄπαξ (*de una vez por todas, de una vez para siempre*) para caracterizar a Cristo, cuyos actos se producen «una vez por todas» y «para siempre», «definitivamente». Cristo logra querer ἐφάπαξ

¹³⁵¹ Ibid., p. 144; tr. esp.: p. 137. Nosotros aprendemos algo esencial para la pura fenomenología aquí: yo debo decidirme cuando se expone ante mí el fenómeno que en total inocencia y vulnerabilidad se abandona a mí. Debo entonces decidirme a la caridad, al amor. En esta sencilla pero verdadera secuencia encontramos ya una vía distinta y posible, a partir de Marion mismo, para la «reducción erótica», pues en este caso se trata igualmente de una «decisión» (como en toda «reducción a lo dado») y finalmente de una vía por completo eminente para salir del nihilismo. Incluso podríamos decir que esta vía de la decisión libre de amor que ahora se abre tendría un carácter aún más originario que la «oficial» emprendida por Marion en *Le phénomène érotique* (2003). Pero ello pasaría necesariamente por asumir (lo que seguramente Marion no aprobaría) una universal «esencia de la manifestación», anterior al avance propio en Marion del fenómeno erótico (de si me quieren desde otro lugar o si puedo yo amar primero). Esa «esencia de la manifestación» se cifraría en el «mostrarse vulnerable», lo cual no se limitaría solo a acoger al otro vulnerable (Lévinas), sino que se extendería a la obligación de todo *ego* —para aparecer en verdad, para sí y todo otro *ego*— de mostrarse vulnerable, de intentar posicionarse en el lugar preciso de la donación de ese mostrarse. ¿No tienen pues los sentidos (aquí, «vulnerable») un lugar preciso donde manifestarse?

¹³⁵² Marion, J.-L., «La crise cruciale», en *Prolégomènes à la charité*, p. 144; tr. esp.: p. 137.

¹³⁵³ Ibid., p. 146; tr. esp.: p. 139. Tajantes palabras que nos llevan a comprender la afirmación de Marion de que «el nihilismo mantiene una relación casi necesaria con la cuestión del amor» [Marion, Jean-Luc, «Quelques questions à Jean-Luc Marion» (2008), en *Paroles données. Quarante Entretiens 1987/2017*, Édité, annoté et préfacé par Mathias Goy, Paris, Les Éditions du Cerf, 2021, p. 48]. Y así, la recalificación de las cosas solo puede proceder del hecho de que se encuentren amadas (o deseadas, queridas, buscadas, encontradas): cuando el ente se nihiliza sin aniquilarse, sino en tanto que es aún, su ser no puede ya nada para recalificarlo, sino solo el amor, que puede restituirlo a sí mismo porque amar dispensa la indiferencia de la vanidad. El amor pues sobrepasa el ser en cuanto que puede retomar incluso lo que la devaluación del nihilismo descalifica. «En este sentido, el itinerario del *Fenómeno erótico* toma su inicio en el estadio último de la historia de la metafísica, el nihilismo (exactamente por otra parte como *El ídolo y la distancia*)» (Ibidem). Como vemos, el amor es eso que nos saca del tedio nihilista, de modo que, en el fondo, el amor parece ya teñir la «llamada pura» de donación. Pero además, creemos haber encontrado aquí por fin la auténtica razón primera (y última) que decide a Marion en favor de la donación: la crisis de la caridad me decide a tomar la decisión crucial, la decisión que decide sobre cualquier otra decisión, incluida la reducción a la donación.

¹³⁵⁴ Marion, Jean-Luc, «Une fois pour toutes», en *Communio*, n° 249, 2017/1, pp. 9-25, p. 16.

porque no quiere su propia voluntad humana, impotente en el flujo vano de *nuestra* historia, sino que quiere la voluntad del Padre, «venida de otro lugar que de *nuestro* tiempo disperso, la única voluntad para siempre. Cristo se decide (y tal es *la* decisión, la crisis), a no querer con una voluntad inestable, inconsistente y por lo tanto frenéticamente repetitiva, sino con la voluntad, venida de otro lugar, antes de todos los siglos, antes de que fueran Abraham y Moisés, la voluntad del Padre “anterior a los tiempos eternos” y “que no miente” (*Tito*, 1, 2)»¹³⁵⁵. Para Marion, solamente esta decisión de pasar de una voluntad vana a una voluntad otra, porque viene de otro, del otro por excelencia, el Padre, da la profundidad de campo y la irrevocable seriedad que faltan a nuestro tiempo presente.

Dios no quiere sacrificios materiales (cosas o animales, etc.), sacrificios aparentes hechos por alguien interpuesto y que no comprometería precisamente en persona a quien los ofrece, sino que conviene que alguien venga en persona a hacer un sacrificio, es decir, que se dé en persona, en carne y hueso y alma. «Lo que no puede hacerse más que de una sola manera: darse en persona equivale a hacer otra voluntad que la suya, la voluntad de aquel a quien se quiere darse»¹³⁵⁶.

La muerte y la resurrección de Cristo constituyen el *nun* («ahora») incondicionado, intemporal, pero anclado en el tiempo, el *ephápax* absoluto de la apertura y de la manifestación del «misterio oculto desde los siglos en Dios» (*Efesios*, 3, 9), «... misterio mantenido en silencio durante tiempos eternos, ahora descubierto» (*Romanos*, 16, 25-26)¹³⁵⁷.

Marion recapitula: si por lo tanto yo, yo también, puedo alguna vez querer lo bastante realmente como para que mi voluntad decida algo «de una vez por todas», será preciso que yo quiera en el único momento (*nun*), en el cual, que yo sepa, una tal decisión haya sido jamás tomada: en el momento de Cristo. «Decidimos a decidarnos, he ahí la crisis, la posibilidad del *ephápax*. Es aquí y ahora que es preciso decir sí o no, para que la crisis no nos haga fracasar, es decir, para que no fracasemos por falta de crisis»¹³⁵⁸. La Resurrección comienza para nosotros en ese despertar, asegura Marion.

Así, la resultante de nuestra historia horizontal y de la crisis vertical (*ephápax*) traza la diagonal del *nun*. Y de ahí la conclusión: «mi juicio personal coincide con el juicio global, porque mi *nun* personal se decide para, a propósito de, y en el *ephápax* de Dios, contemporáneo de todos y cada uno de nuestros momentos»¹³⁵⁹. Todos y cada uno de esos momentos constituyen tantas *ocasiones* (buenas ocasiones) de una decisión de la voluntad. La escatología traspasa nuestro tiempo, pero no se deja en él englobar, como tampoco se disipa en la abstracción de la eternidad. Según la diagonal del *nun*, cada instante *puede* (y debe) vivirse como el último —como la ocasión de la decisión por o contra Cristo, como la oportunidad de acabar con el tiempo de la indecisión»¹³⁶⁰. Según Marion, es preciso elegir entre la teleología y la escatología, es decir, o bien incluir lo

¹³⁵⁵ Ibidem. No está mal este «anterior a los tiempos eternos» para justificar el «retraso» del adonado.

¹³⁵⁶ Ibidem.

¹³⁵⁷ Ibid., p. 20. Se ve muy claramente mediante estas citas, por una parte, el hecho de la donación desde toda la eternidad del misterio oculto de Dios y, por otra parte, el hecho de la manifestación en *nuestra* historia de esa donación. Por lo tanto, en pura teología, encontramos la distinción clara entre «donación» y «manifestación». Pero Marion mantendrá esta distinción en pura fenomenología, marcando en gran parte con esa formalidad toda descripción de un fenómeno dado. Este es un hecho clave para comprender a nuestro autor.

¹³⁵⁸ Ibid., p. 23.

¹³⁵⁹ ¿No se produce con esta contemporaneidad de mi juicio personal con el juicio global de Dios —de una vez por todas y para y como siempre— ya una disminución de facto del «retraso»? La diagonal del don de la crisis, del *nun*, del momento único siempre, supondría ya como vemos la dirección del «acogimiento mutuo» entre nuestra historia horizontal y la crisis vertical. El «don de la crisis» diría por ello el «don del acogimiento mutuo» del tiempo y del amor. Se reduce el «retraso».

¹³⁶⁰ Marion, J.-L., «Une fois pour toutes», *op. cit.* 2017, p. 23.

absoluto en la historia, o bien inscribir la historia misma en lo absoluto, el único, la Trinidad. Y Marion ya ha elegido: no hay que «presentificar» (hacer eternamente presente) el futuro, sino «futurizar» (orientar hacia el porvenir, el advenimiento) el presente, o también, darle el carácter de acontecimiento hacia adelante¹³⁶¹. Pues la eternidad se hará, para cada uno de nosotros, por lo que nos espera. Y lo que me espera no es otra cosa que aquello que yo espero por completo. No es otra historia, sino una salida de la historia.

§ 36. La salida del nihilismo por voluntad y decisión de Gracia

Hemos ya alcanzado el carácter esencial de la libertad como negación radical del nihilismo, además del envío implícito de la libertad por parte de Marion al fulgor anónimo de una gloria. También hemos logrado el lugar de una decisión libre auténtica, que no quiere lo que marca su propia voluntad sino la voluntad de quien ama y que me juzga, sabiendo yo por fin lo que soy y lo que hago. El abandono del vulnerable en público nos interpela necesariamente a todos. Así se suscita la crisis y la libre decisión que nos permite salir del nihilismo (y entrar en la donación). La importancia capital de este movimiento nos obliga a nosotros a indagar en él aún más, acudiendo ya al tratamiento de la libertad según la Gracia de Dios, de la que se ocupa Marion en *Au lieu de soi* (2008), cuyo capítulo IV se llama justamente «La debilidad de la voluntad o el poder del amor».

En ese lugar, nuestro autor habla, entre otras cosas, del hecho de que la determinación universal y permanente de la tentación confronta la vida en tanto que humana a la posibilidad como tal. En la tentación únicamente aparece lo que cada hombre piensa en el fondo, pero también lo que puede soportar y finalmente lo que es. Toda tentación es una prueba, porque la mayor parte del tiempo el hombre se ignora hasta a sí mismo, ignorando lo que soporta y lo que no soporta. La tentación acontece pues como un interrogatorio, en el que el hombre se encuentra a sí mismo. La tentación tiene el poder de hacer ver lo que sin ella resultaría disimulado, invisible: el hombre mismo.

Preguntándose entonces Marion de dónde le viene a la tentación ese poder de fenomenización, responde que la vida humana hace la prueba de sí misma al no relacionarse ya consigo misma mediante el conocimiento estable de sí, cuya pretendida «neutralidad» es impedida por una tentación sin tregua. Dicho de otro modo, la vida humana se experimenta como la prueba misma de su posibilidad, de un *sí-mismo fuera de sí*¹³⁶².

La vida humana jamás está decidida, siempre está por decidir(se), no teniendo otro estado que su indeterminación por determinar, su posibilidad siempre en suspenso. San Agustín llama a este privilegio de la vida humana su «mutabilidad», que no hay que comprender como una determinación óptica, rebajándola a una simple oposición con la eternidad, según un supuesto «neo-platonismo» agustiniano, pues se trata más bien de lo que Heidegger identificará como la «facticidad», tal como despliega la posibilidad radical de lo que el filósofo alemán llamará el *Dasein*, y que en san Agustín se dice la *uita humana*¹³⁶³.

¹³⁶¹ Marion nos pediría implícitamente de nuevo que demos el «paso atrás» para retraernos y coincidir con el advenimiento del futuro. Marion nos pediría así reducir el «retraso» ingresando en el «tiempo mismo del acontecimiento», orientado hacia el futuro (lo veremos en el cap. VI, § 47).

¹³⁶² Marion, J.-L., *Au lieu de soi*, § 23, *op. cit.* 2008, p. 211. Vemos aquí otro modo de comprender el «retraso» y la «diferencia» («inautenticidad») del adonado respecto a sí: la distancia entre el «sí-mismo» y el «fuera de sí-mismo», «distancia» que dice la «posibilidad».

¹³⁶³ *Ibidem.*

La facticidad acuerda a la vida humana el poder hacer la prueba de sí, entendida aquí «prueba» también como un dolor, un peso: «La posibilidad de decidirse no ha sido ella misma jamás decidida, incluso tampoco (y *sobre todo* no) por mí: pesa pues sobre la *uita humana* con todo su peso [...] La posibilidad no decidida de decidir sin tregua (*sine interstitio*) sobre mi vida —dicho de otro modo, la facticidad como mi *cómo* más propio— pesa en efecto más que la vida misma»¹³⁶⁴. Para comprender estas palabras, debemos tener en cuenta que, según san Agustín (es la lectura que de éste hace Marion), yo soy porque yo pienso, pero no porque yo me piense a mí mismo. La *memoria* me prohíbe pensarme a mí mismo y me envía a lo inmemorial. La cuestión asume entonces la forma de una paradoja: si la *mens*, que existe ciertamente en tanto que piensa, no puede sin embargo pensarse en su esencia, porque se excede a sí misma como *memoria*, ¿cómo podrá alcanzar su ipseidad? La única vía de sí (existencia) hacia sí (esencia) consistiría para la *mens* en alcanzar lo inmemorial mediante un pensamiento que se trasciende a sí mismo. Pero como la finitud en mí del pensamiento no puede pensar lo inmemorial, mi pensamiento me impide la obtención de mí mismo¹³⁶⁵.

«Lo inmemorial» dice el «avance inmemorial de una creación»¹³⁶⁶. Es decir, como adonado, yo debo recibirme a mí mismo al mismo tiempo que los dones que recibo, «porque yo no los precedo, sino que provengo, exactamente como ellos, de una instancia inmemorial —de una llamada sin condición previa. Pero si la *memoria*, que contiene el secreto de mi espíritu, va más allá de lo que comprende mi *cogitatio* y mi *mens*, entonces deberé pensar más allá de mi propio pensamiento para pensarme a mí mismo»¹³⁶⁷. Pero, ¿cómo hacerlo si la finitud en mí del pensamiento no puede pensar lo inmemorial? Este problema, aclara Marion, solo es tal si lo inmemorial hubiera de alcanzarse por el pensamiento ejerciendo además una intencionalidad que yo desplegaría a partir de mí en dirección a ese inmemorial, como si se tratara de mentar un objeto o un ente del mundo. Pero no siendo lo inmemorial un objeto ni un ente del mundo, solo queda suponer para alcanzarlo la sustitución del pensamiento intencional por un «gran pensamiento» que admitiría no mentar ya intencionalmente, sino dejar aquello que piensa venir al pensamiento, pesar y ejercerse sobre él¹³⁶⁸. Pues bien, un tal pensamiento se ejerce y pesa como un «deseo»¹³⁶⁹. El deseo goza de un privilegio que la intencionalidad por definición ignora: «yo no puedo ni mentar ni alcanzar el deseo al decidirlo a partir de mí; como mucho, puedo a veces alcanzarlo, desearlo, o más bien, dejarle hacerse desear»¹³⁷⁰. Lo esencial es que, contrariamente a las apariencias, el deseo no surge en primer lugar de mí para mentar su objeto, sino que se ejerce en, o más bien, sobre mí, me pesa y me invade, incluso si no comprendo ni poseo su supuesto objeto, o más bien, justamente *porque* no lo poseo, no lo alcanzo ni incluso lo comprendo¹³⁷¹. Yo no puedo decidir desear. Como no corresponde nunca a quien desea decidir desear y como el deseo es el único que decide sobre su nacimiento (y su muerte), solo deseo lo que tiene el poder, el prestigio y la dignidad de inspirarme ese deseo. Y por ello, «el deseo me llega entonces como desde otro lugar, por lo tanto, más allá de mí mismo»¹³⁷². Si el *ego* debe por todo ello reconocerse como aquel que originalmente desea, debe entonces tomar la medida de ese

¹³⁶⁴ Ibid., p. 212. Encontramos otra asunción de la efectividad: la facticidad/posibilidad.

¹³⁶⁵ Marion, J.-L., *Au lieu de soi*, § 13, *op. cit.* 2008, p. 125.

¹³⁶⁶ Ibid., § 3, p. 43.

¹³⁶⁷ Ibid., § 12, p. 123.

¹³⁶⁸ Ibid., § 13, p. 126. Aquí se encontraría el «punto 0» de la iniciativa de «lo que aparece» sobre el «aparecer» (cap. II, §§ 16 y 17).

¹³⁶⁹ «Deseo» dice formalmente, como «llamada», también «contraintencionalidad».

¹³⁷⁰ Ibidem.

¹³⁷¹ Ibidem.

¹³⁷² Ibid., p. 127.

deseo originario y reconocer que, más originalmente que como *cogitans*, se ejerce como *amans*, amante¹³⁷³. Y entonces, para el amante, la cuestión no consiste ya en decidir amar o no, sino siempre y solo en orientarse en los términos del deseo, en determinar lo que ama. No habiendo nadie que no ame, la única cuestión es para san Agustín decidir aquello que amamos.

Para Agustín, el deseo y el amor son anteriores a la voluntad. La demostración pasa primero por determinar la voluntad: cuando quiero o no quiero algo, estoy *absolutamente seguro* de que no se trata de otra persona que yo que quiere o no quiere¹³⁷⁴. Marion explica la cuestión asumiendo que lo que quiere en mí, soy yo y no una instancia distinta, respecto a la cual me alienaría la necesidad, como pretenderían las ideologías. Esa certeza que tengo es tan cierta como el hecho de que vivo: «yo quiero en tanto que vivo y vivo en tanto que quiero»¹³⁷⁵.

Pero no se trata aquí para Agustín de restablecer el *cogito* mediante la voluntad, *cogito* que el santo había descalificado en el entendimiento. No se trata de saber *que* soy, sino de saber *quién* soy: mis voluntades dicen y me dicen *qué* sí(-mismo) es el mío. «La voluntad asume y asegura pues el sí mismo»¹³⁷⁶. Cita Marion las siguientes palabras de san Agustín: «La voluntad está en efecto a disposición, inmediatamente y sin ningún retraso desde que queremos»¹³⁷⁷.

A partir de estas palabras, Marion asume que habría una especie de contradicción performativa en no poder querer, puesto que para querer querer es suficiente con querer; «pues, en este caso, y en él solamente, la posibilidad [querer] equivale a la efectividad [querer], puesto que la voluntad se lleva a cabo en efecto como un poder, o sea, a título de posibilidad»¹³⁷⁸. Marion insiste: «Cuando se trata de tener una voluntad (no de querer una cosa distinta que querer), lo que yo quiero coincide exactamente con el acto de quererlo, de suerte que deviene imposible no efectuar lo que yo quiero, puesto que basta para ello con quererlo»¹³⁷⁹. Así, «... nihil aliud ei quam ipsum uelle sit habere quod uoluit. — ... tener lo que se quiere no es otra cosa que el querer mismo» [...] Mi voluntad se identifica conmigo, hasta el punto de que deviene el *sí* él mismo, este mismo *sí* que la mayor parte del tiempo se me escapa bajo otros nombres, bajo otros movimientos, bajo la máscara de mis deseos y de mis tentaciones. Bajo la multiplicidad de la facticidad, solo la voluntad decide y decide sobre sí»¹³⁸⁰.

Pero la voluntad, que puede querer todo lo que quiera, no tiene poder sobre ella misma, pues no puede siempre poder querer como ella querría. «A la voluntad le sucede

¹³⁷³ Ibid., § 15, p. 142.

¹³⁷⁴ San Agustín, *Confessionum*, VII, 3, 5, en *Patrologia Latina (PL)*, Tomo XXXII, Paris, J. P. Migne, 1845, p. 735; tr. esp.: San Agustín, *Las Confesiones*, en *Obras de San Agustín II*, Edición crítica y anotada por el Padre Ángel Custodio Vega, O. S.A., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979⁷, p. 271.

¹³⁷⁵ Marion, J.-L., *Au lieu de soi*, § 25, p. 225.

¹³⁷⁶ Ibid., p. 226.

¹³⁷⁷ San Agustín, *De Libero Arbitrio*, III, 3, 7, en *Patrologia Latina*, Tomus XXXII, Paris, J.-P. Migne, 1845, p. 1274; tr. esp.: San Agustín, *Del libre albedrío*, III, 3, 7, en *Obras de San Agustín* (en edición bilingüe), Tomo III, Versión, Introducción y notas del P. Evaristo Seijas O. S. A., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1963³, p. 329.

¹³⁷⁸ Marion, J.-L., *op. cit.* 2008, p. 227.

¹³⁷⁹ Observemos que aquí la posibilidad no es «superior» a la efectividad sino que coincide con ella, justamente en la «coincidencia de lo dado con el modo de darse», abierta en el querer. Sin embargo, contra esta posición nuestra, Marion objetaría, a partir de lo que veremos ya, que aún falta completarla con la Gracia de Dios. Para la relación entre posibilidad y efectividad en el marco de la diferencia entre fenomenología y teología, ver la Conclusión.

¹³⁸⁰ Ibidem. Cita de Agustín, *De libero arbitrio*, I, 13, 29; *Patrologia Latina*, XXXII, p. 1237; tr. esp.: p. 237.

a menudo que no pueda poder querer su propia voluntad. Solo escapa a la voluntad la voluntad misma»¹³⁸¹.

Alcanzada esta última paradoja, Marion se pregunta cómo comprender una tal impotencia en querer, más exactamente, en querer querer, respondiendo que la voluntad «no quiere tanto como cede a su deseo, porque no quiere tanto como se deja ir en el desear [...] La voluntad quiere, pero sin querer con toda su alma, sin querer a fondo, brevemente, sin querer querer»¹³⁸². La voluntad, cuando no se trata ya de querer algo distinto de ella, sino de querer su propio movimiento de voluntad, cuando se trata así de poder querer su propio movimiento de decisión, *no es suficiente* para querer. La voluntad precisa de la «gracia», que no consiste para san Agustín en oponerse a la autonomía de mi voluntad desarmando su poder o contrariando su elección, sino que interviene solo para paliar la insuficiencia de la voluntad, para restaurarla y darle su poder querer. Hay pues que evitar el fantasma de una gracia que obligaría a la voluntad y amenazaría su autonomía. En términos agustinianos, la cuestión se expresa diciendo que no hay conflicto entre gracia y voluntad porque, sin la gracia, no hay simplemente voluntad.

Esta evidencia puede entonces ser conectada con estas palabras: «querer, querer verdaderamente, ya sea el bien o el mal, significa en última instancia amar. Amar aparece como el nombre de la voluntad que quiere»¹³⁸³. Esta equivalencia entre la voluntad que verdaderamente quiere y el amor, o sea, el hecho de que no se quiera más que cuando se ama lo que se quiere y en la medida de este amor, define la doctrina constante de san Agustín desde su obra *De Libero Arbitrio*. El amor por ello no constituye uno de los usos posibles de la voluntad, sino el modo único verdaderamente eficiente de la voluntad. No hay que decir pues que la voluntad es lo único que permite amar, sino que amar es lo único que permite querer verdaderamente. El amor no constituye una voluntad como las otras, sino la única voluntad verdaderamente fuerte, la única voluntad que puede querer efectivamente lo que sabe que debe querer.

Y si la voluntad solo se cumple en cuanto que va hasta el amor, es preciso concluir que el amor me determina más originalmente que la voluntad. Si la voluntad de querer decidirse, de quererse a sí misma, sí alcanza la individualización mediante la resolución de sí, sin embargo, como ya sabemos, la voluntad no lo consigue por ella misma si no pasa al amor, justamente como *ualentior uoluntas* (voluntad más fuerte). De ahí que mi individuación sobrepase el poder de la voluntad y requiera el del amor en mí.

Marion establece la siguiente secuencia a partir de san Agustín: yo me encuentro ahí donde pienso, pero pienso ahí donde se encuentra mi placer, es decir, yo sé lo que soy al descubrir aquello en que me complazco. Bien entendido, aquello en lo que me complazco, no lo conozco por adelantado, como si pudiera preverlo, o incluso escogerlo: únicamente lo descubro una vez que el acontecimiento me lo enseña y me lo descubre. «Yo no amo lo que quiero, o al menos lo que creo querer; lo que quiero verdaderamente lo reconozco después como lo que amaba; y lo que amo, lo identifico después, cuando disfruto por haberlo alcanzado. Así, me es preciso disfrutar de lo que amo para saber lo que amaba y que de hecho, sabiéndolo o *no sabiéndolo*, lo deseaba por adelantado. Estoy siempre retrasado respecto al acontecimiento y soy el último en saber lo que amo. La voluntad sigue pues lo que amo, y lo que amo precede mi voluntad. Yo no me encuentro allí donde soy, ni donde pienso, sino allí donde amo, deseo y disfruto. El lugar *sí[-mismo]* precede el lugar de donde *yo* procedo. La radicalización de la voluntad en el amor invierte el avance: el avance intencional del *yo* hacia el objeto de su querer se da la vuelta en un retraso del *yo* respecto al lugar de aquello que el *sí[-mismo]* ama. *La anticipación de la*

¹³⁸¹ Marion, J.-L., *Au lieu de soi*, op. cit. 2008, pp. 233-234.

¹³⁸² Ibid., pp. 237-238.

¹³⁸³ Ibid., p. 249.

*resolución cede el paso ante el retraso de la voluntad en tanto que ama. Así como quiero mediante un avance intencional, así amo en el retraso del deseo»*¹³⁸⁴.

§ 37. El sentido último del adonado

Hagamos en lo que sigue el estudio pormenorizado del último fragmento, poniendo primero entre comillas el texto de Marion, y su sentido, y a continuación nuestros comentarios:

(1) «Me es preciso disfrutar de lo que amo para saber lo que amaba ya y deseaba por adelantado». Comentario: hasta que no tengo la experiencia (el gozo y disfrute) de lo que amo no sé, no solamente lo que amo sino lo que ya antes de esa experiencia amaba y deseaba. Pero, ¿cómo puedo amar y desear antes de la experiencia efectiva y gozosa de amar y desear, si no es mediante otra experiencia, que podríamos llamar una «pre-experiencia»?

(2) «Estoy siempre retrasado respecto al acontecimiento y soy el último en saber lo que amo». Comentario: cuando en la experiencia de amar lo que amo sé lo que amo y lo que ya amaba, en realidad llego «tarde» respecto a lo que ya, desde la «pre-experiencia», experimentaba, aunque (y este es el matiz decisivo) sin saberlo.

(3) «La voluntad sigue pues lo que amo, y lo que amo precede mi voluntad». Comentario: Lo primero es para mí lo que, desde siempre, desde la «pre-experiencia», ya amo, y que descubro en experiencias de amor, no de simple querer voluntario.

(4) «La anticipación de la resolución cede el paso ante el retraso de la voluntad en tanto que ama». Comentario: la posición «anterior» del *ego* respecto a lo que quiere voluntariamente desde sí mismo se muda en la posición «posterior» del *ego* respecto a lo que ama ya desde otro lugar, desde una «pre-experiencia» ya siempre vivida.

Concluyendo (a partir de nuestros comentarios), podemos destacar que en la «pre-experiencia» se daban «dos amores»: el que yo creía saber que amaba y el que no sabía que amaba, hasta que este último se ha impuesto ya en la plena experiencia de su goce. Esa imposición del amor que ahora disfruto se ha producido en la «conversión» como tal de san Agustín. Por lo tanto, el juego de la autenticidad y la inautenticidad, el juego del retraso de la intencionalidad revertida por la conraintencionalidad, tiene lugar en el ámbito de una «conversión», que requiere una quiebra de la experiencia inmediata de las cosas, en este caso, incluso, de la experiencia inmediata del amor.

Esta cuestión estaría en relación (como ya hemos visto en el capítulo II, § 15) con la comprensión por Heidegger de la reflexión en Husserl como atendida al modelo de la intencionalidad, de la correlación sujeto-objeto, de modo que si el ser conocido en la reflexión es el objeto conciencia, Husserl estaría objetivando la conciencia y por tanto, «ignorando lo que es fundamental de la misma, que es el ser sujeto. Entonces, con el modelo de la reflexión no puedo llegar a la conciencia como sujeto. Al hacerla objeto, pierde justamente su carácter de sujeto»¹³⁸⁵. Pero si la reflexión es incapaz de dar cuenta del conocimiento que tenemos de nosotros mismos, y si la fenomenología se basa en la reflexión, entonces la fenomenología estaría «construida sobre un error que yace en su misma base»¹³⁸⁶. A partir de ahí, los autores críticos con Husserl propondrán en lugar del método del maestro un modelo distinto: «el de la vida humana que se sabe a sí misma sin

¹³⁸⁴ Ibid., p. 254. En esto consiste formalmente la superioridad del deseo y el amor sobre la voluntad: la superioridad de la conraintencionalidad sobre la intencionalidad.

¹³⁸⁵ San Martín, Javier, *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Madrid, Editorial Trotta, 2015, p. 90.

¹³⁸⁶ Ibid., p. 92.

necesitar para ello una reflexión posterior»¹³⁸⁷. Y así, la vida humana es de entrada «sabida», conocemos nuestra propia vida, «sabemos cuándo estoy pensando y percibiendo, cuándo me acuerdo de algo o cuándo estoy haciendo planes»¹³⁸⁸. Pues bien, esta posición de Heidegger, pero también de Ortega, Zubiri, etc., «es justamente la propia de Husserl», no el Husserl de *Ideas* I (1913), sino el de los escritos entonces inéditos para sus críticos. El ejemplo que mejor ilustra qué es para Husserl la autoconciencia, el autoconocimiento sin la mediación de la reflexión, es según San Martín el del propio dolor, «en el que no podemos distinguir entre el dolor y la conciencia del dolor, es decir, el dolor mismo es ser notado, no tengo primero el dolor y después noto el dolor. Si no noto el dolor, no hay dolor, y tener conciencia del dolor es exactamente lo mismo que el dolor. Esta autoconciencia no es fruto de la reflexión, sino más bien al contrario, es condición de la misma»¹³⁸⁹. Además, según San Martín, para que haya reflexión tiene que haber un motivo: «Uno no se pone a reflexionar sin más, tiene que haber algo que me haya afectado para que me ponga a reflexionar. Tiene que haber una afección, algo que ha trastornado mi vida, la experiencia de mí mismo que me obliga a volver a ella»¹³⁹⁰.

El ejemplo que pone San Martín es el de una persona enamorada y los diversos niveles de reflexión que pueden darse en ese caso. En primer lugar, tenemos «el enamoramiento en que vive esa persona» como el primer nivel de vivencia, o sea, «la vivencia directa del enamoramiento, el vivirse enamorado», que implica un «saberse como enamorado» o en una situación que equivale a lo que llamamos «enamoramiento», justamente porque «puede que al inicio aún no le haya puesto esa palabra a esa situación» al no haber ninguna reflexión aún y vivirse «sin más simplemente» en el enamoramiento¹³⁹¹. Por ello, para pasar a una siguiente fase del enamoramiento en la que surja la reflexión, «el enamoramiento debe haber perdido alguna fuerza o haber trastornado la vida u otras experiencias como, por ejemplo, haber alterado de manera significativa la vida profesional, la vida familiar o la relación con las amistades o, al margen de todo ello, que haya sido advertido por otras personas»¹³⁹². Por lo tanto, para que se dé la reflexión ha de haber una afección o un motivo que nos haga volver sobre la experiencia, para ver si lo vivido en ella es lo que pensamos, o si es algo injustificado, o sirve para planificar una vida futura, etc. Lo esencial para San Martín es que comprendamos aquí que el saberse enamorado de quien vive el enamoramiento sin reflexión no dice algo «teórico». Ocurre como en el dolor: «así como dolor es lo mismo que dolor consciente, de manera que esa conciencia es doliente, en el enamoramiento, la conciencia es una conciencia enamorada, por tanto, una conciencia implicada en todas las facetas que constituyen el enamoramiento»¹³⁹³.

Estas palabras nos muestran con total nitidez lo que llamamos nosotros la «coincidencia de lo dado con el modo de darse», expresiva a nuestro juicio de lo más destacado del avance de Marion y, en concreto, de la «reducción erótica» que el autor francés descubre. Ello involucra también a la estructura llamada/respuesta y a nuestra comprensión de ella como coincidencia de ambas, sin distancia en su donación. Y eso a partir de un pensamiento muy simple: la respuesta a una llamada es el hacerse mismo de la conciencia de ésta, de la conciencia que es ya como tal llamada-respuesta. Es el vivir

¹³⁸⁷ Ibidem.

¹³⁸⁸ Ibid., p. 93.

¹³⁸⁹ Ibidem.

¹³⁹⁰ Ibid., p. 94.

¹³⁹¹ Observemos nosotros que en esta fase primera del simple vivir enamorados, nos sabemos ya enamorados. Y esta es la diferencia con la «pre-experiencia» en san Agustín, que ya experimenta el amor aunque sin saberlo.

¹³⁹² Ibid., pp. 94-95.

¹³⁹³ Ibid., p. 96.

simple del que nos está aquí hablando San Martín como clave para comprender a Husserl¹³⁹⁴.

Sin embargo, la cosa es en apariencia muy distinta en san Agustín, para quien la memoria es la instancia de lo inmemorial que se impone como el único lugar propio de la *uita beata* (vida feliz), «deseada sin que la conozcamos, pensada sin que la sepamos»¹³⁹⁵. Lo que me constituye como yo sin compromiso posible es el deseo de mi vida feliz, la cual solo puede alcanzarse en una verdad que yo no conozco y yo no soy, pues procede finalmente de Dios. Por eso yo no puedo lo que quiero más esencialmente. Si yo me limito a ser lo que yo sé y lo que puedo (o sea, al *cogito, sum*), entonces no soy lo que soy. Se abre así la inadecuación entre lo que deseo (la *uita beata*) y lo que puedo querer a la medida de lo que sé («¿qué puedo esperar?»), deviniendo esa inadecuación «mi característica más evidente y neta»¹³⁹⁶.

El *ego* debe reconocerse como aquel que originalmente desea, y confesarse que, más originalmente que como *cogitans*, se ejerce como *amans*. Y así, para alcanzarse a sí mismo, el *ego* debe alcanzar aquello que ama: «Quien recorre esta distancia se conoce porque conoce el otro *sí*, que se le asemeja más que él mismo —*sí* más él que él»¹³⁹⁷. Para recorrer esta distancia del *sí en el lugar de sí* es preciso primero que la misma se abra. La regla simple para esa apertura es que lo mejor es lo más interior y lo más interior es la caridad, lo que quiere decir que «la distancia se abre según el punto de vista de la caridad, en perfecta coherencia con el envío de la *mens* a lo que ama»¹³⁹⁸. La distancia del *ego* en el lugar de sí se abre en el interior de sí, no hacia el exterior, pues únicamente este interior se abre sobre lo que el amante ama. Y sin embargo, puntualiza Marion, la interioridad en mí de lo que yo amo no me pertenece como mi campo cerrado, pues la *uita beata* me resulta inmemorial, desconocida como todo lo que de hecho yo amo a fondo. El interior procede de la caridad, y aunque se trata eventualmente de la caridad en mí, sin embargo, «el interior no se cierra en mi inmanencia»¹³⁹⁹. Así, el interior no queda en mí, como tampoco aquello que amo. De ahí se sigue una «acepción positiva» de mi distancia en el lugar de sí: «Si Dios ocupa, como eje más interior y más alto de las causas [...] el lugar de la *uita beata*, o sea, el lugar de mi deseo, entonces se revela (y solamente él [Dios]) mi lugar último y originario»¹⁴⁰⁰. Así se cumple el cambio de lugar: si yo soy ahí donde yo amo, entonces, ese lugar deviene mi *sí* más interior a mí que mi íntimo *ego*. Y como lo que yo amo se llama Dios, Dios aparece como el lugar de *sí* que yo quiero y que tengo que devenir. «Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo»: «Pero tú eras más interior a mí que lo más íntimo en mí, y más elevado que lo más elevado en mí»¹⁴⁰¹.

Desde ahí, yo no soy por mí mismo, ni en mí mismo, porque yo no soy ya esencialmente quien soy, sino lo que amo y «mi distancia en el lugar de [mi] *sí* se define por mi distancia a lo que yo amo. El *cogito, sum* se traslada al *interior intimo meo*»¹⁴⁰².

¹³⁹⁴ Una introducción a nuestra lectura de la «coincidencia de lo dado con el modo de darse» en Marion se encuentra en: Paredes Gascón, A., «“Otro lugar” y donación. El último Jean-Luc Marion», *op. cit.* 2021.

¹³⁹⁵ Marion, J.-L., *Au lieu de soi*, § 14, p. 138.

¹³⁹⁶ *Ibid.*, § 15, p. 141.

¹³⁹⁷ *Ibid.*, p. 142.

¹³⁹⁸ *Ibid.*, p. 143.

¹³⁹⁹ *Ibidem*. Es verdad. Pero hay que tener también a mi inmanencia (acción de amar) en cuenta.

¹⁴⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁴⁰¹ San Agustín, *Confesiones*, Libro III, cap. 6, 11, en *Patrologiae Latinae*, Tomus XXXII, Paris, J.-P. Migne, 1845, p. 688; tr. esp.: San Agustín, *Las Confesiones*, en *Obras de San Agustín* (en edición bilingüe), Tomo II, Edición crítica y anotada por el Padre Ángel Custodio Vega, O. S.A., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979⁷, p. 142.

¹⁴⁰² Marion, J.-L., *Au lieu de soi*, § 15, p. 144.

Marion aclara que ello no significa solamente ni en primer lugar que yo no sea un *ens per se*, o que sea un *ens creatum*, sino que se trata sobre todo de mi modo de manifestación a mí mismo: «De hecho, recorriendo la distancia de mí al lugar de *sí*, yo me *advengo* definitivamente a mí mismo»¹⁴⁰³. Y Marion establece ya la secuencia que le lleva a encontrar al «adonado». Primero, cita a san Agustín: «Ibi mihi et ipse occurro meque recolo»¹⁴⁰⁴. Traduce Marion: «Aquí [en la memoria, en lo inmemorial] me advengo a mí mismo y me recuerdo [a mí mismo]». Marion lo expresa de otro modo así: «yo me advengo a medida que avanzo en la distancia, donde veo mi *sí* por así decir llegarme sobre mí. Yo me advengo como aquel que *se recibe* él mismo al mismo tiempo que lo que recibe y para justamente poder recibirlo: el adonado»¹⁴⁰⁵. Y cita nuestro autor otro texto para confirmar el hallazgo: «[...] ut qui uidet, non sic gloriatur quasi non acceperit, non solum id quod uidet, sed etiam ut uideat»¹⁴⁰⁶: «[...] para que aquel que ve no se vanaglorie de no haber recibido, no solo lo que ve, sino también el hecho mismo de que vea». Marion subraya que lo esencial aquí es comprender que se trata de recibir, no solamente el don recibido sino, a la vez y en el mismo advenimiento, el *sí* que lo recibe. Nuestro autor afirma entonces que desde el principio, la creación del *ego* se encuentra pensada en la figura del adonado, pues su estar-ahí es ya un don dado.

Desde lo anterior, podemos concluir haber encontrado ya aquí la justificación plena del sentido último del «retraso» raíz del adonado en Marion. Y ello solo ha sido posible sabiendo que el nihilismo es el marco general en que todo ha de ser en nuestros días pensado. No solo para comprender nuestro tiempo, sino para intentar salir de su indecisión. Teniendo en cuenta ese propósito, llevados nosotros por los avances concretos de Marion en ese intento, y llegados a la voluntad y la decisión por Gracia, por Amor, de Dios, hemos comprendido que, determinándose el amor más originalmente que mi propia voluntad, yo vengo a mí retrasado respecto a mí. Este es un modo efficacísimo de acabar con la «voluntad de voluntad» y por lo tanto, con el nihilismo, pero la cuestión adopta un cariz que a nosotros nos parece problemático porque así la descripción de lo que acontece con el adonado, y de su «diferir» («retraso») en el trance de su vivencia, queda más supeditada a la altura hiperbólica de lo que el adonado ama y desea (Dios) que pendiente del amar y desear como tales.

La cuestión de la que trata Marion aquí es el «amor», pero con un contenido preciso: «... de Dios». Y si bien nuestro autor, como todo creyente, querrá que la forma pura de la donación coincida con el contenido concreto de su fe, la forma quedará finalmente dominada por la altura hiperbólica del contenido. Quizás todo amor en verdad conlleva finalmente una formalidad hiperbólica, que incluya también de algún modo la creación. Y quizás, ello sea así aunque no esté en última instancia justificado por el dios de la Biblia. Pero el deber de cumplir la justificación de lo que acontece a partir de un contenido (significado) ya hiperbólicamente ordenado impediría vivir con plenitud lo que acontece desde la sencillez de sí mismo. Eso es lo que nos parece ocurre en las descripciones en gran parte formalistas de Marion, que olvidarían las posibilidades plenas del pensamiento fenomenológico en favor de una certeza, sentido y verdad ya literalmente obvias desde el inicio y que han de ser cumplidas hasta el final¹⁴⁰⁷.

¹⁴⁰³ Ibidem.

¹⁴⁰⁴ San Agustín, *Confesiones*, Libro X, cap. 8, 14, *PL XXXII*, p. 785; tr. esp.: p. 401.

¹⁴⁰⁵ Marion, J.-L., *Au lieu de soi*, § 15, p. 144.

¹⁴⁰⁶ San Agustín, *Confesiones*, Libro VII, cap. 21, 27, *PL XXXII*, p. 747; tr. esp.: p. 298.

¹⁴⁰⁷ A la pregunta «¿Por qué seguir siendo católico?», Marion responderá: «¿Por qué no? Jamás he tenido la más mínima intención de no seguir siendo católico. Por muchas razones, porque pienso que el cristianismo es completamente verdadero, absolutamente. Y cuanto más estudio filosofía, historia de la filosofía, literatura, etc., más estoy convencido de ello»: Marion, Jean-Luc, «Why Remain Catholic?».

Nada más lejos de nuestra intención hablar en absoluto de una «tragedia» o un supuesto «drama» para los creyentes, como si estuvieran incapacitados para describir lo que acontece desde sí mismo y por sí mismo. Tajantemente, no se trata por nuestra parte de juicio alguno respecto a la fe cristiana, como a cualquier fe, religiosa o no, y mucho menos como si la fe impidiera la plenitud de la vida. Para nosotros, Marion tiene toda la razón al afirmar que para saber hay que amar y por lo tanto, vivir en la fe. Pero especificar la literalidad y contenido de la fe antes de pensar la fe como tal cierra a la fenomenología una tierra amplísima posible aún sin explorar.

Podemos ver en lo anterior un ejemplo concreto de lo que intentamos decir. Ciñéndonos a las palabras de Marion, éste hace suyo el discurso de san Agustín al afirmar que Dios me sobrepasa con su alteridad absoluta al abrir en mí una distancia que define lo que yo amo, o sea, lo que me identifica en mi *sí*. Por eso yo no soy ya quien soy sino lo que amo, y mi distancia en el lugar de (mi) *sí* se define por mi distancia a lo que amo. Se abre el *interior íntimo meo* de mi diferir radical y mi retraso respecto a mí.

Pero Marion asegura a continuación que ello no significa solamente, ni tampoco en primer lugar, que yo no sea un *ens per se*, o que sea un *ens creatum*. Estas palabras nos mostrarían que de inmediato nuestro autor va a aclarar la cuestión desde una estricta descripción fenomenológica, fuera ya de la teología. Y así ocurre en efecto cuando afirma que recorriendo la distancia de mí al lugar de *sí*, «yo me *advengo* definitivamente a mí mismo», o sea, «yo me advengo a medida que avanzo en la distancia, donde veo mi *sí* por así decir llegarme sobre mí. Yo me advengo como aquel que *se recibe* él mismo al mismo tiempo que lo que recibe y para justamente poder recibirlo: el adonado».

Como vemos, Marion realiza su descripción posicionándose en la experiencia como tal del venir a darse el adonado. Y de modo sorprendente, las cosas comienzan a casar y expandir su vínculo en este ámbito de pura fenomenología. Nos referimos a que las afirmaciones de nuestro autor vendrían a expresar un «mecanismo» análogo al que ya hemos descubierto con ocasión del venir a darse y surgir la relación de donación que convoca tanto a la cosa (que deviene donable o aceptable) como al *ego* (que deviene donante o donatario) (cap. II, §§ 20.3.1. y 20.3.2.). Marion ha trazado la cuestión como el advenimiento de aquel que *se recibe* él mismo, a la vez que aquello que recibe y justamente para poder recibirlo, por lo que podemos aplicar aquí lo que aprendimos en el cap. II sobre el hecho de que la relación de donación entre la cosa y el *Yo* se establece desde el primer instante en que ambos van siendo invadidos por la donabilidad o la aceptabilidad. La cosa va tornándose donable o aceptable a la vez que el *Yo* va sintiéndose en deuda. Y al aplicar nosotros este proceso al de la anamorfosis, descubrimos que ésta marca la necesidad de que el *Yo* se desplace (en el espacio o en el pensamiento, puntualiza Marion), que cambie de punto de vista, según las exigencias de lo que adviene, renunciando el *Yo* por lo tanto a organizar la visibilidad a partir de su libre elección o del sitio propio de un espectador desinteresado (§ 21). Comprendimos a partir de ahí como lo esencial que el desplazamiento de la mirada del *Yo* por el «otro lugar» (la distancia intrínseca al fenómeno dado que éste mismo recorre para acceder a la visibilidad desde sí mismo y por sí mismo) coincide con el recorrido mismo del fenómeno en ese acceso. El desplazarse del *ego* por el «otro lugar» habría ya comenzado con el ir deviniendo poco a poco deudor (para dar o recibir el don), lo cual indicaría la coincidencia de ese desplazamiento del *ego* con el ir haciéndose y ensanchándose el «otro lugar» como tal.

Determinada por nosotros la «donación» como el lugar de coincidencia de los arribos del fenómeno y del «nuevo sujeto» adonado, dice ya la donación el «acogimiento mutuo» del fenómeno y el adonado. Pues bien, cuando Marion asegura con Agustín que

«yo me advengo a medida que avanzo en la distancia», la descripción se centra justamente en el venir a surgir del adonado. Hemos dicho nosotros que el desplazamiento del adonado por la distancia coincide con la apertura y ensanchamiento mismo de la distancia, pero podríamos haber asumido también lo que ahora Marion destaca: el adonado va desplazándose por una distancia que así se extiende, como así se extiende y adviene a sí el adonado mismo: «a medida que avanzo en la distancia, donde veo mi *sí* por así decir llegarme sobre mí», esto es, donde «siento» ir subiendo «mi» *sí* en mí, justamente, con y como ese mismo sentir. Yo me recibo al mismo tiempo que lo que recibo. Esa es la descripción puramente fenomenológica de venir a darse el adonado, que Marion destaca para comprender que «se trata de recibir, no solamente el don recibido sino, a la vez y en el mismo advenimiento, el *sí* que lo recibe»¹⁴⁰⁸. Pero concluida así la descripción puramente fenomenológica por Marion, éste volverá a la teología al afirmar a continuación: «la creación del *ego* se encuentra pensada en la figura del adonado, pues su estar-ahí es ya un don dado», centrándose nuestro autor en el hecho de que «yo no *soy* nada que no lo reciba en primer lugar, comenzando por el *sí* mismo que recibe»¹⁴⁰⁹. Y así, el que ve no solo glorifica lo que ve, sino también el hecho mismo de que vea¹⁴¹⁰. Marion resalta que no podemos querer en sentido verdadero sin que Dios no nos lo dé, al darnos el querer según el modo de amar, y según un avance respecto al cual nos retrasamos. «Lo que puede también formularse: solo queremos en respuesta [...] La voluntad (como amor más antiguo que yo) me llega como un don»¹⁴¹¹.

A Marion le interesa subrayar que, a pesar de esta secuencia, «no puede haber conflicto entre la libertad y la gracia, puesto que sin la gracia (es decir, sin su transformación en amor) la voluntad no puede querer de buena gana, porque, en el fondo, no puede simplemente querer en absoluto»¹⁴¹². La hipótesis de un conflicto entre la gracia y el libre arbitrio supone que la libertad funciona sola y a partir de ella misma, o sea, sin gracia, sin asumir por lo tanto el don de la anticipación (de la gracia)¹⁴¹³. Pero la libertad solo se cumple al hacerse, por gracia, *ualentior* (más fuerte), o sea, deviniendo un amor. Sin la gracia, la libertad no alcanza absolutamente nada porque no puede querer nada¹⁴¹⁴. «Es cierto que, cuando queremos, somos nosotros quienes queremos, pero es Dios el que hace que nosotros queramos el bien [...] Es cierto que, cuando hacemos, somos nosotros quienes hacemos, pero es Dios el que hace que hagamos, proporcionando *fuerzas muy eficaces* a la voluntad»¹⁴¹⁵. Y Dios nos permite querer al darnos el querer de la única

¹⁴⁰⁸ Que nuestra analogía es factible se prueba por el hecho mismo de que no se trata aquí de un «lo dado» (solo pues a recibir), sino de un «don». Además, trata Marion expresamente del don de la Gracia de Dios.

¹⁴⁰⁹ Marion, J.-L., *Au lieu de soi*, § 15, p. 145.

¹⁴¹⁰ Una consecuencia mayor de estas evidencias se encontraría en la comprensión de aquello que nos salió al paso, en el cap. II (§ 16), como problema al que dimos una solución provisional al concluir que en Marion, el aparecer es dado por lo que aparece. Pero si entonces echábamos mano, para justificar nuestra comprensión, de la ambigüedad descriptiva que Marion mismo reclama, ya podemos prescindir de tal recurso y cifrar más rotundamente que ese juego entre el aparecer y lo que aparece, tal y como es descrito por Marion, se explicaría por la donación última del adonado por Dios: lo que aparece (lo que yo amo, Dios) da el aparecer (no solo se da como amado mío sino que me da mi amar como tal —me da a mí como adonado— para que yo lo ame).

¹⁴¹¹ *Ibid.*, p. 257.

¹⁴¹² *Ibid.*, p. 258.

¹⁴¹³ Como vemos, el «don de la anticipación» es el que justifica en último término el «retraso».

¹⁴¹⁴ Ya sabemos de qué gloria lleva el hombre, libre de ser libre, el anónimo fulgor (§ 34).

¹⁴¹⁵ San Agustín, *De Gratia et libero Arbitrio liber unus*, XVI, 32, *PL*, Tomus XLIV, pp. 900-901; tr. esp.: San Agustín, *De la Gracia y del libre albedrío*, en *Obras de san Agustín*, Tomo VI, Versión e introducción del P. Gerardo Enrique de Vega, O. S. A., B.A.C., 1956², p. 273. Si Jacobi consideraba el «hacer del solo hacer», el actuar que solo se propone y se considera a sí mismo, como expresión por antonomasia del nihilismo (§ 29), encontramos aquí su salida por la puerta expedita de Dios: «es Dios el que hace que hagamos», dando así un sentido absoluto, como principio, medio y fin, a nuestra acción. Esto es también lo

manera eficaz: *amando*: «Dios no nos da solamente el poder lo que queremos (o el obtenerlo al recibirlo), ni incluso elegir bien lo que queremos, sino sobre todo, el poder querer lo que queremos querer: nos da lo más íntimo en nosotros —nuestro querer querer mismo»¹⁴¹⁶. Desde ese momento deviene posible querer lo que Dios quiere, más que lo que espontáneamente yo creo querer. «Ciertamente, no porque yo renuncie a querer lo que quiero, sino, exactamente al contrario, porque empiezo a querer verdaderamente *ex toto* [por completo], puesto que quiero lo que me es dado amar»¹⁴¹⁷.

§ 38. La salida del nihilismo y la ideología por la fe

«Vivir y hablar sin la alteridad de un sol, corresponde propiamente a la modernidad el haberlo intentado, porque solo ella se ha querido crepuscular»¹⁴¹⁸. Para Marion, el carácter principal de un «pensamiento crepuscular» es juzgar siempre descalificando a quien pretende hablar exponiéndose a otra luz. Y así, antes incluso de que el creyente comience a confesar su fe, o el filósofo a meditar sus razones, como lo hacen hablando desde un lugar —Dios o el Ser— que no dominan, el pensamiento crepuscular se encargará del asunto, adjudicando a quien habla al lugar teórico que cree irreductible para, a continuación, pretender poder reducir ese lugar teórico a cualquier otra cosa que a aquella en la que creen el creyente o el filósofo que hablan. Siempre se repite la misma crítica: «aquel que habla no sabe desde dónde habla [...] puesto que no domina ni su origen ni su estatuto. [...] Se da una función hermenéutica absoluta, que puede interpretar todo sin sufrir ella misma la más mínima interpretación. ¿Cómo puede pretenderlo? Introduciendo un concepto decisivo: una *ideología*»¹⁴¹⁹.

Según Marion, en la ideología, la idea se encuentra alienada porque no accede a su propia verdad, no siendo ya la realidad suficiente para controlar las ideas. La idea constituye entonces el efecto de una causa desconocida, el efecto de una instancia productora. La producción resulta exterior a la idea, pero constituye sin embargo su verdad íntima. Según estas determinaciones, surge la cuestión decisiva: ¿cómo asegurar que una causa más que otra asegure la interpretación esencial? La respuesta es una conclusión inquietante: «desde el momento en que la razón no admite ya la norma en ella misma, sino que tiene a sus ideas como productos no sometidos a las normas, solamente la violencia de la afirmación puede devenir una norma»¹⁴²⁰. La prueba de que una ideología dominante domina es su dominio sobre los hechos, pues lo que antes de la interpretación ideológica parecía un hecho, después de la misma, aparece como el efecto

que en esencia encontramos en la obra de M. Blondel, que estudiará la acción porque le parece que en el Evangelio se le atribuye el poder de manifestar el amor y de adquirir a Dios (Blondel, Maurice, *Carnets intimes (1883-1894)*, 10 octubre 1886, Paris, Éditions du Cerf, 1961, p. 85). Podemos ver el tratamiento de la acción por Blondel respecto a lo que nosotros aquí destacamos en: Blondel, Maurice, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (1893), Paris, Presses Universitaires de France, «Quadrige», 1993; sobre todo: 3ª parte, 2ª etapa, cap. III y 4ª parte, I, 3º momento.

¹⁴¹⁶ Marion, J.-L., *Au lieu de soi*, § 29, p. 260. Cita de san Agustín, *De dono perseuerantiae*, XIII, 33, en *Patrologiae Latinae*, Tomus XLV, Paris, J.-P., Migne, 1865, p. 1013; tr. esp.: San Agustín, *Del don de perseverancia*, en *Obras de san Agustín* (en edición bilingüe), Tomo VI, Versión e introducción del P. Toribio de Castro, O. S. A., Madrid, B.A.C., 1956², p. 619.

¹⁴¹⁷ Marion, J.-L., *Au lieu de soi*, § 29, p. 260. Podemos decir ya nosotros siguiendo a Marion: es cierto que somos nosotros quienes nos desplazamos por la distancia y así nos advenimos, pero es Dios el que hace que nos desplazemos y nos advengamos. Dios nos da nuestro querer querer mismo.

¹⁴¹⁸ Marion, Jean-Luc, «L'idéologie, ou la violence sans ombre», en *Communio*, Tome V (*Le corps*), nº 6, 1980 (novembre-décembre), p. 82.

¹⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 83.

¹⁴²⁰ *Ibid.*, p. 85.

real, pero alienado, de una causa hasta entonces ignorada. La interpretación elimina pues los hechos que interpreta, y eso es justamente lo que prueba de hecho la interpretación. Lo imaginario deviene la única realidad, porque solo resulta real la interpretación misma de lo real.

Este proceso, que ha sido descrito también por Nietzsche, se inscribe en el acontecimiento único que define la Modernidad: el nihilismo, producido cuando los más altos valores se desvalorizan, o sea, cuando no valen ya por ellos mismos, y son justamente porque no pueden más que valer o no valer, valiendo solo en cuanto que el hombre, el animal estimador por excelencia, reconoce algún valor. Eso es exactamente lo que se produce con la ideología, que así queda descubierta como fenómeno del nihilismo, resultando de la metafísica. La violencia ideológica implica pues un uso y un rostro determinados de la racionalidad, tratándose de una violencia ejercida por la razón misma, en tanto que interpreta. Y sobrepasar esta violencia implicaría entonces «que la razón renuncie al modelo de una interpretación absoluta, por lo tanto, al dominio del sentido, del ente y del Ser»¹⁴²¹.

Preguntándose Marion entonces si el Ser no podría pensarse de otro modo que como estimación, y el ente abordarse de otro modo que como producto poseído, se fija en Heidegger, que postula un «habitar de otro modo en el mundo», avanzando un paso más al poner en cuestión el dominio como tal, incluido su cumplimiento: la esencia de la técnica. Esta puesta en cuestión es presentada por Heidegger como *Gelassenheit zu den Dingen*: como serenidad del hombre que deja a las cosas ir a ellas mismas para, a su vez, poder dejarse él mismo ir a ellas. Pero, según Marion, el despliegue de este pensamiento no depende ya del hombre, que no debe hacer nada, sino esperar¹⁴²², de modo que la superación del dominio envía a una espera que da ciertamente la experiencia privilegiada del no-dominio, pero impone también la confusión ante todo dominio. Por ello, aunque la filosofía pueda desarmar el dominio ideológico, sin embargo, no puede sobrepasarlo. Será entonces según Marion de un «nuevo comienzo» que la filosofía habrá de esperar esa superación.

Y aquí puede intervenir ya el segundo adversario privilegiado de la ideología (aparte del filósofo): el creyente en Dios.

Según Marion, para dar cuenta de la capacidad de los creyentes en deshacer(se) (de) la ideología, habremos de manifestar que las condiciones fundamentales de posibilidad de un discurso creyente (teología) contradicen punto por punto las condiciones de posibilidad fundamentales del discurso ideológico:

(a) Mientras que la ideología pretende disponer de una interpretación esencial y absoluta, por lo tanto, en primer lugar, de una representación de lo absoluto (ya sea que éste haya de ser comprendido como una totalidad o una trascendencia), la teología solo pretende acceder a Dios renunciando a elaborar una representación suya, o a tener una representación por absoluta. Esta exigencia, que Descartes formulaba ya subrayando que «la incomprendibilidad misma forma parte de la razón formal del infinito»¹⁴²³, y que por lo tanto el infinito no puede concebirse más que con la condición de no ser comprendido, ha encontrado sus más altos logros en dos temas esenciales: la doctrina de la analogía y la doctrina de los Nombres Divinos¹⁴²⁴. La teología no conoce más que según el modo de

¹⁴²¹ Ibid., p. 89.

¹⁴²² Heidegger, Martin, «Zur Erörterung des Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken» (1944/45), en *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*, GA 13, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1983, p. 42.

¹⁴²³ Descartes, R., «Respensio ad quintas Objectiones», *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, p. 368 (3-4), tr. esp.: Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, p. 291.

¹⁴²⁴ Marion estudia el problema de la analogía sobre todo en: (i) Marion, Jean-Luc, *Sur la théologie blanche de Descartes*, op. cit. 1981 (Sección 1 del Libro I), y en (ii) Marion, Jean-Luc, *Questions cartésiennes II*,

incognoscibilidad, y conoce así a Dios, pero también a todo lo que aparece como creatura. Sin duda lleva a cabo con ello una interpretación absoluta (como pretende también la ideología), pero es la interpretación que lo absoluto mismo realiza respecto del saber humano, y no la interpretación que el saber humano ejercería en y sobre lo absoluto.

(b) Mientras que la ideología ejerce una interpretación absoluta para llevar a cabo la violencia de la dominación, imponiendo a cada ente una norma que el ente no puede por sí mismo ni conocer ni reconocer (por eso la violencia debe hacerse planificación sobre las cosas y terror sobre las personas), la teología, al contrario, al recibir sin cesar su interpretación de lo absoluto, como una manifestación de lo incognoscible, experimenta el desasimiento de todo dominio¹⁴²⁵. Solo el carácter de desconocido (*l'inconnaissabilité*) impone respeto, porque da testimonio del infinito. No es un azar si hoy las ideologías reculan solo frente a los hombres que se apoyan sobre lo que, en ellos, no depende ya de ellos: la fe, o, más ampliamente, la conciencia moral. «Esta práctica del no-dominio asegura al creyente el afrontar el dominio ideológico. Finalmente, solo una revelación puede deshacer la ideología»¹⁴²⁶.

(c) Renunciando a la representación y al dominio, la teología contesta los presupuestos de la ideología. Pero, ¿no se impide así ella misma mantener su propio discurso? Así sería en efecto si aquello a lo que la teología apunta debiera inscribirse en el horizonte de un saber. Pero la teología no tiene a la vista más que la apertura de las criaturas sobre el Creador, la *ordinatio* originaria y radical de lo finito por lo infinito, brevemente, la referencia de los requeridores al *Requisito*¹⁴²⁷. Pero esta distancia no abre

op. cit. 1996, capítulos III, V y VII. La cuestión de la analogía del conocimiento se pregunta si las ideas de las cosas en Dios son las mismas que las nuestras (Marion, J.-L., *La rigueur des choses*, *op. cit.* 2012, p. 88). Pues, si no lo son, ¿cómo fundar la verdad de nuestro conocimiento? Los escolásticos tardíos fijaron, contra santo Tomás de Aquino y san Buenaventura, la univocidad del ente (el ente se dice en el mismo sentido que se habla de Dios o que se habla de la creación) y la univocidad del conocimiento (las ideas verdaderas son las mismas para el entendimiento divino y para el entendimiento humano). Contra los escolásticos tardíos se posicionará Descartes, que así enfrentará a la posición dominante sobre el problema de la relación entre las verdades y Dios la tesis de que las verdades son verdaderas porque son creadas por Dios. Por ejemplo, «dos más tres es igual a cinco» no es verdad en sí, sino solo en relación a nuestro entendimiento, porque éste es finito, o sea, creado por Dios del mismo modo que Dios crea las verdades matemáticas (como las cosas del mundo). Las verdades matemáticas son por ello «los objetos adecuados, es decir, finitos, de un entendimiento él también finito» (Ibid., p. 86). De ahí que la racionalidad, *nuestra* racionalidad, sea creada, finita, no pudiendo tener acceso a su principio, el poder divino, lugar y sentido de lo infinito. Por ello lo infinito resulta, por definición, incomprensible a lo finito: «Siendo el poder divino infinito, se impone incomprensiblemente a todo entendimiento finito» (Ibidem). Por su parte, la teoría de los nombres divinos encuentra en el capítulo VI de *De surcroît* (2001) un lugar preeminente, completando este impulso que como vemos guía en general a Marion en todo su avance, teológico, fenomenológico y también de historiador de la filosofía.

¹⁴²⁵ Marion, J.-L., «L'idéologie, ou la violence sans ombre», *op. cit.* 1980, p. 91.

¹⁴²⁶ Ibid., p. 92.

¹⁴²⁷ Ibidem. Dice Marion: rezando, el hombre reconoce lo impensable. La plegaria demanda, requiere (*αἰτέω*). ¿Qué pide la demanda orante? Respuesta: demanda, en nombre del Padre y en el Nombre, el único término posible de un requerimiento absoluto, la *Αἰτία* misma. Lo que es traducido como «causa» (*αἰτία*), debe entenderse, sugiere Marion, como aquello que requieren todas las cosas que de ella se reciben radicalmente como requeridores. La *Αἰτία* que Dionisio Areopagita moviliza no se corresponde con el pensamiento griego como tal, no perteneciendo a la doctrina aristotélica de las cuatro causas, en que se trata sin embargo menos de «causas» en el sentido moderno que de lo que es «requerido» por la cosa para dejarla aparecer como un ente. Aquí, la relación entre la *Αἰτία* (el Requisito) y los *αἰτιατά* (los requeridores) expresa una relación aún más extraña para la esencia griega de la metafísica: la distancia, y por lo tanto, la analogía, la plegaria. Es preciso comprender esta relación como «el requerimiento orante en que los requeridores llaman, lanzan acusaciones o apelan, a un Requisito» (Marion, J.-L., *L'Idole et la distance*, *op. cit.* 1977, p. 206). Por eso, la *Αἰτία* no constituye una nueva denominación subrepticia de Dios, sino que enuncia como un Requisito lo impensable que recorre —sin ignorarlo pero sin saberlo, sin comprenderlo pero comprendiéndose en ello, sin suprimirse en ello la distancia por siempre anterior pero recibándose en

solamente sobre un abismo indeterminado, pues la distancia de Dios con las criaturas no tiene como significado último salvaguardar la trascendencia, sino manifestar una paternidad. El Hijo únicamente hereda su filiación si el Padre se retira. Por lo tanto, la apertura inconmensurable en que se abisman la representación y el dominio, no se resume en una ignorancia, silenciosa e indeterminada, sino que indica la presencia, insistente en tanto que mesurada, de Dios como Padre. «La ausencia aquí deviene distancia — diferencia que crece con la unión, la unión que no puede reunir voluntades más que subrayando la irreductibilidad de sus libertades»¹⁴²⁸. Se trata pues de «marcar la filiación, forma suprema de la alteridad»¹⁴²⁹. Metafísicamente situada, la ideología puede también teológicamente superarse, pues si el dominio proviene del nihilismo, la experiencia de la distancia introduce a la filiación.

Según Marion, para que el hombre sea por fin igual a sí mismo, es preciso que corresponda a más que a sí mismo. Conocer más que el hombre (reconocer que el hombre sobrepasa al hombre) quiere decir conocer según un modo distinto de la objetivación, para así acceder a algo mejor que a un objeto, que está siempre sometido por definición a la sujeción del espíritu concededor. Ello dice también exceder el conocimiento objetivo mismo, lo que solo es posible si el hombre a su vez se excede a sí mismo. Siguiendo Marion a Pascal, para quien sin el misterio de la fe el hombre es incomprendible para sí mismo, Marion viene a afirmar que aquello que puede dar al hombre el reconocer una figura del hombre digna de él es la fe. «De hecho, la fe conoce lo que no domina, puesto que recibe, sin certidumbre, conocer, por lo tanto, conoce según el modo de la gracia»¹⁴³⁰. Cuando el hombre se reconoce creado «a imagen y semejanza de Dios», no por ello se somete a alguna esencia definida, sino que ello mismo le libra de tener que conformarse a toda norma conocida. «Parecerse a Dios libera de tener que conformarse a los modelos ideológicos que deshacen la humanidad del hombre»¹⁴³¹.

Frente al modelo metafísico, que postula que nuestra fe (nuestra adhesión de voluntad a un enunciado) aumentará en la medida misma en que puede apoyarse sobre un conocimiento claro y distinto de tal enunciado, es posible pensar otro modelo, expuesto ejemplarmente por san Agustín: «“La comprensión es la recompensa de la fe. Por lo tanto, no intentes comprender para creer, sino que cree para comprender, pues "si no creéis, no comprenderéis"”. No se trata de ver, es decir, de conocer con una evidencia racional en la luz (sensible o intelectual) para así tanto mejor creer (tener por verdadero o afirmar), sino, al contrario, de creer para ver y concebir»¹⁴³².

ella—, la plegara misma de los requeridores. «Requisito de una plegaria en que todos los requeridores reciben la distancia y la reconocen como anterior, la *Aitía* consigna en ella dos privilegios prodigiosos» (Ibid., pp. 206-207). En primer lugar, se enuncia como concepto operativo de la crítica de todos los ídolos, comprendidos los conceptuales, de lo divino: al no representar nada, significa la operación misma por la cual el espíritu se expone a lo impensable como impensable, avanzándose sin máscara hacia lo impensable, que no disimula ya su (in)visibilidad. Pero no solamente procede la *Aitía* a la descalificación de los ídolos, sino que encuentra en esta descalificación misma el más allá de toda descalificación: «La distancia anterior y gratuita se revela, en la dignidad de su retirada, como amor [...] y el amor, que solo se da al darse a recibir, llama él mismo al amor. La comunión de los dos amores deviene el último recorrido de la distancia a la que, lejos de suprimirla, y hablando propiamente, *consagra* [...] la plegaria efectúa la distancia» (Ibid., p. 207).

¹⁴²⁸ Ibidem.

¹⁴²⁹ Ibidem.

¹⁴³⁰ Marion, Jean-Luc, «L’Avenir du catholicisme», en *Revue catholique internationale*, *Communio*, X ; 5/6, 1985; nosotros citaremos por su versión en: Marion, J.-L., *Le croire pour le voir*, op. cit. 2010, p. 122.

¹⁴³¹ Ibidem.

¹⁴³² Ibid., p. 12. Cita principal de san Agustín: *Comentario del Evangelio de Juan*, XXIX, 6: *In Ioannis Evangelium tractatus CXXIV, Patrologiae Latinae*, Tomo XXXV, Paris, J.-P. Migne, 1845, p. 1630; tr. esp.: San Agustín, *Tratados sobre el Evangelio de San Juan (1-35)*, en *Obras de San Agustín* (en edición

A la pregunta de cómo podría ver depender y resultar de creer sin caer en el fanatismo que tiene por verdad todos sus delirios, Marion responde: a veces, la significación apropiada para lo diverso de la intuición resulta indeterminada, incluso perfectamente desconocida. Entonces, toda la inventiva de la razón consiste en descubrir o en inventar la significación apropiada, mediante una nueva hipótesis teórica. «Dejarse dar la significación apropiada a la diversidad de la intuición y de los esbozos, ese deviene el trabajo de invención de la razón»¹⁴³³. Pero entonces el problema es cómo las significaciones nuevas pueden advenir *antes* de que los fenómenos se constituyan en plena visibilidad. La respuesta es: mediante asunciones provisionales y *creídas*. Esta *creencia* (aún natural) en las significaciones aún indecisas y ausentes gobierna todas las revoluciones, es decir, las conversiones científicas.

Marion se pregunta entonces si la fe cristiana no opera también de ese modo, es decir, como la asunción y la invención de significaciones aún desconocidas, inauditas o al menos aún no evidentes o disponibles. Y así, lo que se presenta habitual y rápidamente como «dogmas arbitrarios y sin racionalidad» opera precisamente como tales significaciones, las únicas que constituyen directamente vivencias, esbozos, hasta entonces ininteligibles, en fenómenos de pleno derecho, que se manifiestan tanto más visiblemente cuanto que una significación correspondiente, es decir, venida de otro lugar, dada por Revelación, los ordena y pone en escena. «En tal caso, la fe fijaría (de hecho, *daría*) las únicas significaciones apropiadas a lo que se da y demanda mostrarse —a aquello que, si tales significaciones faltaran, se daría sin poder sin embargo mostrarse. La fe devendría así la condición de fenomenización de lo dado de las vivencias intuitivas y de los esbozos aún fragmentarios»¹⁴³⁴. Así la fe devendría la condición de la inteligencia de ciertos fenómenos: justamente aquellos que nos resultan los más extraños, en cuanto que son los que más de cerca nos afectan, los fenómenos que Pascal asignaba al tercer orden, orden invisible a los dos primeros (los cuerpos del mundo y el poder que los rige, o sea, las verdades intelectuales del espíritu cognoscente y el reino de las ciencias, de las esencias): el orden del «corazón», de la caridad y de la santidad. «En este orden, solo se ve ya si se dispone de la única significación apropiada, la caridad misma. Y solo se dispone de ella si se accede a ella como ella se da, por la fe»¹⁴³⁵. Para ver, se requiere creer, pero creyendo hacemos únicamente una obra de razón. De una “gran razón” (Nietzsche) es verdad, y por eso, tanto más de una razón»¹⁴³⁶.

Ya sabemos que la «gran razón» es para Nietzsche el cuerpo, lo que Marion hará suyo mediante la «carne». Para nuestro autor, la inmediatez sentida, la carne, «conciene a lo más próximo, mientras que la racionalidad de los objetos conciene a lo más lejano»¹⁴³⁷. Como en la inmediatez de nuestro sentir experimentamos sin distancia, el conocimiento a lo lejos de los objetos no nos ayuda ya en nada. Nosotros no estamos frente a nosotros mismos, sino que «sentimos lo que somos y somos lo que sentimos más de cerca, a saber, en el dolor y en el placer, la muerte y el nacimiento, el hambre y la sed, el sueño y la fatiga, pero también el odio y el amor, la comunión y la división, la justicia

bilingüe), Tomo XIII, Versión, introducción y notas del padre Fr. Teófilo Prieto, Orden de San Agustín, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1955, p. 714; cita secundaria de *Isaías* 7, 9.

¹⁴³³ Marion, Jean-Luc, «Avertissement», en *Le croire pour le voir*, op. cit. 2010, p. 12.

¹⁴³⁴ Ibid., p. 13.

¹⁴³⁵ Solo se dispone de la significación apropiada a la caridad misma si lo dado (la caridad, la fe) coincide con el modo de darse (la caridad, la fe). Se reduce el «retraso».

¹⁴³⁶ Ibidem.

¹⁴³⁷ Marion, J.-L., «La foi et la raison», en Lustiger, J.-M. (éd.), *Dialogue entre la foi chrétienne et la pensée contemporaine* (conférences de Notre-Dame de Paris), Paris, Parole et Silence, 2005 ; nosotros citamos la versión de *Le croire pour le voir*, op. cit. 2010, p. 23.

y la violencia. De eso, de lo más próximo, sabemos muy bien que la racionalidad común de los objetos nada conoce y nada puede»¹⁴³⁸.

Al preguntar nuestro autor quién puede practicar hoy esta «gran razón», responde: todos aquellos para los que la humanidad del hombre, la naturalidad de la naturaleza, la justicia de la ciudad y la verdad del conocimiento resultan exigencias absolutas. Es decir, todos, o al menos, todos aquellos que las creen aún posibles. O, más exactamente, toda esta parte de cada uno de nosotros que quiere aún creer en ellas. Pues debemos afrontar, además de la dificultad de la objetividad, una segunda, ligada a ella pero más dura: el nihilismo¹⁴³⁹.

En todos los casos, el nihilismo extiende su sol negro, insinuando en cada uno de nosotros esta pregunta descorazonadora: «¿Para qué?» (o «¿Y qué?»: «À quoi bon?»). ¿Para qué la humanidad del hombre, la naturalidad de la naturaleza, la justicia de la ciudad y la verdad del conocimiento? ¿Por qué no más bien sus contrarios, la deshumanización del hombre para mejorarlo, la explotación de la naturaleza para desarrollar la economía, la injusticia para hacer la sociedad más eficaz, el imperio absoluto de la información-distracción para escapar a las exigencias de lo verdadero? Estas contra-posibilidades no son ya un fantasma, ni una predicción, puesto que las ideologías, que han dominado la historia desde el inicio del último siglo, no han tenido jamás otro programa que hacerlas efectivas. «Las ideologías ignoran toda carne; por lo tanto, literalmente, ya no se sienten, y no sintiéndose ya, llevan a cabo, sin saberlo incluso, el nihilismo»¹⁴⁴⁰.

Por ello, no se trata hoy tanto de salvar a la razón del oscurantismo o de la superstición, sino de salvarla de sus propios peligros. No se trata ya de dar razón de toda cosa, sino de dar su razón a la racionalidad. En esta situación, es preciso que todos aquellos que puedan actuar, es decir, en primer lugar, que puedan pensar y pensar de otro modo, lo hagan. Todos aquellos que piensan pueden contribuir a su manera a dar su razón a la razón: los científicos tanto como los poetas, los sabios igual que los políticos, los pobres tanto como los ricos, todas las tradiciones religiosas y todas las herencias culturales, cada uno por su cuenta, original e indispensable.

Es en este contexto que Marion se pregunta cuál puede y debe ser la aportación de los cristianos a la «gran razón», respondiendo que no vendrá de ellos, sino de Aquél de quién extraen, como un apodo, hasta su nombre. Pero, ¿qué entrega Jesús a todos, en todas partes y siempre? Respuesta: un fenómeno no-objetivo y saturado sin igual, que habría resultado inaccesible sin él: el amor o fenómeno erótico: «Dios es amor» (*1 Juan* 4, 16) y «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu fuerza y todo tu espíritu, y a tu prójimo como a ti mismo» (*Lucas* 10, 27, citando el *Deuteronomio* 6, 5 y el *Levítico* 19, 18). Así viven en Dios aquellos que lo aman, es decir, aquellos que se aman los unos a los otros (*1 Juan* 4, 20). Este anuncio deviene para nosotros una buena noticia por innumerables razones, pero, entre otras, Marion destaca la siguiente: solo este amor puede dar acceso a la «gran razón». Pues el amor revelado por el Verbo, por lo tanto, por el *Lógos*, se despliega como una razón. Y como una razón de pleno derecho, al hacernos acceder a los fenómenos más próximos y más interiores, aquellos que experimenta la carne y que la intuición satura¹⁴⁴¹.

¹⁴³⁸ Ibidem.

¹⁴³⁹ Marion, J.-L., «La foi et la raison», en Lustiger, J.-M. (éd.), *Dialogue entre la foi chrétienne et la pensée contemporaine* (conférences de Notre-Dame de Paris), Paris, Parole et Silence, 2005 ; nosotros citamos la versión de *Le croire pour le voir, op. cit.* 2010, p. 24.

¹⁴⁴⁰ Ibidem. Marion nos ha dicho ya que únicamente la carne accede a los fenómenos no-objetos, aquellos en que un exceso de intuición satura los límites de un concepto ya conocido y previsto siempre («La foi et la raison», p. 23).

¹⁴⁴¹ Con ello, sabemos ya que la intuición aumenta en saturación a medida que accedemos a vivir de modo más próximo a nosotros, a lo que más de cerca nos concierne.

Para Marion, la fe no carece de racionalidad si se presenta ella misma como debe pensarse: como la fe en el soberano y pobre poder del amor. La fe no carecerá entonces de seguridad: como fe en el amor, ya ama, por lo tanto, despliega ya la lógica del amor. La fe alcanza ya «la realidad de las cosas que espera [...], puesto que, en su práctica, encuentra ya “la prueba de las cosas que no se ven [...]” (*Hebreos* 11, 1)»¹⁴⁴². ¿Y qué cosas invisibles devienen así ciertamente accesibles por la fe? San Agustín lo ha mostrado: todos los fenómenos más próximos de mi carne, como «la voluntad de tu amigo hacia ti», o también «la buena fe, por la que tú crees lo que no ves en él», brevemente, «el amor de aquellos que aman, que nosotros no vemos»¹⁴⁴³.

38.1. La divinización de la humanidad

Si «Dios es amor» (*1 Juan* 3, 8), solamente el amor, por lo tanto, la voluntad, podrá llegar a él. Y no solamente porque lo semejante conoce lo semejante, sino sobre todo porque «el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos fue dado» (*Romanos* 5, 5): «al conocer a Dios por el acto de amor de la voluntad, el hombre imita a Dios en su más alto nombre [...] y deviene, por gracia del amor, él mismo Dios»¹⁴⁴⁴. Dios solo se da como Amor por amor, y no puede alcanzarse más que al recibirlo por amor; «y recibirlo por amor solo deviene posible a aquel que se da a él»¹⁴⁴⁵. Se trata de entregarse al amor, no a la evidencia.

Como vemos, lo que más concierne al cristiano es asumir que por la gracia del amor, el hombre deviene él mismo Dios. La divinización de la humanidad deviene para los cristianos, cuando lo dado es el amor, la expresión de la «coincidencia de lo dado con el modo de darse». Marion se ocupará de la «divinización del hombre» en varios lugares:

(1) Para nuestro autor, «Únicamente el amor no tiene que ser, puesto que le basta con darse. Sin embargo, para dar(se), el amor no tiene ya necesidad de que un ente lo reciba —el don puede cumplirse incluso si nadie lo recibe perfectamente»¹⁴⁴⁶. Si el más alto nombre de Dios se enuncia en la caridad del bien, como esta caridad implica un acto —el acto mismo de darse— no puede no comunicarse a nosotros ni darse a imitar por nosotros en nuestros propios actos de amor: «si Dios se dice como se da, a saber, como

¹⁴⁴² Ibid., p. 29. Se reduce el «retraso». Pero también vemos cómo la fe opera según el «paso atrás» en Heidegger. El que en éste la fe se remita al Ser, no desactiva ese «mecanismo» de retraerse que ya espera y prueba lo que no ve. La fe, podríamos decir, es el «órgano» de la llamada y la respuesta, recibiendo la llamada y devolviendo la respuesta, intentando la «coincidencia» de ambas.

¹⁴⁴³ San Agustín, *De fide rerum quae non videntur, Liber Unus*, c. 4, en *Patrologiae Latinae (PL)*, Tomus XL, Paris, J.-P. Migne, 1845, p. 173; tr. esp.: San Agustín, *De la fe en lo que no se ve*, Versión e introducción del P. Herminio Rodríguez, en *Obras de San Agustín, Tomo IV, Obras apologeticas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1956, p. 799. San Agustín asegura que si se arrancara la fe de las cosas humanas se seguiría una perturbación y confusión horribles. Toda amistad perecería, pues ésta solo se mantiene con el amor mutuo. ¿Quién podría recibir amor de alguien si no fuera suscitada ninguna creencia suya? Ningún vínculo de afinidad podría ya guardarse en el alma, ni entre los parientes ni entre los amigos, ni entre los hombres en general. Por ejemplo, los hijos no amarán ya a sus padres al no ver en el corazón de éstos el amor invisible. Las cosas humanas quedarían por completo perturbadas si no creemos lo que no vemos, si no creemos en la voluntad de los hombres porque no podemos verla (Ibid., *PL XL*, pp. 173-174; tr. esp.: p. 799).

¹⁴⁴⁴ Marion, J.-L., «L'Évidence et l'éblouissement», en *Prolégomènes à la charité, op. cit.* 1986, p. 80; tr. esp.: p. 78.

¹⁴⁴⁵ Ibidem. Es decir, el amor solo se abre como «redundancia»: dar/recibir. La redundancia dice el mecanismo del «acogimiento mutuo».

¹⁴⁴⁶ Marion, Jean-Luc, «De la “mort de Dieu” aux noms divins: l'itinéraire théologique de la métaphysique», en *Laval théologique et philosophique*, vol. 41, n° 1, 1985, pp. 25-41, p. 40; disponible en: <https://www.erudit.org/fr/revues/ltp/1985-v41-n1-ltp2121/400136ar.pdf>; último acceso: abril 2022.

caridad, entonces aquel que (se) da, a su nivel, dice a Dios y se une a él. Brevemente, si la caridad ofrece el primer nombre de Dios, la caridad funda y legitima con un extraordinario poder la divinización del hombre: Dios se dice como amor, diviniza amando y nos da el amar. [...] El amor nos ofrece la única similitud posible con Dios — la única posible, porque la única no ilusoria (amar como Dios ama), ni idolátrica (el amor no se ve, ni quiere ver)—»¹⁴⁴⁷.

(2) Exponiendo la doctrina de san Bernardo, Marion asegura que somos irrevocablemente por la voluntad libre (libre arbitrio). Pero esta propiedad, que asegura la imagen de Dios en nosotros —que nos asegura en la imagen de Dios— resulta un poder de decisión ambivalente: puede llevar a la independencia respecto al arquetipo de la imagen, o al reconocimiento del arquetipo de la imagen, «es decir, a la semejanza, por lo tanto, a la asimilación a Dios —la divinización—»¹⁴⁴⁸. La imagen (de Dios en nosotros: el libre arbitrio) no puede permanecer en ella sola y debe decidirse entre la regresión diabólica (perseverar en su modo de ser propio) o la divinización (un modo de ser distinto que el presente)¹⁴⁴⁹.

(3) Para Marion, el amor fija el único concepto que no es analógico. Mientras que todos los demás están sometidos a la analogía (el Ser, el Bien, lo Bello, lo verdadero), según el principio de que cuanto más grande sea la semejanza entre Dios y la creatura, debe siempre señalarse una mayor desemejanza, tal principio solo admite una excepción: el amor: «La gracia, para utilizar un sustituto más tardío a la noción de amor, solo puede operar la divinización si el amor que yo tengo por el otro hombre es idénticamente el amor que Dios tiene por mí y que yo tengo, al menos en intención, por Dios. O el amor es unívoco, o no hay divinización, ni Encarnación tampoco. [...] Es un punto sobre el cual el cristianismo no ha transigido jamás»¹⁴⁵⁰.

(4) La teología espiritual más constante ignora la distinción tardía entre *éros* y *agápe*, como prueba la extensa tradición de los comentarios al *Cantar de los Cantares*, entre otros textos. Lo esencial para Marion es hacer ver que, «desde un punto estrictamente teológico (bíblico), si el uso del amor deviene equívoco entre el hombre y Dios, entonces —según el adagio de los Padres de que solamente es salvado lo que es asumido— la divinización, la comunión, devienen imposibles»¹⁴⁵¹.

(5) La manera de ser o el ser no es unívoca entre el hombre y Dios. Es algo que no debería suponer dificultad alguna según Marion, aunque solo sea en virtud de la creación: «la creación por definición separa y quizás no estamos por otra parte separados de Dios más que por el ser. Pero no podríamos encontrarnos separados de Dios por el amor. ¿Qué más grande herejía, es decir, inconveniente, imaginar?»¹⁴⁵² Si el amor no se desplegara en el mismo sentido y unívocamente entre el hombre y Dios no deberíamos entonces esperar amar como Dios ama (por la gracia del Espíritu), y, vuelve a recordar Marion, porque nada es divinizado que no sea asumido, la divinización devendría imposible. «Hay una sola manera de amar, la buena, la divina, y es preciso aprender a amar como ama aquel que sabe amar»¹⁴⁵³.

¹⁴⁴⁷ Ibid., p. 39.

¹⁴⁴⁸ Marion, Jean-Luc, «L'image de la liberté», en *Saint Bernard et la philosophie*, Sous la direction de Rémi Brague, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 59.

¹⁴⁴⁹ Ibidem.

¹⁴⁵⁰ Marion, Jean-Luc, «Entretien avec Jean-Luc Marion», par Vincent Citot et Pierre Godo, en *Le Philosophoire*, 2000/1-nº 11, pp. 5-22, p. 9; accesible en: <https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2000-1-page-5.htm>; último acceso: abril 2022.

¹⁴⁵¹ Marion, Jean-Luc, «Le phénomène érotique. Entretien avec Jean-Luc Marion», en *Études* 2003/11, Tome 399, pp. 483-494, p. 493.

¹⁴⁵² Marion, J.-L., *La rigueur des choses*, op. cit. 2012, p. 190.

¹⁴⁵³ Ibid., p. 191.

(6) ¿Qué se dice verdaderamente de Dios cuando a la cuestión que le concierne respondemos por «ser»? ¿En qué sentido decir de Dios que *es* nos enseña nada de Dios en su divinidad? «Y si Dios vino, en la persona de Jesucristo, entre nosotros para divinizarlos al amarnos y al enseñarnos a amar, ¿en qué el hecho para él de ser (y de ser sin más, como nosotros) nos enseñará sea lo que *sea* del amor y de la divinidad que ahí se certifica?»¹⁴⁵⁴.

(7) Es preciso admitir la divinidad del Espíritu, primero porque diviniza (en particular en el bautismo), pero también porque diviniza al hacer ver al Padre en el Hijo (poniendo en escena el icono del Padre, el Hijo como el Cristo, sobre el rostro de Jesús). El Espíritu es «fuente y requisito (*aitía*) de los bienes», y lo es en tanto que requisito para el cumplimiento de la divinización por la puesta en icono del rostro de Cristo *como* rostro del Padre que mira. «El Espíritu se impone como la vía fenoménica de acceso a la visión icónica del Padre en el Hijo como el Cristo Jesús, en una función de escenógrafo del descubrimiento trinitario de Dios, la única economía de la teología»¹⁴⁵⁵.

(8) Es el Espíritu el único que permite a mi mirada recorrer la anamorfosis para ver según y desde el punto de vista del Espíritu. Así, la conversión fenoménica de la mirada se cumple solo mediante la conversión de mi espíritu según el Espíritu: «la regla fenomenológica solo se realiza (si es que alguna vez lo alcanza) siguiendo la regla teológica. La identidad de las miradas implica una transferencia de los idiomas, una divinización de la mirada humana por la mirada divina»¹⁴⁵⁶. Por eso, según Marion, el *Yo* solo se lleva a cabo él mismo, como punto de vista de la mirada correcta, si deviene otro que sí, lo que solo puede hacer *por* otro que sí: «la vida del *Yo* no se decide por ella misma, sino según su relación con Dios»¹⁴⁵⁷.

Como vemos, la apologética debe llevar al umbral del Amor, «que solo un amor puede traspasar, con un paso cuyo desequilibrio únicamente pone en movimiento y que se experimenta a menudo como una caída»¹⁴⁵⁸. La fe se juega sobre *nada*, considerada ésta aquí como una manera de decir la oscilación de la voluntad frente al Amor¹⁴⁵⁹. Para creer, la voluntad tiene solo necesidad de *querer de otra manera*: «abandonarse al don en lugar de asegurarse de una posesión»¹⁴⁶⁰. Para creer, la voluntad solo necesita convertirse. A la voluntad la separa de la fe solamente el amor¹⁴⁶¹. Y ante este pequeño abismo, la voluntad no solamente queda sola, sino que es preciso renunciar a su soledad idiota para perderse en la alteridad, donde, con el otro, que se encuentra ya ahí, se accede a la distancia. Entonces, la gracia no interviene ya como un añadido (*surcroît*) ilegítimo e incomprensible, sino como una nueva modalidad de la misma voluntad. La gracia constituye así tanto el fondo más propio de la voluntad (*interior intimo meo*) como su más íntimo extraño.

Ante Cristo en la Cruz, quienes no lo amen, no verán nada más que la confirmación de su denegación. Aquellos que aman (el buen ladrón, María, Juan, el

¹⁴⁵⁴ Marion, Jean-Luc, «Dieu et l'ambivalence de l'être», en *Transversalités*, op. cit. 2013 (pp. 151-175), p. 153.

¹⁴⁵⁵ Marion, Jean-Luc, «Monothéisme trinitaire: convenance de phénoménalité», en *Archivio di Filosofia*, 2014, Vol. 82, No. 1/2 (*Il monoteismo come problema*), pp. 13-28, p. 23.

¹⁴⁵⁶ Marion, J.-L., *D'Ailleurs, la Révélation*, § 12, op. cit. 2020, p. 324.

¹⁴⁵⁷ Ibidem.

¹⁴⁵⁸ Marion, J.-L., «L'Évidence et l'éblouissement» (1978), en *Prolégomènes à la charité*, op. cit. 1986, pp. 80-81; tr. esp.: pp. 78-79.

¹⁴⁵⁹ Ibid., p. 83; tr. esp.: pp. 80-81.

¹⁴⁶⁰ Ibid., p. 83; tr. esp.: p. 81.

¹⁴⁶¹ El amor es considerado en última instancia en Marion como una «conversión», siendo la descripción de esa «caída del caballo» (o «choque» del rayo de luz sobre el prisma, etc.) el principal objetivo de nuestro autor, más que la descripción de la situación del gozo de amor como tal y su posible sentido, para nosotros, el «acogimiento mutuo».

soldado, *Marcos* 15, 34) ven con una claridad variable pero siempre indiscutible, el supremo rostro de Dios, grandioso en la *kénosis*. Ante la *kénosis del Hijo*, nuestra mirada no puede mantenerse, sino que parpadea y se cierra, encontrando demasiado que ver, demasiado que mirar, por lo tanto, demasiado que interpretar y que dejarnos interpretar. Nuestra mirada huye. Entonces, solamente el amor «que todo lo soporta» (*I Corintios* 13, 7), puede soportar con la mirada el exceso del Amor. «A la medida de nuestro amor, nuestra mirada podrá abrirse, aunque solo sea parpadeando, a la evidencia del Amor. Con esta medida también, los deslumbramientos podrán devenir evidencias, por el simple hecho de que podremos considerar el sostenerlos»¹⁴⁶².

Resumen del capítulo IV

Volviendo ya la vista atrás, dijimos al principio de este capítulo IV que la «herramienta principal de Marion» para superar el nihilismo es la «fenomenología de la llamada y la respuesta», herramienta que así se ajustaría al movimiento general de los autores que intentarán salir no solamente del nihilismo sino de su principal causa: la constitución del sujeto moderno a partir de Descartes. De ese modo, la llamada/respuesta podría ser considerada como el lugar de acceso a la experiencia de lo incondicionado e indisponible, que no puede ser ya representado. Sabemos que la fe alcanza la realidad de las cosas que espera, pues en su práctica encuentra ya «la prueba de las cosas que no se ven». Y por ello, hemos dicho nosotros que la fe se articula en la estructura llamada/respuesta (§ 38).

Según hemos visto, la filosofía propondrá para salir del nihilismo la experiencia de «lo incondicionado», de lo «indisponible», de lo que no puede ser ya controlado por el «sujeto», una experiencia «inmediata y simple», directa, que según Jacobi solo puede ser conocida al ser creída. Y a partir de Jacobi, Nietzsche y Heidegger podemos suponer ya que la lucha de Marion contra la experiencia objetiva y el «sujeto» de ella (cap. I) obedece también al intento de superar el nihilismo, superación que nuestro autor querrá llevar a cabo expresamente contra la voluntad de voluntad y desde la fe cristiana, para la que dar, y abandonarse al don, vale más que recibir.

Según Marion, hoy en día no vivimos en crisis sino en decadencia (§ 32). No se trata de una crisis sino de una ausencia de crisis: «crisis» dice el momento en que deviene posible y necesario salir de la impotencia y el conflicto sin salida mediante una «decisión» inaugural. Frente a ello, Cristo nos gratifica con una «verdadera crisis», que restaura nuestra libertad a partir del don de la caridad de Dios.

La crisis es la ocasión de decidirnos de una vez por todas (sin retraso) por aquello en donde habitamos y somos desde siempre (con retraso por mor de nuestro alejamiento de ello a causa de nuestra voluntad de voluntad, pero sin retraso por mor de nuestra pertenencia originaria a ello). El ámbito de nuestro origen (el ser, Dios, el amor, etc.) es el que nos llama desde siempre con más o menos fortuna respecto a su escucha por nuestra parte. La universalidad del origen es para Marion el don de la caridad de Dios. Decidirse (a responder) por esa comunión universal nos saca del nihilismo y de la voluntad de voluntad que solo persigue repetirse y acrecentarse en su propio ser. Querer de otro modo es lograr no querer su propia voluntad de voluntad para querer otro lugar y desde otro lugar. Es la «revolución del don». Ahí encontramos nosotros ya la última (o primera) razón para dar cuenta de la decisión de Marion en favor de la donación. Es la decisión que nos saca del nihilismo: la decisión por el don de la caridad. Y si la «donación» dice

¹⁴⁶² Ibid., p. 86; tr. esp.: pp. 83-84.

«decisión», abandonarse al amor dice la plena «donación». El «círculo de la donación», como hemos visto, se abre según la racionalidad propia de la fe y del fenómeno erótico (§ 32).

Según nuestro autor, el creyente obedece a una cierta racionalidad de un tipo que tiene más que ver con la racionalidad del fenómeno erótico. Pues la Trinidad cristiana, como expresión suprema de ese fenómeno, nos muestra cómo «el amor ama siempre a otro que sí, incluso cuando ese otro resulta y deviene eternamente sí-mismo». Con esto vemos además algo capital para comprender a Marion: la aceptación de que «lo otro que sí» puede expresar por completo también «sí-mismo», y viceversa. Así adviene la inmanencia traspasada plenamente por el «retraso».

Decidirse por hacer la voluntad de otro, y no seguir solamente la voluntad propia, expresa una inmanencia radical como distancia del sí respecto a sí. Es una inmanencia al estilo de san Agustín como «*interior intimo meo*».

En la decisión en favor del don se desvela una «lógica del avance», que haya en el «acontecimiento» el exponente más eminente contra toda racionalidad nihilista.

Decidido el «sujeto» a seguir la «revolución del don», comenzamos a descubrir —por esa «lógica del avance»—, experiencias en que a nuestro entender «se reduce el retraso» con masiva claridad. Por ejemplo, en el caso del pintor que se entrega y se avanza en lo invisto, encontramos un «mecanismo erótico» que conlleva salir del nihilismo pero ya desde una «reducción positiva a la donación», que sincroniza la acción del «sujeto» con la donación misma (§ 33), lo que nos remite al mecanismo descubierto en el cap. II, § 20.3.1. Hemos asistido a un momento capital: cuando según Marion, Courbet (como todo buen pintor), en el momento exacto en que la cosa se impone, confiere o reconoce a la cosa como una pasión de hombre, una emoción humana. Como si las cosas pudieran investirse de las vivencias de conciencia de los hombres y manifestarse directamente sin pasar por el tamiz de una subjetividad anecdótica, como cosas ellas mismas reales y existentes (§ 33). Para nosotros, esta es expresión perfecta del «acogimiento mutuo» entre el fenómeno y el «sujeto» de su experiencia.

Pero también la libertad, y su privilegio insigne del «como si», conllevan la más verdadera y radical correspondencia entre el «sujeto» y el fenómeno que se da, quedando expedita la puerta de salida del nihilismo: la «coincidencia de lo dado con el modo de darse» (§ 34). Y si Marion insiste siempre en el retraso del «sujeto» (aquí postulando que la libertad precede y anticipa al hombre llevando la gloria de un anónimo fulgor), nosotros seguimos postulando (incluso admitiendo el «retraso» radical del adonado) la inmediatez de la activa, efectiva, donación de esa coincidencia (la libertad solo se decide finalmente por ella misma en y como su «como si»).

A partir de la libertad, se alza el problema de pensar «una voluntad que afirmaría sin afirmarse, que pondría sin ponerse, que querría sin quererse al poder». Así se descubre lo que para nosotros supone la tarea esencial que se propone la obra entera de Marion. Y también la secuencia perfecta para comprender que si bien el «como si» de la libertad reduce en apariencia el «retraso» radical del «sujeto» de modo considerable, ese «como si» ha de poner en juego una voluntad que se afirma sin afirmarse, que se pone sin ponerse, que quiere sin quererse. Así expresa Marion la inautenticidad que también late en la acción de la libertad. Por eso dice nuestro autor que la vida humana se experimenta como la prueba de su posibilidad, o sea, como la prueba de «un *sí-mismo fuera de sí*». Se trata de que la posibilidad no decidida de decidir sin tregua sobre mi vida pesa sobre la vida misma, porque ésta, como esa posibilidad, procede de «lo inmemorial», de una llamada sin condición previa: la creación. Yo no puedo decidir desear, pues solo deseo lo que me inspira ese deseo, que me llega desde «otro lugar» (§ 36).

Sin embargo, nosotros nos fijamos en la «acción como tal de la libertad» como la «efectividad nunca cerrada de la posibilidad» de lo que, parafraseando a García-Baró, yo puedo ser y vivir «inmediatamente», porque, según nos parece, de alguna manera (excluyendo pues una «libertad indiferente») ya lo soy, remedando esta vez a Marion, «de una vez por todas». Mi verdadera identidad es darme en persona a hacer otra voluntad que la mía. Es el don de la crisis, como hemos visto, el «decidirnos a decidirnos», en que se produce la contemporaneidad de mi juicio personal con el juicio global de Dios, «contemporáneo de todos y cada uno de nuestros momentos» (§ 35). Para nosotros, la diagonal del don de la crisis, del *nun* (entre nuestra historia horizontal y la crisis vertical), del momento único siempre, traza la dirección misma del «acogimiento mutuo» entre nuestra historia horizontal y la crisis vertical. El «don de la crisis» diría por ello el «don del acogimiento mutuo» del tiempo y del amor. Así se reduce el «retraso».

Pero Marion, con san Agustín, centra sobre todo su atención en el hecho de que la posibilidad de decidirme no ha sido ella misma decidida por mí: la voluntad no quiere tanto como cede a su deseo, por lo que precisa de la «gracia», que da a la voluntad su poder querer. De ese modo, el amor me determina más originalmente que la voluntad. Para que se abra la distancia del *sí en el lugar de sí*, es precisa la caridad. La distancia interior del *ego* se abre sobre lo que el amante ama, que no queda encerrado en el interior del *sí* porque resulta inmemorial y desconocido. Y así, «mi» interior no queda en mí, como tampoco aquello que amo (§ 37).

A pesar de que el retraso por creación (de amor) es un modo eficacísimo de acabar con la «voluntad de voluntad» y con el nihilismo, sin embargo, nosotros seguimos destacando que los «vicios» teológicos se cuelan en la pura descripción fenomenológica posible, impidiéndonos habitar en las relaciones amplias que se abren manteniéndonos en esa descripción, como la correspondencia entre los «mecanismos» del venir a darse y surgir el fenómeno y el *ego* (cap. II, §§ 20.3.1., 20.3.2.), la anamorfosis (§ 21) y el hecho de que «yo me advengo a medida que avanzo en la distancia» (§ 37). Pero en teología, mi amar como tal es nada comparado con lo que amo (Dios) y con lo que me da: sin la gracia, la libertad no puede ya querer nada: «Es cierto que, cuando queremos, somos nosotros quienes queremos, pero es Dios el que hace que nosotros queramos el bien».

Desde ahí se confirma de nuevo el hallazgo de la auténtica razón primera (y última) que decide a Marion en favor de la donación: la crisis de la caridad me decide a tomar la decisión crucial, la decisión que decide sobre cualquier otra decisión, incluida la reducción a la donación (§ 35).

Para Marion, a la ideología, que juzga siempre descalificando a quien pretende hablar exponiéndose a otra luz, solamente la filosofía (aunque de modo insuficiente) y la teología (con total eficacia) podrán sobrepasarla. Las condiciones fundamentales de posibilidad de un discurso creyente (teología) contradicen así las condiciones de posibilidad fundamentales del discurso ideológico nihilista, por ejemplo, renunciando a elaborar una representación de Dios como absoluta. La incomprendibilidad misma forma parte de la razón formal del infinito, así como el desasimiento de todo dominio. La fe conoce lo que no domina al recibir, sin certidumbre, conocer, conociendo según el modo de la gracia (§ 38). Siendo la comprensión la recompensa de la fe, se tratará, no tanto de conocer con una evidencia para así mejor creer, sino de creer para ver y concebir. La fe puede ya devenir la condición de la inteligencia de los fenómenos que nos resultan más extraños en cuanto que, justamente, son los que más de cerca nos afectan, los fenómenos que Pascal asignaba al tercer orden, el del «corazón». En este orden solo se va si se dispone de la única significación apropiada: la caridad misma. Y solo se dispone de la significación apropiada a la caridad misma si lo dado (la caridad, la fe) coincide con el modo de darse (la caridad, la fe).

Según Marion, la «inmediatez sentida», la «carne», es lo que concierne a lo más próximo: «sentimos lo que somos y somos lo que sentimos más de cerca, a saber, en el dolor y en el placer, la muerte y el nacimiento, el hambre y la sed, el sueño y la fatiga, pero también el odio y el amor, la comunión y la división, la justicia y la violencia». Y porque solamente la carne accede a los fenómenos no-objetivos, aquellos en que un exceso de intuición satura el concepto ya conocido y previsto, podemos comprender que por «un exceso de intuición» Marion entendería «un exceso de proximidad con lo que somos y sentimos más de cerca». Nuestro autor es entonces tajante: «nadie puede pretender ignorar tales fenómenos» (no cabe elección ya para el hecho de ser por ellos afectados y responder), de modo que los mismos, así como la carne y la fe, constituyen como tales una buena razón para decidarnos por la «reducción a la donación». La carne designa para Marion (siguiendo en esto a Nietzsche) una más «grande razón». La carne despliega esta gran razón del corazón, disponiendo solamente de la significación apropiada al amor si lo dado en su experiencia (la fe y la caridad) coincide con el modo de darse (la fe y la caridad) (§ 38).

Y así, el conocimiento de Dios por la fe amante supone la imitación actual de Dios en su más alto nombre (Amor), deviniendo por gracia del amor la humanidad misma Dios. Para nosotros, la «coincidencia de lo dado con el modo de darse», cuando lo dado es el amor, deviene para el cristiano la expresión de la divinización del hombre (§ 28.1.), que podemos caracterizar como «acogimiento mutuo», expresivo de la contemporaneidad (de una vez por todas) entre las experiencias concretas y el origen, sin retraso ni formalidad de anterioridad/posterioridad.

Hemos comprendido que el don de la crisis dice el «decidarnos a decidarnos». Nosotros vemos en esa donación, que opera como llamada y respuesta «de una vez por todas», un ejemplo eminente de la reducción del «retraso». Porque, como dice Marion, Dios es «contemporáneo de todos y cada uno de nuestros momentos», y porque, según nos parece, otra instancia que se quiera proponer como ámbito del origen de nuestra experiencia (el ser, la vida, etc.) ha de ser considerada como «contemporánea de todas y cada una de nuestras experiencias» —y desde cada una de ellas (el único lugar en que la pura fenomenología puede y quiere situarse)—, solo podemos considerar la contemporaneidad de las experiencias concretas y el origen, sin retraso ni formalidad alguna de anterioridad/posterioridad. El «acogimiento mutuo» quiere indicar esa contemporaneidad e inmediatez para poder empezar a pensar desde ahí mismo.

Marion parece hablar expresamente contra nuestra posición: «Es cierto que, cuando hacemos, somos nosotros quienes hacemos, pero es Dios el que hace que hagamos». Nuestro autor adoptaría la posición de Jacobi contra el «hacer del solo hacer» del conocimiento, según el idealismo trascendental de Kant y Fichte, «hacer» que sería retomado por el «nihilismo completo», («nihilismo activo») de Nietzsche, para quien «el hacer lo es todo» como «libertad creadora». Y sin embargo, ese hacer opera en Nietzsche en favor de «la necesidad de llegar a ser el que se es».

«Llegar a ser el que [ya] se es» parece ser una amalgama fuerte para unir la aspiración de los sabios que nos han dirigido en torno al problema del nihilismo. Para nosotros, esa intención ronda ya la de la fe, que vive con amor sin comprender, «inmediatamente» y «sin retraso» su creativa experiencia. La fe conoce lo que no domina, aquello a lo que nunca llega tarde porque siempre, como ella misma, es nuevo. La fe dice «creer para ver y concebir»: el «retraso» del creer como tal (que ya ve y concibe) queda gravemente alcanzado. La fe es condición de la inteligencia de los fenómenos que más de cerca (sin retraso, desde siempre) nos afectan. La fe abre el orden del «corazón», el ámbito de «la inmediatez sentida», de la «carne». «Querer creer en aquello que nos concierne

más de cerca», responder sin retraso a la llamada que ya nos constituye desde siempre, no solo expresaría la obra entera de Marion sino el propósito nuestro aquí.

La divinización, que Marion mismo considera, muy sutilmente, a lo largo de toda su obra, no puede, en toda decisión «de una vez para siempre», cumplirse con «retraso». La misma «univocidad» del amor impediría las analogías del «retraso». Quienes ven a Cristo en la Cruz, como a cualquiera de sus avatares, sufren y se compadecen ya sin «retraso». El amor solo puede llevar «retraso» si es considerado como «conversión» desde una posición distinta a la del amor como tal (a no ser que se cuente con «dos amores», uno erróneo, falso, y otro acertado, verdadero). En el amor mismo, la llamada y la respuesta se acogen sin retraso mutuamente. Y así acontece en todos los fenómenos que más de cerca nos conciernen, donde se da la «coincidencia de lo dado con el modo de darse».

¡Qué extraña posición! La fe puede comprenderse entonces de dos maneras contrarias: (a) según hace Marion, como acceso a la distancia con el otro que se encuentra ya ahí, ampliándose así mi «retraso» respecto a lo que más quiero: la caridad es el impulso para recorrer la distancia. Cuanto más avanzo en la distancia, más advengo a mi *sí*, como aquel que se recibe él mismo al tiempo que lo que recibe y para poder recibirlo. La fe abre la distancia que me permite mudar mi naturaleza de cognoscente en amante, recibiendo así el «aparecer» adecuado a «lo que aparece». (b) Según hacemos nosotros, podemos comprender la fe como la sutura de la distancia y la reducción del «retraso» en la efectiva «comunión» («acogimiento mutuo»). Si en (a) parece que fijamos más la atención en la procedencia de la fe, en (b) atendemos con preferencia a su pura operación. La distancia comparece necesaria cuando es precisa mi transformación (mi conversión) de cognoscente objetivador en amante, pero perdería ese menester cuando, lograda esa transformación (o quizás ya no exigida), gozan acogidos mutuamente los amantes.

Sin embargo, podríamos intentar un encuentro entre (a) y (b) al comprender (desde lo que hemos descubierto en el § 38) que, revelada la distancia como amor —amor que solo se da al darse a recibir, llamando como amor—, vemos cómo la «redundancia» (el dar el amor que se da para volver a darse —cap. VI, §§ 48.3.3. y 48.3.4.—) produce por fin la superación de toda descalificación y por lo tanto de toda negatividad de formalidad de contraposición. Es la «comunión», el «acogimiento mutuo». Y por ello, aunque Marion concluya como siempre hace consagrando la distancia, sin embargo, para nosotros, la «distancia» puede ya decir justamente el «acogimiento mutuo» como tal.

CAPÍTULO V LA LLAMADA Y LA RESPUESTA

Lo primero que debemos hacer para comprender la correspondencia que proponemos entre salir del nihilismo y acentuar una experiencia de lo inmediato y simple (sin estar condicionados por el «retraso» del *ego* respecto a esa experiencia y respecto a sí) es estudiar la llamada/respuesta en la fenomenología, con el fin de alcanzar la «coincidencia de lo dado con el modo de darse». El punto principal que nos interesa a nosotros entonces es comprobar dónde sitúan los autores que visitaremos el gozne de la conexión entre la llamada y la respuesta, y si puede haber un «mecanismo» común a todos ellos que dé cuenta de la articulación entre llamada y respuesta. Pues según donde se encuentre el enlace se cumplirá mejor o peor el intento de alcanzar la experiencia de lo inmediato y simple, pero también verdadero, saliendo así del nihilismo.

Para introducir con más detenimiento nuestra propia posición respecto a una fenomenología de la llamada y la respuesta, hemos de recordar primero lo visto en el capítulo IV (§ 35): «darse en persona equivale a hacer otra voluntad que la suya, la voluntad de aquel a quien se quiere darse: “Entonces dije "He aquí, vengo [...] para hacer, ¡oh Dios!, tu voluntad"” (*Salmos*, 40, 7-8)».

En esta secuencia, «he aquí» es el vocablo que introduce, pero a la vez expresa, el hecho y acto de decidirme a hacer la voluntad de Dios. «Decidir hacer la voluntad ajena» es expresado por «he aquí», la expresión «instantánea» del hacerse mismo de la decisión: el que se decide comprende al instante que debe decidirse, y que ya de alguna manera se ha decidido, a hacer la voluntad ajena. La secuencia inmediatamente anterior del texto bíblico dice: «Sacrificio y ofrenda no te agradan; has abierto mis oídos; holocausto y ofrenda por el pecado no has pedido. Entonces dije: He aquí, vengo [...] en hacer tu voluntad, Dios mío, me deleito, y tu ley está dentro de mí» (*Salmos*, 40, 6-8).

Pero «he aquí» no solo expresa la apertura de los oídos, o sea, el hecho de oír el que responde, sino también el hecho de llamar (abriendo los oídos) el que llama. Y además de estas llamada y respuesta primerísimas, encontramos que aquel que llama (Dios) no llama pidiendo holocaustos ni sacrificios materiales o animales, sino pidiendo una voluntad que se entregue a cumplir la suya, una voluntad que acoja su ley en vivo amor, por lo tanto, llama a que la respuesta coincida con el contenido de la llamada igual que ha coincidido con la forma de la misma. El que responde «he aquí» introduce y resume su respuesta expresando, primero, que sus oídos se han abierto y, segundo, que ha comprendido que sacrificio y ofrenda no agradan a Dios. Oír y comprender la llamada es ya recibirla poniéndola en acción. «He aquí» ratifica que sí, que se ama y se quiere con toda su voluntad libre la voluntad de Dios y su ley, desde la apertura de los oídos comprendida. Y ese acontecimiento en que coinciden lo dado (la voluntad activa de Dios encarnada en el creyente) con su modo de darse (la voluntad activa de Dios encarnada en el creyente), es expresado como «he aquí». «He aquí» marca el momento (de una vez para siempre) del devenir la voluntad de Dios y su ley llamada viva que en su mismo darse es vivamente respondida: oyendo, comprendiendo, deleitándose.

Pero hay más: el «he aquí» expresaría también el «darse cuenta» en que consiste la llamada «positiva» de Dios, pues Dios «no» llama para que se le hagan sacrificios materiales o animales. La llamada «positiva», como tal, de Dios es la que pide y consigue

la acción de la entrega y abandono personal a la voluntad activa ajena. «¡He aquí!» expresa no solo que se oye y se comprende la llamada, sino que además se hace efectiva ya en la propia vida, positivamente en el mismo devenir de ella. Nadie que oiga esa llamada y no la haga suya, despreciándola e ignorándola, se expresará mediante un «he aquí» que «llama a la atención» y del que la atención en su mismo darse y surgir responde. El «he aquí» es justamente la llamada a la atención que expresa (y hace surgir) la atención, o sea, la «respuesta» que es el surgir mismo de la atención como tal, del darse cuenta. Pero el «he aquí» deberá ser empleado no solamente por quien refiere lo sucedido (el convencido que sigue la palabra de Dios y da testimonio de ella), sino por Dios mismo, que también, de alguna manera, habrá de «llamar la atención» (ya sabemos que el don quiere ser recibido). Por lo tanto, «he aquí» no solamente dice la «respuesta de atención», sino también la «llamada de atención». El «he aquí» dice el surgir del aparecer mismo en el cual únicamente habrán de darse vivas llamada y respuesta. En el «darse cuenta» (expresado por el «he aquí») coinciden llamada y respuesta en una donación de «acogimiento mutuo» por mor de esa donación en la que no podemos decidir clara y distintamente dónde acaba la llamada y empieza la respuesta¹⁴⁶³.

¹⁴⁶³ Podemos probar estas palabras acudiendo brevemente a los principales rasgos de la partícula deíctica *hinnēh* («¡he aquí!»), que llena los textos bíblicos, apareciendo al comienzo de todo discurso esencial, tanto divino como humano, en la introducción de los sentidos que se quiere dar a conocer. Comprendiendo el uso de *hinnēh* nos damos cuenta que desde la «forma» de la llamada (que marca el punto de contacto conveniente, por nuestra limitación de criaturas, entre nosotros y la llamada de Dios) se demostraría ya en la teología la necesidad de la coincidencia de la llamada y la respuesta. Es decir, la «forma» de la llamada funcionaría ya como esa coincidencia. En hebreo, la expresión הִנֵּה (*hinnēh*) significa «¡observa!», «¡mira!», «¡contempla!», «aquí». *Hinnēh* no es un verbo y no dice por lo tanto «mira», «observa», en el sentido de «mirar», «ver», sino que puede ser descrito de mejor modo como una partícula exclamativa cuyo propósito es provocar la atención del oyente hacia el hablante. Entre los avances principales de la doctrina que se ocupa de esta partícula y sus distintos usos, podemos incluir aquí los siguientes: (1) La mayoría de las oraciones con *hinnēh* se dan en el habla directa, sirviendo la partícula para introducir un hecho sobre el cual se basa una proposición u orden posteriores (Lambdin, Thomas O., *Introduction to Biblical Hebrew*, New Jersey, Prentice Hall, 1.971, pp: 168-169). (2) En exclamaciones de inmediatez, הִנֵּה [*hinnēh*] es frecuentemente declinado con un pronombre [...], a menudo en respuesta a una llamada. *Hinnēh* «enfatisa la inmediatez, el carácter de aquí-y-ahora, de la situación», o en el discurso directo, o en el discurso narrativo» (Waltke, Bruce K. y O'Connor, M., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Indiana, Eisenbrauns, 1990, p. 675). Por lo tanto, en el límite de lo inmediato, הִנֵּה y הִנֵּה (*hen*: «¡observa!», «¡mira!») expresan el surgir mismo de la «atención», del «darse cuenta», y según nos parece, iría en este sentido también el énfasis y emoción que introducen respecto a la inmediatez y el carácter de aquí-y-ahora de la situación. (3) Como dos tercios aproximadamente de sus apariciones en la Biblia hebrea *hinnēh* es usado para señalar algo para lo que no estaban preparados ni el destinatario ni los personajes implicados, el uso más típico de הִנֵּה se centra en señalar la *miratividad*, es decir, la cualidad de expresar sorpresa ante una revelación o información inesperada (Miller-Naudé, Cynthia L. y van der Merwe, C. H. J., « הִנֵּה and Mirativity in biblical Hebrew», en *Hebrew Studies* Vol. 52 (2011): pp. 53-81; p. 57, Published by: National Association of Professors of Hebrew (NAPH), University of Wisconsin-Madison). En tales casos, הִנֵּה funciona como marcador del discurso, como «encrucijada», «umbral», que hace surgir la atención de un sentido novedoso en la narración. «Señalar algo», «despertar el interés respecto a algo», «llamar la atención en relación a algo» es lo que הִנֵּה realiza como tal, sin implicar aún en su acción misma aquello que señala, aquello sobre lo que despierta el interés o llama la atención. Señalar algo «de interés», o «digno de atención», (son las expresiones que emplea Miller-Naudé: *newsworthy* y *noteworthy*), es ya señalar el interés como tal, la atención misma, la conciencia, «despertándola», «llamándola», a un nuevo sentido (un nuevo «contenido» de la llamada). Y es justamente aquí, surgiendo *hinnēh*, que llamada y respuesta brotan en la coincidencia de una misma acción. «¡Mira!», «¡Observa!», «¡Esto!», «¡Aquí!», «¡Ahora!», «¡He ahí!», «¡He aquí!», son todas expresiones de eso que es aún anterior a las distinciones, no solo respecto a la «donación» y la «manifestación», sino incluso a la «llamada» y la «respuesta». No se trata de que *hinnēh* marque la incapacidad de distinción de los pares señalados, sino del surgir primero en que las instancias emparejadas mismas surgen en la coincidencia de una misma acción. Con הִנֵּה surgen el «¡He(te) ahí!» y el

Hablamos desde la pura fenomenología. Ésta no puede ir más atrás del «darse cuenta» que expresa el «he aquí». Aunque esté suscitado por una llamada absolutamente «otra», como tal, el «darse cuenta» de la llamada es justamente, de inmediato, a la vez, el «darse cuenta» de la respuesta. Esta es la inmediatez y simplicidad que buscamos. La fenomenología no puede ir más atrás. Puede suponer una suscitación concreta (ésta o aquélla); puede atribuirle una identidad o una instancia ésta o aquélla (el Dios de la Biblia u otra), pero si lo hace con el convencimiento de que la suscitación partió en concreto de aquí o de allí, con todos los matices narrativos, de contenido, que podría conllevar, por ejemplo, suponer en su origen absoluto (anterior a la donación inmanente) al Dios de la Biblia, entonces tal suposición pasaría a ser una «teológica» concreta, no puramente «fenomenológica». Esta cuestión (la cuestión del origen, justamente) es de un carácter tan difícil y delicado, tan absolutamente radical y esencial para tantas cosas, que es preciso intentar aclararla con el mayor cuidado fenomenológico posible, no del todo, pero sí de entrada: el término «aclarar» podría resultar aquí un auténtico pleonasma, o un recurso tan exagerado como el de la hipérbole religiosa.

El problema de la llamada y la respuesta parece estar limitado al terreno teológico, y en concreto, al ámbito judeo-cristiano, a partir de las aportaciones principales y más célebres de Emmanuel Lévinas, Jean-Louis Chrétien y Jean-Luc Marion. «Llamar» dice y pide «respuesta». En indoeuropeo, la última raíz de nuestra «llamada», se dice: *kel-6*, *k(e)lē-*, *k(e)lā-*, o *kľ-*, que significa *llamar*, pero también *llorar*. En Lévinas, la justificación final, absolutamente verdadera, de la llamada del otro es la «vulnerabilidad» del otro. Puede incluso que quien se muestre vulnerable no lo haga para llamar a nuestra compasión, pero es algo que todos sabemos muy bien: ante alguien vulnerable, llame o no llame a partir de sí mismo, sin embargo, nosotros sí nos sentimos llamados, justamente, respondiendo ya de él, justamente porque nosotros también, ahí, nos mostramos

«¡He(me) aquí!» antes de ser concretados como los dos polos de una relación desplegada a través del sentido posterior mismo que הָיָה introduce. Por lo tanto, en las expresiones mismas de la llamada («¡He(te) ahí!») y la respuesta («¡He(me) aquí!»), se encontraría ya la expresión misma de la coincidencia de llamada y respuesta, anterior por ello a una diferencia o retraso de una de ellas en la relación mutua. (4) Armenteros afirma que si hay un sentido con el que se asocia el profetismo bíblico, es sin duda el de la vista: «Desde las primeras manifestaciones en la Biblia, una de las características que revisten al profeta de lo extraordinario es que ve, que es testigo directo de una visualización» [Armenteros Cruz, Víctor M., «Mira por dónde. Impacto de los marcadores visuales *hinnēh* (הִנֵּה) e *idou* (ἰδοὺ) en Daniel y Apocalipsis», en *DavarLogos*, Vol. 12, Núm. 1-2 (2013), págs. 21-73, p. 24, Facultad de Teología, Universidad Adventista del Plata (Argentina); disponible en: <https://publicaciones.uap.edu.ar/index.php/davarlogos/article/view/145>; último acceso: mayo 2021]. «Luego» vendrá la profecía, el hablar de parte de Yhwh, el compartir la experiencia vivida. Y más tarde aún, la escritura, el acto de continuar el mensaje porque trasciende el tiempo concreto. Como vemos nosotros, estas evidencias nos llevan de vuelta a la distinción en Marion entre «donación» y «manifestación», y la posición de la hermenéutica en el paso de una a otra. (5) הָיָה pertenece a la categoría de los marcadores discursivos, una de cuyas características principales es que no modifican la condición de verdad de una afirmación, lo que no significa que el marcador del discurso carezca de significado, sino que no está involucrado en la verdad o falsedad de la afirmación que marca, por lo tanto, nada tiene que ver con el contenido como tal del discurso que resalta (Dela Cruz Vega, Madeline, *An Analysis of hinnēh as a Discours Maker in Genesis – 2 Kings*, Tesis doctoral, defendida en la Faculty of Arts and Humanities, University of Gloucestershire, Junio de 2.005, pp. 66-67; disponible en: <https://core.ac.uk/download/pdf/30665915.pdf>; último acceso: mayo de 2021). (6) Según Alonso-Schökel, la partícula hebrea *hinnēh* «ejerce con énfasis una función deíctica; sitúa un objeto en un campo presente, y reclama sobre el objeto la atención del interlocutor» [Alonso-Schökel, Luis, «Nota estilística sobre la partícula הָיָה», en *Biblica*, Vol. 37, No. 1 (1956), pp. 74-80, p. 74]. Su función se realizará en forma de «llamada» y es ante todo una señal. Por ello, *hinnēh* está emparentada con el imperativo, además de con el gesto mismo de señalar. Por su naturaleza y su carácter enfático, la partícula pertenece al lenguaje vivo y también al literario, poseyendo un valor emocional.

vulnerables. En esos casos, es en y como nuestra respuesta que el vulnerable llama por sí mismo. El «llamar por sí mismo», la «llamada por sí misma», desde y como sí misma, se juega (desde su donación como tal) en, como y para una «respuesta», haya o no en realidad llamada, sea ésta considerada eterna o solo puntual.

Hemos visto cómo para los fenómenos invisibles postulan san Agustín y Marion la fe (§ 38), articulada en la estructura llamada/respuesta¹⁴⁶⁴. La llamada/respuesta es la estructura de acceso a la experiencia de lo incondicionado e indisponible, es pues la articulación de la «carne» (podríamos decir, el «órgano de la fe») que nos da acceso a los fenómenos incondicionados¹⁴⁶⁵. Aquello que nos concierne más de cerca opera como llamada que ya nos constituye (respuesta) desde siempre. El «paso atrás» del pensar (Heidegger), como el «darse a fondo perdido», «abandonarse» (Marion), quieren corresponder de inmediato a la llamada, «dándose cuenta» en y como el acogimiento mutuo, e inmediato, de llamada y de respuesta. Una «fenomenología de lo inaparente» requiere pensar la «fe», pero también la estructura que parece organizarla: la «llamada/respuesta». Tenemos acceso a lo inaparente por su llamada. Ese acceso es a su vez la respuesta. Nosotros intentamos pensar qué acontece, y cómo, en la donación de un «darse cuenta» (de un «aparecer») como «respuesta a una llamada» ¿Se da ese «darse cuenta» solo en casos flagrantes de darse una «llamada» o una «respuesta», o todo «darse cuenta», de alguna manera, es ya donación como «llamada/respuesta»?

Hemos de abrir por lo tanto ya en lo que sigue el estudio de la llamada y la respuesta según su consideración por la fenomenología en general, con el fin de aclarar lo mejor posible aquellos problemas que una falta de matización provocaría, entre ellos, la confusión de los caracteres teológicos con otros fenomenológicos, y viceversa. Así lograremos, entre otras cosas, —al menos es nuestro propósito—, pensar «con más claridad» esas determinaciones temporales fuertes que hemos visto indican una precedencia de donación eterna del fenómeno a experimentar, antes de poder ser experimentado por nadie (antes de la creación del mundo), que son asumibles perfectamente por la teología, pero en absoluto por la fenomenología. Y sin embargo, tales determinaciones pesarán poderosamente en las descripciones que Marion pretende puramente fenomenológicas. Y así la fenomenología, siendo una «ciencia descriptiva», quedaría con ello prefijada por rasgos que ella no ha podido pensar desde sí misma, haciéndose precisa una recapitulación de esos rasgos para poder meditarlos con más calma, quizás incluso para extender finalmente el romanticismo e hipérbole teológicos a toda experiencia de la vida.

El principal problema con el que nos enfrentamos nosotros concierne a la «anterioridad» de la donación del fenómeno, ya dado antes de su posible manifestación. Con ese problema se relaciona la pregunta por la «diferencia» entre la llamada y la respuesta, diferencia que puede comprenderse no solo en cuanto a una llamada «anterior» —respecto a su donación— a la respuesta, sino también en la consideración de una respuesta «anterior» —en cuanto a su manifestación— a la llamada.

¹⁴⁶⁴ Hemos visto cómo la fe fija las únicas significaciones apropiadas (y venidas de otro lugar, dadas por Revelación) a lo que se da y demanda mostrarse y que sin tales significaciones no podría mostrarse. La fe deviene la condición de la inteligencia de los fenómenos más extraños porque más de cerca nos afectan, los fenómenos del orden del «corazón». Se trata de la fe en el amor, que ya ama y despliega por lo tanto la lógica del amor, alcanzando ya «la realidad de las cosas que espera [...], puesto que, en su práctica, encuentra ya “la prueba de las cosas que no se ven [...]”».

¹⁴⁶⁵ ¿Podríamos considerar entonces que la fe dice la carne extendiéndose más allá de sí, excediéndose y llevándose a sí misma, de un modo paralelo a como se extiende en el pasado y el futuro el presente vivo en la conciencia interna del tiempo en Husserl?

Pongamos un ejemplo más claro: a partir de lo dicho en el capítulo II (§§ 15 y 17), descubrimos que la diferencia en Marion entre donación y manifestación tendría en la estricta fenomenología de Husserl un paralelismo claro con la diferencia entre la vida que ya se vive sin más (donación) y el retorno posible sobre ella de la reflexión (manifestación). Marion entonces adaptaría a este «mecanismo» descriptivo de nuestras experiencias la explicación del contenido de la fe cristiana, aprovechando esa diferencia justamente para justificar el «retraso» que toda apología supone ya respecto de la experiencia original que pretende alabar o proteger, de modo distinto pues a como lo haría Husserl, o sea, haciendo ver que ya vivimos plenamente y sin «retraso» en la donación primera de nuestras experiencias sin necesidad de reflexionar sobre ellas. Lo que Marion destaca es el hecho de que la diferencia entre donación y manifestación se traduce en una imposibilidad absoluta de dar cuenta de una donación («Creación») respecto a la que siempre estamos «retrasados». Pues bien, esta interpretación de la cuestión por parte de Marion expresaría no otra cosa sino el modo en que nuestro autor vive la fe en Dios. Ni siquiera se trataría de la expresión de esa fe por todo cristiano, o por todo creyente en cualquier religión, pues cabría también como cristiana una determinación, o disposición, más cercana, por ejemplo, a la mística, o sea, más pendiente del «acogimiento mutuo» (de la comunión) entre el alma y Dios y por consiguiente, más atenta a la reducción del «retraso» —que el místico sufre justamente como algo «penoso»—, entre el deseo y la satisfacción plena de él en Dios.

Podemos vislumbrar así los problemas que plantea para la fenomenología intentar asumir determinaciones que solo parecen tener rigor descriptivo para ciertas hermenéuticas de las narraciones teológicas fuertes, inapropiadas para la fenomenología sin hacer antes una reflexión de los sentidos de fondo, de las expresiones y los giros esenciales, que se trasponen desde la teología (o desde parte de ella) a la fenomenología. Marion quiere dar cuenta fenomenológica de la Revelación: «“[...] la sangre preciosa de Cristo [*sc.* entregada] como la de un cordero sin mancha ni mancha, *conocido ya desde antes de la fundación del mundo, pero manifestado en el fin de los tiempos*” (1 Pedro, 1, 19-20)»¹⁴⁶⁶. Sin embargo, ¿cómo dar cuenta fenomenológicamente de aquel (o de aquello) que es conocido desde antes de la fundación del mundo, de quien (o de lo que) es προεγνωσμένου, es decir, *conocido de antemano, previsto, percibido por anticipado*, antes de cualquier posible conocimiento, o percepción, o conciencia? Nosotros no ponemos en duda que «todo puede ser pensado», el adagio que podríamos considerar propio de la «donación» según es comprendida por Marion. Tampoco se trata de dudar que todo lo que puede ser pensado pueda ser verdad. Preguntamos solo esto (casi un imposible): cómo dar cuenta «fenomenológicamente», o sea, de modo evidente en su mismo darse (en su vivirse mismo y decirse), de lo invisible, de lo indisponible, de lo inaparente¹⁴⁶⁷.

§ 39. La llamada y la respuesta en Heidegger

En Heidegger encontramos dos momentos principales en torno al problema de la llamada y la respuesta, momentos separados por la *Kehre* (la vuelta, el giro), que marca la diferencia entre la obra del primero y del segundo Heidegger¹⁴⁶⁸.

¹⁴⁶⁶ Marion, J.-L., «Une fois pour toutes», en *Communio*, *op. cit.* 2017, p. 21.

¹⁴⁶⁷ Es, según nos parece, análogo problema al que expresa Derrida respecto al don (cap. II, § 19).

¹⁴⁶⁸ La doctrina discute sobre el año en que se produce ese giro. Nosotros seguiremos en la cuestión a Alejandro Rojas Jiménez, para quien 1929 marca el inicio de la *Kehre*, cuando Heidegger asegura (en *Vom Wesen des Grundes*, GA 9) que la esencia de la verdad es la libertad, que poco tiene que ver con el libre

Lo que haremos en lo que sigue es tratar lo esencial de esos dos periodos respecto al problema que nos ocupa, destacando ya que la llamada de la conciencia en *Ser y tiempo* (1927) está dirigida a la búsqueda del modo auténtico de ser del *Dasein*, por lo tanto, al modo de ser más propio del mismo, a la verdad de su existencia. En este sentido, podríamos afirmar para empezar que la *verdad* tiene más peso en el problema de la llamada y la respuesta en Heidegger que el *bien*. Después de *Ser y tiempo*, atenderemos a las consideraciones que demostrarían tras la *Kehre*, ya en el «segundo Heidegger», que esa dirección de búsqueda de la verdad del ser se conserva esencialmente en toda la investigación del filósofo alemán, culminando con el *Ereignis* como acontecimiento de llamada y respuesta que da el modo más propio (más auténtico, más verdadero) de ser a lo existente en un mundo que pasa a ser «mutuo mundear» como un «mutuo llamar y responder de amor». Con el *Ereignis*, la *verdad* parece traslucir el *bien*.

39.1. La llamada y la respuesta antes de la *Kehre* (*Ser y tiempo*)

En *Sein und Zeit* (1927), Heidegger buscará un poder ser propio del *Dasein* que sea testimoniado por éste mismo en su posibilidad existencial¹⁴⁶⁹. El testimonio que busca Heidegger debe dar a comprender un *poder-ser-sí-mismo* propio, teniendo en cuenta que el carácter de sí mismo (o también, la «mismidad»: *Selbsttheit*) del *Dasein* es determinado formalmente como un *modo de existir*, es decir, no como un ente «ante los ojos» (*vorhandenes*)¹⁴⁷⁰.

albedrío sin embargo, sino con un pre-acuerdo con el ser como manifestabilidad (*cfr.*, Rojas Jiménez, Alejandro, *La cuadratura. La última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, 2009, pp. 114 ss.).

¹⁴⁶⁹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit* (1927), § 54, en *Gesamtausgabe* Band 2, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977, p. 355; tr. esp.: Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, Traducción de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 2008², p. 291. Con esta secuencia se nos muestran ya varios hechos implícitos. En primer lugar, se busca un «poder ser propio», o sea, no un «ser» sin más, sino la posibilidad de ser de un modo auténtico. Esto da a entender, no solo la posibilidad de que el ser se desarrolle (siendo, existiendo) de un modo verdadero —pero también falso—, sino que, ante este hecho primero (que nos dice implícitamente ya que el «ser» es antes que nada «poder ser», verdadero o falso, esto o lo otro, etc.), lo que debemos buscar es el «poder ser» auténtico del «ser». El ser es poder ser, es decir, posibilidad (de ser). Heidegger supondrá además que esa posibilidad solo puede mostrarse en su verdad justamente como «posibilidad existencial». Eso es y debe testimoniar el *Dasein* en su propio ser: que es, que existe, de la manera que le es propia y verdadera, o sea, en y como su posibilidad propia (de ser). Mantenerse en la verdadera posibilidad que le es propia es entonces el testimonio mejor que el *Dasein* podrá dar de su posibilidad existencial, lo cual no dirá solamente (i) mantenerse en la posibilidad como tal («más alta que la realidad se halla la *posibilidad*», GA 2, pp. 51-52), sino, además, según nos parece, (ii) ser capaz de elegirse a sí mismo existiendo en esa su propia posibilidad. Es a esta elección que llamará la conciencia al *Dasein*.

¹⁴⁷⁰ Empleamos aquí la expresión de Gaos «ante los ojos», aunque la usada por Jorge Eduardo Rivera (en su versión de *Ser y tiempo* de 1997) como «ente que está-ahí» pueda incluso ser más acorde con el sentido original alemán. Hemos de tener en cuenta para aclarar con suficiencia la cuestión que *Vorhandenheit*, como *Vorhandensein*, pueden traducirse como *presencia*, *simple presencia*, *estar-ahí-delante* o *estar-ahí-presente*. Como nos recuerda J. Adrián Escudero, *Vorhandensein* y *Zuhandensein* son «los dos modos fundamentales de comportamiento del *Dasein*: por una parte, *Zuhandensein* (“estar-a-la-mano”) remite al comportamiento eminentemente práctico y poiético del *Dasein* que utiliza y maneja las cosas que tiene al alcance en su inmediato radio de acción; por otra, *Vorhandensein* (“estar-ahí-delante”) refleja el comportamiento contemplativo y teórico» (Adrián Escudero, Jesús, *El lenguaje de Heidegger, Diccionario filosófico 1912-1927*, Barcelona, Herder Editorial, S.L., 2009, p. 190). La actitud teórica ignora la totalidad referencial en que se mueve la vida cotidiana en su actividad, omisión que supone la objetivación de los entes, que según la *Vorhandenheit* se ponen delante (ante los ojos) del sujeto del conocimiento. Por lo tanto, «ante los ojos» dice un ente «objetivo», «manejable» por el sujeto que lo conoce solo teóricamente.

Heidegger parte de un hecho dramático: el *Dasein* (ser-ahí) que yo soy no soy la mayoría de las veces yo mismo, pues estoy abandonado en el se-mismo, el uno-mismo: *das Man-selbst*. El *uno*, el *se* (*das Man*) es para Heidegger el «neutro» que señala el «quién» que no es ni este ni aquel, ni uno solo ni la suma de los otros hombres y mujeres con quien existo. En el ser-con los otros cotidiano, el *Dasein* no *es* ya él mismo porque los otros le han amputado el ser. El gusto y voluntad de los otros dispone de las posibilidades cotidianas de ser del *Dasein*¹⁴⁷¹. El «se» despliega una auténtica dictadura sobre el *Dasein*: «disfrutamos y nos entretenemos tal y como *se* disfruta; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como *se* ve y *se* juzga; nos retiramos también de las “grandes muchedumbres” tal y como *se* retira *uno*; encontramos “indignante” lo que *se* encuentra indignante. El *se*, que no es ninguno determinado y que todos lo son, aunque no como suma, prescribe el tipo de ser de la cotidianidad»¹⁴⁷².

Con el abandono en el *se*, encontramos el hecho de que ya se ha decidido sobre el más inmediato poder-ser fáctico del *Dasein* (ya se han decidido sus tareas, sus normas, la urgencia y alcance de su ser-en-el-mundo que se ocupa y se preocupa). El *se* ha quitado al *Dasein* el acometer esas posibilidades de ser¹⁴⁷³.

Este ser hurtado por nadie sin elección, por el cual el *Dasein* queda oculto en la impropiedad (*Uneigentlichkeit*) solo puede ser cancelado si el *Dasein* va a buscarse él mismo a sí mismo desde su abandono en el *se*. El ir a buscarse desde el *se* quiere decir llevar a cabo la modificación existencial que convierte al *se*-mismo (al uno-mismo) en el ser-sí-mismo verdadero (auténtico: *eigentlichen*), lo cual debe acontecer como *recuperación de una elección*. «Pero recuperar la elección quiere decir el *elegir esta elección*, decidirse por un poder-ser a partir del sí-mismo propio. En el elegir de la elección se *posibilita* el *Dasein* por vez primera su poder-ser propio»¹⁴⁷⁴.

Sin embargo, para hallarse el *Dasein* abandonado en el *se*, debe mostrarse a sí mismo en su propiedad posible, de modo que precisa el testimonio de un poder-ser-sí-mismo que ya es según la posibilidad. Pues bien, ese testimonio correrá a cargo de la «voz de la conciencia». El análisis de la conciencia la descubre en Heidegger como *llamada* (*Ruf*), siendo el llamar un modo del habla (*Rede*): «La llamada de la conciencia tiene el carácter de la invocación (*Anrufs*) del *Dasein* a su más propio poder-ser, y ello en la forma de la invocación al más propio ser-deudor»¹⁴⁷⁵. Según el pensador alemán, a la llamada de la conciencia corresponde un posible oír, descubriéndose el entender de la invocación (*Anrufverstehen*) como *querer-tener-conciencia*. Es en este fenómeno donde se halla el elegir de la elección de un ser-sí-mismo, que Heidegger llama, según su estructura existencial, el carácter-de-decandido (*Entschlossenheit*)¹⁴⁷⁶.

En la llamada es *pasado por alto* el *Dasein* tal y como es comprendido mundanamente para los otros y para él mismo. La llamada al (sí)-mismo (*an das Selbst*) ignora por completo a ese *Dasein* de la inercia mundana común. Y porque solamente es

¹⁴⁷¹ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, § 27, GA 2, p. 168; tr. esp.: p. 143.

¹⁴⁷² *Ibid.*, p. 169; tr. esp.: p. 143.

¹⁴⁷³ Es decir, según nos parece, el «se» le ha quitado al *Dasein* el «ser» (*Sein*), dejándolo en un mero «ahí» (*Da*).

¹⁴⁷⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁷⁵ *Ibid.*, § 54, p. 358; tr. esp.: p. 293. Seguimos aquí la traducción de Gaos, que vierte «Schuldigsein» por «ser-deudor», en lugar de lo que hace Rivera, que prefiere «ser-culpable». Nosotros nos decantamos por Gaos al consultar además la traducción francesa de Emmanuel Martineau («être-en-dette»), que es la que invoca Ricœur en *Soi-même comme un autre* cuando atiende estas cuestiones. Sin embargo, también debemos advertir que la traducción inglesa vierte el término como «ser-culpable» («Being-guilty»). Además, «ser-deudor» nos acerca a las experiencias de «donabilidad» y «aceptabilidad» en Marion (cap. II, §§ 20.3.1. y 20.3.2.).

¹⁴⁷⁶ También, el «estado de resuelto» (Gaos), o la «resolución» (Rivera).

llamado y llevado al oír el mismo (*Selbst*) del uno-mismo (*Man-selbst*), el uno (*Man*) se derrumba. El mismo (*Selbst*) es llevado a sí-mismo por la llamada justamente porque el mismo (*Selbst*) ha sido privado del hospedaje y escondrijo que encontraba en el uno (*Man*), al hundirse éste y el estado público de interpretado (*öffentliche Ausgelegtheit*) que procuraba al mismo (*Selbst*) al buscar éste estima pública (*öffentliches Ansehen*)¹⁴⁷⁷.

En toda esta secuencia debemos tener en cuenta que Heidegger asume a la vez (i) el hecho de que la llamada alcanza al uno-mismo, pero también (ii) el hecho de que la llamada solo llama al mismo del uno-mismo, dejando pues al uno al margen, ignorándolo y operando en contra de la inercia común de la pública estima. La llamada ignora aquello que solo busca notoriedad. La llamada ignora al uno del uno-mismo, dirigiéndose solo al mismo. Es decir, la llamada expulsa al uno del agarre con el mismo. El mismo queda libre del uno pero a la vez desprotegido: el mundo de la pública notoriedad se le muestra sin el uno un mundo inhóspito. Pero entonces, la llamada que llama al mismo es en realidad también la respuesta del mismo a ese mundo inhóspito y a la pública inercia a la que se ha visto sometido por el uno. La llamada de la conciencia es la respuesta de la conciencia a su sometimiento a la pública inercia común. Es decir, para poder darse la llamada, Heidegger ha de contar con que el mismo ya es él mismo desde siempre, manteniéndose como el mismo incluso secuestrado por el uno. Para el Heidegger de *Ser y tiempo*, el ser, es «poder ser», que a su vez dice «preceder», «adelantar»¹⁴⁷⁸.

La posibilidad más propia, cierta y como tal indeterminada e impensable del *Dasein* es ser para la muerte. Pero el ser para la muerte no puede tener el carácter del salir-en-busca (*Aus-seins*) que procura su realización. Primeramente, porque la muerte como posible no es ningún algo-a-la-mano o algo-ante-los-ojos, sino una posibilidad-de-ser del *Dasein*. Y en segundo lugar, el procurar la realización de este posible significaría causar la muerte, con lo que el *Dasein* se quitaría el suelo para un existente ser para la muerte¹⁴⁷⁹. «En el ser para la muerte [...] si es que tiene que abrir comprendiendo la posibilidad caracterizada como *tal*, debe la posibilidad ser comprendida como posibilidad no debilitada, como posibilidad ha de ser desarrollada y en el comportarse respecto a ella sostenida como posibilidad»¹⁴⁸⁰.

Heidegger comprende el ser para la posibilidad terminológicamente como «adelantarse en la posibilidad»: «*Vorlaufen in die Möglichkeit*»¹⁴⁸¹. La muerte como

¹⁴⁷⁷ Ibid., § 56, pp. 362-363; tr. esp.: p. 297.

¹⁴⁷⁸ Nosotros preferimos la traducción de Rivera, que vierte *Vorlaufen* por «adelantarse», antes que la traducción de Gaos, que dice «precursar».

¹⁴⁷⁹ Lo que Heidegger está haciendo, según nos parece, es procurar una «condición trascendental» (aquí, el ser para la muerte) como justificación de una existencia que se mantiene siendo sin acabarse en un producto, o en una realización. Se trataría de mantenerse en la posibilidad como tal. El ser es para Heidegger «poder-ser», es decir, «posibilidad siendo», que así ha de vivirse y mantenerse sin llegar a realizarse como un producto acabado o en el acto de su culminación. «Mantenerse en la posibilidad», o también «el ser de la posibilidad misma en tanto que siendo», podría expresar lo que Heidegger intenta alcanzar como lo propio del *Dasein*. Según nos parece, la muerte, o mejor dicho, el ser para la muerte, procura de modo inmejorable ese objetivo del autor alemán: la muerte es una posibilidad constitutiva del ser del *Dasein*, pero que siempre ha de mantenerse como esa posibilidad, pues su realización supondría el fin mismo de la posibilidad, del ser en y como la posibilidad como tal, del *Dasein*. Lo que sigue, nos parece, lo confirma.

¹⁴⁸⁰ Ibid., § 54, p. 347; tr. esp.: p. 285.

¹⁴⁸¹ Ibid., p. 348; tr. esp.: p. 286. Esto no quiere decir un ponerse el *Dasein* «por delante» de la posibilidad, sino un «acompañarse» al existir, al *siendo*, de la posibilidad como tal, que consistiría justamente en «adelantar (abrir) lo por-venir», lo que no supone determinar la posibilidad por esto o lo otro por venir, sino en cuanto a la apertura misma de la posibilidad como tal. Se podría decir que se trata del «ser de la posibilidad en acción». Finalmente, a este «adelantarse en la posibilidad» se correspondería el «paso atrás» que ya hemos descubierto en el cap. IV (§ 31), y puesto en relación con la fe en Marion (§ 38). Para apoyar nuestra lectura podemos acudir a Alejandro Rojas, para quien hay en Heidegger una suposición constante de que la potencia de presencia de la inteligencia como entendimiento posible es superior a la actualización

posibilidad no da al *Dasein* nada «que haya de ser realizado», ni nada que él mismo pudiera *ser* como real. La muerte es «la posibilidad de la imposibilidad de todo comportarse con... , de todo existir». Y en el adelantarse en esta posibilidad deviene ésta «cada vez mayor», es decir, se descubre como tal, no teniendo en general ninguna medida, no conociendo ningún más o menos, sino que significa «la posibilidad de la sin medida imposibilidad de la existencia». «Según su esencia, esta posibilidad no ofrece ningún soporte para tensarse hacia algo, “imaginarse” lo real posible y olvidar por ello la posibilidad. El ser para la muerte como adelantarse en la posibilidad es lo que en primer lugar *posibilita* esta posibilidad y la libera como tal»¹⁴⁸².

Para Heidegger, el ser para la muerte es adelantarse (*Vorlaufen*) en un poder-ser del ente cuyo modo de ser es el adelantarse mismo. En el descubrir precursor de este poder-ser se abre el *Dasein* para él mismo respecto a su extrema posibilidad. Pero bosquejarse en el poder-ser más propio quiere decir: poder comprenderse a sí mismo en el ser del ente así descubierto: existir. Comprender no quiere decir en primer lugar el mirar boquiabierto un sentido, sino comprenderse en el poder-ser que se descubre en el bosquejo. El *Dasein* solo puede ser *propriamente él mismo* cuando él mismo se posibilita para ello desde sí mismo¹⁴⁸³. El *Dasein* es *propriamente él mismo* solo en tanto que se bosqueja, como ser que se cuida de... y como cuidador ser-con..., primariamente su poder-ser más propio, y no la posibilidad del uno-mismo (*Man-selbst*). El precursor (*vorlaufende*) devenir libre para la propia muerte libera del abandono en las ocasionales posibilidades que se agolpan, de modo que así permite escoger y comprender *propriamente por vez primera* las posibilidades fácticas situadas antes de la posibilidad insuperable.

Vista así la cuestión del ser del *Dasein* como poder-ser, como posibilidad que ha de mantenerse abierta como tal, vemos con más claridad por qué la llamada de la conciencia no invoca en realidad nada: «¿A qué llama la conciencia al invocado?»

de la potencia. Frente a Aristóteles, para quien el entendimiento activo es el principio del entendimiento pasivo, para Heidegger, el entendimiento es en primer lugar pasivo, de modo que la historia de la comparecencia de la posibilidad es la historia de la potencia de la inteligencia. La clave de este movimiento la encontramos en Kant, para quien el entendimiento es receptivo (*intuitus deriuatius*): la intuición finita del ente no puede darse su objetivo a sí misma. A Heidegger le mueve «la experiencia inmediata de lo dado» (Rojas Jiménez, A., *La cuadratura*, op. cit. 2009, p. 283), experiencia que expresa la prioridad de la potencia de la inteligencia sobre la actividad del entendimiento. Heidegger querría así eliminar la actividad constructiva de la subjetividad propia de lo moderno. Según A Rojas, en Heidegger, la potencia de la inteligencia ha sido colocada antes del acto de entender porque éste es reducido a la comprensión de lo que se me ofrece. Y sin embargo, cree Rojas —contra Heidegger—, que el intelecto puede ir más allá de lo dado, puede abandonar la presencia, «buscando» más allá de lo dado inmediatamente. Ese buscar puede pensar aunque no encuentre nada, así como «puede pensar la actividad del intelecto aunque no la encuentre (no la reduzca a una intuición simple) y solo la advierta en su actividad» (Ibid., p. 292). Por ello, en Heidegger, sigue diciendo A. Rojas, la actividad del entendimiento humano está ausente: siendo el filósofo alemán un pensador del ser histórico, interpreta el intelecto agente «en concordancia con la interpretación averroísta: un único intelecto para toda la humanidad que se hipostasia al margen de la persona, de modo que el hombre solo puede conocer lo que se le ofrece (entendimiento pasivo)» (Ibid., p. 293). Y por ello se podría aquí introducir una lectura religiosa, pues «el protestantismo, al igual que el islam, son religiones del libro donde la inteligencia solo puede conocer lo que se le revela: entender es escuchar» (Ibidem). «Pero, ¿y si hubiera tantos entendimientos agentes como personas? ¿Y si el entendimiento humano no es iluminado, sino que ilumina? ¿Y si el entendimiento humano no sólo encuentra, sino que también busca?» (Ibidem). Con estas preguntas, A. Rojas introduce lo que para él es una necesidad esencial: al buscar, el entendimiento humano advertiría la actividad extramental persistente y la propia actividad cognoscente, de modo que así quedaría el entendimiento humano libre de su subordinación a la historia como destino, como propone Heidegger. Pues hay también la posibilidad misma de desobedecer la demanda (Ibid., p. 294).

¹⁴⁸² Ibidem. «Das Sein zum Tode als Vorlaufen in die Möglichkeit *ermöglicht* allererst diese Möglichkeit und macht sie als solche frei».

¹⁴⁸³ Ibid., p. 350; tr. esp.: p. 287.

Rigurosamente hablando, a nada»¹⁴⁸⁴. La conciencia habla solo y continuamente en el modo del callar, pues no hay «nada» para-invocar al invocado mismo sino que es *llamado* a sí mismo, o sea, a su más propio poder-ser. «De modo correspondiente a su tendencia-de-llamada, la llamada no dispone al (sí-)mismo invocado a una “actuación”, sino que como llamada al más propio *poder-ser-sí-mismo* es un pre- (“pro”-)vocar [*Vor- (nach-)vorne(-)Rufen*] del *Dasein* a sus más propias posibilidades»¹⁴⁸⁵. Aunque sin voz ni contenido, la llamada no supone una indeterminación como tal, pues posee una segura dirección en su impacto: llamar al (sí-)mismo a su poder-ser, y con ello, pre-vocar (*Vorrufen*) al *Dasein* a sus posibilidades.

Heidegger se pregunta por aquel o aquello que llama, apuntando la siguiente cuestión: «¿Y si fuera el *Dasein* que se encuentra en el fondo de su inhospitalidad el llamador de la llamada de conciencia?»¹⁴⁸⁶ Para Heidegger, el llamador no es en su quién determinable mediante *nada* «mundano» porque es justamente el *Dasein* en su inhospitalidad, es el originariamente arrojado ser-en-el-mundo como no-estar-en-su-casa. Por eso el llamador no es familiar al cotidiano uno-mismo (*Man-selbst*), sino algo así como una voz *extraña* (fremde *Stimme*)¹⁴⁸⁷. Pues, ¿qué podría ser para el uno (*Man*), perdido en el inquieto «mundo» variado, más extraño que un mismo (*Selbst*) aislado en la inhospitalidad y arrojado en la nada? «Algo» llama y sin embargo no da al oído curioso nada que oír que pueda luego ser dicho públicamente: «La llamada habla en el modo inhóspito del *callar*. Y lo hace así únicamente porque la llamada no llama al invocado al habla pública del uno [*Man*], sino que ordena volver desde el uno a la *discreción del poder-ser existente*»¹⁴⁸⁸. Siendo para Heidegger la inhospitalidad el tipo fundamental, aunque cotidianamente oculto, del ser-en-el-mundo, el *Dasein* mismo llama como conciencia desde el fondo de ese ser. Y así, la llamada, templada por la angustia, es lo primero que determina al *Dasein* al bosquejo de sí mismo a su más propio poder-ser.

El *Dasein* es el llamador y el llamado. Y mostrándose la conciencia como llamada del cuidado (*Sorge*), (i) el llamador es el *Dasein* angustiándose en su carácter de arrojado (el carácter de estar-ya-en...) por su poder-ser, (ii) el llamado es justamente este *Dasein*, que es llamado a su más propio poder-ser (es llamado a «anticiparse-a-sí... ») (según Gaos, «pre-ser-se... »). Y (iii) el *Dasein* es llamado mediante la llamada a salir de la caída en el Uno (a salir del ser-ya-en el mundo de que se ocupa). De ahí concluye Heidegger: «La llamada de la conciencia, o sea, esta misma, tiene su posibilidad ontológica en el hecho de que el *Dasein* es, en el fondo de su ser, cuidado»¹⁴⁸⁹. Por ello, cree nuestro autor que no debemos recurrir a fuerzas que nada tienen que ver con el *Dasein* para justificar

¹⁴⁸⁴ Ibid., § 56, p. 363; tr. esp.: p. 297.

¹⁴⁸⁵ Ibid., p. 363; tr. esp.: pp. 297-298. Estas palabras muestran que la llamada es un pre-llamar, un pre-provocar. Esto es esencial comprenderlo bien. Creemos que podemos expresarlo así: la llamada se adelanta siempre y mantiene así abierta, vertida hacia el futuro, la posibilidad, justamente porque desde siempre llama. Es la llamada de la posibilidad misma en cuanto poder-ser, que como ya vamos comprendiendo es un «adelantarse» que no se cierra, que no quiere cerrarse, nunca en un fin o meta determinados, sino que así se mantiene en la «posibilidad misma en acción», podríamos decir. Veremos (cap. VI, § 46) cómo este «mecanismo» se acuerda con el que Marion descubre para el «tiempo del acontecimiento».

¹⁴⁸⁶ Ibid., § 57, p. 367; tr. esp.: p. 301.

¹⁴⁸⁷ Esta secuencia nos hace ver la necesaria matización del tipo de «sujeto» a tener en cuenta cada vez que se piense, en la fenomenología de la llamada y la respuesta, el carácter de la llamada como llamada de lo otro, de lo extraño. Pues según el tipo de «sujeto» de que se trate, eso «extraño», u otro que el «sujeto», habrá de ser comprendido también de un modo u otro. Y ello nos pone ante el problema, ya respecto a Marion, de considerar qué tipo de «sujeto» queda descentrado en la donación del fenómeno saturado: si el «sujeto» que quiere ser dueño de la experiencia o el «sujeto» que intenta más bien entregarse a la experiencia misma desde lo que ella misma da desde sí.

¹⁴⁸⁸ Ibid., p. 368; tr. esp.: p. 301.

¹⁴⁸⁹ Ibid., p. 369; tr. esp.: p. 302.

la llamada de la conciencia, pues con ello no se aclara, sino que se pierde, la inhospitalidad misma que expresa la llamada.

Por otra parte, cuando Heidegger afirma que el *Dasein* es en el fondo de su ser cuidado, preocupación, solicitud (*Sorge*), hemos de tener en cuenta que nuestro autor reemplaza en 1925 el concepto husserliano de «intencionalidad» por la indicación formal del «cuidado», que encarna «el modo como el *Dasein* se relaciona con el mundo»¹⁴⁹⁰. En *Ser y tiempo*, la *Sorge* es definida formalmente como «anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo-) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo circundante)»¹⁴⁹¹.

En 1921 encontramos los primeros antecedentes de la *Sorge*, que aparece en relación con el fenómeno de la *cura* y la *curiositas* asociada a ésta a partir de la interpretación del libro X de las *Confesiones* de san Agustín. Ya en 1919/20, Heidegger había afirmado que «el cristianismo primitivo podía servir de paradigma histórico para comprender la vida fáctica en lo que respecta a la “agudización” (*Zugespitztheit*) que en ella experimenta el “mundo del sí mismo”»¹⁴⁹². Heidegger citará a Agustín: «Crede, ut intelligas [cree para que comprendas]: vive vitalmente tu (sí-)mismo —y solo sobre esta base de experiencia, la de tu última y total auto-experiencia, se construye el conocer»¹⁴⁹³.

En las *Confesiones* (VIII, 9, 21), Agustín, ocupándose de la «enfermedad del alma» (*aegritudo animi*) descubierta por san Pablo, «explicita el principio hermenéutico que da cuenta del desasosiego (*cor inquietum*) propio del *curare*: se trata de la doble movilidad intencional o de la dialéctica entre la *per-versio*, la *tentatio* o la dispersión (el *defluxus in multum*); y la *con-versio*, el amor por la *beata vita* o la *continentia*»¹⁴⁹⁴. Con ello se expresa «la tensión implícita a la doble movilidad de la preocupación, escindida entre el amor al mundo y el odio a Dios y a sí mismo (*per-versio*), y el amor a Dios o verdadero amor a sí mismo (*con-versio*) y el odio al mundo»¹⁴⁹⁵.

Heidegger persigue en Agustín un ejemplo del modo de acceso no teórico al mundo del sí mismo que sea más radical que el proporcionado por el *cogito* de Descartes. Y con ese interés se fija en el *curare* agustiniano y las experiencias con él emparentadas. Pero no se trata, como destaca Garcés Ferrer, de situar la inquietud de esas experiencias en una corriente anímica de vivencias, como tampoco de un mero constatar teórico. Lo esencial es que «la dificultad del análisis reside justamente en prestar atención al hecho de “tenerlas” en el experimentar mismo, en su ejecución puntual desde la cura o preocupación, donde su “ser” coincide con su “ser-tenidas” (*Gehabtwerden*)»¹⁴⁹⁶.

Como nos dice Adrián Escudero, la doble vertiente de la *cura* agustiniana como (i) cuidado impropio de los asuntos mundanos y su *dispersio*, y (ii) el genuino cuidado del individuo por sí mismo en la modalidad de la *continentia*, se convertirán en *Ser y tiempo* en los dos modos de comportamiento del *Dasein*, respectivamente, el modo impropio y el modo propio¹⁴⁹⁷. En el anticiparse-a-sí como ser para el poder-ser más

¹⁴⁹⁰ Adrián Escudero, J., *op. cit.* 2009, p. 156.

¹⁴⁹¹ *Ibid.*, p.157; cita de Heidegger, M., *Sein und Zeit*, § 41, GA 2, p. 256, tr. esp.: p. 213.

¹⁴⁹² Garcés Ferrer, Rocío, «El desasosiego como *Lebensgefühl* de la vida fáctica. La impronta de Agustín en el joven Heidegger», en *Pensamiento*, vol. 74 (2018), núm. 281 (pp. 639-659), pp. 642-643; accesible en: <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/8980>; último acceso: febrero 2022.

¹⁴⁹³ Heidegger, M., *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/29), § 14, GA 58, p. 62; tr. esp.: Heidegger, M., *Problemas fundamentales de la fenomenología* (1919/1920), *op. cit.* 2014, p. 73. La «vida fáctica» estaría cruzada pues para Heidegger por la «fe» (ver aquí el cap. IV, § 38).

¹⁴⁹⁴ Garcés Ferrer, Rocío, «El desasosiego como *Lebensgefühl* de la vida fáctica», *op. cit.* 2018, p. 644.

¹⁴⁹⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 648; cita de Heidegger, Martin, *Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921*, en GA 60 (*Phänomenologie des religiösen Lebens*), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995, p. 208. En esta secuencia se expresa perfectamente lo que nosotros destacamos como «coincidencia de lo dado con el modo de darse».

¹⁴⁹⁷ Adrián Escudero, J., *op. cit.* 2009, p. 156.

propio se halla la condición ontológico-existencial de la posibilidad del *ser-libre* para las posibilidades existenciales propias¹⁴⁹⁸.

La llamada es llamada de la preocupación (*Sorge*), y el ser-deudor constituye el ser que Heidegger llama «preocupación»¹⁴⁹⁹. En la inhospitalidad («*Unheimlichkeit*») está el *Dasein* unido originariamente consigo mismo. Comprendiendo la llamada, el *Dasein* está *sujeto a su más propia posibilidad-de-existencia*. «Se ha elegido a sí mismo»¹⁵⁰⁰. En la llamada es el uno-mismo llamado al más propio ser-deudor de sí-mismo, de modo que el comprender-la-llamada (*Rufverstehen*) es el elegir, no de la conciencia, que como tal no puede ser elegida, sino del tener-conciencia como ser-libre para el más propio ser-deudor. «Comprender-la-llamada quiere decir: *querer-tener-conciencia*»¹⁵⁰¹, o sea, la disposición para ser-llamado. Comprendiendo-la-llamada permite el *Dasein* al sí-mismo más propio *obrar en sí mismo* a partir de su elegido poder-ser. Solo así puede el *Dasein* ser responsable¹⁵⁰².

39.2. La llamada y la respuesta después de la *Kehre*

39.2.1. El giro

Cerrando aquí lo esencial de la llamada y la respuesta en el primer Heidegger, puestos ya tras la *Kehre*, en la *Carta sobre el humanismo*¹⁵⁰³ nos dice nuestro autor que el pensar se deja invocar por el ser para decir la verdad del ser. El pensar es del ser porque oye al ser y porque pertenece al ser. El pensar *es*: el ser cuida ya destinalmente de su esencia. Pero cuidar (o «encargarse de»: *sich etw/jds annehmen*) de una «cosa» o de una «persona» en su esencia quiere decir amarla, quererla. Este querer dice a su vez, pensado originariamente: obsequiar la esencia (*das Wesen schenken*). Tal querer es la esencia verdadera del ser-capaz (o «poder-ser»: *Vermögens*), que no solo efectúa esto o aquello,

¹⁴⁹⁸ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, § 41, GA 2, p. 256; tr. esp.: p. 213.

¹⁴⁹⁹ «Der Ruf ist Ruf der Sorge. Das Schuldigsein konstituiert das Sein, das wir Sorge nennen» (Ibid., p. 380; tr. esp.: p. 312). En esta secuencia se expresaría con plena simplicidad la coincidencia de la llamada y la respuesta: (i) si la llamada de la conciencia es llamada de preocupación; (ii) si el ser-deudor constituye el ser de la preocupación, y (iii) si el *Dasein* es ya originariamente en y como preocupación, cuando el *Dasein* oye la voz de su conciencia está respondiéndola ya a la vez en y como su constitución misma originaria de ser. No olvidemos además que el *Dasein* es anticipándose a sí. El *Dasein* ya es, podríamos decir, desde siempre, su poder-ser.

¹⁵⁰⁰ Ibid., p. 382; tr. esp.: p. 313. «Das Dasein ist rufverstehend *hörig seiner eigensten Existenzmöglichkeit*». *Hörig* dice «dependiente», pero también puede traducirse por «oyente» (el *Dasein* es oyente de su más propia posibilidad-de-existencia), pues está directamente relacionado con *hören* (oír). Encontramos ya la conexión entre «oír» y «obedecer» en el ámbito de la escucha de una llamada. Y además, «oír» y «obedecer» se unen aquí a «entender» («comprender»), en este caso, el más propio modo de ser de quien escucha la llamada. Heidegger estaría en lo posible reduciendo la cuestión a su «formalidad», haciendo que el contenido de la llamada ceda todo su peso en favor de una forma que ya se da originariamente en y como el surgimiento propio del *Dasein*.

¹⁵⁰¹ Ibid., p. 382; tr. esp.: p. 313.

¹⁵⁰² El *Dasein* elige (decide libremente) oír y comprender, eligiéndose a sí mismo. Si nos preguntamos nosotros qué decide al *Dasein* a decidirse por su sí mismo más auténtico, debemos responder acudiendo al ser constitutivo del *Dasein* como «preocupación» (*Sorge*), que parece ser la instancia primera posible para una «diferencia» que saque al *Dasein* de la inercia del *se*. Nosotros nos fijamos en que la libertad dependería finalmente del hecho de que el *Dasein* es ya desde siempre su poder-ser.

¹⁵⁰³ Se trata de una carta que Heidegger escribe a Jean Beaufret en 1946, siendo publicada por vez primera junto con «La doctrina platónica de la verdad» en 1947, y como texto independiente en 1949.

sino que puede dejar «esenciar» algo en su origen, o sea, dejarlo ser¹⁵⁰⁴. «El ser-capaz del querer es aquello “por mor” de lo cual algo puede verdaderamente ser. Este ser-capaz es lo verdaderamente “posible”, aquello cuya esencia descansa en el querer»¹⁵⁰⁵. A partir de este querer, es el ser capaz del pensar. El querer permite el pensar. «El ser, como lo-que-quiere-y-hace-capaz, es lo “posible”. El ser, como elemento, es la “fuerza silenciosa” del poder-ser que quiere, o sea, de lo posible»¹⁵⁰⁶. Frente a lo «posible» y la «posibilidad» pensadas según la «lógica» y la «metafísica», Heidegger habla de la «fuerza silenciosa de lo posible» refiriéndose, no a lo *possibile* de una *possibilitas* solamente representada, como tampoco a la *potentia* como *essentia* de un *actus* de la *existentia*, sino al ser mismo, que queriendo, tiene poder sobre el pensar y sobre la esencia del hombre y sobre la referencia de ésta con el ser.

El hombre, antes de hablar, debe dejarse primero llamar de nuevo por el ser. La metafísica se cierra por ello a lo esencial: que el hombre solo esencia en su esencia cuando es invocado por el ser. Solo a partir de esta llamada «ha» encontrado el hombre dónde habita su esencia. Y solo a partir de este habitar «posee» el hombre «lenguaje».

Heidegger admite aquí que en *Ser y tiempo* se trató de una preparación provisional y bastante torpe de la cuestión de alcanzar los hombres de hoy la dimensión de la verdad del ser, para lo cual primero debemos aclarar cómo concierne el ser al hombre y cómo lo invoca, lo cual supone que el hombre se pregunte si se encuentra en lo adecuado de su esencia que corresponde al destino del ser, pues según este destino, tiene el hombre, como ex-sistente, que cuidar la verdad del ser. «El hombre es el pastor del ser. Únicamente sobre ello piensa “Ser y tiempo”, cuando la existencia extática es experimentada como “el cuidado” [»die Sorge«]»¹⁵⁰⁷.

El ser-ahí (*Da-sein*) es para Heidegger el entre-ahí que se fundamenta a sí mismo en primer lugar, pone-separadamente, y pone-el-uno-con-el-otro, y hace mutuamente apropiados (*einander eignet*) al hombre y al Dios¹⁵⁰⁸. Lo que se abre en la fundación del ser-ahí es el *Ereignis*. Con ello no se mienta sin embargo un «algo-que-está-enfrente», un algo intuible y una «idea», sino «el hacer-señas-hacia-aquí y el mantener-se-hacia-allí en lo abierto del -ahí, que es justamente el punto de vuelta que ilumina-y-oculta en este giro»¹⁵⁰⁹.

¹⁵⁰⁴ Según nos parece, estamos ante un hecho capital: Heidegger mostraría aquí que el ser es posibilidad porque da la posibilidad amando, queriendo la posibilidad de lo que ama. O sea, el ser es posibilidad porque ama.

¹⁵⁰⁵ Heidegger, Martin, *Brief über den »Humanismus«* (1947), en GA 9 (*Wegmarken*), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, p. 316; tr. esp.: Heidegger, Martin, *Carta sobre el «humanismo»* (1947), en *Hitos*, Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 261-262.

¹⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 316; tr. esp.: p. 262.

¹⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 331; tr. esp.: p. 272.

¹⁵⁰⁸ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), § 8, en GA 65, Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1989, pp. 28-29; tr. esp.: Heidegger, Martin, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Traducción: Dina V. Picotti C., Buenos Aires, Biblioteca Internacional Martin Heidegger y Fundación Centro, 2006, p. 41.

¹⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 29; tr. esp.: p. 41: «[...] das Herüberwinken und das Hinübersichhalten im Offenen des Da-, das eben der lichtend-verbergende Wendungspunkt in dieser Kehre ist». Intentemos dar cuenta de esta evidencia (hablando solo desde el punto de vista del *Dasein*): el *Ereignis* dice el acontecimiento en que hacemos señas hacia aquí (a aquello que está allí), pero a la vez en que nos mantenemos hacia allí (perseveramos en la entrega a lo que está allí y se mantiene allí). El «hacer señas» es parte del «llamar», pues el llamar llama hacia allí y hacia aquí. La reunión que dice el *Ereignis* es la reunión del llamar, de la convocación conjunta de lo llamado y así reunido. Lo veremos enseguida. Ese llamar hacia aquí y hacia allí, ese llamar y ser llamado (es decir, en último término, la «coincidencia de la llamada y la respuesta»), dice, según nos parece, el «giro», la *Kehre*. No debemos perder de vista sin embargo la consideración del giro en Heidegger por Jean Grondin, quien subraya cómo tras *Sein und Zeit*, Heidegger intentará otros caminos hacia el ser, una vez que reconoce que la finitud afecta necesariamente a su propio avance. Ante

En cuanto que el *ser-ahí* se funda en primer lugar como pertenencia a la llamada en el giro del *Ereignis*, lo más íntimo de la reunión-inclusiva (*Inbegriffs*)¹⁵¹⁰ se halla en el entender (*Begreifen*) del giro mismo, en aquel saber que, soportando la pobreza del abandono del ser, se mantiene dentro en la disposición a la llamada; en aquel saber que habla en cuanto que antes calla a partir del carácter-insistente que persevera en el ser-ahí. La reunión-inclusiva no es aquí el incluir-en-lo-uno (*Ein-begreifen*), en el sentido del abarcamiento del tipo del género, sino que mienta más bien el saber que adviene a partir del carácter-insistente, y que destaca la intimidad del giro en el ocultamiento que ilumina¹⁵¹¹.

Para Heidegger, el acontecimiento (*Ereignis*) tiene su acontecer (*Geschehen*) y su más amplia intervención en el giro (*Kehre*). El giro que esencia en el *Ereignis* es el fundamento oculto de todos los demás giros y círculos subordinados (por ejemplo, el giro en la estructura de una pregunta conductora, o el círculo en el comprender). Pero, ¿qué es este giro originario en el acontecimiento? Heidegger lo explica según el giro justamente, o sea, desde las dos direcciones en juego que en el giro se dan la vuelta y así, como en un abrazo, se constituyen mutuamente: (a) Según Heidegger, solo el ímpetu del ser (*Seyns*) como evento (*Ereignung*) del ahí lleva al *ser-ahí* a sí mismo y a la realización (ocultación) de la verdad fundamentada en el ente, que encuentra en el encubrimiento iluminado del ahí su lugar¹⁵¹². (b) Y en el giro (es decir, según el giro), ello dice que solo la fundación del *ser-ahí*, la preparación de la disposición para el éxtasis (*Entrückung*) cautivador en la verdad del ser, lleva lo obediente (o también «lo oyente»: *das Hörige*) y lo «perteneciente-a» (*das Zugehörige*) a la señal del evento que irrumpe¹⁵¹³.

el riesgo de una posible objetivación del ser en filosofía (pues es la condición de toda tematización ontológica), y de la proyección del ser según el horizonte de su comprensibilidad, Heidegger se preguntará cómo entender el ser sin transformarlo en un «algo». «¿Mentar el sentido del ser no es en un sentido rechazar dejarse interpelar por el ser, por *sus* modos propios de aparecer en toda su multiplicidad?» (Grondin, J., *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, op. cit., 1987, p. 94). El giro querrá ser el pensamiento otro que abandone la subjetividad. Ya no corresponderá al *Dasein* finito resolver de una vez por todas el misterio del ser. El giro se juega en el hecho de que el ser deviene por decirlo así el agente del giro, justamente, dice Grondin, al retirarse, al alejarse [*en se (dé-)tournant*] de nosotros. La experiencia de la que surge el giro es la de la *retirada del ser*: el ser se escapa cuando intentamos aprehenderlo (Ibid., p. 95). El pensamiento que emanará del giro será uno que intentará mantenerse en la diferencia ontológica, evitando transformar el ser en algo ente, renunciando pues a encerrar el ser en el horizonte de una comprensión. El pensamiento se pondrá a la escucha del ser que habla el lenguaje abisal de la diferencia, difiriéndose sin cesar en la retirada (Ibid., pp. 98-99). Entonces se abandona el concepto de horizonte y se derrumba el subjetivismo y su pretensión dominadora. La *Kehre* adopta su forma más «religiosa» en la «Umkehr» (*vuelta*), que tiene según Grondin el sentido de «conversión». La dimensión «religiosa» del giro dice *re-ligio*, lo que religa: la vuelta del pensamiento hacia el origen dice una vuelta hacia una vinculación con el ser (Ibid., p. 99).

¹⁵¹⁰ La reunión inclusiva del reunir-conjunto (*Zusammengriff*) del giro en el *Ereignis* (Ibid., § 27, p. 64; tr. esp.: p. 67).

¹⁵¹¹ Ibid., § 27, p. 65; tr. esp.: p. 67.

¹⁵¹² Esta instancia (a) dice la cuestión desde el ímpetu (la iniciativa) del ser.

¹⁵¹³ Ibid., § 255, p. 407; tr. esp.: p. 327. Esta instancia (b) dice la cuestión desde la iniciativa del *Dasein*. Acudiendo a la doctrina para la aclaración del «giro», podemos incluir aquí: el giro dice el saber que se mantiene, e insiste, en el abandono del ser, en la disposición para recibir la llamada del ser. Según A. Rojas Jiménez, para ver el tiempo como horizonte del ser en general, Heidegger deberá pensar el tiempo «más originariamente que como ser del *Dasein*, pues se trata de un tiempo que excede la estructura del *Dasein*, que lo envuelve y domina» (Rojas Jiménez, A., *La cuadratura*, op. cit. 2009, p. 96). Pues bien, con el «giro» (*Kehre*) se dice en Heidegger el «giro hacia el otro comienzo», «donde el hombre ya no es el abismo fundador, sino el soportador de la nada, el pastor del ser» (Ibid., p. 139). Es un giro que conduce a la necesidad de dejar de hablar de hombre y ser y buscar nuevos términos «que se ajusten a ese dejarse reclamar desde el cual la historia del pensar se ha mostrado como una trágica historia de amor [...] donde *amor* nombra el movimiento pasional del pensar hacia lo amado, el ser que de este modo despierta al pensar, lo llama» (Ibidem). A pesar de lo acertado de las palabras de A. Rojas Jiménez, debemos recordar (para completar el «giro») que —como éste también muestra (Ibid., pp. 136, 165, 172, 265)— se trata de una

Para llevar a cabo el giro es esencial la «decisión». Lo que se juega en la decisión somos nosotros mismos, entendidos en nuestra pertenencia y no-pertenencia al ser. Pero el hombre se decide a partir del ser: «El ser “es” del hombre en cuanto que éste es utilizado por el ser mismo como el guardián de los lugares-del-momento de la huida y la venida de los Dioses»¹⁵¹⁴. Según Heidegger, la decisión se toma al experimentar la necesidad del mandato más extremo a partir de la más íntima escasez del abandono del ser y al ser así la decisión autorizada para un poder que se mantiene. Pero, a la luz y la trayectoria de la decisión, el *mandato* es «*el acogimiento de la verdad del acontecimiento-donante-de-lo-propio [des Ereignisses] a partir del mantenimiento del Dasein en la gran quietud del ser*»¹⁵¹⁵.

La decisión ha de ser preparada, no a partir de la voluntad de quien decide, sino de la escasez (la indigencia): las necesidades resplandecen solo en una escasez. Quien no sabe de *esta* escasez, no sospecha ni la sombra de las decisiones inminentes¹⁵¹⁶. La decisión debe crear aquel espacio-tiempo, aquellos lugares para los momentos esenciales en los que crece la más alta gravedad de la reflexión junto con la máxima felicidad del envío a una voluntad del fundar y del construir. Por ello, solamente el *Da-sein*, y nunca la «doctrina», puede traer la transformación del ente desde el fundamento¹⁵¹⁷.

Para la salvación del peligro del desarraigo que asola Occidente (desarraigo que juega en Heidegger como el nihilismo en Marion), es precisa la decisión, que ha de tomarse en calma, no como decreto sino como carácter-de-decidedo (*Entschlossenheit*), que fundamenta ya la *verdad* y por lo tanto transforma lo ente y es así decisión creadora, o (al contrario) indolencia. Pero la decisión trata originariamente de sí (se da) decisión o no-decisión. El problema es la decisión sobre la decisión (giro)¹⁵¹⁸. Se trata de decidir la verdad ya puesta como *lo que ha de decidirse sin más*¹⁵¹⁹. Para Heidegger, cuanto más

historia de amor no solo como amor que va desde el pensar (y la pensadora/pensador) al ser, sino también desde el ser al pensar, como ya hemos advertido en la *Carta sobre el humanismo*. Esto es absolutamente capital para nosotros, porque nos pone ante un saber (un giro) como disposición para recibir la llamada de amor que el amante pensador requiere (del ser) justamente al ser requerido también de amor (por el ser). Con ello se anuncia ya una hipótesis: el giro (como «coincidencia de llamada y respuesta») diría la forma del saber (del experimentar) del «acogimiento mutuo». Prestemos atención por el momento al hecho de que el giro solo sería comprensible desde la estructura llamada/respuesta: el giro/*Ereignis* acontece en el llamar del ser.

¹⁵¹⁴ Heidegger, M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, § 143, GA 65, p. 264; tr. esp.: p. 217.

¹⁵¹⁵ Ibid., § 45, p. 96; tr. esp.: p. 90: «[...] *die Bergung der Wahrheit des Ereignisses aus der Verhaltenheit des Daseins in die große Stille des Seyns*». Encontramos aquí expresado el giro: el mandato que manda es determinado por aquel que lo obedece (por la decisión de éste): el mandato es «a la luz y la trayectoria de la decisión». Entonces, el «giro» ya habría comenzado en 1927, por ejemplo, al asegurar Heidegger que el *Dasein* se adjudica a sí mismo libremente para la muerte, en una posibilidad heredada y sin embargo elegida (cfr., Heidegger, M., *Sein und Zeit*, § 74, p. 507; tr. esp.: p. 414).

¹⁵¹⁶ Heidegger, M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, § 45, GA 65, p. 97; tr. esp.: p. 91.

¹⁵¹⁷ Según nos parece, estas evidencias constituyen una clara influencia para el pensamiento de la decisión y la libertad en Marion.

¹⁵¹⁸ «Die Entscheidung über die Entscheidung (Kehre)». Ibid., § 47, p. 102; tr. esp.: p. 94.

¹⁵¹⁹ El giro pues expresa la dificultad de entrar en el acontecer sin influir en él, asumiendo que ese entrar requiere de una disposición decidida por parte del «sujeto» (una actividad de éste) pero con el fin de recibir la llamada propia (no alterada por la actividad del «sujeto») del acontecer como tal. Como dirá Heidegger, el problema no es tanto el círculo como entrar correctamente en él (*Sein und Zeit*, § 32, GA 2, p. 203; tr. esp.: p. 171). Pero justamente este problema es el que Marion tendría en cuenta al afirmar que la paradoja inicial y final de la fenomenología consiste en que «toma la iniciativa de perderla» (Marion, J.-L., *Étant donné*, op. cit. 1997, § 1, p. 15; tr. esp.: p. 41). Marion mismo habla ahí de un «método de giro» («méthode de tournant»). Y por ello, podemos nosotros suponer ya que la entrada correcta en el círculo del giro será aquella que intente, decididamente, posicionarse en el lugar propio que precisa la llamada: es, de nuevo acudiendo a Marion, la «anamorfosis». Sin embargo, aún nos parece que falta el punto capital: el lugar más propio que precisa la llamada sería aquel en el cual la respuesta venga a dar toda su iniciativa y propiedad

originarios somos nosotros mismos, tanto más nos movemos ya al esenciar del ser, y al revés. Aunque el ser no es producto «humano», sin embargo, el esenciar del ser necesita, usa (*braucht*) al *Da-sein* y la instancia del hombre. La verdad del ser y el ser mismo esencian solo allí donde y cuando es el ser-ahí. A la vez, el ser-ahí «es» solamente allí donde y cuando es el ser de la verdad. Se trata de nuevo del giro (*Kehre*), que indica justamente la esencia del ser mismo como el acontecimiento en sí contraoscilante: «El *Ereignis* fundamenta en sí al ser-ahí (I.). El ser-ahí fundamenta al *Ereignis* (II.). Fundar es aquí al modo del giro [*kehrig*]»¹⁵²⁰.

39.2.2. El habla del poema

En la consideración de la llamada en Heidegger es capital ocuparse del habla, pues el nombrar del hablar llama, como nos dice nuestro autor al hilo de su descripción sobre el siguiente poema de Georg Trakl: «Cuando la nieve cae en la ventana, / suena largamente la campana de la tarde, / Para muchos la mesa está dispuesta / Y la casa bien ordenada. // Algunos que peregrinan / Llegan a la puerta por oscuras sendas. / Dorado florece el árbol de la gracia / Del fresco zumo de la tierra. // El caminante entra en calma; / El dolor ha hecho de piedra el umbral. / Ahí, en la pura claridad reluce / Sobre la mesa vino y pan»¹⁵²¹.

El hablar nombra aquí la tarde de invierno. El nombrar no es el mero adorno de los objetos y sucesos representados conocidos: la nieve, la campana, la ventana, caer, sonar, etc. El nombrar no distribuye títulos ni emplea palabras sino que llama a la palabra. El nombrar llama y el llamar acerca lo que llama. El llamar trae a una cercanía la presencia de lo que antes no había sido llamado. Sin embargo, cuando la llamada llama, ha llamado ya a lo llamado. Ha llamado en la distancia, en que lo llamado se demora como aún ausente¹⁵²². Pero, aunque la llamada llama a una cercanía, no arrebató a lo llamado de la lejanía, en la que lo llamado queda por el llamar-hacia-allí (*Hinrufen*). El llamar llama en sí y continuamente hacia allí y hacia aquí: hacia allá en la ausencia y hacia aquí en la presencia. La caída de la nieve y el sonar de la campana de la tarde son dichos aquí y ahora en el poema. Presencian en la llamada («*Sie wesen im Ruf an*»). Y sin embargo no lo hacen en el aquí y ahora de este lugar en que nos hallamos (en una conferencia o en una lectura pública o privada de estas palabras). Pero entonces, pregunta Heidegger: «¿Qué presencia es la más alta, la de aquello que tenemos a la vista, o la de lo llamado?»¹⁵²³

a la llamada, intentando coincidir con ésta en el «acogimiento mutuo» de ambas. ¿Cómo lograrlo? Nuestra tesis quiere, primero, destacarlo y pensarlo, y quizás, apuntar una vía posible para ello.

¹⁵²⁰ Heidegger, M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, § 140, p. 261; tr. esp.: p. 215.

¹⁵²¹ Trakl, Georg, «Ein Winterabend», en *Die Dichtungen von Gerog Trakl*, Salzburg – Leipzig, Verlag Otto Müller, 1938, p. 126; tr. esp.: Trakl, Georg, «En invierno. Una tarde de invierno. Primera versión», en *Georg Trakl. Obras completas*, Traducción: José Luis Reina Palazón, Madrid, Editorial Trotta, S.A., 1994, p. 265.

¹⁵²² Heidegger, Martin, «Die Sprache» (1950), en GA 12: *Unterwegs zur Sprache*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985, p. 18; tr. esp.: Heidegger, Martin, «El habla», en *De camino al habla*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2002³, p. 15.

¹⁵²³ *Ibidem*. Frente a lo objetivo, a lo que está a la vista o a la mano, encontramos lo que solo aparece y es dado en la llamada/respuesta, aquí como ámbito del nombrar, y extendiendo la perspectiva, como ámbito de la descripción fenomenológica misma. Podemos entonces decir que el lenguaje no solo diría la «casa del ser», sino también (no sabemos si más o menos amplia, con más o menos estancias) la «casa de la donación». Pero advertimos además un paralelo con lo que apuntábamos al principio de este capítulo respecto a la fe como la carne extendiéndose más allá de sí: Heidegger estaría fundamentando la comprensión del «mecanismo» de la llamada/respuesta sobre la posibilidad abierta por el «mecanismo» de

La primera estrofa del poema de Trakl llama a las cosas, las invoca a venir. No como lo presente entre lo presente; no llama a la mesa del poema a venir aquí, por ejemplo, entre las sillas ocupadas por el auditorio de esta conferencia. El lugar de la arribada que es en la llamada coinvocado es una presencia albergada en la ausencia. En tal arribada llama a venir la llamada que nombra. El llamar es invitar. Invita a las cosas que afecten como cosas a los hombres. «La caída de la nieve lleva a los hombres bajo el cielo que en la noche oscurece. El sonar de la campana de la tarde lleva a los hombres como los mortales ante lo divino. La casa y la mesa vinculan a los mortales a la tierra. Las cosas nombradas reúnen, invocadas, junto a ellas al cielo y a la tierra, a los mortales y a los divinos. Los cuatro son una mutualidad originaria y única. Las cosas dejan a la cuaternidad de los cuatro en ellas demorarse. Este reuniente dejar-demorarse es el cosear de las cosas. Llamamos a la acorde cuaternidad única que permanece en el cosear de las cosas, la cuaternidad del cielo y la tierra, de los mortales y los divinos, el “mundo”»¹⁵²⁴. En el nombrar, las cosas nombradas son llamadas en su cosear. En el nombrar, des-pliegan mundo, en que las cosas se hallan y reposan. Coseando, las cosas hacen señas (*gebärden*) al mundo.

Igual que el llamar que nombra las cosas y las llama hacia-aquí y hacía allí, así llama el decir que nombra el mundo hacia-aquí y hacia-allí. Ese decir confía el mundo a las cosas y acoge (*birgt*) a la vez a las cosas en el resplandor del mundo. El mundo concede a las cosas su esencia. «Las cosas generan mundo. El mundo da [«otorga»: *gönnt*] las cosas»¹⁵²⁵.

La primera estrofa del poema llama a las cosas a venir, a las cosas que coseando comportan (*gebärden*) mundo, mientras que la segunda estrofa llama al mundo a venir, el mundo que mundeando da las cosas. Finalmente, la tercera estrofa llama a venir al medio para mundo y cosas: la conducción de la intimidad. La tercera estrofa llama pues al mundo y a las cosas al medio de su intimidad, reuniendo la tercera estrofa el llamar de las cosas y el llamar del mundo. El habla habla cuando llama a venir a lo llamado, cosa-mundo y mundo-cosa, al entre del entre-límite (*Unter-Schied*) (el umbral de piedra que atraviesa el caminante al entrar en la casa)¹⁵²⁶. Y así, el entre-límite «deja descansar al cosear de la cosa sobre el mundeado del mundo. El entre-límite desapropia a la cosa en la calma de la cuaterna. Tal desapropiar [*Enteignen*] no roba a la cosa nada. Eleva a la cosa en primer lugar a lo que le es propio: a que disponga [*verweilt*]¹⁵²⁷ mundo»¹⁵²⁸. El entre-límite calma doblemente: lo hace cuando deja descansar a las cosas en el favor del mundo,

la conciencia interna del tiempo de Husserl: llamar hacia aquí y hacia allí nos remite a un presente vivo que retiene y protiene lo presente más allá de él.

¹⁵²⁴ Ibid., p. 19; tr. esp.: p. 16. Nosotros debemos subrayar aquí que en esta llamada, como llamada a la reunión de lo reunido, se da ya esa reunión como tal, es decir, se trata de una llamada que coincide con la respuesta: en el llamar hacia allí y hacia aquí se da el reunir de lo reunido. Vamos así confirmando que, al hablar nosotros de la «coincidencia de la llamada y la respuesta», o de la «coincidencia de lo dado con el modo de darse», estaríamos expresando justamente el «giro».

¹⁵²⁵ Ibid., p. 21; tr. esp.: p. 18. De nuevo el «círculo», el «giro», expresado ahora como «acogimiento mutuo».

¹⁵²⁶ Podríamos decir nosotros que el habla habla cuando llama al «acogimiento mutuo» entre cosa-mundo y mundo-cosa. Por lo tanto, «entre-límite» diría «acogimiento mutuo».

¹⁵²⁷ Traducimos «verweilen» por «disponer» siguiendo las indicaciones del *Diccionario de los Hermanos Grimm*, que especifica como una acepción del modo transitivo de «verweilen» justamente «disponer». Por ello no creemos adecuada la traducción aquí como «demorar», o «permanecer», o «morar», que dice un uso intransitivo del verbo alemán (cfr., *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/21: <https://woerterbuchnetz.de/?sigle=DWB&sigle=DWB&mode=Vernetzung&hitlist=&patternlist=&lemid=GD01828#1>; último acceso: junio 2021).

¹⁵²⁸ Heidegger, M., *Die Sprache*, GA 12, op. cit. 1985, p. 26; tr. esp.: p. 21.

y calma cuando deja satisfecho al mundo en la cosa. Calmando las cosas y el mundo en lo que les es propio, el entre-límite llama al mundo y a las cosas al medio de su intimidad.

Siendo el entre-límite (*Unter-Schied*) aquello que llama, el modo según el cual los mortales hablan a partir del entre-límite en este entre-límite es el corresponder (el «responder», el «ser-concorde»: *das Entsprechen*). Pero ello dice que el hablar de los mortales debe ante todo haber oído el mandato, como el cual llama el silencio del entre-límite al mundo y las cosas en el desgarrar de su simplicidad. «Toda palabra del hablar mortal habla a partir de tal oír y como éste»¹⁵²⁹. Continúa Heidegger: «El oír obtiene del mandato del entre-límite aquello que el oír lleva a la palabra sonante. El hablar que oye-y-obtiene es el corresponder»¹⁵³⁰. Pero el hablar de los mortales, en cuanto que obtiene lo que dice del mandato del entre-límite, ha seguido (u «obedecido»: *gefolgt*) ya a su manera la llamada: «El corresponder es como obtener que oye a la vez contestar que reconoce»¹⁵³¹.

Es así como, según Heidegger, el oír se mantiene en el pertenecer, mediante el cual el oír permanece como apropiado al sonido del silencio. Todo corresponder está acordado al retener que se mantiene en sí. Por ello, tal retener debe depender de mantenerse dispuesto, oyendo, para el mandato del entre-límite. Pero el retener debe fijarse no solo en oír *a posteriori* el sonido del silencio, sino incluso prevenirlo y con ello en cierto modo, adelantarse a su mandato. «El adelantarse en el retener [paso atrás] determina el modo según el cual los mortales corresponden al entre-límite. De este modo habitan los mortales en el hablar del habla»¹⁵³².

El habla habla: lo que habla es el habla. El hablar del habla llama a venir al entre-límite que desapropia (*enteignet*) al mundo y a las cosas en la simplicidad de su intimidad. El hombre habla en tanto que corresponde al habla, corresponder que es oír. El hombre oye en tanto que oye el mandato del silencio¹⁵³³. Todo pues se basa en aprender a habitar en el hablar del habla. Para ello se requiere la continua verificación de sí, y hasta qué punto, somos capaces de lo más propio del corresponder, esto es, del adelantarse en el retener (o en el «recato»: *Zurückhaltung*). El hombre habla solo cuando corresponde al habla.

39.2.3. La más delicada relación infinita de amor

Habiendo llegado a este punto, vamos nosotros a intentar cumplir el siguiente propósito: mostrar cómo la donación en Heidegger depende en último término de la libertad sin fundamento del ser, y que por ello es preciso el pensamiento de la escucha y de la llamada, comprendidas finalmente en Heidegger como «llamada/respuesta múltiple de amor» en el *Ereignis*: la Cuaternidad reunida en el *Ereignis* (cielo, tierra, divinos,

¹⁵²⁹ Ibid., p. 29; tr. esp.: p. 24. Para hablar, los mortales deben «ante todo haber oído el mandato» y la llamada del «entre-límite». El «acogimiento mutuo» es el ámbito primero de la llamada y la respuesta, ámbito de giro y dado ya de modo inmediato y simple para llamada y respuesta.

¹⁵³⁰ Ibidem.

¹⁵³¹ Ibidem. Más y más «círculos» y «giros»: el corresponder acontece a partir y en el entre-límite, a partir y en la llamada del entre-límite. La respuesta se da en y como su pertenencia a la llamada. La respuesta dice la pertenencia al mandato de la llamada, por lo tanto, dice ya como tal ese mandato. El hablar responde en el llamar y así llama en el responder. El «oír» es a la vez contestar, como «obedecer» y «comprender».

¹⁵³² Ibid., p. 30; tr. esp.: p. 24. Recordemos que ya hemos visto un «adelantarse» análogo en *Ser y tiempo*.

¹⁵³³ Ibidem.

mortales) son «cuatro voces» que se llaman y se responden en «acogimiento mutuo» de amor¹⁵³⁴.

Para cumplir nuestra hipótesis, debemos recordar que, según A. Rojas, el giro se juega en Heidegger respecto a la idea de la libertad, que se mantendría en esencia la misma antes y después del «giro», pero referida antes de él a la existencia (*Dasein*), y después de él al «acontecer infundado que funda», acontecer propio de lo histórico¹⁵³⁵. La libertad nombra la ausencia de necesidad en la apertura de las posibilidades. Es decir, la libertad es el fundamento entendido como espontaneidad: «El fundamento es la razón, él es el “porque” que damos cuando se nos pregunta por qué, pero no hay ningún por qué que dé racionalidad a ese “porque”. Todo tiene un fundamento, menos el fundamento»¹⁵³⁶.

El pensar responde a la exigencia del ser cuando «el hombre entrega su esencia histórica a lo simple de la única necesidad que no apremia porque obliga, sino que crea la necesidad que se cumple en la libertad de la ofrenda»¹⁵³⁷. En la ofrenda acontece lo propio de la gratitud, que es la única que aprecia la gracia (el «favor»: *die Huld*)¹⁵³⁸ del ser, que se ha transferido a la esencia del hombre en el pensar, para que éste, en la relación con el ser, se haga cargo de la guarda del ser. «El pensar inicial es el eco del favor del ser,

¹⁵³⁴ Como sabemos, Alejandro Rojas ya descubre que la llamada del ser al hombre dice en Heidegger una llamada de amor.

¹⁵³⁵ Rojas Jiménez, A., *La cuadratura*, op. cit. 2009, pp. 116-117. Es esencial comprender el tratamiento de la «libertad» en Heidegger. Lo que da el carácter propio a la cuestión (que A. Rojas destaca al ver cómo la libertad se mantiene en su consideración esencial antes y después de la *Kehre*) es, según nos parece, el hecho de que todo enunciado que se pretenda verdadero «tiene que ser un comportamiento que esté constantemente abierto al manifestarse de la cosa, pero con una apertura tal que haga posible que la cosa sea el patrón-medida (*Richtmass*) al que el comportamiento se atiene. La apertura de éste contiene entonces la previa donación o decisión (*Vorgabe*) de dejarse regir por las cosas» (Rodríguez, Ramón, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Editorial Síntesis, S.A., 2006, p. 123). Pues bien, la condición de posibilidad de esa apertura del comportamiento «que la hace susceptible de regirse por una norma» es para Heidegger la «libertad» (Ibidem). Citemos de nuevo a R. Rodríguez: «El poder atenerse a las cosas como norma sólo es posible si se es constitutivamente libre para la manifestabilidad de las cosas, para el "es" que indica el aparecer de ellas. Sólo si no se está predeterminado para tal o cual ente o regiones de ente, sino libre para el puro manifestarse de las cosas, es posible que la cosa se muestre como lo que es y pueda servir de norma al comportamiento dirigido a ella. La esencia de la verdad, concluirá Heidegger, es la libertad». Este concepto de libertad nada tiene que ver con el «libre albedrío», o sea, con la libre elección de posibilidades, sino que es más bien la condición trascendental de posibilidad del libre albedrío: para poder elegir entre cosas, situaciones, etc., es preciso antes que aparezcan como tales, lo que implica la «apertura originaria» que es la auténtica y primera «libertad», que es por ello el «pre-acuerdo con el ser como manifestabilidad» (Ibidem). La libertad no pertenece pues como propiedad a la voluntad humana, sino que está en ésta ya antes de toda elección. El hombre no tiene a la libertad, es la libertad la que tiene al hombre. La libertad trascendental es el «dejar ser» a los entes. Pero, igual que la libertad deja ser, desvela o muestra un ente en concreto, concluye R. Rodríguez, se oculta el ente en total (el ser): la cosa manifiesta oculta el fondo de manifestabilidad en que se encuentra. La libertad por ello se mueve ya en ese fondo, en el ser, al no poder hacer de él su objeto, de modo que el dejar ser es a la vez ocultar. Se da así una relación esencial de la libertad con el ocultamiento que, además de impedir entre otras cosas el aferrarse a lo meramente dado, a lo inmediatamente manifiesto, a olvidar el misterio, supone el abandono del punto de vista subjetivo trascendental.

¹⁵³⁶ Rojas Jiménez, A., op. cit., 2009, p. 168.

¹⁵³⁷ Heidegger, M., *Nachwort zu: »Was ist Metaphysik?«* (1943), en GA 9, p. 309; tr. esp.: Heidegger, M., *Epílogo a «¿Qué es metafísica?»*, en *Hitos*, op. cit. 2000, p. 256. Nosotros vemos ya siempre el «giro», comprendiendo así las palabras de que trae cuenta esta nota: la libertad sin por qué de la ofrenda (la respuesta) es lo que abre (hace acontecer) y cumple la exigencia (llamada) del ser. Recordemos además (ver el principio de este cap. V) que hemos comenzado el pensar de la llamada/respuesta justamente para comprender la correspondencia entre (i) salir del nihilismo y (ii) acentuar una experiencia de «lo inmediato y simple» (intentando reducir así el «retraso» del *ego* respecto a esa experiencia). Lo «simple» es aquí considerado como la única necesidad creada en la libertad de la ofrenda.

¹⁵³⁸ Podríamos decir pues también, el «darse» del ser, o sea, «la donación» del ser.

[...] Ese eco es la respuesta humana a la palabra de la silenciosa voz del ser. La respuesta del pensar es el origen de la palabra humana»¹⁵³⁹.

A. Rojas nos recuerda cómo las pasiones juegan un papel esencial en el avance de Heidegger porque mueven el pensar, «conmoviéndolo, hacia lo por pensar: el ser»¹⁵⁴⁰. El ser demanda el pensar y en esa demanda el ser se convierte en llama de amor, a cuya luz se mantiene el pensar. Se trata de una «historia de amor» como historia de pasiones que arrastran al pensar hacia el ser¹⁵⁴¹.

Esa historia de amor entre el ser y el hombre que nos muestra A. Rojas la comprendemos nosotros de modo más concreto como la reunión de la Cuaternidad en el *Ereignis* (cielo, tierra, divinos, mortales), como reunión de «cuatro voces» que se llaman y se responden en «acogimiento mutuo» de amor. Intentemos en lo que sigue verlo más de cerca:

Para Heidegger, Grecia misma adviene en el brillar de la tierra y el cielo, en lo sagrado que cubre al dios, en la esencia poetizadora-pensadora del hombre sobre ello. Esto se expresa en lo que Hölderlin llama «relación total» (*ganze Verhältniß*), que según Heidegger, podríamos considerar como «la más delicada relación infinita»¹⁵⁴². «In-finita» quiere decir que los extremos y lados, las zonas de la relación, no se hallan aisladas, parciales por sí mismas, sino que destituidas la unilateralidad y la finitud, pertenecen esos extremos, lados, zonas, *in-finitamente* unos a otros en la relación que las conjunta «por completo» a partir de su centro. «El centro [*Die Mitte*], que así se llama porque está en el medio, no es ni la tierra, ni el cielo, ni el dios, ni el hombre. [...] Frente a ello, puede la “más delicada relación” de tierra, cielo, dios y hombre devenir más-in-finita. Pues lo no-unilateral puede salir más puramente a la luz a partir de la intimidad en que los cuatro nombrados están mutuamente ligados»¹⁵⁴³.

Heidegger afirma: «Cuatro voces son las que suenan: el cielo, la tierra, el hombre, el dios. En estas cuatro voces reúne el destino la relación total infinita. Sin embargo, ninguna de las cuatro se alza unilateral por sí. Ninguna es en este sentido finita. Ninguna es sin las otras. *In-finitas* se mantienen mutuamente; son lo que son a partir de la relación *in-finita*; son esta totalidad misma»¹⁵⁴⁴. El destino sería presumiblemente «el centro» (»*die Mitte*«) en cuanto que determina a los cuatro reunidos de la Cuaternidad en su pertenecer-mutuo y en este los destina. El destino es el inicio que todo lo reúne. El medio es, como el gran destino que suena, el gran inicio.

Lo adviniente en el tiempo oportuno no es el dios tomado por sí, sino la total relación in-finita, en la que pertenecen con el dios y con el hombre tierra y cielo. En la relación de los cuatro integrantes de la relación in-finita, los mortales «habitan» en la medida en que «salvan» la tierra, en la que «acogen» el cielo, en que «esperan» a los divinos, en que «pueden» a la muerte. Sin embargo, nos recuerda al respecto Zarader, si la estancia humana reposa en la unidad oculta de los Cuatro, no la lleva a cabo propiamente: «Únicamente puede llevarla a cabo ese modo eminente de la estancia que es el poema: partiendo de la tierra, llama en dirección del cielo, pero no sería canto sin la voz del dios y no resonaría sin la escucha de los mortales. El poema es pues lo que deja a

¹⁵³⁹ Ibidem.

¹⁵⁴⁰ Rojas Jiménez, A., *La cuadratura*, op. cit., 2009, p. 136.

¹⁵⁴¹ Ibidem.

¹⁵⁴² Heidegger, M., «Hölderlins Erde und Himmel» GA 4, p. 163; tr. esp.: Heidegger, M., «El cielo y la tierra de Hölderlin», en *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, op. cit. 1983, p. 177.

¹⁵⁴³ Ibid., p. 163; tr. esp.: p. 178.

¹⁵⁴⁴ Ibid., p. 170; tr. esp.: p. 183.

los Cuatro volver —es decir, acceder— a su unidad inicial, unidad que no es creada por el poema sino que, sin él, no aparecería en el resplandor de su presencia»¹⁵⁴⁵.

La prueba última de la «relación *in-finita*», como eco de llamadas y respuestas en relación de amor, la encontramos en el comentario de Heidegger a la sentencia de Anaximandro, de la que nuestro autor se ocupa incluyendo estas palabras: ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. El texto es traducido por Diels del siguiente modo: «De donde las cosas tienen su origen, hacia allí va también su perecer según la necesidad; pues se pagan pena y penitencia mutuamente por su vileza respecto al tiempo fijado»¹⁵⁴⁶.

Para Heidegger, la sentencia de Anaximandro habla de la presencia de lo-que-está-presente¹⁵⁴⁷, poniendo pues la presencia en la claridad de lo pensado. Nuestro autor cree que χρεών es la palabra que nombra la presencia. Aunque κατὰ τὸ χρεών suele verterse por «según la necesidad», Heidegger deja en principio sin traducir χρεών, pero subraya que si en χρεών se piensa la presencia de lo-que-está-presente, de alguna manera se piensa también la relación de la presencia con lo-que-está-presente, y pensándose esa relación, podemos ver que lo propicio pertenece a lo que esencia a lo largo de la presencia. Por ello, Heidegger concluye que lo propicio es κατὰ τὸ χρεών («conforme a χρεών»): χρεών dispone lo propio y con ello también el cuidado, la atención. Así, lo χρεών dispone que a lo largo de él lo-que-está-presente permita que acontezca lo propio y el cuidado.

Para Heidegger, la primitiva palabra del ser es τὸ χρεών. La relación de la presencia con lo-que-está-presente, relación que gobierna en la esencia de la presencia misma, es una relación única, siendo sencillamente incomparable con cualquier otra relación, al pertenecer al carácter único del ser mismo. El lenguaje debería así, para nombrar la esencia del ser, encontrar una única palabra, la única palabra para ello. Anaximandro dice en este sentido τὸ χρεών, que a partir de todo lo dicho, Heidegger traduce mediante un vocablo en apariencia extraño para la ocasión: el «uso» («*der Brauch*») ¹⁵⁴⁸. ¿En qué medida es τὸ χρεών el uso?, pregunta nuestro autor, que se aleja del sentido cotidiano de la expresión «uso» (como «usar», «utilizar») y asume en su lugar

¹⁵⁴⁵ Zarader, M., *op. cit.* 1986, p. 192. Como vemos, la llamada del poema es un canto coral, la danza en corro de la boda. El poema es el que permite el canto coral (las llamadas y respuestas mutuas), el que deja que vuelva su unidad (su mutualidad de llamadas y respuestas). Y sin embargo, la unidad no es creación del poema.

¹⁵⁴⁶ Anaximandro, *Fragmento*, en Diels, Hermann, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Erster Band, Neunte Auflage *herausgegeben* von Walther Kranz, Berlin, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960⁹, p. 89; tr. esp.: Anaximandro, *Fragmento*, en *Los filósofos presocráticos*, Tomo I, Introducciones, Traducciones y Notas por Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá, Madrid, Editorial Gredos, 1981, p. 129. Los dos nombres de referencia para Heidegger en pos del otro comienzo para el pensar son, según A. Rojas, Escoto y Anaximandro. Por una parte, Heidegger aprenderá en Escoto que «para defender la libertad del fundamento debe entenderse éste como infinito, ya que tal había sido la argumentación de Escoto: el querer divino no puede atenerse a ningún fundamento porque siendo infinito debe ser espontáneo» (Rojas Jiménez, A., *op. cit.* 2009, p. 181). Desde esta idea, Heidegger se dirigirá a Anaximandro, donde el autor alemán hallará la segunda enseñanza fundamental sobre el infinito: «la inifinitud no solo determina el fundamento como libre en el sentido de espontáneo, sino que además introduce irremediablemente la necesidad de la mudanza, en la medida en que todo lo concreto está condenado a pagar condena y ser sustituido» (Ibidem). A partir de estas dos comprensiones del infinito, Heidegger desemboca en la Cuadratura, concebida como heredera de la vía abierta por Anaximandro, que será olvidada por la de Parménides.

¹⁵⁴⁷ Heidegger, Martin, *Der Spruch des Anaximander*, en GA 5 (*Holzwege*), Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Hermann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977, p. 362; tr. esp.: Heidegger, Martin, *La sentencia de Anaximandro*, en *Caminos de bosque*, Versión española de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, S.A., 1997, p. 327.

¹⁵⁴⁸ En alemán *der Brauch* dice «uso», «utilidad», «costumbre», «tradicición».

el significado raíz aquí implicado: *brauchen* es *bruchen*, el *frui* latino, o sea, «disfrutar», «gozar» («*genießen*»). Y cita aquí Heidegger a san Agustín para dar mejor cuenta del sentido de ese «gozar» (en latín, *frui*) que intenta expresar: «Quid enim est aliud quod dicimus frui, nisi praesto habere, quod diligis?»: «Pues, ¿qué otra cosa es lo que llamamos gozar si no el tener a tu disposición lo que amas?»¹⁵⁴⁹ Por lo tanto, en *frui* encontramos «praesto habere» (tener al alcance de la mano, presente, presto, en presencia). *Praesto*, *praesitum*, se dice en griego ὑποκείμενον, es decir, lo-que-se-halla-en-lo-desoculto, o también, la οὐσία, lo-cada-vez-presente. Y por todo ello, *Brauchen* significa «dejar algo que está presente estar presente como lo que está presente». Y *frui*, *bruchen*, *brauchen*, *Brauch*, significan: «entregar algo a su propia esencia y mantenerlo, como tal algo-que-está-presente, en la mano cuidadora»¹⁵⁵⁰.

Según Zarader, Heidegger nos invita a entender τὸ χρεών en el sentido de uso o de un disfrute cuya propiedad esencial es «dejar ser». Por ello, tal «uso» es lo contrario de una «usura»: «la cosa es ahí al contrario entregada a su esencia propia y así mantenida como lo que es. *Der Brauch* nombra este uso que salvaguarda. Nombra la manera en que el ser se despliega en tanto que relación con el ente, relación que entrega el presente como presente, y así lo “mantiene” en su presencia: τὸ χρεών»¹⁵⁵¹. Heidegger mismo en *Zeit und Sein* dice: «Así llevado el hombre a lo que le es propio, pertenece [corresponde] el hombre al acontecimiento donante de lo propio» (*So geeignet gehört der Mensch in das Ereignis*). Y envía en nota al margen justamente a un escueto «Brauch»¹⁵⁵².

¹⁵⁴⁹ San Agustín, *De moribus Ecclesiae catholicae*, Libro I, capítulo 3, 4, en *PL* 32, p. 1312; tr. esp.: San Agustín, *De las costumbres de la Iglesia católica*, en *Obras de San Agustín*, en edición bilingüe, Tomo IV (*Obras apologeticas*), Versión, Introducciones y notas del P. Teófilo Prieto, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1956, p. 265. Aunque por lo que veremos a continuación, Heidegger se centrará en un aspecto distinto al nuestro a partir de estas palabras y evidencias, nosotros sin embargo hacemos ya hincapié en nuestra lectura de la cuestión en el ámbito de la reflexión sobre la llamada y la respuesta, y en general sobre la donación, finalmente en comparación con Jean-Luc Marion. Como observamos claramente, estas palabras nos muestran lo que Heidegger entiende por el *Brauch* (según la traducción española, el «uso», sin más matices): el «gozo», el «disfrute», y añadimos nosotros, «de eso que se ama», por lo tanto, *Brauch* (y finalmente, χρεών) dice: «el uso y disfrute de lo que se ama», que supone en conclusión (y así traduciremos nosotros el término, comprendiendo de este modo la lectura de Heidegger según nuestra propia lectura): el «disfrute-de-amor», es decir, la plena-experiencia-de-amor como darse de amar y ser amado. Y así entenderemos nosotros el ser y el *Ereignis* según Heidegger: como acontecimiento de amar en comunión.

¹⁵⁵⁰ Heidegger, M., *Der Spruch des Anaximander*, GA 5, p. 367; tr. esp.: p. 332.

¹⁵⁵¹ Zarader, M., *op. cit.* 1986, p. 97.

¹⁵⁵² La traducción española dice: «Así apropiado pertenece el hombre al acaecimiento apropiador» [Heidegger, Martin, *Zeit und Sein* (1.962), en GA 14 (*Zur Sache des Denkens*), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann. 2.007, p. 28; tr. esp.: Heidegger, Martin, *Tiempo y ser*, Introducción de Manuel Garrido, Traducción de Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque, Madrid, Tecnos, 1999, p. 42]. Se hace necesario aclarar ya nuestra traducción de *Ereignis* como «acontecimiento-donante-de-lo-propio». En la Introducción a la traducción española de *Tiempo y ser*, se dice, después de un intento de aclaración del sentido más apropiado de *Ereignis* —que incluye las aportaciones de Félix Duque (*acaecimiento propicio*) y de Yves Zimmermann (*advenimiento apropiador*)—, concluye Manuel Garrido que lo importante es en definitiva percatarse de que la idea y experiencia capital de la filosofía de Heidegger «no es tanto la noción de generalidad ni tampoco siquiera la de fundamentalidad como la de propiedad, para expresar el desiderátum de que lo más propio del hombre llegue a converger, asintóticamente como dice Sheehan, con lo más propio del ser» (Heidegger, M., *Tiempo y ser*, *op. cit.* 1999, p. 17). Además, según nos muestra A. Ciria: «pertenencia» se dice en alemán *Eigentum*, y «lo que me pertenece» es lo *Eigen*. «De esta raíz está hecha la palabra *Ereignis*, que se traduce y se piensa como el “acontecimiento en el que hombre y ser se pertenecen uno a otro y son propios uno del otro: acontecimiento apropiador, o acontecimiento de transpropiciación”» (Ciria, Alberto, «Valoración de la tesis doctoral “La cuadratura. La última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger”, de Alejandro Rojas», en *Thémata. Revista de Filosofía*. Número 43. 2010, p. 580; accesible en: <http://institucional.us.es/revistas/themata/43/110Ciria.pdf>; último acceso: junio 2021). Lo esencial viene a continuación: *Eigen*, como nuestras palabras «propiedad» y «propio», tiene

Continúa Heidegger: «En la traducción de τὸ χρεών, es pensado el «disfrute-de-amor» [*Brauch*] como lo esenciante en el ser mismo»¹⁵⁵³. Y sigue diciendo que el *bruchen*, el *frui*, no se dice solamente del comportamiento gozoso del hombre, y con ello, de la relación (del hombre) con cualquier ente, aunque sea el más alto ente (*fruitio Dei* — gozo de Dios— por ejemplo, como la *beatitudo hominis* —felicidad del hombre—), sino que el *Brauch* (según nosotros, el «disfrute-de-amor») nombra ahora el modo en que el ser mismo esencia como relación con lo-que-está-presente. «El disfrute-de-amor [*Der Brauch*] entrega lo-que-está presente a su presencia, esto es, al morar. El disfrute-de-amor concede a lo-que-está-presente la parte de su morada»¹⁵⁵⁴. Por ello, el «disfrute-de-amor» (*Der Brauch*) es, como conceder de cada parte del ajuste, el conjuntar que destina (*das*

en alemán el sentido de «posesión» y «pertenencia», pero también el de «adecuación»: «Adecuar no es hacer propio, en el sentido de apropiarse, sino hacerse propio, en el sentido de hacerse apropiado, *geeignet*. “Encuadrar” es “hacer sitio dando sitio”, y “ser encuadrado” es “ser hecho apropiado”. Éste es el sentido que, según Heidegger, tiene el bien en el pensamiento platónico, representado simbólicamente con la imagen del sol. “Bueno” no es sólo lo “moralmente bueno”, sino “lo que sirve”, “lo apropiado”, “lo idóneo”» (Ibidem). (b) En segundo lugar, vemos cómo en *Zeit und Sein* (1962), respecto a la especificación del «es gibt» («se da»), Heidegger determina el tiempo y el ser en lo que les es propio —o sea, en su copertenecer mutuo—, como el *Ereignis*. A partir del «se» (del «se da el ser»), nos sale al paso un estar presente de algo que está ausente. Ahora bien, en el intento de pensar el *Ereignis* como ese acontecer de estar *ausente* como estar presente comprendemos que el *Enteignis* («desapropiación de sí mismo») forma parte de lo propio del *Ereignis*, de modo que éste habría de ser comprendido finalmente como el «acontecimiento-del-propio-desapropiarse-en-el-dar-a-lo-otro-lo-que-a-éste-le-es-propio». Siendo el *Ereignis* reunión de amor, comunión de lo reunido en la Cuaternidad, el hacer apropiados a los reunidos para esa reunión es darles lo que en ella les es propio, que como amantes consiste en abandonarse a los otros en la comunión, o sea, en dar (permitir) a los otros lo que a éstos les es más propio. Toda relación de amor consiste en dar (permitir) el amante al amado lo que a éste le es propio, desasiéndose de lo que al amante mismo le pertenece. Heidegger dirá que todo amor encierra en sí un querer el bien (*benevolentia*) para aquel que es amado. El amor es referido a lo más valorado. Los hombres y las mujeres no amamos como Jesús preguntó a Pedro: «¿me amas?», aunque tampoco deberíamos amar como hablan los gourmets cuando dicen: me encantan las perdices. Los gourmets aman a las perdices solo para matarlas. Las aman para que no sean. Al contrario, la amistad, como la *benevolentia*, es un regalo de nuestro amor. Pues, se pregunta Heidegger, ¿qué pasaría si nada hubiera en nuestro amor que pudiéramos dar? «El amor auténtico tiene la tendencia fundamental al *dilectum, ut sit* [en favor del amado, a que el amado sea]. El amor es pues voluntad a favor del ser del amado» [Heidegger, Martin, *Augustinus und der Neuplatonismus* (1921), GA 60, pp. 291-292]. El amor de los unos por los otros en el mundo tiene el sentido de ayudar al otro amado en su existencia, «para que llegue a sí mismo», a lo que le es propio (Ibid., p. 292). Podemos transcribir ahora la traducción de Dante E. Klocker de un fragmento de la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger: «Hacerse cargo [*sich annehmen*] de una “cosa” o de una “persona” en su esencia significa amarla, quererla. Este querer [*Mögen*] significa, pensado más originariamente, regalar la esencia. [...] El poder [*Vermögen*] del querer [*Mögens*] es eso “en virtud” de lo cual [...] algo es propiamente capaz de ser. Este poder es lo propiamente “posible” [*Mögliche*], aquello cuya esencia reside en el querer [*Mögen*]. A partir de este querer, el ser es capaz del pensar. Aquel hace posible este. El ser en cuanto aquello pudiente-queriente [*Vermögend-Mögende*] es lo “pos-ible” [*Mög-liche*]. El ser en cuanto elemento es la “fuerza callada” del poder que quiere, es decir, de lo posible» [Klocker, Dante Eugenio, «La significación del fenómeno amoroso en el pensamiento de Martin Heidegger», en *Ideas y Valores*, 65, n° 161 (2016), pp. 217-245, p. 237; accesible en: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/42402/pdf>; último acceso: abril 2022]. Klocker asume que al ser le es inherente según Heidegger la «donación» de presencia, donación que no dice solo un aspecto o dimensión entre otros, sino que agota su esencia, o sea, «el ser se resuelve [o disuelve, *löst sich auf*] en donación [*Zuwendung*]» (Ibid., p. 238). El ser no es pues una realidad «subsistente» que soporte y esté detrás del «dar» mismo, «sino que no es otra cosa que este “dar” puro y simple, donación originaria y fundante de sentido, de la cual la existencia es destinataria [...] De esta manera, la esencia del “ser” va a ser pensada explícitamente como un “amar” (*Lieben*) o “querer” (*Mögen*), cuya esencia consiste en la pura “capacidad” (*Vermögen*) de “regalar [pr]esencia”» (Ibid., pp. 238-239).

¹⁵⁵³ Heidegger, M., *Der Spruch des Anaximander*, GA 5, p. 367; tr. esp.: p. 332. El texto original dice: «In der Übersetzung von τὸ χρεών ist der Brauch als das Wesende im Sein selbst gedacht»; la traducción española expresa: «En la traducción de τὸ χρεών el uso está pensado como lo presente en el propio ser».

¹⁵⁵⁴ Ibid., p. 368; tr. esp.: p. 332.

zuschickende Fügen). Es la ordenación de lo propicio y con ello de la atención mutua: «El disfrute-de-amor entrega lo propicio y la atención mutua, reservándose de antemano lo entregado, reuniéndolo en sí y guardándolo como lo-que-está-presente en la presencia»¹⁵⁵⁵. El disfrute-de-amor (*Brauch*), que disponiendo lo propicio, termina y delimita lo-que-está-presente, entrega límites y así τὸ χρεῶν es lo mismo que τὸ ἄπειρον o sea, aquello que es sin límite en cuanto que esencia ahí para enviar los límites de la morada a lo-que-está-presente-respectivamente-cada-vez. Lo que esencia sin límites no está ajustado mediante lo propio y la atención mutua, no es ningún lo-que-está-presente, sino τὸ χρεῶν. «Lo-que-está-presente esencia κατὰ τὸ χρεῶν, a lo largo del disfrute-de-amor. El disfrute-de-amor es la reunión que guarda y dispone lo-que-está-presente en su cada vez mutua presencia»¹⁵⁵⁶.

Heidegger traduce por fin la parte esencial de la sentencia de Anaximandro: «[...] κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας [...]»: «[...] a lo largo del gozo-de-amor acontecen, o sea, permiten lo propicio y con ello también la atención mutua de los unos con los otros, (en la superación) de lo no-propicio»¹⁵⁵⁷.

Nuestro autor concluye admitiendo que no puede probar científicamente su traducción y lectura de la sentencia de Anaximandro, como tampoco podemos creerla a partir de ninguna autoridad. Por ello, la traducción solo se deja pensar en el pensar de la sentencia. Pero el pensar es el poetizar de la verdad del ser en el diálogo histórico de los pensadores. Hoy en día, cuando el hombre está a punto de precipitarse sobre la totalidad de la tierra y de su atmósfera, dominándolas, la simplicidad del ser ha sido sepultada en un único olvido. «Pero, ¿qué pasa si el ser en su esencia *usa-gozando-amorosamente* de la esencia del hombre¹⁵⁵⁸; y si la esencia del hombre descansa en el pensar de la verdad del ser? Entonces, el pensar debe poetizar en el enigma del ser. Lleva la aurora de lo pensado a la cercanía de lo que hay que pensar»¹⁵⁵⁹.

§ 40. La llamada y la respuesta en Lévinas

En el § 26 de *Étant donné* Marion nos dice que lo que entiende como «llamada» resulta de la inversión de la intencionalidad, que es lo que quizás caracteriza a la intencionalidad misma. Y cita nuestro autor a Lévinas, asumiendo que éste se ha opuesto ejemplarmente a la intencionalidad mediante una conciencia a contra-corriente según el título de «contra-intencionalidad». En Lévinas encontramos ciertamente primero la «responsabilidad por el Otro —en contra de la intencionalidad»¹⁵⁶⁰. Y ello porque el rostro del otro se beneficia de una propiedad formidable: si lo miento intencionalmente como cualquier otro objeto, inscribiéndolo en un horizonte común, entonces, yo soy el centro de esa experiencia, y no ya el otro. Por eso debo sobre todo sufrir la contra-mención que el otro me dirige silenciosamente (aunque de modo más claro que un grito) para poder tener una verdadera experiencia del Otro. Pues, «como rostro, se me enfrenta, me impone que le haga frente como aquel del que tengo que responder. Pero si tengo que responder

¹⁵⁵⁵ Ibidem.

¹⁵⁵⁶ Ibid., pp. 368-369; tr. esp.: p. 333: «Das Anwesende west an κατὰ τὸ χρεῶν, entlang dem Brauch. Er ist die verfügend währende Versammlung des Anwesenden in sein je und je weiliges Anwesen».

¹⁵⁵⁷ Evidentemente, hemos incluido en la traducción misma de Heidegger nuestra propia consideración de algunos términos según hemos visto. El texto original dice: »... entlang dem Brauch; gehören nämlich lassen sie Fug somit auch Ruch eines dem anderen (im Verwinden) des Un-Fugs«.

¹⁵⁵⁸ «Wenn aber das Sein in seinem Wesen (das Wesen des Men-schen *braucht?*)»

¹⁵⁵⁹ Ibid., p. 373; tr. esp.: p. 336.

¹⁵⁶⁰ Cfr., Marion, J.-L., *Étant donné*, p. 368 ; tr. esp. : p. 422.

de él, tengo también que responderle, por lo tanto he recibido (y soportado) una llamada. El rostro ejerce una llamada, me provoca pues como adonado»¹⁵⁶¹.

40.1. El infinito se presenta como rostro

Acudiendo ya a Lévinas, éste contrapone y prefiere la «escatología de la paz mesiánica» a la «ontología de la guerra», posicionándose así contra los filósofos que desconfían de la primera, que la consideran «fruto de una revelación sin evidencias, tributaria de la fe»¹⁵⁶². Para Lévinas, la escatología es sobre todo relación con *un excedente siempre exterior a la totalidad*, «como si la totalidad objetiva no llenara la verdadera medida del ser, como si otro concepto —el concepto del *infinito*— debiera expresar esta trascendencia en relación a la totalidad, no englobable en una totalidad y tan original como la totalidad»¹⁵⁶³. La escatología, como «más allá» de la totalidad y de la experiencia objetiva, no se describe sin embargo de manera puramente negativa, sino que se refleja en el *interior* de la totalidad y de la historia, en el *interior* de la experiencia. ¿Cómo? Respuesta: la escatología suscita a los seres «en su plena responsabilidad y les llama a ella»¹⁵⁶⁴.

Lévinas afirma que podemos remontar a partir de la experiencia de la totalidad a una situación en que la totalidad se rompe. Esta situación es el resplandor de la exterioridad o de la trascendencia en el rostro del otro, expresándose el concepto de esta trascendencia rigurosamente mediante el término de «infinito». Pero Lévinas advierte que la revelación del infinito no compromete en absoluto a una aceptación de ningún contenido dogmático teológico que sostuviera la verdad trascendental de la idea del infinito. Se trata más bien de mantenerse más acá de la certidumbre objetiva según lo que podríamos muy bien llamar un método trascendental sin no obstante caer en los procedimientos técnicos del idealismo trascendental. «En la idea del infinito se piensa lo que es siempre exterior al pensamiento»¹⁵⁶⁵. La relación con lo infinito no podrá decirse en términos de «experiencia objetiva». Si la experiencia significa justamente «relación con lo absolutamente otro», es decir, con lo que siempre desborda el pensamiento, entonces, la relación con lo infinito lleva a cabo la experiencia por excelencia¹⁵⁶⁶. *Totalidad e infinito* defiende la subjetividad «como fundada en la idea del infinito»¹⁵⁶⁷.

Según Lévinas, la idea del infinito es el modo de ser —la *infinición*— del infinito. «El infinito no es primero para revelarse *después*. Su *infinición* se produce como revelación, como puesta en *mí* de su idea. [...] La subjetividad realiza sus exigencias

¹⁵⁶¹ Ibidem.

¹⁵⁶² Lévinas, Emmanuel, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (1961), Paris, Le Livre de Poche, 1990, p. 7; Lévinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Traducción de Daniel E. Guillot, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002, p. 48.

¹⁵⁶³ Ibid., p. 7; tr. esp.: p. 49.

¹⁵⁶⁴ Ibidem.

¹⁵⁶⁵ Ibid., p. 10; tr. esp.: p. 51.

¹⁵⁶⁶ Ibidem.

¹⁵⁶⁷ Ibid., p. 11; tr. esp.: p. 52. Es decir, la subjetividad surge ya desde el inicio según el «mecanismo» de la conciencia que desborda, como Deseo, su propia capacidad de pensamiento. Aquí se apunta lo que intentaremos demostrar en lo que sigue: la subjetividad es, en y como su mismo surgir según ese «mecanismo» de la idea de lo infinito, «respuesta» que surge coincidiendo con la llamada del Otro, cuya «forma» («ser otro») se despliega según ese mismo «mecanismo» (la idea de lo Infinito). Esta «coincidencia» de la llamada y la respuesta sería en último término según nos parece la que da cuenta de la «responsabilidad» por el Otro enraizada en la subjetividad. Al menos para quien mantiene la puerta abierta y no se encierra en sí mismo.

imposibles: el hecho asombroso de contener más de lo que le es posible contener»¹⁵⁶⁸. *Totalidad e infinito* presenta a la subjetividad como acogimiento del Otro, como hospitalidad. La subjetividad consume la idea del infinito al contener la conciencia más que su capacidad.

Lévinas parte de la «búsqueda de la verdad» propia de la filosofía. Por la búsqueda de la verdad hallará nuestro autor la idea del infinito en nosotros. Y con ella, la presencia anterior del Otro en que surgimos: Mismo solo puede encontrarse con el otro en los riesgos de la búsqueda de la verdad en lugar de reposar sobre sí con total seguridad en el gozo de su casa¹⁵⁶⁹. La noción de «verdad» marca el final del reino del ser. Para Lévinas, la búsqueda de la verdad es solo posible como idea del Infinito¹⁵⁷⁰.

Pero la «separación atea» es exigida por la idea del Infinito (la relación entre el Mismo y el Otro), pues sin separación no habría verdad ni búsqueda de la verdad, sino solo ser. Para romper la preconexión original con el ser neutro es preciso que un ser obtenga su ser de sí y no de sus fronteras —de su definición—, es preciso que exista independientemente, separado. El sujeto cognoscente no es parte de un todo porque no es limítrofe de nada. «Su aspiración a la verdad no es el perfil hueco del ser que le falta [...] la búsqueda de una verdad es precisamente una relación que no reposa sobre la privación de la necesidad. Buscar y obtener la verdad es estar en relación, no porque se defina uno por otra cosa que sí, sino porque, en cierto sentido, no carece de nada»¹⁵⁷¹.

La diferencia entre el hombre y el animal es comprendida por Lévinas a partir del hecho de la interioridad, en que el hombre se complace en la posesión y el gozo de las cosas en su casa. Y así, el hecho de que la inquietud pueda perturbar la felicidad del gozo constituye la diferencia entre el animal y el humano. El hombre es el ser capaz de vivir para el otro y de *ser* a partir de otro, exterior a sí¹⁵⁷².

La alteridad, la heterogeneidad radical del Otro, solo es posible si el Otro es otro en relación a un término cuya esencia es permanecer en el punto de partida y servir así de *entrada* en la relación, o sea, ser el Mismo, no relativa sino absolutamente. El yo encuentra en el mundo un lugar y una casa. El «en su casa» no es un contenido, sino un lugar donde *yo puedo*, donde, dependiendo de una realidad otra, soy, a pesar de esta dependencia, o gracias a ella, libre. Los momentos de la identificación del yo (el cuerpo, la casa, el trabajo, la posesión, la economía) hacen que la identificación del Mismo no sea el vacío de una tautología, ni una oposición dialéctica con el Otro, sino lo concreto del egoísmo. Esto es esencial según Lévinas para la posibilidad de la metafísica, pues si el Mismo se identificara solo mediante la simple *oposición con el Otro*, entonces el Mismo formaría parte de una misma totalidad que englobaría al Mismo y al Otro, y la pretensión del deseo metafísico de una relación con lo absolutamente Otro quedaría desmentida. Lo que Lévinas quiere es resguardar la separación en el seno de la relación. Y aquí surge justamente el problema de cómo el Mismo, produciéndose como egoísmo, puede entrar en relación con otro sin privarlo al instante de su alteridad. Es decir, se trata de cómo concebir la separación en el seno de la relación, o también, de cómo concebir una relación entre lo absolutamente separado: «¿De qué naturaleza es la relación?»¹⁵⁷³.

En primer lugar, la relación metafísica no podrá ser una «representación», pues de ese modo el Otro se disolvería en el Mismo. Siendo el absolutamente Otro el Extranjero que trastorna el «en su casa», es el Extranjero libre sobre el que yo no puedo ya *poder*.

¹⁵⁶⁸ Ibid., p. 12; tr. esp.: p. 52.

¹⁵⁶⁹ Ibid., p. 54; tr. esp.: p. 84.

¹⁵⁷⁰ Ibid., p. 56; tr. esp.: p. 85.

¹⁵⁷¹ Ibid., p. 55; tr. esp.: p. 84.

¹⁵⁷² Ibid., p. 159; tr. esp.: p. 167.

¹⁵⁷³ Ibid., p. 27; tr. esp.: p. 62.

La relación del Mismo con el Otro, sin que la trascendencia de la relación corte los vínculos que implica una relación, pero sin que tales vínculos unan en un Todo al Mismo y al Otro, está expresada según Lévinas en la situación descrita por Descartes, en la cual el «yo pienso» mantiene con el Infinito, que no puede contener de ningún modo y del que está separado, una relación llamada «idea del infinito»¹⁵⁷⁴. La idea de infinito posee el carácter excepcional de que su *ideatum* sobrepasa su idea, de modo que la distancia que separa *ideatum* e idea constituye el contenido del *ideatum* mismo: «El infinito es lo propio de un ser trascendente en tanto que trascendente; el infinito es lo absolutamente otro. Lo trascendente es el único *ideatum* del que solo puede haber una idea en nosotros; está infinitamente alejado de su idea —es decir, es exterior— porque es infinito»¹⁵⁷⁵. De ahí que pensar el infinito es en realidad hacer más o mejor que pensar. Se trata de habérselas con la presencia en el pensamiento de una idea cuyo *ideatum* desborda la capacidad del pensamiento. La noción cartesiana de la idea de lo Infinito designa una relación con un ser que conserva su exterioridad total en relación a aquel que lo piensa¹⁵⁷⁶. Designa por ello el contacto que no compromete la integridad de lo que es tocado.

Según Lévinas, el Infinito en lo finito, el más en el menos que se cumple mediante la idea del Infinito, se produce como Deseo, pero no como un Deseo que apaga la posesión de lo Deseable, sino como el Deseo del Infinito que lo deseable suscita en vez de satisfacer. Se trata pues de un «Deseo perfectamente desinteresado», o sea, de bondad¹⁵⁷⁷. La relación con el otro consiste entonces en ir hacia él «a través del Deseo», del cual la teoría misma toma prestada la exterioridad de su término. Pues la idea de la exterioridad que guía la búsqueda de la verdad es solo posible como idea del Infinito¹⁵⁷⁸. Por lo tanto, la conversión del alma a la exterioridad, o a lo absolutamente otro, o a lo Infinito, no es deducible de la identidad misma de este alma, pues no es a la medida de ese alma. «La idea del infinito no parte pues de Mí, ni de una necesidad en el Mí que mida exactamente sus vacíos. En ella, el movimiento parte de lo pensado y no del pensador. Es el único conocimiento que presenta esta inversión —conocimiento sin *a priori*—»¹⁵⁷⁹. Por ello la idea de lo Infinito *se revela*. El infinito no es un objeto sino lo deseable, lo que suscita el Deseo. El Deseo es una aspiración que lo Deseable anima.

Lévinas confiesa expresamente que sus análisis «están dirigidos por una estructura formal: la idea del Infinito en nosotros»¹⁵⁸⁰. Para nuestro autor, la existencia no está condenada a la libertad, sino que está investida como libertad. Filosofar (buscar la verdad) es remontar más acá de la libertad, descubrir la investidura que libera la libertad de lo arbitrario. Pero entonces, el saber como crítica, como remontada más acá de la libertad (como ir más allá del gozo en su casa), solo puede surgir en un ser que tiene un origen más acá de su origen, un ser que es creado¹⁵⁸¹. El saber cuya esencia es crítica conduce hacia el Otro. Acoger al Otro es poner mi libertad en cuestión. El saber que hace tambalear su condición es una actividad de criatura, y este hacer tambalear de la propia condición y esta justificación provienen del Otro. La relación con el Otro no se convierte, como el conocimiento, en gozo y posesión, en libertad. La presencia excepcional del Otro se inscribe en la imposibilidad ética en que estoy de matarlo. «Si yo no puedo ya poder sobre él, es que desborda absolutamente toda *idea* que yo puedo tener de él»¹⁵⁸².

¹⁵⁷⁴ Ibid., p. 40; tr. esp.: p. 72.

¹⁵⁷⁵ Ibid., p. 41; tr. esp.: p. 73.

¹⁵⁷⁶ Ibid., p. 42; tr. esp.: p. 74.

¹⁵⁷⁷ Ibidem.

¹⁵⁷⁸ Ibid., p. 56; tr. esp.: p. 85.

¹⁵⁷⁹ Ibidem.

¹⁵⁸⁰ Ibid., p. 78; tr. esp.: p. 103.

¹⁵⁸¹ Ibid., p. 83; tr. esp.: p. 107.

¹⁵⁸² Ibid., p. 86; tr. esp.: p. 109.

Poseer la idea del infinito es haber acogido ya al Otro. La presencia del Otro no ofende la libertad sino que la inviste. La vergüenza de sí, la presencia y el deseo del Otro, no son la negación del saber, sino que éste es la articulación misma de la vergüenza de sí, de la presencia y el deseo del Otro. La esencia de la razón no consiste en asegurar al hombre un fundamento y poderes, sino en ponerlo en cuestión e invitarlo a la justicia¹⁵⁸³.

El egoísmo, el gozo, la sensibilidad y toda la dimensión de la interioridad — articulaciones de la separación— son necesarias a la idea del Infinito. Y aquí introduce ya nuestro autor lo capital: es preciso que la interioridad que asegura la separación produzca un ser absolutamente encerrado sobre sí, pero es preciso que este cerramiento no impida a la vez la salida fuera de la interioridad, justamente «para que la exterioridad pueda hablarle, revelarse a él, en un movimiento imprevisible que no podría suscitar, por simple contraste, el aislamiento del ser separado. Es preciso pues que en el ser separado la puerta al exterior esté a la vez abierta y cerrada. Es preciso pues que el cierre del ser separado sea lo bastante ambiguo para que, por una parte, la interioridad necesaria a la idea del infinito sea *real* y no solamente aparente [...] Pero es preciso por otra parte que *en la interioridad misma* que ahonda el gozo se produzca una heteronomía que incite a otro destino que a esta complacencia animal en sí»¹⁵⁸⁴. La verdad surge ahí donde un ser separado del otro no se abisma ya solamente en él mismo, sino que habla al otro.

La esfera primordial que corresponde a lo que Lévinas llama el Mismo se vuelve hacia lo absolutamente otro solo en la llamada del Otro, de la «cosa en sí» (de lo que se presenta como independiente de todo movimiento subjetivo). Respecto al *conocimiento objetivador*, la *revelación* del Otro constituye una verdadera inversión. Y sin embargo, mi existencia también es considerada por nuestro autor como «cosa en sí»: «Mi existencia, como “cosa en sí”, comienza con la presencia en mí de la idea del Infinito, cuando yo me busco en mi realidad última. Pero esta relación consiste ya en servir al Otro»¹⁵⁸⁵.

Gracias a la idea del infinito, gracias a la relación con el Otro, el hombre no se deja engañar por su glorioso triunfo de viviente y, distinto al animal, puede reconocer la carencia de su plenitud, carencia que no podría colmarse. La epifanía de la exterioridad que acusa la carencia de la interioridad soberana del ser separado nos hace entrar en el orden del Deseo y de las relaciones irreductibles a las que rigen la totalidad. Y entonces, la contradicción entre la interioridad libre y la exterioridad que debería limitarla se concilia en el hombre abierto a la enseñanza¹⁵⁸⁶. En la búsqueda de la verdad, el ateísmo se afirma como ateísmo. Pero a la vez, su poder crítico lo lleva más acá de su libertad. Entonces, la unidad de la libertad espontánea y de la crítica en que la libertad es capaz de ponerse en cuestión y así de precederse, se llama «criatura»¹⁵⁸⁷.

Acudiendo de nuevo al sujeto cartesiano, Lévinas afirmará que la finitud del *cogito* no podría determinarse sin recurrir al infinito, dándose el sujeto un punto de vista exterior a sí mismo a partir del cual puede aprehenderse. De ese modo, «la certidumbre misma es buscada a causa de la presencia del infinito en este pensamiento finito que sin esta presencia desconocería su finitud»¹⁵⁸⁸ (y no buscaría ni la certidumbre, ni la verdad). Introduce entonces Lévinas una cita larga de Descartes, en que éste dice que comprendo manifiestamente que hay más realidad en la sustancia infinita que en la finita y que por

¹⁵⁸³ Ibid., p. 88; tr. esp.: pp. 110-111.

¹⁵⁸⁴ Ibid., p. 159; tr. esp.: p. 167.

¹⁵⁸⁵ Ibid., pp. 194-195; tr. esp.: p. 196. De nuevo la «búsqueda de la verdad» (buscarme en mi realidad última) lleva ya en sí la huella del Otro.

¹⁵⁸⁶ Ibidem.

¹⁵⁸⁷ Ibid., p. 88; tr. esp.: p. 111.

¹⁵⁸⁸ Ibid., p. 232; tr. esp.: p. 224.

ello, de algún modo está en mí antes la percepción de lo infinito que de lo finito, esto es, de Dios que de mí mismo. Pues, ¿por qué otra razón comprendería yo que algo me falta y que no soy perfecto si no fuera en mí ninguna idea del ser perfecto, y por cuya comparación conociera mis defectos?¹⁵⁸⁹

La posición del pensamiento «en el seno del infinito que lo ha creado y que le ha dado la idea del infinito», dice Lévinas, se descubre, no mediante un razonamiento o una intuición (que solo pueden plantear temas) sino por la Majestad de Dios, del Otro, abordada como rostro¹⁵⁹⁰.

Lévinas se aproxima a la presencia —que parece podríamos considerar «de nacimiento»— de la idea de lo infinito en mí desde varias perspectivas. Una de ellas expresa un modo de abordar el acogimiento del rostro, que en primera instancia es pacífico porque «responde al Deseo inextinguible de lo Infinito» y así «se produce, de una manera original, en la dulzura del rostro femenino, en que el ser separado puede recogerse y gracias a la cual *habita*, y en su morada lleva a cabo la separación. La habitación y la intimidad de la morada que hace posible la separación del ser humano, supone así una primera revelación del Otro»¹⁵⁹¹. Revelándose la idea del infinito en el rostro, *no exige* solamente un ser separado. La luz del rostro (en y como la cual se revela la idea del infinito) es también necesaria a la separación¹⁵⁹².

La casa que funda la posesión es a la vez poseída porque es hospitalaria a su propietario. La casa nos envía a su interioridad esencial y «al habitante que la habita antes que todo habitante, al que acoge por excelencia, al que acoge en sí —al ser femenino—»¹⁵⁹³. Lo femenino no dice el hecho de la presencia real de un ser humano de «sexo femenino», sino la dimensión de la femineidad de la morada, como el «acogimiento mismo de la morada»¹⁵⁹⁴. La «hospitalidad» dice el «a la vez» del recogimiento en una casa y el hecho de que la casa esté abierta al Otro. La hospitalidad «es el hecho concreto e inicial del recogimiento humano y de la separación; coincide con el Deseo del Otro absolutamente trascendente»¹⁵⁹⁵. No podría tener lugar ninguna relación humana o interhumana fuera de la economía. La «visión» del rostro como rostro es una cierta manera de habitar en una casa. Ningún rostro podría ser abordado con las manos vacías y la casa cerrada. Para Lévinas, la casa elegida indica un desapego, una errancia que la ha hecho posible y que no es un *menos* en relación con la instalación, sino el exceso de la relación con el Otro.

¹⁵⁸⁹ Descartes, R., *Meditationes de prima philosophia, Meditatio III*, AT VII, *op. cit.* 1973, pp. 45 (26-30) y 46 (1-4); tr. esp.: Descartes, R., *Meditaciones metafísicas, op. cit.* 1977, p. 39.

¹⁵⁹⁰ Lévinas, E., *Totalité et infini*, p. 232-233; tr. esp.: p. 224-225.

¹⁵⁹¹ *Ibid.*, p. 161; tr. esp.: p. 169.

¹⁵⁹² *Ibidem*. Las palabras literales de Lévinas son las siguientes: «Ainsi l'idée de l'infini —se révélant dans le visage— n'exige pas seulement un être séparé. La lumière du visage est nécessaire à la séparation». Aquí se halla con toda claridad expresado el «acogimiento mutuo», que dice: (i) es necesario un ser separado para la idea del Infinito (para que ésta no sea integrada en una totalidad); (ii) es necesaria la idea del Infinito para un ser separado (para poder ser acogido en su casa y no ser integrado en una totalidad). Así se traduce la necesidad de una puerta abierta y cerrada a la vez en el ser separado. Ya hemos visto cómo para Lévinas mi existencia, como «cosa en sí», comienza con la presencia en mí de la idea del Infinito. Esta presencia en mí sería justamente lo que me separa del animal y me hace humano. Para nosotros, esa puesta en mí desde siempre (desde mi creación) de la idea del Infinito dice que yo surjo ya «acogiendo al Otro», es decir, «respondiendo» a su llamada. No solo vemos aquí la «coincidencia de la llamada y la respuesta», sino una «trama» o «ámbito» de y como el «acogimiento mutuo» entre el «sujeto» y lo otro que sí.

¹⁵⁹³ *Ibid.*, p. 169; tr. esp.: p. 175.

¹⁵⁹⁴ Acogimiento que como venimos de ver es «mutuo»: gracias al «ser femenino», el ser separado (Mismo) acoge el rostro del Otro y a la vez, el rostro del Otro acoge al ser separado.

¹⁵⁹⁵ *Ibid.*, p. 187; tr. esp.: p. 190.

Y sin embargo, el ser separado puede también encerrarse en su egoísmo, en el cumplimiento mismo de su aislamiento, olvidando la trascendencia del Otro, expulsando de su casa toda hospitalidad (o sea, todo lenguaje), prohibiendo «la relación trascendente que es la única que permite al Mí encerrarse en sí»¹⁵⁹⁶. Por lo tanto, la relación con el infinito sigue siendo otra posibilidad del ser recogido en su morada: «La posibilidad para la casa de abrirse a Otro es tan esencial a la esencia de la casa como las puertas y las ventanas cerradas»¹⁵⁹⁷.

Pero en el caso de que la casa esté abierta, el acogimiento del Otro es el comienzo de la conciencia moral que pone en cuestión mi libertad. Esta manera de medirse con la perfección del infinito se cumple como vergüenza en que la libertad se descubre asesina en su mismo ejercicio¹⁵⁹⁸. El Discurso y el Deseo en que el otro se presenta como interlocutor, como aquel respecto al que *yo no puedo* poder, al que no puedo matar, condicionan la vergüenza en que yo no soy ya espontaneidad inocente, sino usurpador y asesino.

El deseo metafísico es un deseo sin satisfacción y para el cual la alteridad tiene un sentido: «es entendida como alteridad de Otro y como la del Altísimo»¹⁵⁹⁹. El movimiento metafísico es trascendente y la trascendencia, como deseo e inadecuación, posee el carácter extraordinario de que la distancia que expresa —de modo distinto a toda otra distancia— «entra en la *manera de existir* del ser exterior. Su característica formal —ser otro— constituye su contenido. De suerte que el metafísico y el Otro no se *totalizan*. El metafísico está absolutamente separado»¹⁶⁰⁰.

La manera en que el Otro se presenta sobrepasando la idea del Otro en mí es el rostro. El rostro del Otro se manifiesta por sí mismo, *se expresa*. Entonces, el ente penetra todas las envolturas y generalidades del ser, para desplegar en su «forma» la totalidad de su «contenido», «para suprimir al fin de cuentas la distinción de forma y contenido (lo que no se logra por una modificación cualquiera del conocimiento que tematiza, sino precisamente por la reversión de la “tematización” en discurso)»¹⁶⁰¹: «Abordar al Otro en el discurso, es acoger su expresión en que el Otro desborda en todo instante la idea que un pensamiento se llevaría de él»¹⁶⁰². Se trata pues de *recibir* al Otro, más allá de la capacidad del Yo. Esto es exactamente lo que significa la «idea del infinito». Pero ello significa también «ser enseñado». El Discurso acogido del Otro es una enseñanza, no comprendida como una mayéutica, pues proviene del exterior y me aporta más de lo que

¹⁵⁹⁶ Ibid., p. 188; tr. esp.: p. 190. Esta posibilidad alza el problema que nos parece aún irresuelto en Lévinas: saber qué lleva a un Mismo a abrir la puerta de su casa y a otro a mantenerla cerrada, es decir, por qué unos Mismos tienen en sí ya la idea del infinito y otros no. Si la revelación del Otro depende del Otro, entonces el Otro elige a quién se revela y a quién no.

¹⁵⁹⁷ Ibid., p. 188; tr. esp.: pp. 190-191.

¹⁵⁹⁸ Ibid., p. 82; tr. esp.: p. 106.

¹⁵⁹⁹ Ibid., p. 23; tr. esp.: p. 59.

¹⁶⁰⁰ Ibid., p. 24; tr. esp.: p. 59. Para Lévinas, la revelación del infinito no conduce a la aceptación de ningún contenido dogmático (Ibid., p. 10; tr. esp.: p. 51). En la «Presentación de la edición castellana» de *Totalidad e infinito*, Lévinas dirá que esta obra «encuentra la apertura [más allá de la conciencia subjetiva] en un movimiento que, de inmediato, es *responsabilidad* por el prójimo, en vez de asirse a cierto “contenido” de conocimiento que tal vez no es más que la sombra de una presa» (tr. esp.: p. 9). Y en la «Introducción» a esa edición castellana, Daniel E. Guillot afirma que la estructura formal que encuadra la experiencia de la alteridad es *la idea de lo infinito*, «cuyo contenido consiste en sobrepasar permanentemente todo contenido y por la cual se contiene más de lo que se puede contener [...] El otro es precisamente lo que no se puede neutralizar en un contenido conceptual. El concepto lo pondría a mi disposición y sufriría así la violencia de la conversión del Otro en Mismo» (tr. esp.: p. 25).

¹⁶⁰¹ Ibid., p. 43; tr. esp.: p. 75. El «contenido» del Otro consiste en su «forma».

¹⁶⁰² Ibidem.

yo contengo. En la transitividad no-violenta del Discurso se produce la «epifanía misma del rostro».

La noción del rostro permite describir la noción de lo inmediato. Lo inmediato es la interpelación, el cara a cara. Así, la esfera primordial que corresponde a lo que Lévinas nombra lo Mismo solo se vuelve hacia lo absolutamente otro en la llamada de Otro. Lo infinito no es «objeto» de un conocimiento —ello lo reduciría a la medida de la mirada que contempla—, sino «lo deseable, lo que suscita el Deseo, es decir, lo que es aproximable mediante un pensamiento que en todo instante *piensa más de lo que piensa*»¹⁶⁰³

Por eso la *revelación*, en relación al *conocimiento objetivador* constituye una verdadera reversión. Es algo muy distinto a lo que pretende Heidegger, con quien la coexistencia es puesta como una relación con otro, además de ser irreductible al conocimiento objetivo. Sin embargo, lo que marca la total diferencia entre Heidegger y Lévinas es que en el primero, la relación reposa finalmente sobre la relación con el ser en general, en la comprensión, en la ontología: «Heidegger pone de antemano ese fondo del ser como horizonte en que surge todo ente, como si el horizonte y la idea de límite que el horizonte incluye y que es lo propio de la visión fueran la trama última de la relación. Además, en Heidegger, la intersubjetividad es coexistencia, un nosotros anterior a Mí y al Otro, una intersubjetividad neutra»¹⁶⁰⁴.

Para Lévinas, la obediencia a la verdad del ser en Heidegger se cumple como existir constructor y cultivador, constituyendo la unidad del lugar que sostiene el espacio. «Reuniendo la presencia sobre tierra y bajo el firmamento del cielo, la espera de los dioses y la compañía de los mortales, en la presencia al lado de las cosas, que equivale a construir y a cultivar, Heidegger, como toda la historia occidental, concibe la relación con otro como jugándose en el destino de los pueblos sedentarios, poseedores y constructores de la tierra. La posesión es la forma por excelencia bajo la cual el Otro deviene el Mismo al devenir mío»¹⁶⁰⁵. Por ello, Heidegger, al denunciar la soberanía de los poderes técnicos del hombre, exalta los poderes pre-técnicos de la posesión, no partiendo sus análisis de la cosa-objeto, sino que llevan «la marca de los grandes paisajes a los que las cosas se refieren. La ontología deviene ontología de la naturaleza, impersonal fecundidad, madre generosa sin rostro, matriz de los seres particulares, materia inagotable de las cosas»¹⁶⁰⁶. La ontología heideggeriana que subordina la relación con Otro a la relación con el ser en general se mantiene en la obediencia de lo anónimo y conduce a la dominación

¹⁶⁰³ Ibid., p. 65; tr. esp.: p. 85.

¹⁶⁰⁴ Ibid., p. 63; tr. esp.: p. 91. Lo que viene a criticar Lévinas de Heidegger es que éste comprende en última instancia la trama de la relación intersubjetiva como «trama neutra», no el hecho de que haya una «trama» para esa relación. Esto es capital comprenderlo bien pues supone un contraste absoluto (al menos en apariencia) con el avance de Marion. Puestos en comparación con éste, Lévinas y Heidegger se acercarían mucho más de lo que la crítica de Lévinas nos hace suponer. Se trataría, como ya hemos visto antes, de un acercamiento «formal», no de contenido (distinguido éste entre el Otro y el ser). Formalmente, Lévinas y Heidegger aportan clara y expresamente una «trama anterior» a la relación del «sujeto» con lo otro que sí, surgiendo el «sujeto» ya en esa trama, que a la vez requiere del «sujeto» para darse. El «enganche» entre la «llamada» y la «respuesta» es posible justamente porque la respuesta surge en la llamada, pero la llamada, de alguna manera, también surge en la respuesta, necesitando, en el caso de Lévinas, el «aislamiento ateo» de Mismo. Se puede entonces afirmar que hay una «trama anterior» que, como «condición trascendental», construye la «copertenencia» entre llamada y respuesta en el «acogimiento mutuo» de ambas. Pero en Marion, como ya hemos visto, la cosa es en apariencia muy distinta, fijándose el autor francés sobre todo en el «choque» intempestivo, imprevisto, sin horizonte alguno previo, del fenómeno contra la conciencia-pantalla del «sujeto». El centro de nuestro trabajo consiste justamente en ver si este esquema formal es o no inamovible en nuestro autor, buscando en éste el aparecer concreto del «acogimiento mutuo».

¹⁶⁰⁵ Ibid., p. 37; tr. esp.: p. 70.

¹⁶⁰⁶ Ibid., pp. 37-38; tr. esp.: p. 70.

imperialista, a la tiranía, la que remonta a los estados de alma paganos, al enraizamiento en el suelo, a la adoración que los hombres siervos pueden profesar a sus dueños. El ser antes que el ente es pues la libertad antes que la justicia.

Frente a lo que podríamos llamar según Lévinas la «llamada neutra» (de nadie) en Heidegger, más allá del en sí y del para sí de lo desvelado en el conocimiento se halla la desnudez humana, más exterior que el afuera del mundo. Es la desnudez que grita su extrañeza en el mundo, su soledad, la muerte disimulada en su ser. La desnudez humana «*me interpela —interpela el mí que yo soy— me interpela a partir de su debilidad, sin protección y sin defensa, a partir de su desnudez; pero también me interpela a partir de su extraña autoridad, imperativa y desarmada, palabra de Dios y verbo en el rostro humano*»¹⁶⁰⁷.

El otro no me opone una fuerza más grande a la mía, una energía evaluable que se presenta por lo tanto como si fuera parte de un todo, sino que me opone «la trascendencia misma de su ser en relación con ese todo; no un superlativo cualquiera de poder, sino precisamente el infinito de su trascendencia. Este infinito, más fuerte que el asesinato, nos resiste ya en su rostro, es su rostro, es la expresión original, es la primera palabra: “no cometerás asesinato”. El infinito paraliza el poder por su resistencia infinita al asesinato, que, duro e insuperable, reluce en el rostro del otro, en la desnudez total de sus ojos, sin defensa, en la desnudez de la apertura absoluta de lo Trascendente. Hay ahí una relación, no con una resistencia muy grande, sino con algo absolutamente *Otro*: la resistencia de lo que no tiene resistencia —la resistencia ética»¹⁶⁰⁸.

El infinito se presenta como rostro. La epifanía del infinito es expresión y discurso. «En la expresión un ser se presenta él mismo. El ser que se manifiesta asiste a su propia manifestación y en consecuencia me apela respecto a ello. Esta asistencia no es lo *neutro* de una imagen, sino una sollicitación que me concierne por su miseria y su Altura. [...] Manifestarse como rostro es *imponerse* más allá de la forma, manifestada y puramente fenoménica, es presentarse, de una manera irreductible a la manifestación, como la derecha misma del cara a cara, sin intermediario de imagen alguna en su

¹⁶⁰⁷ Ibid., pp. II-III; no se incluye el Prefacio a la edición alemana en la traducción española. A pesar de la crítica de Lévinas respecto a la «llamada neutra» en Heidegger, nosotros seguimos viendo el mismo «mecanismo» en ambos autores en la relación entre el «sujeto» y lo otro que sí. Y ello porque ese «mecanismo» se refiere a la «forma» de la llamada-respuesta, al «enganche» entre ambas, no tanto a su «contenido». Es decir, la crítica de Lévinas a Heidegger tendría que ver con el «contenido» concreto de la «llamada» en Heidegger: la llamada del ser. Y quizás por ello Lévinas haya insistido en que la «característica formal» del ser exterior (ser otro) constituye su contenido. Gracias a la coincidencia entre forma y contenido en el Otro, el «sujeto» (el metafísico) y el Otro no se totalizan. El «contenido» primero de la expresión de la palabra de Otro es la expresión misma, su respaldo presente —como exterioridad— de Otro. Pero en ese caso, la separación atea de Mismo sería constituyente de la forma/contenido de Otro. El Deseo es la puerta abierta y cerrada a la vez, en cuyo batir coinciden la forma y el contenido de Otro y su visitación. La hospitalidad intentaría acercar todo contenido posible asignable para Otro a la forma simple, inmediata, de su exterioridad, interiorizada, «de nacimiento» (de forma simple e inmediata), en la forma «viva» de la idea de lo infinito (en el Deseo). Como hemos visto, Lévinas quiere «suprimir al fin de cuentas la distinción de forma y contenido», lo cual solo se logra revirtiendo la «tematización» (objetivadora) en «discurso»: abordar al Otro en el discurso es acoger su expresión, en que el Otro desborda la idea (el contenido) que un pensamiento se llevaría de él. La recepción de Otro más allá de la capacidad del Yo requiere pues la coincidencia de «forma» y «contenido» para la llamada/visitación de Otro. Y esa recepción más allá de la capacidad del Yo es justamente lo que significa la «idea del infinito». Si esta lectura nuestra no yerra en demasía, entonces la estructura formal que aquí apunta nos acerca mucho a la estructura formal de la llamada/respuesta en Heidegger, donde hemos encontrado también la dirección doble y mutua de ida y vuelta entre los elementos relacionados. Lo que en Heidegger era el «giro», parece en Lévinas decir el girar de la puerta de la casa. Por lo tanto, la diferencia entre ambos autores consistiría en el «contenido» (la «identidad») de aquello que entra y sale por la puerta (el «entre-límite» del umbral en Heidegger).

¹⁶⁰⁸ Ibid., p. 217; tr. esp.: p. 212.

desnudez, es decir, en su hambre y su miseria. En el Deseo se confunden los movimientos que van hacia la Altura y la Humildad del Otro»¹⁶⁰⁹. Manifestarse asistiendo a su manifestación (respaldando su manifestación) equivale a invocar al interlocutor y a exponerse a su respuesta y a su pregunta. Así es como el ser que se expresa se impone: invocándome con su miseria y su desnudez, con su hambre, sin que yo pueda ya por ello hacerme el sordo a su llamada. Por eso, en la expresión, el ser que se impone no limita, sino que promueve mi libertad al suscitar mi bondad.

Frente a la intersubjetividad neutra de Heidegger, Lévinas establece que el Otro es deseado en mi vergüenza¹⁶¹⁰. La conciencia primera de mi inmoralidad es mi subordinación al Otro, al Infinito. La libertad que puede tener vergüenza de sí misma funda la verdad. Para descubrir la facticidad injustificada del poder y de la libertad, es preciso medirse con lo infinito, es decir, desearlo. Es preciso tener la idea del infinito para conocer su propia imperfección. La idea del infinito, la idea de lo perfecto, no es idea, sino deseo. «Es el acogimiento del Otro, el comienzo de la conciencia moral, que pone en cuestión mi libertad»¹⁶¹¹.

40.2. Huella sin representación vivida

Vista a grandes rasgos la formalidad del «enganche» entre Mismo y Otro, aún debemos acudir a otras perspectivas del trato por parte de Lévinas de esa relación, siempre desde la preocupación de nuestro autor por un contacto que no acabe en simple representación verdadera en la cual el Otro renuncia ya a su alteridad. Para intentar solucionar ese problema, se ocupará Lévinas de «la significancia excepcional de la huella [*la trace*] y el “orden” personal en que una tal significancia es posible»¹⁶¹².

Según Lévinas, el Yo, en relación con el Infinito (el Yo que es Deseo, el Yo cruzado por la responsabilidad), es una imposibilidad de parar su marcha hacia adelante [...] es, literalmente, no tener tiempo para volverse, no poder hurtarse a la responsabilidad»¹⁶¹³. La responsabilidad así es llevada por una urgencia extrema, o dicho con más exactitud: coincide con ella. Para Lévinas, la «falta de tiempo para volverse» no dice el azar de una conciencia desafortunada o torpe, desbordada por los acontecimientos, o que se maneja mal, sino el rigor absoluto de «una actitud sin reflexión, una derechura primordial»¹⁶¹⁴.

A continuación, Lévinas nos conduce a la pregunta por la ausencia que hace a la visitación del rostro y su solicitud posible pero que no se reduce a lo abscondido, pues tal ausencia comporta una significancia por la cual el Otro no se convierte en Mismo. La

¹⁶⁰⁹ Ibid., p. 218; tr. esp.: p. 213. En la sollicitación hay miseria, pero también Altura. Según nos parece, en último término, esta Altura dice el «ámbito» que acoge la miseria, su mandato y mi respuesta. Pero con ello, no se trataría en la relación con el rostro y el yo únicamente de una «derechura» (*droiture*) agotada en un puro cara-a-cara, sino que esa «derechura» incluye, además del cara-a-cara frente a la miseria, lo que podríamos llamar el «cara-a-la-no-cara» frente a la Altura. Hemos de advertir sin embargo que estas son conclusiones nuestras que van de la mano del texto de Lévinas. Veremos si se van cumpliendo o varían con el transcurso de las descripciones.

¹⁶¹⁰ Ibid., p. 82; tr. esp.: p. 106.

¹⁶¹¹ Ibidem.

¹⁶¹² Lévinas, Emmanuel, «La signification et le sens» (1964), en *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Fata Morgana, Le livre de poche, 1972, p. 52; tr. esp.: Lévinas, Emmanuel, «La significación y el sentido», en *Humanismo del otro hombre*, Traducción de Daniel Enrique Guillot, Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina, S.A., 2005⁵, p. 60.

¹⁶¹³ Ibid., p. 54; tr. esp.: p. 63.

¹⁶¹⁴ Ibid., p. 55; tr. esp.: p. 64. «Urgencia extrema», «falta de tiempo», son expresiones que dicen para nosotros la «coincidencia de la llamada y la respuesta». La «derechura primordial» diría esa coincidencia.

abstracción del rostro es visitación y venida que *perturba* la inmanencia sin fijarse en los horizontes del Mundo. «La maravilla de la abstracción del rostro depende del *otro lugar* del que viene y donde ya se retira»¹⁶¹⁵. Pero esta venida de *otro lugar (d'ailleurs)* no es un envío simbólico a ese *otro lugar* como a un término, pues el rostro se presenta en su desnudez, no siendo una forma que oculte —y así indique— un fondo, como tampoco un fenómeno que oculte —y así revele— una cosa en sí. Si significar equivaliera a indicar, el rostro sería pues insignificante.

El rostro «procede de lo absolutamente Ausente. Pero su relación con lo *absolutamente Ausente* del que viene, no *indica*, no *revela*, esto *Ausente*, y sin embargo lo Ausente tiene una significación en el rostro. Pero esta significancia no es para lo *Ausente* una manera de darse en hueco en la presencia del rostro —lo que nos llevaría aún a un modo de descubrimiento. La relación que va del rostro a lo Ausente está fuera de toda revelación y de toda disimulación —es una tercera vía excluida por sus contradictorias. ¿Cómo es esta tercera vía posible?»¹⁶¹⁶.

Lévinas responde preguntándose primero si no busca aquello de donde procede el rostro como una esfera, como un lugar, como un mundo, dudando por eso si se ha mantenido fiel a la prohibición de buscar el más allá como mundo detrás de nuestro mundo. Lévinas vuelve a mostrarnos su mayor preocupación: no quiere caer en el peligro del orden del ser, orden que solo comporta el estatuto de lo revelado y lo disimulado. En el ser, una trascendencia revelada se convierte en inmanencia, lo extraordinario se inserta en un orden y el Otro se absorbe en lo Mismo. Para evitar ese peligro, se pregunta nuestro autor: «¿No respondemos en presencia del Otro a un “orden” cuya significancia permanece trastorno irreversible, pasado absolutamente cumplido? Una tal significancia es la significancia de la huella [*la trace*]. El más allá del que viene el rostro significa como huella. El rostro está en la huella de lo Ausente absolutamente cumplido, absolutamente pasado, retirado en lo que Paul Valéry llama “profundo antaño, jamás lo bastante antaño” y que ninguna introspección podría descubrir en Sí»¹⁶¹⁷. El rostro es así justamente la única apertura donde la significancia de lo tras-cendental no anula la trascendencia para hacerla entrar en un orden inmanente, sino donde, al contrario, la tras-cendencia rechaza la inmanencia precisamente en tanto que trascendencia siempre *pasada* (o «ya cumplida»: *revolue*) de lo trascendente. La significancia de la huella nos pone en una relación «lateral», no convertible en rectitud y que responde a un pasado irreversible, inmemorial¹⁶¹⁸.

Para Lévinas, el «orden» personal al que nos obliga el rostro está más allá del orden del ser. *Más-allá del ser* es una *Tercera Persona* que no se define ya por el Sí-Mismo, por la ipseidad. Mediante la huella, el perfil que toma el pasado irreversible es el del «Él» («*Il*»). El *más allá* del que viene el rostro está en tercera persona. El pronombre «Él» expresa su inexpresable irreversibilidad, escapada ya a toda revelación como a toda disimulación, y en este sentido, absolutamente imposible de englobar, o absoluto, trascendente en un pasado ab-soluto. La *illeidad (L'illéité)* de la tercera persona es la condición de la irreversibilidad.

¹⁶¹⁵ Ibid., p. 63; tr. esp.: p. 73.

¹⁶¹⁶ Ibid., pp. 63-64; tr. esp.: pp. 73-74.

¹⁶¹⁷ Ibid., p. 64; tr. esp.: p. 74.

¹⁶¹⁸ Lévinas estaría aquí intentando la «hipérbole» de la distancia para que lo que nosotros hemos descubierto como «acogimiento mutuo» no exprese de nuevo la integración de la trascendencia en la inmanencia. Y lo que antes consideraba según la formalidad de la idea del infinito (que asemejaba el «mecanismo» de la experiencia del «sujeto» con el de la forma/contenido de lo otro), ahora lo hace como la «huella», la trascendencia siempre ya cumplida de lo trascendente en un pasado absoluto. La «drechura» parece abrirse en otra dirección.

Esta tercera persona, esta illeidad, no es un «menos que el ser», sino «toda la enormidad, toda la desmesura, todo el Infinito de lo absolutamente Otro [...] La suprema presencia del rostro es inseparable de esta suprema e irreversible ausencia que funda la eminencia misma de la visitación»¹⁶¹⁹.

Pero, ¿cómo situar fenomenológicamente la significancia de la huella, que interrumpe justamente la fenomenología al significar sin hacer aparecer? La huella no pone en relación con lo que sería menos que el ser, sino que obliga respecto al Infinito, a lo absolutamente Otro. Esta superioridad del superlativo, esta altura, esta constante elevación a la potencia, esta exageración, esta divinidad, no se deducen del ser del ente ni de su revelación, aunque sea ésta contemporánea de una ocultación, sino que son significantes a partir de un pasado que, en la huella, no está ni indicado, ni señalado, sino que trastorna el orden, no coincidiendo ni con la revelación ni con la disimulación.

Solamente un ser trascendente al mundo, un ser ab-soluto, puede dejar una huella. La huella es la presencia de lo que, hablando propiamente, no ha estado ahí jamás, de lo que ha pasado siempre. Lévinas se refiere aquí a Plotino, quien concibió la procesión a partir del Uno como no comprometiendo ni la inmutabilidad ni la separación ab-soluta del Uno. Es esta la situación en primer lugar puramente dialéctica y cuasi verbal que la significancia excepcional de la huella esboza en el mundo. Cita aquí Lévinas literalmente a Plotino, según la traducción francesa de Bréhier: «Cuando se trata del principio anterior a los seres, el Uno permanece en sí mismo. Pero aunque así permanezca, no es una cosa diferente de él lo que produce los seres de manera conforme a él, siendo suficiente con él para engendrarlos [...] aquí, la huella del Uno hace nacer la esencia y el ser es solo la huella del Uno»¹⁶²⁰.

La huella lleva hacia el pasado del Otro en que se esboza la eternidad: pasado absoluto que reúne todos los tiempos. Para Lévinas, el absoluto de la presencia del Otro, que justifica la interpretación de su epifanía en la derecho excepcional del tuteo, no es la simple presencia en que están presentes también las cosas, presencia que pertenece al presente de *mi* vida. Es en la huella del Otro que luce el rostro¹⁶²¹.

El rostro es por sí mismo visitación y trascendencia. Pero el rostro, abierto por completo, puede a la vez estar en sí mismo porque está en la huella de la illeidad. La illeidad es el origen de la alteridad del ser. «El Dios que ha pasado no es el modelo del cual el rostro sería la imagen. Ser a imagen de Dios no significa ser el icono de Dios, sino encontrarse en su huella. El Dios revelado de nuestra espiritualidad judeo-cristiana conserva todo el infinito de su ausencia que está en el “orden” personal mismo. Solo se muestra por su huella, como en el capítulo 33 del *Éxodo*. Ir hacia él no es seguir esta huella que no es un signo. Es ir hacia los Otros que se mantienen en la huella de la illeidad. Es por esta illeidad, situada más allá de los cálculos y reciprocidades de la economía del mundo, que el ser tiene un sentido»¹⁶²².

¹⁶¹⁹ Ibid., p. 65; tr. esp.: p. 76.

¹⁶²⁰ Plotino, *Enéada* V, 5, 5, en *Enéadas V-VI*, Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal, Madrid, Editorial Gredos, 1998, p. 106.

¹⁶²¹ Lévinas, E., «La signification et le sens», en *Humanisme de l'autre homme*, op. cit., 1972, p. 69; tr. esp.: p. 81. Esta secuencia muestra para nosotros que por muy lejos hacia el pasado ya absolutamente cumplido que nos lleve la huella, esa remisión tiene lugar en y como un infinito que jugaría las veces de «ámbito» (como «orden personal») para la relación entre yo y rostro, sin que la «hipérbole» del alejamiento logre impedir que en el Deseo efectivo en que se da la idea del Infinito podamos encontrar aún la formalidad del «acogimiento mutuo» que hemos descubierto en nuestro autor.

¹⁶²² Ibid., pp. 69-70; tr. esp.: pp. 82-83. Este es el final del capítulo 33 del *Éxodo*: «Y además dijo [Jehová]: No podrás ver mi rostro, porque ningún hombre me verá y vivirá. Y dijo aún Jehová: He aquí, hay un lugar junto a mí, y tu estarás sobre la peña; y sucederá que, cuando pase mi gloria, yo te pondré en una hendidura de la peña y te cubriré con mi mano hasta que yo haya pasado. Después apartaré mi mano y verás mis espaldas, pero no se verá mi rostro».

40.2.1. La orden que yo oigo en mi propio Decir

Lévinas cree que la apertura de la subjetividad puede entenderse de muchas maneras. Por ejemplo, con la apertura se puede expresar la intencionalidad de la conciencia, un éxtasis en el ser. Pero la apertura puede entenderse también como el desnudo de la piel expuesta a la herida y al ultraje, es decir, puede entenderse como «vulnerabilidad». Y así, en la sensibilidad, se pone a descubierto, se expone, un desnudo más desnudo que el de la piel. La sensibilidad, más acá de toda voluntad, de todo acto, de toda declaración, de toda toma de posición, es la vulnerabilidad misma. «Su ser no consiste en desvestirse de ser, no consiste en morir, sino en alterarse en “de otro modo que ser”»¹⁶²³. El Yo es por completo vulnerabilidad. La vulnerabilidad es más (o menos) que la pasividad recibiendo una forma o un choque. La vulnerabilidad es la aptitud para «ser golpeado», para «recibir humillaciones». La palabra «sinceridad» asume aquí todo su sentido: es descubrirse sin defensa alguna, estar liberado. En la vulnerabilidad se encuentra una *relación con el otro* que la causalidad no agota ya. La vulnerabilidad es una relación anterior a toda afección por parte de algo excitante. «La vulnerabilidad es la obsesión por el otro o llegada del otro. Es *para el otro*, por detrás del *otro* de lo excitante. Es aproximación que no se reduce ni a la representación de otro ni a la conciencia de la proximidad. Sufrir por otro es tenerlo a su cargo, soportarlo, estar en su lugar, consumirse por él. Todo amor o todo odio al prójimo como actitud reflexiva suponen esta vulnerabilidad anterior: misericordia, “gemido de entrañas”»¹⁶²⁴.

De ahí que la subjetividad ocurre (*se passe*) como una pasividad más pasiva que toda pasividad. Al pasado diacrónico, irrecuperable por la representación del recuerdo o de la historia, al pasado por lo tanto inconmensurable con el presente, corresponde o responde la pasividad inasumible del sí. Que la subjetividad «acontece» (o «pasa»: *se passe*) dice que el sí se perfila como en el pasado que pasa (*se passe*) como el envejecimiento sin «síntesis activa». «La respuesta que es responsabilidad —responsabilidad por el prójimo que me incumbe— resuena en esta pasividad, en este desinterés¹⁶²⁵ de la subjetividad, en esta sensibilidad»¹⁶²⁶.

La orden que me ordena al otro solo se muestra a mí por el trazo de su éxodo, como rostro del prójimo; «por el trazo de una retirada que ninguna actualidad había precedido y que solo se hace presente en mi propia voz, ya obediente —duro presente de la ofrenda y del don»¹⁶²⁷. Ante esta an-arquía, ante este sin-comienzo, fracasa el reunir

¹⁶²³ Lévinas, Emmanuel, «Sans identité» (1970), en *Humanisme de l'autre homme*, op. cit., 1972, p. 104; tr. esp.: p. 123.

¹⁶²⁴ Ibid., p. 105; tr. esp.: p. 125.

¹⁶²⁵ Juego de palabras precioso de Lévinas: *désintéressement* significa no solo *desinterés* en el sentido de *indiferencia*, sino también *altruismo*, *generosidad*.

¹⁶²⁶ Lévinas, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), Paris, Le Livre de poche, 2004, pp. 30-31; tr. esp.: Lévinas, Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, op. cit. 2003⁴, p. 59. Recordemos que se trata de la pasividad «anterior» a toda afección por algo excitante. La respuesta que es responsabilidad resuena en y como esta «forma» de la vulnerabilidad «anterior», más pasiva (simple e inmediata) que toda pasividad, en la cual se abre la subjetividad.

¹⁶²⁷ Ibid., p. 220; tr. esp.: p. 216. En esta secuencia se muestra uno de los principios esenciales de toda la fenomenología de la llamada y la respuesta: «la llamada solo se oye en la respuesta», lo cual correspondería aquí, según nos parece, a la «coincidencia de la llamada y la respuesta». Aunque seguir insistiendo en esa coincidencia pueda ya parecer temerario según avanzamos por las palabras de Lévinas (que intenta evitar la absorción de la trascendencia en la inmanencia haciendo ahora correlativos el pasado absoluto de la *illeidad* con la subjetividad absolutamente pasiva de la *vulnerabilidad*), sin embargo, según nuestro autor, mi voz (respuesta) es «ya obediente», es decir, ya hace y dice lo que le ordena la llamada, en un ajustamiento

del ser. Ante esta an-arquía, la esencia del ser se deshace en significación, en Decir más allá del ser y su tiempo, en dia-cronía de la trascendencia.

Se trata de la responsabilidad por el Otro en contra de la intencionalidad y del querer que la intencionalidad no llega a disimular. Significa, no el descubrimiento de un don y su recepción o su percepción, sino la exposición de mí a otro, anterior a toda decisión: «El psiquismo significa la reivindicación del Mismo por el Otro»¹⁶²⁸.

La gloria del Infinito se glorifica en la responsabilidad, no dejando al sujeto refugio alguno en su secreto que lo proteja contra la obsesión por el Otro y cubra su evasión. «La gloria del Infinito es la identidad an-árquica del sujeto desalojado sin refugio posible, yo llevado a la sinceridad, constituyendo el signo para el otro —del que soy responsable y ante quien soy responsable— de esta donación misma del signo, es decir, de esta responsabilidad: “heme aquí”. Decir antes de todo dicho, que testimonia la gloria»¹⁶²⁹. Este es testimonio que es *verdad*, pero ya con una verdad irreductible a la verdad del desvelamiento y que no narra nada que se muestre. Es un Decir sin correlación noemática en la pura obediencia a la gloria que ordena, sin diálogo, en la pasividad subordinada de inmediato al «heme aquí»¹⁶³⁰.

La identidad suscitada así por detrás de la identificación es una identidad de pura elección. Se trata de una identidad pre-original, anárquica, más antigua que todo comienzo, como exposición extrema a la asignación por Otro, asignación cumplida por detrás de la conciencia y la libertad. «He estado desde siempre expuesto a la asignación de la responsabilidad, como emplazado bajo un sol de plomo, sin sombra protectora, donde se disipa todo residuo de misterio, de trasfondo del pensamiento, por donde la evasión fuera posible. Exposición sin retención en el sitio mismo en que se produce el traumatismo, mejilla tendida al golpe que ya azota¹⁶³¹, sinceridad como decir, testimoniando la gloria del Infinito. Exposición que rompe el secreto de Giges, del sujeto que ve sin ser visto, sin exponerse, el secreto del sujeto interior»¹⁶³².

Pero la orden del Infinito no ha sido la *causa* de mi respuesta, ni incluso una cuestión que la habría precedido en un diálogo. Se trata más bien de una «orden que yo encuentro en mi respuesta misma, la cual, como signo hecho al prójimo, como “heme aquí”, me ha hecho salir de la invisibilidad, de la sombra en que mi responsabilidad habría podido ser eludida. Este decir pertenece a la gloria misma que testimonia»¹⁶³³. La no-

mío, podríamos decir, «de nacimiento» respecto a ella. En la huella del éxodo de la llamada surge mi respuesta, expresando la inmediatez de la vulnerabilidad la conformación total (nosotros la llamamos «coincidencia») —en la obediencia como tal— de la respuesta con la llamada. Aquí no parece que se contemple ya la posibilidad de «cerrar la puerta de la casa». Esto es justamente lo que haría inevitable la «coincidencia».

¹⁶²⁸ Ibid., p. 221; tr. esp : p. 217.

¹⁶²⁹ Ibid., p. 226; tr. esp.: p. 222.

¹⁶³⁰ Ibidem. En esta maravilla, «lo dado (la pura obediencia a la gloria que ordena) coincide con el modo de darse» (la pura obediencia a la gloria que ordena).

¹⁶³¹ «Golpe que ya azota» y «mejilla tendida» coinciden. En el corazón de la descripción de Lévinas encontramos también la «carne», que deberemos considerar ya como expresión de la coincidencia de llamada y respuesta. La «derechura», seguimos comprobándolo, no diría en Lévinas solo el «cara-a-cara» entre yo y el rostro del otro, sino la recta mutualidad en coincidencia de llamada y de respuesta.

¹⁶³² Ibid., p. 227; tr. esp.: pp. 222-223. La identidad es según Lévinas una «identidad de pura elección». Esta afirmación resuelve el problema que planteábamos antes respecto a saber qué lleva a un Mismo a abrir la puerta de su casa y a otro a mantenerla cerrada. Ahora se confirma que el Otro elige a quien le abre la puerta. Pasando por esta decisión-mandato, se perdería ya nuestro intento de un «acogimiento mutuo» entre Mismo y Otro. Y sin embargo, vemos de inmediato que la orden-llamada del Infinito no opera como una *causa* anterior a mi respuesta, sino que yo la encuentro solo en mi respuesta.

¹⁶³³ Ibid., p. 234; tr. esp.: p. 228. La pertenencia del «heme aquí» (respuesta) a la gloria misma que testimonia y que solo se descubre en su Decir, parece acercarse formalmente mucho al «círculo» descubierto en Heidegger y que, como vemos, aparenta ser constitutivo esencial de un «acogimiento

fenomenicidad de la orden que, más allá de la representación, me afecta sin que yo lo sepa, «deslizándose en mí como un ladrón», es lo que Lévinas llama *illeidad*. La *illeidad* es la «venida de la orden a la que estoy sujeto antes de oírla, o que yo oigo en mi propio Decir; mandamiento *augusto*, pero sin obligación ni dominación que me deje fuera de toda correlación con su fuente; ninguna “estructura” se establece con un correlato cualquiera hasta el punto precisamente de que el decir que me viene es mi propia palabra. La autoridad no está en alguna parte en que una mirada viniera a buscarla como un ídolo o que asumiera como un *lógos*. No solamente fuera de toda intuición, sino fuera de toda tematización, aunque fuera la de un simbolismo. Puro trazo de “causa errante” en mí inscrito»¹⁶³⁴. Por ello, la obediencia precede la escucha de la orden. Es el anacronismo de la inspiración o del profetismo: «Antes que llamen, yo responderé» (*Isaías* 65, 24). Esta fórmula ha de ser entendida literalmente según Lévinas: «esta singular obediencia a la orden de *rendirse*, sin espera de la orden, esta obediencia anterior a la representación, esta fidelidad antes de todo juramento, esta responsabilidad anterior al compromiso, es precisamente el otro-en-lo-mismo, inspiración y profetismo, el acontecer [*se passer*] de lo Infinito»¹⁶³⁵.

40.2.2. Estremecimiento de la coincidencia

A pesar de conocer ya formalmente lo principal de la cuestión que Lévinas intenta mostrarnos, nos faltaría aún según nos parece la descripción de la cosa misma dándose, de la experiencia en que se presenta («visitación», «epifanía») el Otro. ¿Es posible, a partir de nuestra insistencia en leer a Lévinas desde la experiencia misma de la «coincidencia de la llamada y la respuesta», acceder al intento de mostrar esa coincidencia? Veámoslo.

Lévinas hablará de la «inmediatez de la proximidad»¹⁶³⁶ en que se anuncia *el uno-para-el otro* de la inmediatez del otro. La proximidad es inquietud. La proximidad alcanza su grado superlativo como *mi* inquietud inalienable¹⁶³⁷. El acercamiento de la proximidad es una implicación del que se acerca en la fraternidad. Y cuando el acercamiento deviene conciencia, es decir, es tematizado, se convierte en acercamiento indiferente que destruye el parentesco. Por ello, la subjetividad del sujeto que se aproxima es preliminar, anárquica, anterior a la conciencia. La proximidad es una implicación, un agarre en la fraternidad, agarre que Lévinas llama *significancia*¹⁶³⁸. El agarre en la fraternidad es imposible sin el Yo (*Moi*), o con más precisión, sin el sí (*soi*), el cual, en lugar de representarse la significación en el agarre, significa significándose¹⁶³⁹.

La proximidad se refiere a una humanidad que no debe entenderse de entrada como conciencia, como identidad de un yo dotado de saberes o de poderes. La conciencia entendida como conciencia de un algo posible, como poder, como libertad, pierde la proximidad propiamente dicha. La proximidad dice más bien un *conjunto roto por la*

mutuo» que quiere ser «inmediato» y escapar así al retraso de la «representación» y de cualquier atisbo de subjetividad trascendental y reflexiva.

¹⁶³⁴ Ibid., pp. 234-235; tr. esp.: p. 228-229.

¹⁶³⁵ Ibid., p. 235; tr. esp.: p. 229.

¹⁶³⁶ Lévinas, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit. 2004, p. 134; tr. esp.: Lévinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, op. cit. 2003⁴, p. 144.

¹⁶³⁷ Ibid., p. 131; tr. esp.: p. 142.

¹⁶³⁸ La «significancia», como «proximidad», como «agarre en la fraternidad», expresa pues la «forma» de la llamada/respuesta, forma «anterior» a la conciencia.

¹⁶³⁹ Ibid., p. 132; tr. esp.: p. 143.

diferencia entre los términos, en que sin embargo la diferencia es no-indiferencia y la ruptura obsesión¹⁶⁴⁰.

La obsesión, en que la diferencia estremece como no-indiferencia, no es una relación recíproca, o al menos, reversible, de las que forman el sistema de la inteligibilidad del Ser y donde el Yo, hasta en su unicidad, es un universal subsumiendo una multiplicidad de yoes únicos. La obsesión por el prójimo paraliza con el peso de su silencio mismo. Es la subjetividad como el *más acá* pre-originario de la abnegación. El sujeto afectado por el otro no puede pensar que la afección sea recíproca porque se trata de una afección (obsesión) de sentido único irreversible como la diacronía del tiempo que fluye¹⁶⁴¹. Es afección que se anuda en mí diciéndose en primera persona. Es un nudo cuya subjetividad consiste en «ir al otro sin preocuparse de su movimiento hacia mí», o más exactamente, en «aproximarse de manera tal que, más allá de todas las relaciones recíprocas que no dejan de establecerse entre yo y el prójimo, he dado siempre un paso de más hacia él (lo que solo es posible si ese paso es responsabilidad): que en la responsabilidad que tenemos el uno por el otro, yo tengo siempre una respuesta de más que dar, para responder de su responsabilidad misma»¹⁶⁴².

Lévinas es muy claro: la proximidad es la inmediatez en la caricia y en el contacto del decir, de una piel y de un rostro, de una piel que siempre es modificación de un rostro, de un rostro que aumenta con una piel. La proximidad es la instauración del uno-para-el-otro, la instauración del sentido que toda significación tematizada refleja en el ser. Por ello, no basta con expresar la proximidad como relación entre dos términos y como asegurada, en tanto que relación, con la simultaneidad de esos términos. Es preciso insistir, asegura Lévinas, en la ruptura de esta sincronía, de este conjunto mediante la diferencia del Mismo y del Otro en la no-indiferencia de la obsesión ejercida por el otro sobre el Mismo. La subjetividad es así a la vez la relación y el término de la relación. Es como sujeto a una relación irreversible que el término de la relación se hace sujeto¹⁶⁴³.

Lévinas quiere poner en claro que el «sujeto» está cruzado desde su origen por la relación con el otro del *uno-para-el-otro*, y que solo a partir de ahí se puede hablar de «sujeto». La cuestión es muy difícil, porque nuestro autor quiere expresar con palabras lo que no es del orden del lenguaje ni puede ser con él expresado, sino que supone un origen anterior. El Decir es anterior a lo Dicho. En nota al margen, nuestro autor nos dice que la diacronía originaria deviene finalmente sincronía en lo *dicho*, en la descripción de ella: «La implicación [...] que traduce la diacronía de la significación no se hace menos sincronía en lo *dicho*, aunque solo fuera en estas mismas páginas»¹⁶⁴⁴. Y se pregunta Lévinas si la simultaneidad en lo Dicho es más o menos verdadera que la diacronía afirmada por eso Dicho. Y aunque se supone que lo Dicho en que todo se muestra es el *origen* y la *ultimidad* de la filosofía, sin embargo, se olvida así lo pre-originario en que se articula la *significación*¹⁶⁴⁵.

¹⁶⁴⁰ Ibid., p. 133; tr. esp.: p. 143. La anterioridad, como forma/contenido, se expresa como «obsesión».

¹⁶⁴¹ Con cada paso que avanza, Lévinas parece empeñado en alejarnos cada vez más de la posibilidad del «acogimiento mutuo».

¹⁶⁴² Ibid., p. 134; tr. esp.: p. 145. Parece que la forma de la obsesión es un agarre entre llamada y respuesta asegurado porque «se anuda en mí», porque «redobra» la respuesta («yo tengo siempre una respuesta de más que dar»), que así responde (es responsable) del agarre mismo (de la forma) entre llamada y respuesta.

¹⁶⁴³ Parece que cuanto más intenta asegurar Lévinas que Mismo no cierre la puerta de su casa a Otro, más insiste en que el sentido que cruce la puerta sea solamente el que va de Mismo (interior de la casa) a Otro (exterior de la casa), y no al revés. Pero ya sabemos que la hospitalidad (femenina) de la casa misma es ya una primera revelación de Otro, por lo tanto, huella del sentido que va de Otro a Mismo.

¹⁶⁴⁴ Ibid., p. 136, nota 1; tr. esp.: p. 146, nota 18.

¹⁶⁴⁵ ¿No podríamos considerar lo «pre-originario» de la donación sujeto/relación (tan difícil de articular en un Dicho que no acabe con el Decir de su experiencia viva) justamente como aquello que nosotros llamamos la «coincidencia de lo dado con el modo de darse»? Pero entonces podemos atisbar que una descripción

Lo capital de la proximidad es que el prójimo me concierne por su singularidad exclusiva *sin aparecer*, siendo su singularidad extrema su asignación: el prójimo me asigna antes de que yo lo designe como *tóde ti* («esto de aquí»). El prójimo me concierne antes de toda asunción, antes de todo compromiso consentido o rechazado, antes de todo vínculo contractual. Me ordena antes de ser reconocido. La comunidad con el otro comienza en mi obligación hacia él. El prójimo es hermano: «Fraternidad irrevocable, asignación irrecusable, la proximidad es una imposibilidad de alejarse [...] insomnio o psiquismo»¹⁶⁴⁶. El prójimo me asigna antes de que yo lo designe, lo que no expresa una modalidad de un saber, sino de una obsesión y, en relación con el conocer, un estremecimiento¹⁶⁴⁷.

Para comprender mejor el modo de aparecer sin imagen de la epifanía del otro, Lévinas aclara en nota al margen que el término *frémissement* (estremecimiento) traduce la *φρίκη* platónica del *Fedro*, donde se dice que el aún inexperto en la contemplación de la belleza, al ver un rostro o un cuerpo bellos, se estremece con escalofrío, atrapándolo desde ahí un trastorno que le provoca acaloramiento. Y añade Platón que quién así ha sido alcanzado por la belleza bulle con una sensación palpitante que compara el ateniense con el picor e irritación en las encías que tienen los que están echando los dientes cuando estos están a punto de salir. Esa sensación es la que invade el alma de quienes comienzan a contemplar la belleza (*Fedro*, 251c).

Para ver aún con más nitidez este punto capital para nosotros, debemos recordar que *φρίκη* = *φρίξ* dice en griego *temblor, agitación, escalofrío*, también en el sentido del *asombro* religioso¹⁶⁴⁸. La etimología indoeuropea de *φρίκη* nos lleva, no de modo evidente sin embargo¹⁶⁴⁹, hasta la expresión **bhreg-* 2, que dice *estremecerse, quedar atónito, sobrecogido*¹⁶⁵⁰.

En y como este quedar el alma sobrecogida en la agitación vibrante de estremecimiento, acontece la visitación pre-origenaria, «anterior», del Otro, como aparecer también de la relación misma. Una «fenomenología de lo inaparente» habría de pasar pues por aquí antes que nada para poder aclarar qué puede querer decir una aparición sin imagen, o una aparición que no aparece. Como vemos gracias a Lévinas, lo que así aparece no lo hace según la intencionalidad extática y la representación, pero sí en toda plenitud en y como el estremecimiento evidente de la carne.

Urgencia extrema, modalidad de la obsesión en que no tengo el tiempo de plantar cara, donde ningún acogimiento iguala mi medida del prójimo¹⁶⁵¹. Y nuestro autor insiste: «el golpe de la afección hace impacto, traumáticamente, en un pasado más profundo que todo lo que yo puedo *reunir* por la memoria, por la historiografía, capaz de dominar por el *a priori*: en un tiempo antes del comienzo»¹⁶⁵², en una radical pasividad de la afección. El rostro del prójimo me significa una responsabilidad irrecusable, que precede todo consentimiento libre, todo pacto, todo contrato, escapando a la representación, de modo que es la deserción misma de la fenomenicidad.

filosófica solo cumplirá esa coincidencia cuando su «lo Dicho» diga «el Decir» de una «contemplación» contemporánea, y simultánea (inmediata), a lo Dicho y al Decir. Aquí solo podemos esbozar esa posibilidad.

¹⁶⁴⁶ Ibid., p. 138; tr. esp.: p. 148.

¹⁶⁴⁷ Ibidem.

¹⁶⁴⁸ Liddell, H. G. and Scott, R., *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1996⁹, p. 1995.

¹⁶⁴⁹ Chantraine, Pierre, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, Paris, Éditions Klincksieck, 1968, p. 1229.

¹⁶⁵⁰ Pokorny, Julius, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch I Band*, Bern und München, Francke Verlag, 1959, p. 166.

¹⁶⁵¹ Lévinas, E., *Autrement qu'être; op. cit.* 2004, p. 140 ; tr. esp. : p. 150.

¹⁶⁵² Ibidem.

Para Lévinas, la referencia a un fondo de an-árquica pasividad dice la dia-cronía absoluta de la creación, refractaria a la reunión en presente y en representación. En la creación, el llamado a ser responde a una llamada que no ha podido alcanzarle, pues, «salido de la nada, ha obedecido antes de oír la orden»¹⁶⁵³. El «más acá», o lo «pre-originario», o lo «pre-liminar» designan la subjetividad anterior al Yo, anterior a su libertad y a su no-libertad¹⁶⁵⁴.

Para Lévinas, es quizás en esa perspectiva de lo pre-originario que abre la irrecusable responsabilidad por los otros, o la pasividad del bien, que puede decirse la creación *ex nihilo*, «pasividad que excluye hasta la receptividad, pues en la creación lo que sería aún capaz de asumir mínimamente el acto —como una materia asumiendo mediante sus potencias la forma que la penetra— solo surge una vez el acto creador ha acabado»¹⁶⁵⁵. Lévinas no quiere aquí alcanzar la tesis dogmática sobre la creación, que no es pues usada como concepto ontológico en una remontada a la causa primera del ser a partir de un algo dado, ni en una remontada al origen del tiempo a partir del presente. Se trata más bien de pensar la «creaturalidad» (el «carácter y condición de criatura») del sujeto sin hacerse representación de la creación. El «carácter de criatura» es para el Yo su expulsión en *sí* en la pasividad de una responsabilidad desbordando la libertad¹⁶⁵⁶.

40.2.3. Franz Rosenzweig, eterna novedad y juventud

Nuestro empeño por centrarnos en la actualidad de la experiencia como tal del Otro en Lévinas nos lleva finalmente a intentar establecer muy brevemente la posible conexión del estremecimiento en y como el cual se da la epifanía del rostro con lo que parece ser la influencia decisiva de su tratamiento en Lévinas.

Franz Rosenzweig nos dice que la Revelación no puede ser explicada a partir de la Creación, pues en tal caso la Creación sería algo independiente de la Revelación. Más bien, la Creación pasada es probada (indicada) desde la Revelación viva presente. En el resplandor de la maravilla (milagro) vivida de la Revelación es visible un pasado que prepara y prevé esta maravilla: «la Creación, que es visible en la Revelación, es Creación de la Revelación»¹⁶⁵⁷.

Indagando algo más sobre la inspiración directa de Rosenzweig en Lévinas¹⁶⁵⁸ llegamos a Miguel García-Baró, para quien Lévinas intenta «interpretar como *obsesión y sustitución*» el fenómeno primordial inspirado por Rosenzweig en que se invierte «la calma esencia divina en amor amante, amor del amante, yo»¹⁶⁵⁹.

¹⁶⁵³ Ibid., p. 180; tr. esp.: p. 182.

¹⁶⁵⁴ Ibid., p. 82; tr. esp.: p. 98.

¹⁶⁵⁵ Lévinas, E., «Humanisme et an-archie» (1968), en *Humanisme de l'autre homme, op. cit.* 1972, p. 120, nota 17; tr. esp.: Lévinas, E., «Humanismo y an-arquía», en *Humanismo del otro hombre, op.cit.* 2005⁵, p. 106, nota 17.

¹⁶⁵⁶ Ibid., p. 121, nota 17; tr. esp.: p. 106, nota 17.

¹⁶⁵⁷ Rosenzweig, Franz, *Der Stern der Erlösung* (1921), en *Franz Rosenzweig. Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, 2, Haag, Martinus Nijhoff, 1976, p. 203; tr. esp.: Rosenzweig, Franz, *La estrella de la redención*, Edición y traducción de Miguel García-Baró, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1997, p. 229.

¹⁶⁵⁸ En el Prefacio de *Totalité et infini*, por ejemplo, Lévinas asegura que Franz Rosenzweig está evocado en esa obra desde el prefacio mismo, confesando que la presencia de *La estrella de la redención* es demasiado evidente en el texto de Lévinas como para ser citada. Además, dedicará Lévinas a Rosenzweig distintos artículos y conferencias.

¹⁶⁵⁹ García-Baró, Miguel, «Introducción» a *La estrella de la redención*, de Franz Rosenzweig, Salamanca, Ediciones Sígueme, S.A., 1997, p. 31. Esta inspiración sobre Lévinas a partir del amor en Rosenzweig encontraría finalmente expresión en la lectura por Marion del avance último de Lévinas, lectura que éste mismo ratificará. Según Marion (que repasa la trayectoria general de Lévinas), para restablecer la primacía

Según García-Baró, el centro de la *Estrella* de Rosenzweig se halla en la descripción de la vivencia del presente en el hombre que él es. Esa vivencia es experiencia de Dios, pero no como divinidad mítica, sino como «acontecimiento de la temporalidad: como perpetua vigilia del tiempo que no se termina de cerrar, cansado de muerte, sobre sí mismo. Dios acontece como instante, y, mejor, como negación del instante que ahora mismo constituía mi vivencia»¹⁶⁶⁰. La claridad perfecta de la revelación del ser en el instante vivencial es, según García-Baró, «una negación, una innovación, un nacimiento que se despreocupa absolutamente —y así es como los niega— tanto de lo que acaba de suceder como de lo que puede pasar a partir de ahora»¹⁶⁶¹. Este fenómeno primordial es justamente lo que Lévinas intentará interpretar como *obsesión y sustitución*. Ese fenómeno primordial que en Rosenzweig supone el lugar culminante de la *Estrella* dice el esfuerzo por expresar el presente como decir directo del Yo, como decir instantáneo, en que se exterioriza sin preparación ni premeditación el comienzo de un diálogo: «Presencia pura, lenguaje naciente, contacto absolutamente directo entre Yo y Tú, eterna novedad y juventud»¹⁶⁶².

Según García-Baró, Rosenzweig acoge el presente como Revelación de Dios porque descubre la presencia de la vivencia como mandamiento, como el primer mandamiento: «tú debes amar». Rosenzweig no puede, como tampoco Lévinas, ver dilación alguna en el mandamiento que abre el diálogo que es cada presente. Ahí, el Tú invocado y sujeto al precepto responde, «permitiendo al amor su permanencia y su incremento». Entonces, la confesión, el «aquí estoy», «inicia no solo la quiebra de la soledad primordial del sí-mismo, sino toda la duración del diálogo con el presente constantemente renovado en que verdaderamente consiste la vida [...] Desnudez, vergüenza y culpa, manifestación de que al amor del Yo el Tú no puede nunca responder más que añadiendo a esa respuesta símbolos sacrificiales; y luego de la confesión de la fragilidad propia, la desaparición de la vergüenza, la confesión de la fe»¹⁶⁶³.

Abierto así el amor del Yo y el Tú, Lévinas nos dirá que para Rosenzweig Dios ama al hombre en tanto que ipseidad: «Todo lo que él [Dios] es en su relación con el

del existente sobre la existencia (primera etapa) es preciso primero invertir la intencionalidad asignándola al Otro, que la ejerce sobre mi responsabilidad (segunda etapa, ética). Pero aún es preciso individualizar al Otro, es decir, amarlo (tercera etapa, más allá de la ética) (Marion, Jean-Luc, «D'Autrui à l'individu», en: Lévinas, Emmanuel, *Positivité et transcendance*, suivi de *Lévinas et la phénoménologie*, Sous la direction de J.-L. Marion, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, p. 307). Marion acuerda que el Otro solo se manifiesta como otro verdaderamente interpelante, convocante, si su visibilidad de superficie se sobrecarga con una invisibilidad esencial —Lévinas la llama «infinito»—, que es la única que me afecta como tal (Ibidem). El rostro solo se dirige a mí si me individualiza y por lo tanto se individualiza él mismo. Pues bien, según Marion, esta doble concentración, que nos hace insustituibles el uno para el otro, no se lleva a cabo ya en la relación ética sino en el encuentro del amor (Ibid., p. 308). Es por ello que Marion se arriesgará en un debate con Lévinas (en el Centro Sèvres, en junio de 1986) a proponer a éste que debería en adelante situar en un segundo lugar la «ética» para sustituirla por el término de «amor». A esa audacia un poco brusca según Marion, Lévinas responderá: «Plenamente de acuerdo», y añadirá que la relación irreversible con el Otro no es una intencionalidad, pero aún así tiene un sentido. El otro, el único, es el «objeto» del amor. «Es incluso la única posibilidad para la unicidad de ser concreta. Ella es concreta en el amor» (Ibid., p. 307). Se puede asistir a este debate completo sostenido entre varios autores en: Marion, J.-L., «Débat général autor d'Emmanuel Lévinas», en *Paroles données, op. cit.* 2021, pp. 253-273. La edición original del debate se encuentra en: *Autrement que savoir: Emmanuel Lévinas*, (les entretiens du Centre Sèvres), Paris, Osiris, 1988. Solo nos queda aquí a nosotros subrayar a partir de lo aprendido que el «estremecimiento» de la fraternidad en Lévinas dice estremecimiento de amor. Y en Lévinas encontramos de nuevo, como en Heidegger, el amor como el ámbito originario de la llamada y la respuesta.

¹⁶⁶⁰ García-Baró, M., «Introducción» a *La estrella de la redención*, *op. cit.* 1997, pp. 30-31.

¹⁶⁶¹ Ibid., p. 31.

¹⁶⁶² Ibidem.

¹⁶⁶³ Ibid., p. 32. En el instante presente (sin holgura anterior y posterior al estilo de la conciencia interna del tiempo en Husserl), parece darse de modo evidente la «coincidencia de la llamada y la respuesta».

hombre es este amor. Y Dios solo puede amar al hombre como singularidad. A esta relación de amor que va de Dios al Hombre singular, Rosenzweig la llama *revelación*. No es que haya amor primero y revelación después, o revelación primero y amor después. La revelación es este amor»¹⁶⁶⁴. Y aquí añade Lévinas algo capital: en este punto, Rosenzweig, cuyo análisis es por completo semejante a los análisis fenomenológicos, subraya que «la relación no es jamás pensada, sino realizada. No resulta de ella un sistema, sino una vida»¹⁶⁶⁵. Y aún resalta Lévinas lo curioso de la aportación de Rosenzweig, al asumir éste lo que se produce en respuesta a ese amor de Dios y cómo se prolonga así la Revelación: el amor de Dios por la ipseidad es, *ipso facto*, un mandamiento de amar. «Rosenzweig piensa que se puede mandar el amor. El amor se ordena [...] Se puede ordenar el amor, pero es el amor el que manda al amor, y lo decreta en el *ahora* de su amor, de suerte que el mandamiento de amar se repite y se renueva indefinidamente en la repetición y la renovación del amor mismo que ordena el amor»¹⁶⁶⁶. Entonces, según Lévinas, el judaísmo, en que la Revelación es inseparable del mandamiento, no significa en absoluto el yugo de la Ley, sino precisamente el amor. Y el hecho de que el judaísmo esté tejido con mandamientos testimonia la renovación, en todo instante, del amor de Dios para el Hombre, sin lo cual el amor ordenado en los mandamientos no habría podido ser ordenado¹⁶⁶⁷. Así, el papel eminente de la *Mitzvá* (mandamiento) en el judaísmo significa, no un formalismo moral, sino «la viviente presencia del amor divino, eternamente renovado. Y por consiguiente, a través del mandamiento, significa la experiencia de un presente eterno»¹⁶⁶⁸.

La respuesta al amor de Dios, continúa Lévinas, la respuesta a la revelación, no puede efectuarse en un acto yendo simplemente en un sentido opuesto a esa revelación, sino «sobre la misma ruta» que despeja el amor de Dios por el Hombre; la respuesta al amor de Dios por el Hombre es el amor del prójimo.

Para Rosenzweig, así como la arbitrariedad del instante de Dios se volvió (en la Creación) un poder duradero, así su esencia eterna despierta de nuevo a cada instante, siempre joven, primera siempre, como amor. Solamente el amor es a la vez poder fatal sobre el corazón en que despierta y sin embargo recién nacido, sin pasado, surgido por completo en el instante que llena. El amor es todo él necesidad, pero no se apoya en su poder sobre una fatalidad creada desde siempre, sobre un perpetuo desde siempre de su ya-existencia, sino sobre el siempre nuevo ahora-mismo de su ser-justo-en-este-

¹⁶⁶⁴ Lévinas, Emmanuel, «Entre deux mondes (Biographie spirituelle de Franz Rosenzweig)», (1959); citado aquí en la edición *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, Le Livre de Poche, Biblio Essais, 2003³, p. 286; tr. esp.: Lévinas, Emmanuel, «Entre dos mundos (El camino de Franz Rosenzweig)», en *Difficil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*, Traducción de Nilda Prados, Buenos Aires, Lilmod, 2004, p. 213.

¹⁶⁶⁵ Ibid., p. 286; tr. esp.: p. 214. Que la relación sea solo realizada indicaría de modo inmejorable la «coincidencia de lo dado con el modo de darse», culminación de la «coincidencia de la llamada y la respuesta».

¹⁶⁶⁶ Ibidem.

¹⁶⁶⁷ La renovación en todo instante, en cada instante, del amor en llamada y respuesta expresa, en y desde todo instante, de modo inmejorable las «coincidencias» y su continua donación.

¹⁶⁶⁸ Nosotros nos preguntamos aquí si no sería justamente la «coincidencia de la llamada y la respuesta» que parece expresar el «mandamiento» siempre renovado un factor decisivo para esa experiencia de un presente siempre eterno. Y ello, además, cuando sabemos que la etimología de *mitzvá*, como otros nombres del modelo del que deriva (el verbo *siwwâ: designar, ordenar, dirigir*), expresa «tanto la acción misma como sus consecuencias o resultados» (*Theological Dictionary of the Old Testament*, Volume VIII, Translated by Douglas W. Stott, Grand Rapids/Cambridge, Silliam B. Eerdmans Publishing Co., 1997, p. 505).

momento-advenido. El amor es nacimiento del inmediatamente presente instante vivido de la vida, que irrumpe desde la noche del Dios escondido en lo manifiesto¹⁶⁶⁹.

Para que Dios se revelara siempre y no se ocultara tras la Creación es precisa según Rosenzweig la «segunda Revelación» continua del amor. El amor del amante únicamente es auto-donación renovada en todo instante. La amada recibe el regalo. Y justamente esto, que ella reciba, es su contra-don, su respuesta. Porque el amor es infiel en su esencia, pues su esencia es el instante, «para ser fiel, debe renovarse en todo instante, debe todo instante devenir para él la mirada primera del amor. Solo mediante esta totalidad en todo instante puede el amor abrazar un todo de vida creada; pero puede hacerlo realmente solo a través de [gracias a] ella»¹⁶⁷⁰. El amor puede así convertirse de infidelidad profunda en fidelidad constante: solamente la inconstancia del instante capacita al amor a volver a vivir todo instante otra vez como nuevo y así llevar la antorcha del amor a través del reino de la noche y del crepúsculo de la vida creada. El amor crece porque quiere ser siempre nuevo. Quiere ser siempre nuevo para poder ser constante. Puede solamente ser constante al vivir por completo en la inconstancia, en el instante, y debe ser constante para que el amante no sea solo el vacío portador de un fugaz acaloramiento, sino alma viva. Así ama Dios también¹⁶⁷¹.

§ 41. La llamada y la respuesta en Michel Henry

A pesar de que pueda parecer un atrevimiento máximo tratar de dar cuenta de lo esencial de la fenomenología material de Michel Henry en unos breves párrafos, sin embargo, debemos intentar ese acercamiento, al menos en lo que concierne al devenir de nuestro estudio sobre la llamada y la respuesta¹⁶⁷².

En primer lugar, debemos recordar lo que ya sabemos (capítulo II, § 13) por Marion mismo: Henry ha reconocido el papel principal de la donación, asumiendo que la ipseidad pertenece, en tanto que su auto-donación, a toda donación. Y por ello, «un ente cualquiera puede tener, en esta donación y por ella solamente, en tanto que fenómeno, un “sí”»¹⁶⁷³. Pues bien, con ello volvemos a comprender de dónde le viene al fenómeno su «sí»: de su auto-donación como tal¹⁶⁷⁴.

Pero lo importante ahora es recordar, primero, cómo aborda Henry la fenomenología de Husserl, para quien toda vivencia en general, en el momento mismo en que se lleva a cabo, puede devenir objeto de una vista y aprehensión puras y en esta vista

¹⁶⁶⁹ Ibid., pp. 178-179; tr. esp.: p. 205.

¹⁶⁷⁰ Rosenzweig, F., *Der Stern der Erlösung*, op. cit. 1976, p. 181; tr. esp.: Rosenzweig, F., *La estrella de la redención*, op. cit. 1997, p. 207-208.

¹⁶⁷¹ Ibid., p. 182; tr. esp.: p. 208. En este lugar, podríamos hacer referencia a la ambigüedad que se deja aquí entrever respecto a quién es el amante y el amado. A partir de estas palabras, se pregunta S. Habib quién es el amante en la descripción sobre la revelación de Rosenzweig: ¿es Dios, es el hombre, o son los dos? Y con esta ambigüedad, descubre Habib la que atañe a la invocación: «¿Quién se dirige a quién y para decir qué?» (Habib, Stéphane, *Levinas et Rosenzweig: philosophies de la Révélation*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, pp. 195-196). A nosotros nos recuerda mucho esta limitación de cada instante la necesidad en Lévinas del aislamiento de Mismo para acoger a Otro.

¹⁶⁷² Sin embargo, este intento haría aún más problemática la inclusión de Henry en esta parte, pues que nosotros sepamos no hay ningún estudio expreso sobre el tratamiento por el fenomenólogo francés de la llamada y la respuesta.

¹⁶⁷³ Henry, M., *Phénoménologie matérielle*, cap. II, op. cit. 1990, p. 74; tr. esp.: Henry, M., *Fenomenología material*, p. 112.

¹⁶⁷⁴ En el capítulo II, § 14, ya hemos visto a Marion preguntarse de dónde le viene un sí al fenómeno, descubriendo nosotros allí que «el fenómeno se da a sí mismo desde sí mismo como un don, como una dádiva que se entrega a sí misma».

la vivencia es un dato absoluto, siendo dada como un ser, como un esto-ahí, del que no tiene sentido dudar de su existencia. Henry observa entonces que ello implica un desplazamiento que nos lleva desde la *cogitatio* real —desde la percepción real, desde la representación real, desde el juicio real— hasta una mirada puesta sobre ella, mirada que es una vista pura, o sea, en la cual nos atenemos estrictamente a lo que es visto. «Ahora bien, es bajo esta mirada, *en esta vista pura*, que la *cogitatio* deviene un dato absoluto»¹⁶⁷⁵. Entonces, la *cogitatio* real es lo dado, mientras que el modo de ser dado, el dar (*la donne*) es la vista pura. El problema es según Henry que con ello se produce la duplicación de la *Gegebenheit* (donación) según lo dado y la donación. Cuando Husserl habla del dato absoluto de la *cogitatio* en una vista pura, confunde lo que es visto con el ver, confunde lo que es totalmente visto en la *cogitatio* con el ver que ya es la *cogitatio* misma. Para Henry, la *cogitatio* es ya dato absoluto en sí misma y por sí misma, en su experimentarse original, «de suerte que esta experiencia o este pathos es el dar absoluto que Husserl busca en otro lugar y que, buscándola en otro lugar, no encontrará jamás»¹⁶⁷⁶.

La reducción en Husserl por lo tanto efectúa el movimiento por el cual la *cogitatio* se encuentra desplazada bajo la mirada del pensamiento, exigiendo además de esa mirada que se atenga a lo que es efectivamente visto en ella, mientras que todo lo que no lo es, lo que es solamente mentado en vacío o presumido, sea dejado de lado. La reducción se habría instalado en el ver y no conoce más que el ver, siendo su única preocupación que todo lo que ve sea verdaderamente visto, visto absolutamente por el ver. La reducción se presupone porque nunca va fuera de sí misma, fuera del ver, porque no es otra cosa que el ver mismo, que el pensamiento identificado con ese ver y obedeciendo solo a ese ver y a su teleología interna.

Así es como la *cogitatio*, la vida, se transforma en un fenómeno puro. Ese devenir dice el deslizamiento de la *cogitatio* al pasado, deslizamiento que constituye la primera separación que crea la distancia en que, pudiendo lo visto venir y tenerse ante el ver, *ver* y *visto* son en adelante posibles. La *cogitatio* logra la condición de fenómeno, en la vista de un ver, solamente sobre el fondo de esa primera distancia del tiempo y por ella.

Ese devenir/desaparición de la *cogitatio* en la vista pura del ver entraña en primer lugar la perversión de las categorías que deben pensar a la *cogitatio* en su realidad. La primera de ellas es la de «inmanencia», que dice que la *cogitatio*, es decir, «la fenomenicidad pura en su fenomenización original», se fenomeniza en ella misma sin salir de sí, sin que ninguna distancia sea pro-ducida. «Porque la fenomenización, la donación inmanente de la *cogitatio*, da sin distancia, no da otra cosa, nada que sea emplazado en la alteridad de una distancia: lo que da es ella misma, es su propia realidad. Así, la *cogitatio* se da ella a ella misma su propia realidad por cuanto es inmanencia y por obra de ésta. En la *cogitatio*, y en la *cogitatio* solo, hay *Selbstgegebenheit*, donación de sí»¹⁶⁷⁷.

En esta donación de sí (auto-donación) no hay otra cosa que considerar que la donación misma, con la exclusión pues de todo ente y de toda cosa. Pero con ello, la donación no consiste ya en la exterioridad trascendental de un mundo, sino en una interioridad tan radical que en ella toda exterioridad concebible se encuentra prohibida. Siendo la interioridad de la auto-donación en tanto que tal la inmanencia de la *cogitatio*, en tal inmanencia la donación y lo que es dado son lo Mismo. La donación de sí dice que la donación se da a ella misma en tanto que donación, en tanto que donante. «Esta auto-donación original de la donación es el experimentarse a sí misma de la subjetividad

¹⁶⁷⁵ Henry, M., *Phénoménologie matérielle*, cap. II, *op. cit.*, 1990, p. 64; tr. esp.: Henry, M., *Fenomenología material*, p. 100.

¹⁶⁷⁶ *Ibid.*, p. 68; tr. esp.: p. 105.

¹⁶⁷⁷ *Ibid.*, p. 72; tr. esp.: p. 110.

absoluta, o sea, de la subjetividad misma en tanto que tal, de la *cogitatio*»¹⁶⁷⁸. Y así, según Henry, en el experimentarse a sí misma de la subjetividad absoluta nace la Ipseidad original, el Sí-mismo aprehendido en su posibilidad interior y al cual todo «sí», aunque sea el más exterior, envía secretamente. Es decir, si todo algo dado exterior (por ejemplo, un muro percibido) posee un «sí-mismo», de suerte que puede mostrarse a nosotros en sí-mismo, y ello en su propia exterioridad en relación a sí, es porque la fenomenicidad patética de una auto-afección en que reina la ipseidad original pertenece, en tanto que su auto-donación, a toda donación sea la que sea. Y es por ello que un ente cualquiera en general puede tener, en esta donación y por ella solamente, en tanto que fenómeno, un «sí». «No más que su donación, el “sí” del ente, gracias al cual puede ser visto en sí-mismo, no pertenece al ente: pertenece más bien a su donación, finalmente, a la auto-donación de la donación, cuya esencia es de modo idéntico la de toda ipseidad posible»¹⁶⁷⁹.

La realidad que pertenece a la *cogitatio* en tanto que es inmanencia, es una realidad de un tipo muy particular. Es la realidad del aparecer mismo en su auto-aparecer. Y es solo sobre el fondo de esta esencia inmanente de la *cogitatio* incluyendo en ella su Ipseidad que el concepto de la *Selbstgegebenheit* tiene y puede tener sentido. Si Husserl distingue el aparecer de lo que aparece y los opone según una correlación esencial en que se desdobra el concepto de «fenómeno», Henry cree que en la *cogitatio*, al contrario, lo que aparece no es diferente del aparecer, identificándose con éste como lo que de él resulta inmediatamente. Y el aparecer define en y por sí-mismo, en su auto-aparecer, una realidad que es la realidad fenomenológica de esta fenomenicidad original en tanto que tal.

Para comprender en toda su radicalidad el avance de Henry, hemos de recordar además que para éste, la esencia divina consiste en la Revelación misma como auto-revelación, como revelación de sí en sí a partir de sí¹⁶⁸⁰.

Para Henry, lo que se fenomeniza es la fenomenicidad misma: «La fenomenización de la fenomenicidad misma es una materia fenomenológica pura, una sustancia cuya esencia toda es aparecer, la fenomenicidad en su efectuación y en su efectividad fenomenológica pura. Lo que se manifiesta, es la manifestación misma. Lo que se revela, es la revelación misma, una revelación de la revelación, una auto-revelación en su fulguración original inmediata»¹⁶⁸¹.

Con esta idea nos encontramos ya según Henry en la esencia que el cristianismo emplaza en el principio de toda cosa: «*Dios es esta Revelación pura* que no revela nada distinto que sí. Dios se revela. La revelación de Dios es su auto-revelación»¹⁶⁸². De ahí que si por ventura «la Revelación de Dios» se dirigiese a los hombres, no podría consistir en el desvelamiento de un contenido extraño a su esencia y transmitido no se sabe bien cómo a algunos iniciados. Al contrario, revelarse a los hombres solo podría significar para Dios compartir con ellos su auto-revelación eterna. El cristianismo no es otra cosa que la teoría de esta donación compartida a los hombres de la auto-revelación de Dios.

Pero no podemos ver en ninguna parte una tal fenomenización de la fenomenicidad pura en tanto que su auto-fenomenización original inmediata. Pues tal «ver» está aquí fuera por completo de cuestión: «ver» presupone la puesta a distancia de lo que debe ser visto y por ello, su venida desde un afuera, y la formación del horizonte

¹⁶⁷⁸ Ibid., p. 74; tr. esp.: p. 111. Estamos aquí (donde la donación y lo que es dado son lo mismo) del modo más evidente ante la «coincidencia de lo dado con el modo de darse».

¹⁶⁷⁹ Ibid., p. 74; tr. esp.: p. 112.

¹⁶⁸⁰ Henry, Michel, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p. 17; tr. esp.: Henry, Michel, *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2001, p. 19.

¹⁶⁸¹ Ibid., cap. 1, p. 36; tr. esp.: p. 35.

¹⁶⁸² Ibid., p. 37; tr. esp.: p. 35.

del mundo. De ahí que, aunque no sea según la visión que podemos pensar la Revelación de Dios, y aunque no sea en última instancia mediante el pensamiento o cualquier otra forma de conocimiento que podemos tener acceso a tal Revelación, sin embargo, una posibilidad queda aún al menos: «*Un acceso a Dios comprendido como su auto-revelación según una fenomenicidad que le es propia, solo es susceptible de producirse ahí donde se produce esta auto-revelación y de la manera en que lo hace*»¹⁶⁸³. Allí donde Dios llega originalmente en sí, en la fenomenización de la fenomenicidad que es la suya, y tal y como la auto-fenomenización de esta fenomenicidad propia, ahí también, ahí solamente, está el acceso a Dios. Por ello, solamente cuando el pensamiento está ausente (porque la verdad del mundo está ausente) puede llevarse a cabo lo que está aquí en juego: la auto-revelación de Dios, la auto-fenomenización de la fenomenicidad pura sobre el fondo de una fenomenicidad que no es la del mundo. Una auto-revelación de este tipo se lleva a cabo en la Vida: «*Pues la Vida no es otra cosa que lo que se auto-revela [...] el hecho mismo de auto-revelarse, la auto-revelación en tanto que tal*»¹⁶⁸⁴. Es la primera ecuación del cristianismo según Henry: «Dios es Vida, es la esencia de la Vida, o si se prefiere, la esencia de la Vida es Dios»¹⁶⁸⁵.

Preguntándose Henry cómo llega la vida en sí y cómo llega el viviente en la vida, afirma nuestro autor que la vida no «es», sino que adviene y no deja de advenir. Esta venida incesante de la vida es su eterno llegar en sí, que es un proceso y movimiento sin fin. «En el cumplimiento eterno de ese proceso, la vida se arroja en sí, se estrella contra sí, se experimenta a sí misma, goza de sí, produciendo constantemente su propia esencia en cuanto que ésta consiste en este gozo de sí y se agota en ella. Así la vida se engendra continuamente ella misma»¹⁶⁸⁶. La vida es un auto-movimiento que se auto-experimenta y no deja de auto-experimentarse en su movimiento mismo.

El «sentirse a sí mismo» es la forma primera de toda fenomenicidad concebible¹⁶⁸⁷. Nada otro que la vida misma se revela en la vida. Eso es lo que quiere decir «experimentarse a sí mismo»: experimentar lo que no es en su carne nada distinto que lo que experimenta. «Esta identidad de lo que experimenta y de lo experimentado es la esencia original de la Ipseidad»¹⁶⁸⁸. La Ipseidad no es pues una simple condición del proceso de auto-generación de la vida, sino que es interior a ésta como la manera misma en que ese proceso se cumple.

La Ipseidad que engendra la vida en el proceso de su auto-generación es un Sí singular en que la vida se abraza a sí misma. Este Sí es el único modo posible según el cual este abrazo se cumple. Este Sí es el Primer Viviente. Así, en su auto-generación absoluta, la Vida genera en ella a Aquel cuyo nacimiento es el auto-cumplimiento de esta Vida —su auto-cumplimiento en la forma de su auto-revelación. El Padre —entendiéndolo como el movimiento que nada precede y del cual nadie conoce el nombre por el cual la Vida se arroja en sí para experimentarse a sí misma—, «el Padre engendra en él eternamente al Hijo, si entendemos por él al Primer Viviente, Aquel en la Ipseidad original y esencial de quien el Padre se experimenta él mismo»¹⁶⁸⁹. El Archi-Hijo es la efectividad fenomenológica de la Ipseidad co-generada en la auto-afección de la Vida

¹⁶⁸³ Ibid., p. 39; tr. esp.: p. 37.

¹⁶⁸⁴ Ibid., p. 39; tr. esp.: p. 38.

¹⁶⁸⁵ Ibid., p. 40; tr. esp.: p. 38.

¹⁶⁸⁶ Ibid., cap. 4, p. 74; tr. esp.: p. 68.

¹⁶⁸⁷ Ibid., p. 75; tr. esp.: p. 68.

¹⁶⁸⁸ Ibidem. Debemos subrayarlo de nuevo: así adquiere el fenómeno un sí: en la coincidencia de lo dado con el modo de darse. Aunque la cuestión se centra aquí en la inmanencia absoluta de la vida, allí donde encontremos esa coincidencia, habremos de suponer un «mecanismo» análogo a éste de la inmanencia absoluta en su venir a darse.

¹⁶⁸⁹ Ibid., p. 76; tr. esp.: p. 70.

absoluta. «Primer-Nacido en la Vida y Primer Viviente, el Archi-Hijo detenta la Ipseidad esencial en la que la auto-afección de la vida llega a la efectividad. Pero es en esta Ipseidad solamente y a partir de ella que todo otro Sí y así todo yo [*moi*] trascendental como el nuestro será posible. Así, el Archi-Hijo detenta en su Ipseidad la condición de todos los otros hijos»¹⁶⁹⁰.

Para Henry, es absolutamente esencial la comprensión del nacimiento trascendental del hombre, como su generación, en el Primer Viviente y no solamente en la Vida. El Archi-Hijo aparece como el lugar en que se hace el don de la Vida en el viviente de tal manera que, cargado de ipseidad y obteniendo en ésta la efectividad fenomenológica de la Vida que transmite, este don determina *a priori* a todo viviente como un yo (*moi*). «No siendo jamás la donación de la vida más que una auto-donación, solo puede realizarse bajo la forma de esta auto-donación, en la Ipseidad original que habita toda auto-donación concebible»¹⁶⁹¹.

Finalmente, la relación de estas determinaciones con la llamada y la respuesta se comprende cuando sabemos que, según Henry, si el hombre es para Heidegger *Dasein*, o sea, abierto al mundo, en la conciencia moral será el *Dasein* mismo quien se dirija a sí mismo una llamada. Pero porque esta llamada, aunque provenga del *Dasein*, le viene a éste en la apertura del mundo, finalmente le viene del afuera, de lo «lejano». Pues bien, es justamente este carácter de la palabra y su llamada de «separada» lo que provoca todo el problema de la llamada y la respuesta, pues la llamada queda separada de la palabra que la ha lanzado, como también de aquel que debe oírla. Según Henry, la solución de Heidegger pasará porque el contenido de la llamada de la conciencia moral que el *Dasein* se dirige a sí mismo sin saberlo es de alguna manera el saberla como tal, el comprenderla, y así comprenderse a sí mismo en su verdad: como *Dasein* arrojado y librado al mundo para morir en él. «Tales son la oscuridad de la llamada y la gratuidad de la respuesta cuando, entre la Palabra y su Escucha, una Distancia primitiva se ha deslizado separándolas para siempre a una de la otra. Se trata entonces en efecto de interpretarlas como se puede o como se quiere. De todos modos, la fenomenología ha cedido el lugar a la hermenéutica, a comentarios o, por mejor decir, a hipótesis sin fin»¹⁶⁹².

Teniendo en cuenta según Henry que nos encontramos en la consideración no trivial de la relación de la palabra con quien la oye en presencia de un problema fundamental y uno de los más difíciles de todos los que afronta la filosofía, y la fenomenología en particular, nuestro autor afirma rotundo sin embargo: «Que la palabra encuentre a alguien que sea capaz de oírla, ello supone una afinidad esencial entre la naturaleza de esta palabra y la naturaleza de aquel que está destinado a oírla»¹⁶⁹³. Esta afinidad es mucho más que una simple afinidad, debiendo tratarse de una conveniencia de principio. Pues bien, en el cristianismo, esta conveniencia deja de ser misteriosa (como resultaba ser en el caso de la llamada en Heidegger y en general en toda llamada y respuesta separadas por la exterioridad). En el cristianismo, esa conveniencia original de la Palabra y de aquel que debe llevar en él la posibilidad de oírla es la relación de la Vida con el viviente. «Una tal relación consiste en primer lugar en que la Vida ha engendrado al viviente. Auto-engendrándose en su Ipseidad esencial y engendrando en ésta al viviente como un Sí y como un yo trascendental, la Palabra de Vida ha pues engendrado a aquel a quien corresponderá oírla. Éste, que oirá la Palabra, no pre-existe a ésta. No hay aquí, como en el caso de un diálogo humano, interlocutor esperando que una palabra le sea dirigida. Nadie está ahí antes de la Palabra, antes de que hable. Pero precisamente la

¹⁶⁹⁰ Ibid., cap. 6, p. 140; tr. esp.: p. 129.

¹⁶⁹¹ Ibid., cap. 7, p. 143; tr. esp.: p. 132.

¹⁶⁹² Ibid., cap. 12, pp. 281-282; tr. esp.: p. 258.

¹⁶⁹³ Ibid., p. 282; tr. esp.: p. 259.

Palabra engendra a aquel a quien se destina. La llamada no encuentra, sino que extirpa de la nada a aquel que llama con su formidable llamada que es la llamada a vivir —una llamada ontológica por cuanto que el ser obtiene su esencia en la Vida y en ella solamente»¹⁶⁹⁴.

Pero además, engendrando a aquel a quien se dirige, y con ello haciendo de él un viviente, la Palabra de Vida le ha conferido en su generación misma y de alguna manera antes incluso de que viva, en el proceso mismo por el cual venía a la vida, en su nacimiento trascendental, la posibilidad de oír la Palabra que el viviente «ha oído en el primer estremecimiento de su propia vida, cuando se ha experimentado él mismo por vez primera»¹⁶⁹⁵. La posibilidad de oír la Palabra de la Vida es para cada viviente y para cada Sí viviente contemporánea de su nacimiento, es «consustancial» a la condición de Hijo. «Yo oigo para siempre el ruido de mi nacimiento. El ruido de mi nacimiento es el ruido de la Vida, el silencio inquebrantable en que la Palabra de la Vida no deja de hablarme mi propia vida, en que mi propia vida, si oigo la palabra que habla en ella, no deja de hablarme la Palabra de Dios»¹⁶⁹⁶.

Las consecuencias de esta descripción son capitales para nosotros. En primer lugar, volvemos a recordarlo, se trata aquí de la «consustancialidad» entre la Palabra de la Vida y mi condición de Hijo de la Vida. «Esta consustancialidad implica en primer lugar una co-pertenencia esencial entre mí mismo (yo trascendental viviente) y esta Palabra de la Vida»¹⁶⁹⁷. Yo pertenezco a la Palabra de la Vida en tanto que soy engendrado en su auto-engendramiento, auto-afectado en lo que adviene entonces como mi propia vida, en su auto-afección misma, auto-revelado a mí mismo en su auto-revelación a sí, en su Palabra.

Por ello, un abismo separa la Palabra de la Vida de la del mundo. Mientras que ésta es diferente de todo lo que dice y hace ver en la exterioridad del mundo, la Palabra de la Vida, consustancial a lo que revela, al viviente que se auto-revela en su auto-revelación de ella, no deja de abrazar en sí a aquel a quien habla. «En ningún momento lo deja ir fuera de ella, sino que, reteniéndolo en ella misma, en su inmanencia radical, como ese Sí viviente que es, no deja de hablarle mientras él se habla a sí mismo. Su palabra no está hecha de palabras perdidas en el mundo y privadas de poder. Su palabra es su abrazo, el abrazo patético en que reteniéndose en sí retiene en ella a aquel al que habla al darle la vida —al darle el abrazarse en este abrazo en que la Vida absoluta se abraza ella misma»¹⁶⁹⁸. Por fin, el abrazo en que la Vida absoluta se retiene ella misma es su amor, el amor infinito con el que se ama a sí misma. La Palabra de la Vida es la del amor¹⁶⁹⁹. Palabra de amor que no dice otra cosa que ella misma, que la propia vida de aquellos a los que habla: «la felicidad indecible de experimentarse y de vivir»¹⁷⁰⁰.

Otra consecuencia de la consustancialidad de la Palabra de la Vida y la condición de Hijos de la Vida dice que si comprendemos esta posibilidad dada a todo Sí viviente de oír la Palabra de la Vida como una llamada que le dirige esta palabra, entonces, el esquema según el cual interpretamos habitualmente la llamada, y correlativamente su relación con una eventual respuesta, se revela por completo inadecuado. Ese esquema tiene que ver con la palabra del mundo, que habla en el mundo, que dirige algo mundano,

¹⁶⁹⁴ Ibidem.

¹⁶⁹⁵ Ibid., p. 283; tr. esp.: p. 259-260.

¹⁶⁹⁶ Ibidem. En estas evidencias encontramos nosotros las determinaciones más claras de la «coincidencia de la llamada y la respuesta».

¹⁶⁹⁷ Ibid., p. 283; tr. esp.: p. 260. Esta «copertenencia» es nuestro «acogimiento mutuo».

¹⁶⁹⁸ Ibidem.

¹⁶⁹⁹ De nuevo el amor (igual que en Heidegger, Lévinas y Rosenzweig) como ámbito originario de la llamada y la respuesta.

¹⁷⁰⁰ Ibid., p. 284; tr. esp.: p. 260.

visible o audible. Y entonces, la palabra a la que incumbe responder debe primero oír esta palabra, recibirla como algo que solo puede recibir abriéndose al mundo en un Oír que es la apertura al mundo como tal. Por lo tanto, en la palabra del mundo, es la mediación de la exterioridad del mundo la que liga a la llamada y la respuesta, siendo así una y otra diferentes, exteriores la una a la otra, separadas. La respuesta separada de la llamada, debe volverse hacia ésta para oírla. Pero puede también no hacerlo y abandonar a la llamada, u oírla, o no responderla. La respuesta es por lo tanto contingente en relación a la llamada. «Esta contingencia, la posibilidad para la respuesta de responder o de no responder, es lo que se llama su libertad»¹⁷⁰¹.

Por el contrario, en la Palabra de la Vida, la diferencia entre la Palabra y el Oír, la diferencia entre la llamada y la respuesta, desaparece. «Porque el Oír en que oigo la Palabra de la Vida es mi propia condición de Hijo, mi propia vida engendrada en el auto-engendramiento de la Vida absoluta, este Oír no dispone respecto a lo que oye de ninguna libertad. No es el Oír de una llamada para el cual tuviera el viviente licencia de responder o no. Para responder a la llamada, para oírla en una escucha apropiada, pero también para apartarse de ella, es siempre ya demasiado tarde. Siempre ya la vida, al arrojarse en sí, nos ha arrojado en nosotros mismos en este Sí que no es parecido a ningún otro, que en ningún momento ha elegido ser este Sí que es, ni incluso ser algo como un Sí»¹⁷⁰².

§ 42. La llamada y la respuesta en Waldenfels

Bernhard Waldenfels patrocina una «política de lo extraño» (*Politik des Fremden*)¹⁷⁰³, que culmina en la forma de traspaso de una insociabilidad a toda sociabilidad, que ha de ser trazada en la atopía de Sócrates. Como ciudadano de su estado, pertenecía Sócrates a él, pero no del todo, pues planteó sus preguntas dirigiéndose a todo lo obvio. Según Waldenfels, cuando alguien dice «nosotros», ese «nosotros» soy yo o eres tú, pero no el nosotros mismo. «Todo *nosotros*, ya sea familia, pueblo, iglesia, clase o sociedad, es un nosotros quebrado que degenera sin disidentes en tiranía. Lo extraño y lo desconocido no ha de ser considerado entonces como un defecto, del que debiéramos desprendernos, sino como un aguijón que nos despierta una y otra vez del sueño de la normalización»¹⁷⁰⁴. El concepto de «ética responsiva» que considera Waldenfels es comprendido como un correctivo permanente. Y para el motivo central en Waldenfels de la respuesta y de la responsabilidad, ello supone «Responder de aquello que se sustrae a la responsabilidad»¹⁷⁰⁵.

Esta comprensión global del avance de Waldenfels nos hará ver mejor cómo la «ética responsiva» del autor alemán parte de la respuesta a una exigencia (*Anspruch*) ajena. La respuesta no ha de ser entendida sin embargo solo en el sentido de una respuesta lingüística, sino en el sentido más amplio de un responder en carne y hueso (*leibhaftigen Antwortens*), que se extienda a todo registro de la experiencia. Se da una multitud de registros de respuestas, que iguala a la multiplicidad de registros de un órgano: «La expresión de los sentidos y del desear está aquí tan concernida como nuestros recuerdos

¹⁷⁰¹ Ibid., p. 284; tr. esp.: p. 261. Veremos estas determinaciones puestas en práctica en el debate entre Henry y Marion sobre esta misma cuestión (§ 45.2.).

¹⁷⁰² Ibid., pp. 284-285; tr. esp.: p. 261.

¹⁷⁰³ Waldenfels, Bernhard, «Responsive Ethik zwischen Antwort und Verantwortung», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58 (1): 71-81 (2010), p. 81; tr. esp.: Waldenfels, Bernhard, «La ética responsiva entre la respuesta y la responsabilidad», en *Apeiron. Estudios de filosofía*, nº 3, octubre 2015, p. 214; disponible en: <https://www.apeironestudiosdefilosofia.com/numero3>; último acceso: enero 2022.

¹⁷⁰⁴ Ibidem.

¹⁷⁰⁵ Ibidem.

y expectativas, como nuestro actuar y el trabajo de nuestras manos, junto con nuestros accesorios rituales y técnicos. Se puede no solo responder con palabras, sino igualmente con el silencio»¹⁷⁰⁶. La falta de respuesta es también una respuesta. Se puede responder con miradas y gestos, como también con hechos e intrigas. Responder es algo más que responder, por ejemplo, a un extraño perdido en nuestra ciudad, o cuando respondemos a un juez, un médico o un examinador.

Para Waldenfels, el responder es un rasgo fundamental que acuña nuestro comportamiento entero con el mundo, con nosotros mismos y con los demás. Este rasgo fundamental es la «responsividad» (*Responsivität*), rasgo que permanece sin embargo la mayor parte de las veces inadvertido en un segundo plano. Si por ejemplo preguntamos a un jugador de ajedrez qué está haciendo, responderá quizás: «estoy amenazando a la reina de mi oponente», y por lo tanto, únicamente en situaciones especiales dirá: «sigo una regla». Algo parecido acontece con el responder: «respondemos en tanto que decimos y hacemos algo determinado, y solo en pocos casos señalamos ese hablar y hacer mismo como responder»¹⁷⁰⁷.

El responder se señala de modo específico por el hecho de que empieza *en otro lugar*¹⁷⁰⁸. Empieza cuando algo o alguien nos incita, nos seduce, nos amenaza, nos desafía y nos aborda, antes de que nosotros mismos pongamos fines o usemos normas generales. Asegura Waldenfels que la extrañeza está en juego por doquier pero de forma latente. Puede la extraña empezar con la mirada o la palabra ajenas. Ambas nos afectan, ya sean bienvenidas o no. Nos movemos en principio en un ámbito más acá de la coacción y la libertad, del bien y del mal. «Siempre entra en juego un *héteron* [*Heteron*, extraño, diferente] que imprime a toda *aísthesis* [percepción], a todo *lógos* [discurso], a toda *práxis* [práctica], a todo *nómos* [ley] la tendencia de una heteroestesia, de una heterología, de una heteropraxis y de una heteronomía»¹⁷⁰⁹.

La ética responsiva tiene su inicio en una pregunta simple pero fundamental: «¿Desde dónde somos afectados y a qué respondemos, cuando decimos y hacemos esto o aquello?»¹⁷¹⁰. Buscando Waldenfels en último término el aspecto del carácter de comunidad y de sociedad que no niegue su extrañeza sino que más bien la haga fructífera, y frente a la forma clásica de la responsabilidad, que gira en torno a nuestro hablar y obrar propios, el autor alemán cree que debemos partir de la respuesta, del responder a las pretensiones ajenas, que dice algo más que el responsabilizarse de los propios actos ante un tercero. Waldenfels acude al ejemplo del amanuense Bartleby del relato de Herman Melville. El empleado, después de haber trabajado en un despacho de abogados de Nueva

¹⁷⁰⁶ Ibid., p. 71; tr. esp.: p. 206. Waldenfels afirmará que lo extraño es aquello *a lo que* respondemos sin poder desentendernos de ello, esto es, como conminación, provocación, desafío, llamada, solicitud, etc.: «Toda mirada y toda escucha serían “una mirada y una escucha respondientes”; toda palabra y toda acción serían actitudes *respondientes*» [Waldenfels, Bernhard, *Topographie de l'Étranger. Études pour une phénoménologie de l'étranger*. 1, Traduit de l'allemand par Francesco Gregorio, Frédéric Moinat, Arno Renken et Michel Vanni, Paris, Van Dieren Éditeur, 2009, p. 129; cita de Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Dritter Teil (1929-1935), Texto n° 29, Herausgegeben von Iso Kern, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, p. 462 (6-7): «antwortende Hinsehen, Hinhören», y referencia al mismo texto, p. 476 (27): «Das „antwortende“ Verhalten»]. Desde estas palabras, podemos ya afirmar que para Waldenfels, toda experiencia puede ser considerada como tal respuesta, que no solo no requiere para serlo del lenguaje sino que sería dada en «inmediatez» con la exigencia de que da cuenta. De nuevo podemos hablar de «coincidencia de la llamada y la respuesta».

¹⁷⁰⁷ Ibid., p. 72; tr. esp.: p. 206. Waldenfels estaría ya distinguiendo entre «contenido» y «forma» de la respuesta.

¹⁷⁰⁸ El «responder» como tal (la «forma» de la respuesta) introduce y expresa la «relación» (con lo otro, con la llamada) en que surge, se da, la respuesta.

¹⁷⁰⁹ Ibid., p. 72; tr. esp.: p. 207.

¹⁷¹⁰ Ibidem.

York calladamente durante un tiempo, anuncia de repente de manera extraña que se niega a seguir haciéndolo. Cuando su jefe le requiere a seguir trabajando responde finalmente con un «no» sin peros ni condiciones. Es un caso de «denegación de respuesta», dice Waldenfels. Si el diálogo fracasa aquí no lo hace por los diversos motivos habituales (por ejemplo, en el plano de la intencionalidad, de las normas que rigen la comunicación, etc.), sino que la ruptura se parece más bien al suicidio, con el cual de hecho acaba la historia: el protagonista rechaza comer encerrado en un asilo. Lo que el relato nos muestra se inscribe en una dimensión de profundidad que Waldenfels llama «responsividad», término que, nos dice nuestro autor, procede de la escuela alemana de medicina y caracteriza las declaraciones vitales del organismo, que son suscitadas por las exigencias de su medio. L. R. Grote determinará la salud como responsividad y la enfermedad como irresponsividad¹⁷¹¹.

Nuestro autor quiere que nos demos cuenta de una distinción esencial en el responder de que aquí se trata, el cual se bifurca en (i) una *respuesta dada*, esto es, el contenido proposicional que como respuesta (*answer*) llena un vacío, y en (ii) el *dar de la respuesta (response)*, que consiste en que aceptamos una exigencia extraña o en que nos empeñamos en sustraernos a ella¹⁷¹². Y así, el caso del amanuense Bartleby muestra suficientemente que el acontecimiento del dar sobrepasa el contenido de lo dado. Mientras que el don puede tener un valor pecuniario de cambio, no ocurre así con el dar, de modo parecido a como lo dicho presenta un valor predicativo de verdad, pero no el decir. «El dar es un acontecimiento que se mantiene vivo solamente en un repetido volver-a-dar, de igual modo como, según Lévinas, el decir está indicado para un repetido volver-a-decir (*redire*)»¹⁷¹³. Mientras que las respuestas dadas, como también el saber aprendido, pueden sedimentarse y habitualizarse, o pueden transformarse en capital simbólico, no ocurre así con el dar de la respuesta, que acontece *aquí y ahora*.

Waldenfels destaca tres momentos en los que se muestra cómo la lógica de la respuesta supera los límites de la lógica de la responsabilidad:

(a) El primer momento afecta a la *temporalidad* del responder. Lo que nos exige como estímulo, vista o palabra no parte de nosotros mismos, sino que nos adviene. Esta diferencia-de-dirección (*Richtungsdifferenz*) es según Waldenfels decisiva, pues lo que nos aborda nos exige a partir de una lejanía espacio-temporal. «Viene ya siempre demasiado pronto, comparado con nuestra propia iniciativa. Y al revés, nuestra respuesta viene demasiado tarde, comparado con lo que nos acontece. No es que *algo* nos acontezca como estímulo causal que produce un efecto tras de sí. Se trata de que nos precedemos *a nosotros mismos* [...] *Yo soy más joven y más viejo que yo mismo*. Tenemos que vernos con una anterioridad originaria y con una igualmente originaria posterioridad. Ello tiene como consecuencia el hecho de que nuestro discurso y nuestra acción nunca están completamente a la altura del tiempo. Un responder que empieza en otro lugar está separado por un hiato de aquello respecto a lo que responde». Este desplazamiento temporal es nombrado por Waldenfels «diastasis»¹⁷¹⁴.

¹⁷¹¹ Waldenfels, Bernhard, *Antwortregister* (1994), Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2016², p. 458.

¹⁷¹² Waldenfels, B., «Responsive Ethik zwischen Antwort und Verantwortung», *op. cit.* 2010, p. 77; tr. esp.: «La ética responsiva entre la respuesta y la responsabilidad», *op. cit.* 2015, p. 211.

¹⁷¹³ Ibidem. Este dar que solo se mantiene vivo en un repetido volver-a-dar nos lleva de vuelta (al menos formalmente) al presente siempre renovado de Rosenzweig.

¹⁷¹⁴ Ibid., p. 78; tr. esp.: p. 211. Como vemos, se dan en Waldenfels —aunque al instante comprobaremos el matiz distinto— analogías evidentes con Marion. Hay que tener en cuenta además lo que nuestro autor asegura en otro lugar: «Lo que me afecta y me llama, viene demasiado pronto, y mi respuesta viene demasiado tarde. Ello no se debe al hecho de que un estímulo surja antes que la reacción al estímulo [...] sino al hecho de que yo me precedo a mí mismo» (ya hemos descubierto nosotros que el «retraso» del *ego*

(b) El segundo momento afecta al *carácter ineludible* de la respuesta. Para Waldenfels, la distinción estándar entre ser y deber, entre hechos individuales y normas universales, fracasa cuando nos vemos confrontados con exigencias ajenas (o extrañas: *fremden*). Por ejemplo, una petición de ayuda o la pregunta simple por el camino correcto hacia un lugar, no dice ni un mero hecho, que nosotros registramos, como tampoco cae bajo una ley general. De lo que se trata es de que «no podemos no responder». Entonces, «nos sentimos obligados», lo que en absoluto ha de confundirse con una falta de libertad. En la *Búsqueda*, de Proust, habla el moribundo escritor Bergotte de «leyes desconocidas a las que obedecemos porque llevábamos en nosotros su instrucción sin saber quién las había trazado allí». Lévinas también señalará lo ético como la *no-indiferencia*, que determina el no-desinterés y precede todo intento de fundamentación.

(c) El tercer momento afecta al estatuto del así llamado «sujeto» o del sí-mismo, como suele decir Waldenfels. La libertad de un ser autónomo, que actúa a partir de sí mismo, no desaparece cuando se presentan exigencias extrañas, pero se transforma en una forma peculiar de «libertad responsiva»: «Yo mismo comienzo, aunque como respondiente, *comienzo en otro lugar*, por lo tanto, ahí donde no estoy, donde yo aún no estaba y tampoco estaré nunca»¹⁷¹⁵. Entonces actúo doblemente: como paciente al que algo acontece y como respondiente que a ello responde. El sí-mismo es un sí-mismo dividido. Pero las respuestas no están ahí disponibles como las ofertas en un mostrador. Las respuestas que yo doy han de ser halladas, o con más precisión: *se encuentran (aparecen) respuestas*. Nos vemos ante una paradoja: el que responde da, como el que ama según Lacan, lo que no tiene, pero le es exigido. Este doble acorde (*Zweiklang*) de exigencia y respuesta, de *challenge* (en inglés en el original: *reto*) y *response* (en inglés en el original: *respuesta*), que deja espacio para los tonos intermedios y las disonancias, da un modelo histórico más exacto que la representación de un proceso teleológico

respecto a sí mismo en Marion podría comprenderse también como un «adelanto» respecto a sí —ver por ejemplo §§ 24.2., 25.3. y 33—, lo cual nos pondría también en relación con el «adelantarse en el retener» de Heidegger). Según Waldenfels, ello corresponde a los desplazamientos de lugar y de tiempo concernidos en la *diastasis*, que lleva lo más próximo a lo lejano (Waldenfels, Bernhard, *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung*, Berlin, Suhrkamp Verlag, 2012, p. 41), Para nuestro autor, el movimiento entre pathos y respuesta expresa una ruptura de los límites de la experiencia, como doble movimiento del ir y venir, que forma un «acontecimiento doble» (*Doppelereignis*) (Ibidem): lo que me acontece, me toca y me llama, *viene sobre mí*, arremete contra mí, mientras que, en sentido contrario, *yo lo acepto* al responder. Este desde y hacia no se deja integrar según Waldenfels en un movimiento-con-un-objetivo, como tampoco en un comportamiento único regulado. Y sin embargo, uno no sería nada sin el otro (ni el desde sin el hacia, ni el hacia sin el desde): «El pathos no sería acontecimiento sin la respuesta que en mí despierta; la respuesta no sería respuesta alguna sin algo de que esté afectada y a lo que responda» (Ibidem). Este acontecimiento-doble está sujeto a un desplazamiento espacio-temporal, a una *diastasis*. Entonces, el éxtasis, el salir del ámbito propio, que juega un gran papel en la descripción de experiencias extraordinarias y místicas, como también en Plotino, por ejemplo, deviene por decirlo así un pliegue. El punto capital aquí es según Waldenfels el hecho de que la *autotrascendencia* que parte de mí, se confirma en el mismo hábito que una *trascendencia-de-lo-extraño*, que parte del otro (Ibid., pp. 41-42). Según nuestro autor, este cruce entre el movimiento propio y el extraño no se deja reducir a unidad alguna, porque «ir y venir están sujetos a distintas fuerzas y corren en distintas direcciones, sin converger. Falta un tercero enlazante que pudiera convertir esta diacronía en una sincronía. Nos topamos aquí con una *diaíresis* [división], cuyos miembros no se dejan unir mediante ninguna *sinopsis*, *síntesis* o *hénosis* [unión]. El hacia y el desde, el desde-allí y el desde-aquí, generan una bilocalidad característica: yo respondo aquí, pero desde otro lugar. El “trans” de la trascendencia tiene en este desplazamiento su espacio-tiempo. Esta trascendencia no sobrevuela la experiencia, sino que más bien vive en el corazón de la experiencia, como una manecilla que mantiene en movimiento el mecanismo del reloj» (Ibid., p. 42). Recordemos en relación con todo esto el llamar-hacia-aquí y hacia-allí de la llamada del habla del poema en Heidegger (§ 39.2.2.).

¹⁷¹⁵ Waldenfels, B., «Responsive Ethik», *op. cit.* 2010, p. 79; tr. esp.: p. 212.

dirigido o normativamente conducido¹⁷¹⁶. Una fenomenología que parte del hecho de que, por más que intentemos hacer justicia a lo extraño, siempre estamos de alguna manera en deuda con ello, se convierte en una fenomenología responsiva, que va más allá de la fenomenología de la intencionalidad, pero también de una hermenéutica de los textos.

Según Waldenfels, el momento de la intencionalidad introducido por Brentano y que supone a partir de Husserl el rasgo fundamental de la fenomenología, no está en condiciones de procurar espacio a lo extraño como extraño. Y ello porque «intencionalidad» significa que «algo es pensado *como algo* y comprendido *como algo*, por tanto, que es concebido o tratado en un determinado *sentido*. Puesto que, de este modo, lo extraño es precomprendido de antemano en un determinado sentido, se convierte en *parte de una totalidad de sentido*, aun cuando él tan sólo se desvela poco a poco y nunca totalmente»¹⁷¹⁷. La comprensión, pues, aunque esgrima poder comprender a lo extraño como extraño, es ya una forma de apropiación.

Pero encuentra Waldenfels indicios de otra fenomenología que apuntan a una responsividad en la que se rebasa una esfera de sentido constituido intencionalmente o por medio de reglas. Ya en el mismo Husserl localizamos tal planteamiento, sobre todo en su teoría sobre las afecciones. Waldenfels distingue en la afección entre un aspecto hilético, otro autorreferencial y otro responsivo¹⁷¹⁸. (i) Si desde el punto de vista estático de *Ideas I* las afecciones preparan un material a partir del cual serán formados y constituidos objetos, desde el punto de vista dinámico sin embargo el material formará parte de una teleología de la formación de sentido. (ii) El momento conformador y orientado a un objeto implica un proceso dotado de sentido solo si el aparecer de algo incluye al mismo tiempo un aparecerse, un aparecer para sí, o sea, si el orientarse respecto a algo está al mismo tiempo referido a sí mismo, si el ser afectado va acompañado de una autoafección: «Solo puede haber estímulo “extraño al yo” si el yo también se afecta a sí mismo como yo afectado»¹⁷¹⁹. Esta autorreferencialidad, que aparece ya en Aristóteles en la forma de la *philautía* (amor de sí mismo), se encuentra en fenomenología en los más diversos contextos, por ejemplo, en la teoría de Husserl de las impresiones originarias, a la que recurrirá luego Lévinas, o en la fenomenología hilética de Michel Henry. (iii) La autorreferencialidad tiene como reverso en todo caso una referencialidad ya a lo extraño¹⁷²⁰. Y dice Waldenfels: «lo “extraño *al yo*” es al mismo tiempo algo “*extraño al yo*”»¹⁷²¹.

Para Waldenfels, el responder empieza «con el fijarse y prestar atención, que tiene una forma propia de ineludibilidad. No puedo oír el imperativo “¡Escucha!” sin atender a él»¹⁷²². Y así, el no querer oír presupone un oír, el apartar la vista, un ver, como el desprecio de Nietzsche encierra una forma de respeto. Como vemos, Waldenfels estaría buscando una responsividad cuya exigencia acontece ya desde la misma autorreferencialidad del que responde. Porque el responder comienza ya en el prestar

¹⁷¹⁶ Recordemos que Marion considera el adonado como el complejo llamada/responso (cap. III, § 25.3.). Hemos creído poder afirmar además a raíz de ello que la inmanencia no solo retrasa sobre sí (el empeño de Marion), sino que adelanta sobre sí. Es justamente lo que viene a decir aquí Waldenfels.

¹⁷¹⁷ Waldenfels, Bernhard, «Respuesta a lo extraño. Rasgos fundamentales de una fenomenología responsiva», en *Daimon. Revista de Filosofía*, n° 14, 1997, 17-26, p. 21; disponible en: <https://revistas.um.es/daimon/article/view/9111>; último acceso: enero 2022.

¹⁷¹⁸ A continuación, Waldenfels llegará a la responsividad a partir del movimiento ordenado a través de esos tres aspectos de la afección.

¹⁷¹⁹ *Ibid.*, p. 22.

¹⁷²⁰ Es el «acontecimiento doble» que Waldenfels mismo nos ha mostrado.

¹⁷²¹ *Ibidem.*

¹⁷²² *Ibidem.* Recordemos lo que hemos visto respecto al deíctico *hinnēh* al comienzo de este capítulo V.

atención a un estímulo extraño, que solo afecta si el *yo* se afecta a sí mismo. Desde aquí debemos leer lo que sigue:

Aunque en términos de la teoría de los actos de habla, el responder es tratado desde el contenido de respuesta apropiado que rellena los lugares vacíos del contenido proposicional de la pregunta o de la petición, y aunque esta forma de respuesta remedia una carencia, sin embargo, asegura Waldenfels, con ello no está agotado en absoluto el responder, pues a la pretensión que se dirige a mí corresponde un responder que no llena ningún hueco, sino que acepta los ofrecimientos y pretensiones del otro. Es un responder que da lo que él no tiene, sino lo que encuentra e inventa en el responder. El dar una respuesta no se agota en la respuesta dada, pues de la respuesta dada podría encargarse quizás una máquina automática de respuestas. El problema de esa confusión se halla en la duplicación de la respuesta en acontecer de la respuesta y contenido de la respuesta¹⁷²³. Para Waldenfels, el responder que acepta pretensiones extrañas no se agota en absoluto en expresiones del lenguaje (en el contenido de que se trate). «Así, en la satisfacción de un ruego, el discurso extraño y la acción propia se convierten a menudo uno en otro, como cuando hago la maniobra deseada»¹⁷²⁴.

A partir de la duplicidad de la respuesta en acontecimiento-de-respuesta y contenido-de-respuesta descubre Waldenfels el planteamiento de varios problemas. El más peligroso obstáculo se muestra en el hecho de que con la suposición «yo oigo algo a lo que respondo» la interlocución se subordina a un algo dado (un contenido comunicable o experimentable). Este escollo puede salvarse cuando el escuchar se revela él mismo como una forma originaria del responder.

Según Waldenfels, las teorías que afirman que el oír se subordina o se iguala al hablar, creen que algo es oído, comprendido y conocido en la aprehensión, antes de oírlo y de responder a ello. Esta hipótesis supone una secuencia (que no dice tanto una prioridad temporal como otra de fundamentación), en la que se encuentra en primer lugar un oír (el discurso extraño), luego un comprender (el discurso extraño), luego un responder (al discurso extraño) y finalmente una comunicación (entre el discurso propio y el extraño)¹⁷²⁵. De modo parecido, ya había distinguido Brentano entre un contenido de representación y una toma de posición de aceptación o de rechazo correspondiente, lo cual criticó Husserl en la *V Investigación lógica*, § 29. Si consideramos que por el lado del que habla se produce y que por el lado del que escucha se recibe, llegamos al «giro lingüístico» en que la teoría de la conciencia y de la comunicación se tocan obstinadamente, partiendo así de un contenido fundamental (*Grundbestand*) comunicable o experimentable. Y sin embargo, fijándose Waldenfels en que lo dicho surge como lo oído, y ello no solo para el niño que practica en el decir, sino también para los experimentados en el lenguaje, encuentra nuestro autor una conexión más estrecha entre el oír y el decir: «El “decir-oír” [*Hörensagen*] presta al decir un estatus característico que afecta a lo dicho mismo, y no solo, por ejemplo, a su divulgación»¹⁷²⁶. Waldenfels habla de una unión (o «concordancia»: *Verquickung*) de lo dicho y de lo oído. Y si ha de presuponerse que la pregunta oída no solo comunica un contenido de esa pregunta, sino que constituye un ofrecimiento y alza una pretensión, ello quiere decir que, cuando oímos

¹⁷²³ Waldenfels está distinguiendo ya más rotundamente entre «forma» y «contenido» de la respuesta: *Antwortereignis* (acontecimiento de la respuesta) y *Antwortgehalt* (contenido de la respuesta): *cfr.* Waldenfels, Bernhard, «Antwort auf das Fremde», en *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, Waldenfels, B. / Därmann, I (Hrsg.), München, Wilhelm Fink Verlag, 1998, p. 45.

¹⁷²⁴ Waldenfels, B., «Respuesta a lo extraño», *op. cit.* 1997, p. 24. Esta secuencia expresa a la perfección lo que nosotros queremos decir con el «acogimiento mutuo» como «coincidencia de llamada y respuesta».

¹⁷²⁵ Waldenfels, B., *Antwortregister* (8. «Antworten und Anhören»), *op.cit.* 2016², p. 248.

¹⁷²⁶ *Ibidem*.

lo dicho, oímos la exigencia que en el decir de lo dicho suena. Lo esencial es que cuando una pretensión, por ejemplo, una pregunta, suena en el oír, presenta el oír ya una forma originaria del responder: «No respondemos a aquello que oímos, sino que respondemos al oír algo. En el ámbito de la pregunta y la respuesta no encontramos rastro alguno de un ser puro que sea distinto de cualquier deber»¹⁷²⁷.

Un responder que procede del escuchar, comienza fuera de sí mismo, de modo que este «fuera-de» pertenece al responder. Sin embargo, advierte nuestro autor, contra ello parece que se alza el hecho de que un hablar que se escucha a sí mismo está ya consigo mismo de antemano y que el gesto sonoro, comenzado en la «autoecolalia» infantil¹⁷²⁸, es perceptible no solo para el que escucha, sino también para el que habla mismo. Entonces, el acontecimiento del decirse, del auto-decirse (*Sichsagens*) podría ser interpretado como duplicación del decir mediante el oír. Sin embargo, para no caer aquí en las aporías de la autorreferencia, Waldenfels recuerda que tales consecuencias pueden evitarse si el hablar se escucha *mientras* suena. Y nos remite nuestro autor en nota al margen a la obra de G. H. Mead: «La suposición de que todo comportamiento responde a algo e implícitamente también a sí mismo, corresponde a la suposición fundamental de la teoría de Mead, que coincide en múltiples aspectos con mi propia búsqueda, así como con la no-identidad del “yo” y del “me”, que confiere al “yo” un momento de imprevisibilidad»¹⁷²⁹.

Antes de continuar, creemos necesario acudir brevemente ahora a la obra citada aquí de G. H. Mead, pues su remisión tiene un carácter muy concreto (*Mind, Self and Society*, cap. II, 9), con el cual se nos muestra lo esencial de esta conexión. En ese libro de 1934, Mead nos dice que el concepto de imitación ha sido usado ampliamente en el campo del gesto vocal, donde parece hallarse una tendencia por parte de ciertos organismos a reproducir sonidos oídos. El filósofo estadounidense encuentra ejemplos de ello en los humanos y en los pájaros cantores. Sin embargo, la «imitación» no parece aquí una tendencia inmediata, pues se tarda en lograr que un pájaro reproduzca un sonido, o que el niño se haga cargo de una forma humana.

Empecemos ya con lo importante: «El gesto [o «expresión»: *gesture*] vocal es un estímulo para algún tipo de respuesta; no es simplemente un estímulo para corear el sonido que el animal oye»¹⁷³⁰. Por supuesto que un pájaro cantor puede ser puesto en una situación donde alcance la mera repetición de lo que oye. Si asumimos sin embargo que un sonido que el pájaro hace llama a otro sonido, cuando el pájaro oye el primer sonido, responde mediante el segundo. Un ejemplo es el proceso de arrullo de las palomas. En dicho proceso, una nota llama a otra nota en el otro individuo. «Es una conversación de gestos, donde una cierta actitud expresándose ella misma en una cierta nota llama a otra actitud en su correspondiente nota. Y si el individuo ha de llamar en sí mismo a la misma

¹⁷²⁷ Ibid., p. 250.

¹⁷²⁸ La autoecolalia, dice el acto de repetir una palabra o frase que acaba de pronunciar uno mismo (autoecolalia) u otra persona en su presencia (ecolalia). Es referida en los tratados sobre el aprendizaje de la lengua por parte del niño, cuando éste intenta imitar sus propias producciones sonoras.

¹⁷²⁹ Ibid., p. 251, nota al margen n° 14.

¹⁷³⁰ Mead, George H., *Mind, Self, and Society. From the Standpoint of a social Behaviorist*, part II. 9 («The vocal Gesture and the significant Symbol»), Edited, with Introduction, by Charles W. Morris, The University of Chicago Press, 1934, p. 61; tr. esp.: Mead, George H., *Espíritu, persona y Sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*, Traducción: Florial Mazía, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1972, p. 101. Según nos parece, estas palabras nos llevarían muy cerca del «mecanismo» descubierto en Lévinas: aquí, la respuesta (el gesto vocal) no dice una mera respuesta «automática» (un eco a un estímulo), sino que se redobla —haciéndose de alguna manera «responsable» («responsiva») — de la relación con la llamada, convirtiéndose justamente en «estímulo para algún tipo de respuesta» (convirtiéndose, de alguna manera, en «llamada»).

nota a la que él llama en el otro individuo, debe actuar como actúa el otro y usar la nota que el otro utiliza para reproducir la nota particular en cuestión. Así encontramos, si ponemos un gorrión y un canario juntos en jaulas vecinas, donde la llamada de uno llama a una serie de notas en el otro, que el gorrión se encuentra él mismo profiriendo una nota tal y como lo hace el canario, debiendo ser el gesto vocal más o menos del mismo tipo»¹⁷³¹. Donde se da esa situación, el gorrión hace uso en su propio proceso de vocalización de las notas que el canario utiliza. Y así, el gorrión no solo está influenciando al canario, sino que también, al oírse él mismo, se está influenciando a sí mismo. La nota que está usando, si es idéntica que la nota del canario, llama a una respuesta en el gorrión mismo a la que la nota del canario habría llamado también en el canario mismo¹⁷³².

Mead insiste en que si el gesto vocal que hace el gorrión es idéntico al que oye cuando el canario usa la misma nota, entonces, la propia respuesta del gorrión será en ese caso idéntica a la respuesta a la nota del canario. «Es esto lo que da tal peculiar importancia al gesto vocal: es uno de esos estímulos sociales que afectan al individuo que lo realiza de la misma manera que lo afecta cuando es hecho por otro»¹⁷³³.

En el canto de los pájaros, donde la vocalización se lleva a cabo de manera elaborada, el estímulo llama a una cierta respuesta de modo que el pájaro, cuando está cantando, es influenciado por su propio estímulo a una respuesta que será como aquella que es producida en otro individuo. Tal respuesta que es producida en uno mismo, puesto que es también producida por la influencia de los otros, adquiere el doble de énfasis que tendría si fuera llamada por la nota de los otros. Y así es llamada más frecuentemente que la respuesta a otros sonidos.

En el caso del gesto vocal, el individuo oye su propio estímulo justo como cuando el estímulo es usado por otros individuos, y así tiende a responder a su propio estímulo como responde al estímulo de otros individuos. Esto es, los pájaros tienden a cantar para sí mismos, los bebés a hablar para sí mismos. Los sonidos que hacen son estímulos para hacer otros sonidos.

Aplicando la cuestión a nuestra conversación vocal, Mead asume que, si tenemos que mantener con éxito una conversación vocal, debemos estar constantemente respondiendo al gesto que hacemos. El significado de lo que estamos diciendo es la tendencia a responder a ello: «Pides a alguien traer una silla a un visitante. Has provocado en el otro la tendencia a coger la silla, pero si el otro es lento en actuar, tú mismo coges la silla. La respuesta al gesto vocal es el hacer una cierta cosa [*the doing of a certain thing*], y tú has provocado la misma tendencia en ti mismo. Te has respondido siempre a ti mismo justo como otros responden. Asumes que hasta cierto punto debe haber identidad en la respuesta. Es acción sobre una base común»¹⁷³⁴.

De nuevo con Waldenfels¹⁷³⁵, asegura éste que, de modo parecido a como el espejo no devuelve nada («no repite nada»: *nichts wiederholt*), en principio nada visible, sino que él mismo hace visible, así el eco no devolvería en principio nada oíble, sino que más bien él mismo haría oíble. Nuestro autor cita aquí a Gertrude Stein: «[...] es necesario, si has de estar real y verdaderamente vivo, estar a la vez hablando y

¹⁷³¹ Ibid., p. 61; tr. esp.: p. 102.

¹⁷³² Ibid., p. 62; tr. esp.: p. 102.

¹⁷³³ Ibidem.

¹⁷³⁴ Ibid., p. 67; tr. esp.: p. 106.

¹⁷³⁵ Recordemos que lo habíamos dejado argumentando contra la posibilidad de que la duplicación del decir mediante el oír nos lleve de nuevo a las aporías de la autorreferencia, las cuales pueden evitarse si el hablar se escucha *mientras* suena. Sabemos ya que para Waldenfels, el responder procede del «oír» mismo, que no es un «oír» puntual de lo oído, sino un «oír-decir» (*Hörensagen*), de modo que el «fuera-de» (fuera-de sí mismo) pertenece al responder.

escuchando, haciendo ambas cosas, no como si fueran una sola cosa, no como si fueran dos cosas, sino, si quieres, como el motor que marcha dentro y el coche que se mueve, que son parte de la misma cosa»¹⁷³⁶.

Según Waldenfels, el caso de aquel que tiene alucinaciones, oyéndose a sí mismo hablar con una voz extraña, sería incomprensible si el hombre normal hablara por completo con voz propia, como si fuera en el hablar dueño y señor de sí mismo. En cierto modo, el «yo pienso» es él mismo una alucinación, pues la propia voz proviene de otro lugar. También el que habla se conoce solo mediante el oír-decir (*Hörensagen*). Solamente porque el oírse (uno mismo) deja una hendidura, que ninguna reflexión cierra, es capaz de oír a lo otro, a lo extraño, en la forma de un oír respondiente y de un responder que proviene del oír. «El eco del propio discurso significa ya un responder, así como las rocas responden a la voz: *saxa respondent uoci*. Ninguna ›autoafección‹ sin auto-respuesta, ninguna respuesta-otra [o “respuesta-extraña”: *Fremdantwort*] sin implícita auto-respuesta»¹⁷³⁷.

Para nuestro autor, un rasgo fundamental que impregna todos nuestros comportamientos es que no se testimonian en un actuar orientado por fines, ni dirigido por reglas, sino que se refiere más bien a *acontecimientos*, «en los que yo mismo y los otros estamos ciertamente implicados, pero precisamente no en tanto que autores»¹⁷³⁸. Y así, por ejemplo, cuando partimos del hecho de que algo nos alcanza, entonces, «el *Yo*, en tanto que se describe él mismo como causa de un discurso o de una acción, se transforma en un *me*, al cual algo acontece [*arrive*] o que se encuentra afectado por algo»¹⁷³⁹. Si elimináramos el *me*, entonces los acontecimientos en los que alguien se encuentra implicado se transformarían en simples procesos que se dejarían observar e influenciar ya solamente desde el exterior.

Según Waldenfels, una consecuencia de la «estructura dativa» del *me* es que desactiva toda una serie de distinciones que suelen sin embargo hacerse: «Lo que me sucede es, para hablar con Husserl, una extrañeza-para-mí [*ein Ichfremdes*] sin que se pueda separar aquí lo propio de lo extraño. Pues yo solo soy lo que soy en tanto que soy afectado por lo extraño. Lo que me acontece corresponde además a una *pasión originara*»¹⁷⁴⁰. Esta pasión no se opone a la acción como a su contrario, como tampoco es un simple umbral o una etapa rápidamente pasada para la acción. Lo que nos pasa no puede ser aprehendido mediante la oposición de la libertad y de la necesidad. Es decir, no depende jamás totalmente de mí que algo me golpee o me advenga al espíritu, que algo me plazca o me disguste, que una mirada o una palabra me afecten. «Yo no puedo no responder cuando soy alcanzado por algo, y sin embargo, soy yo quien me dejo arrastrar o me niego a ello. Esta inevitabilidad no corresponde a una coerción exterior, coerción que según Aristóteles o Kant limita o anula la libertad. Se trata de una necesidad práctica, de un deber interno, de un no-poder-hacer-otra-cosa que está inscrito en nuestro poder»¹⁷⁴¹.

¹⁷³⁶ Waldenfels, B., *Antwortregister* (1994), *op. cit.* 2016², p. 251, nota al margen n° 15.

¹⁷³⁷ *Ibid.*, p. 252. Así es como Waldenfels intentaría describir la predisposición y ajuste «de nacimiento» del *ego* con lo extraño.

¹⁷³⁸ Waldenfels, Bernhard, «Commencer ailleurs. Une liberté sous le signe de l'étrangeté», en *Revue de théologie et de philosophie*, Vol. 137, No. 4, 2005: *Une philosophie de la réponse: Bernhard Waldenfels*, (pp. 311-327), p. 316.

¹⁷³⁹ *Ibid.*, p. 318. De nuevo observamos una evidente analogía con Marion.

¹⁷⁴⁰ *Ibid.*, p. 319.

¹⁷⁴¹ *Ibidem*. Waldenfels está aquí muy cerca de Marion y del «retraso» raíz constitutivo del «sujeto». Y con ello comprendemos que el «oír-decir», que expresa lo extraño en la base de la no-identidad del «yo» y del «me», nos aproxima al «complejo llamada/respuesta» que es el adonado en Marion. A este respecto, preguntándose éste cómo, por qué y hasta dónde yo puedo oír en general una llamada, nos dirá: «Así, la

Waldenfels afirma que su propuesta no consiste en una reactivación enfática de la idea de libertad, sino en una libertad que comienza en otro lugar. Esta nueva orientación no invoca ya ninguna sonoridad proveniente de otro mundo más elevado, sino que envía más bien a anomalías (ausencia de ley) en el corazón de las leyes, a anomalías en el corazón de la normalidad, a un exceso de extrañeza en el corazón de lo que nos es más propio y familiar, o aún a momentos apolíticos en el corazón de lo político. «Una libertad que habita bajo el signo de lo extraño se presenta de manera a la vez más modesta y más exigente que lo elogiado como libertad en la época moderna. Aparece bajo una forma más variada e indirecta: en tanto que consentimiento y atención a lo extraño, en tanto que origen de sentidos, en tanto que utilización de espacios de juego, en tanto que respuesta inventiva, en tanto que pensamiento experimentador, en tanto que disponibilidad al riesgo, honestidad de palabra, juego de palabra y distancia irónica, en tanto que consideración que mantiene un espacio, en tanto que duda que se retiene —brevemente: en tanto que actuar que retoma en él solicitudes inconscientes e involuntarias y responde a exigencias inesperadas»¹⁷⁴².

Llegamos así a una constante transgresión de lo propio y de lo familiar, a un desplazamiento de las reglas a menudo a penas visible. El exceso anárquico de la libertad consistiría en el hecho de que ésta no se deja nunca institucionalizar y normalizar enteramente. Restituida como extraña, la libertad sería nada más y nada menos que un foco de perturbaciones.

reivindicación me interpela. No he dicho aún “yo”, y ya la reivindicación me ha requerido, nombrado y aislado como “mí” [«moi»] (Marion, J.-L., «Le sujet en dernier appel», *op. cit.* 1991, p. 86; tr. esp.: pp. 448-449). Cuando resuena la reivindicación que me llama por mi nombre, solo conviene responder —quizás tan silenciosamente como la reivindicación me ha convocado—, y hacerlo mediante un «¡heme aquí!», sin decir ni pretender avanzar el menor «yo». «La reivindicación suscita un “heme aquí”, por lo tanto, libera un *me*, sin dejar sitio a un *yo*» (Ibid., p. 86; tr. esp.: p. 449). En el régimen en que la reivindicación *me* interpela, el *yo/mí* que *me* imparte y donde *me* asigna no designa ningún *Yo* trascendental, constituyente, o absoluto. La reivindicación, al reivindicarme, envía, a través de este efecto, a su interpelación originaria. «La prueba [en el sentido de «hacer la experiencia de»] del *me* que yo *me* oigo decir no ofrece ninguna prueba de un *Yo* trascendental cualquiera venido del trasmundo, sino que, en tanto que pura y simple prueba [experiencia], me afecta por su reivindicación y lo hace en el estatuto de interpelado»: «L'épreuve du *me* que je *m'*entends dire n'offre aucune preuve d'un quelconque *Je* transcendantal venu de l'arrière-monde, mais, en tant que pure et simple épreuve, *m'*affecte par sa revendication et au statut d'interpellé» (Ibid., p. 86; tr. esp.: p. 449). Lo que me afecta por su reivindicación es según estas palabras «la experiencia del *me* que yo *me* oigo decir». Como vemos, estamos en Marion mismo en el corazón de una «autoecolalia» en el sentido en que Mead y Waldenfels la comprenden. Pero fijémonos más en lo que a nosotros nos importa: «la reivindicación», la experiencia de la llamada, parece que coincide con la experiencia de la respuesta, o sea, con la experiencia de oírme yo decir *me* en «¡heme aquí!». Según Marion, el polo surgido al que yo debo referirme, más exactamente, al que el *yo* debe referirse en adelante como un *me*, no reconduce a ningún *yo-de-fondo* —un *Yo* que quedaría en reserva invisible, como un polo más originario, que abriría el horizonte fenomenológico y lo controlaría—, sino que «designa una instancia inconcebible, innombrable, imprevisible, que ejerce la reivindicación misma» (Ibid., p. 87; tr. esp.: p. 449). Yo *me* experimento (más exactamente, el *yo* se experimenta) como un *mí/me*, es decir, experimenta su pura y simple identificación en la experiencia pasiva de un *mí* soportado y recibido: en la experiencia que le impone la reivindicación, el *yo* no se redobra con un *mí*, que lo resaltaría tanto más, sino que se transmuta en *él* y ahí se pierde. «El *mí* —o más exactamente, el *me*— interpelado ratifica la desaparición de todo *Yo*, bajo el imperio en esto irremediable de la reivindicación. El desastre del *Yo* marca el cumplimiento de la reivindicación» (Ibid., p. 87; tr. esp.: p. 450).

¹⁷⁴² Waldenfels, B., «Commencer ailleurs», *op. cit.* 2005, pp. 326-327. Nuestro autor recuerda la importancia aquí de la doctrina freudiana del inconsciente, pues el otro lugar de la libertad nos envía a otra escena, una escena originaria de la extrañeza, que nunca ocuparemos. Para la cuestión, nos envía Waldenfels al capítulo VII de su *Bruchlinien der Erfahrung*, donde se aproxima al psicoanálisis a partir de una fenomenología del cuerpo y de lo extraño.

§ 43. La llamada y la respuesta en Jean-Louis Chrétien

Ya en la *Introducción* de la obra canónica de Chrétien sobre la llamada y la respuesta anticipa el autor francés cuáles serán los estudios que llevará a cabo en esa obra, siendo en el capítulo I donde se tratará del pensamiento en la Antigüedad y el Renacimiento de la belleza, que es en su manifestación misma llamada. Pero, además de la llamada de lo bello, se tratará también en ese capítulo de «la llamada de Dios a ser, la llamada creadora», que será meditada a partir de una palabra de san Pablo y de sus interpretaciones históricas. En esta dirección, Chrétien se preguntará qué es llamar cuando aquel que es llamado solo surge él mismo mediante la llamada, siendo creado. Encontramos entonces que lo inmemorial de la llamada para una respuesta que está siempre ya retrasada respecto a la llamada se da, analógicamente, en el movimiento por el cual venimos a la palabra, la aprendemos para tomarla, «estando ya prendidos siempre en ella y siendo siempre llamados por ella»¹⁷⁴³.

Chrétien estudiará primero cómo se transforma la llamada que en la belleza nos requiere cuando, más allá del platonismo, deviene la llamada de Dios: «El sentido de la llamada y de la respuesta se transforma radicalmente cuando la llamada crea a aquel que responde»¹⁷⁴⁴. Esa transformación se juega esencialmente en que la llamada platónica de la belleza nos orienta hacia ésta, hacia la fuente de toda belleza como hacia nuestro fin, lo bello en sí. Pero éste es por excelencia «neutro e impersonal»¹⁷⁴⁵, siendo su voz la voz blanca de su esplendor y de su destello. Sin embargo, cuando el origen de la llamada se transforma en el Dios creador, pierde su neutralidad y deviene el Verbo mismo, que constituye una llamada distinta, absoluta, la llamada creadora, «como proclamada en lo íntimo del silencio divino»¹⁷⁴⁶. Chrétien cita a Juan Escoto Eriúgena al afirmar que lo propio de la bondad divina es llamar a aquello que quiere que exista, que venga desde la nada a la existencia: «Todas las cosas que subsisten naturalmente han sido llamadas por el creador desde la nada al ser»¹⁷⁴⁷. Por ello, dice Chrétien que *la primera vocación es la vocación de ser, y la primera respuesta, ser ahí*. Por eso, concluye nuestro autor: «Hemos siempre ya respondido a una convocación. Antes de todas las respuestas que podamos dar o no; antes de las respuestas que comprometen una responsabilidad, un poder de responder ya constituido y ya presente, hay esta respuesta que somos por nuestro ser mismo, por nuestra venida misma, a un grito eterno, al grito que llama al ser y a ser —un “heme aquí” que un “ven” suscita. Toda respuesta y toda responsabilidad provienen de él y no hacen más que modalizarlo y desplegarlo. Pero este sí que yo soy no es ni responsable ni irresponsable: por él se abren los posibles, pero él es sin posible. Un tal sí es antes de toda deuda»¹⁷⁴⁸.

¹⁷⁴³ Chrétien, J.-L., *L'appel et la réponse*, op. cit. 1992, p. 11; tr. esp.: Chrétien, J.-L., *La llamada y la respuesta*, op. cit. 1997, p. 19.

¹⁷⁴⁴ Ibid., p. 27; tr. esp.: p. 32.

¹⁷⁴⁵ Ibidem.

¹⁷⁴⁶ Ibid., p. 27; tr. esp.: p. 33. Aquí intentaría Chrétien acercar ya implícitamente su propuesta a la de Heidegger respecto a la llamada del habla, que, como sabemos, llama en el silencio.

¹⁷⁴⁷ «Cuncta siquidem, quae naturaliter subsistunt, de nihilo in essentiam a conditore uocata sunt»: Scotus Eriúgena, Ioannes, *De diuisione Naturae (Periphyseon)*, Libro II, en *Patrologiae Latinae*, Tomus CXXII, Paris, J.-P. Migne, 1853, p. 580 D.

¹⁷⁴⁸ Chrétien, J.-L., op. cit. 1992, pp. 28-29; tr. esp.: p. 34. Para nosotros, la determinación de la primera respuesta como el surgir mismo en el ser nos pone muy cerca de lo que hemos visto en Waldenfels sobre la consideración de todos nuestros actos y experiencias (incluido el escuchar mismo o el prestar atención) como respuestas.

Como dice Chrétien, hemos siempre ya respondido a una convocación. Se trata de que el Verbo de Dios grita y su grito es la creación de todas las naturalezas. Dios Padre ha gritado, es decir, ha creado. Dios ha gritado «antes que el mundo fuera hecho, para que el mundo fuera hecho»¹⁷⁴⁹. Y añade nuestro autor que por ello la frase de san Pablo en la *Carta a los Romanos* 4, 17 (Dios «llama a lo que no es como a lo que es») puede entenderse no solo respecto al «don de la promesa, de la elección y de la predestinación», sino también respecto al don de la creación, pues, como se da a entender en la *Carta a los Efesios* 1, 4, asegura Chrétien apoyándose en Tomás de Aquino, «la elección precede a la creación del mundo»¹⁷⁵⁰.

La singularidad de la llamada de la que habla san Pablo proviene justamente de la coincidencia en ella de la potencia creadora (que da el ser) y de la potencia electiva (que da la justicia). Esta llamada no hace pasar al acto ninguna posibilidad anterior, es decir, «no es porque puedo oír y estoy ya al menos virtualmente a la escucha que soy apelado, sino que escucho y puedo escuchar porque soy apelado»¹⁷⁵¹. Para Chrétien, no hay nada en aquel que es llamado que quede o pueda quedar intacto frente a la llamada y como apartado de ella, pues esta llamada le da el ser y es la única que hace que pueda estar frente a lo que quiera que sea, estando ya cogido en la llamada. «La llamada lo requiere sin resto ni prefacio y lo coge todo entero. El grito del Verbo en el cual y por el cual brotamos y surgimos al ser es incondicional: no hay por nuestro lado condición de posibilidad. Ninguna receptividad forma su preámbulo y solo podemos oírlo después de haberlo oído»¹⁷⁵². Y ello en el sentido de que el «ven» no se dirige a lo que, ya frente a él, podría luego responder «heme aquí». El «ven» mismo se ahonda y se abre en el «heme aquí» de su destinación: «Yo estoy aquí ya cuando digo “heme aquí”; yo he venido ya cuando vengo; yo he respondido ya cuando respondo. Que mi ser mismo sea el advenimiento de una respuesta, según el desgarramiento de la llamada, significa que no ha habido jamás primer instante de la respuesta, que yo no he empezado nunca a tomar la palabra para responder»¹⁷⁵³.

A partir de aquí, toma sin embargo Chrétien un camino claro de agudización extrema, hiperbólica, de la diferencia entre llamada y respuesta, que transforma rotundamente la atención fenomenológica en teológica: según lo dicho, continúa Chrétien, toda iniciativa que tomo no hace sino continuar un sí inmemorial, en la fisura de un doble exceso, por un lado, (i) el exceso infinito de la llamada sobre la respuesta, pues es la llamada del infinito que, al llamarme como persona, no me llama como un ser abstracto y aislado, sino, conmigo, a la totalidad del mundo según el espacio y el tiempo, en que solo soy en su coro inagotable una voz que soporta su perpetuo comienzo. Por otro

¹⁷⁴⁹ Ibid., p. 29; tr. esp.: p. 35.

¹⁷⁵⁰ Ibid., p. 30; tr. esp.: p. 35.

¹⁷⁵¹ Ibidem.

¹⁷⁵² Ibidem. Aquí nos encontramos ante la paradoja de afirmar que oímos el grito después de haberlo oído. Pero esa afirmación no solo diría aquello en lo que se centra Chrétien, o sea, que oímos la llamada después de haber sido ésta dada, que la oímos ya siempre tarde, sino, según nos parece, que nuestro oír no se limita a ese oír posterior, sino que hay uno anterior. Es este oír primero el que a nosotros nos interesa. Es el brotar y surgir incondicional en el ser el que dice el primerísimo oír. Es decir, el primerísimo oír consiste en ese incondicional brotar y surgir. Y si, como sabemos por Waldenfels, «el escuchar se revela él mismo como una forma originaria del responder», entonces el primerísimo oír es primerísima respuesta que hace lo que dice la llamada y así con ella coincide. Y si Chrétien, como hemos también visto en todos los autores estudiados en este capítulo hasta el momento, quiere asegurar la exigencia (la forma) de la llamada acudiendo a la anterioridad ya dada de la relación entre llamada y respuesta, nosotros debemos considerar esa anterioridad de la llamada siempre ya ahí justamente como la expresión de la «coincidencia de la llamada y la respuesta». La respuesta siempre ya obligada a la llamada será así comprendida como el siempre ya dado cumplimiento de la llamada por la respuesta.

¹⁷⁵³ Ibid., p. 30; tr. esp.: p. 36.

lado, (ii) el exceso del sí inmemorial, del sí pronunciado por mi ser mismo, por mi venida al ser, sobre cada uno de los síes que en mi vida podré proferir. Y añade Chrétien que no hay correspondencia posible si esta llamada nos es lanzada desde antes de la creación del mundo, pues «a lo que es eternamente gritado, solo puede ser eternamente respondido, lo que no está en nuestro poder»¹⁷⁵⁴. Por todo ello, cada palabra vibra y resuena entre dos abismos: el abismal origen de la llamada que la hace posible y el abismal fin de la respuesta cumplida, apocalíptica y coral. El grito es irresistible, es un grito luminoso que lanza y destina para siempre. Según Chrétien, que la palabra creadora sea concebida como llamada significa que lo que ella produce le está de inmediato destinado, que lo que ella profiere se vuelve hacia ella, y que se ha comunicado siempre ya a lo que la escucha y la recibe¹⁷⁵⁵. Como dice Nicolás de Cusa, se trata de que «Llamar al ser a lo que no es, es comunicar el ser a la nada. Así, llamar es crear, comunicar, es ser creado»¹⁷⁵⁶. Por ello, afirma Nicolás de Cusa, Dios llama a las cosas para que lo oigan, y es cuando oyen a Dios que son¹⁷⁵⁷.

La «llamada a ser» no se despliega en el tiempo, sino que es eterna e instantánea: «Ningún retraso se interpone entre el momento en que es lanzada y el momento en que es recibida»¹⁷⁵⁸. Sin embargo, añade Chrétien de inmediato que cuando escuchamos la llamada a ser tenemos ya un pasado. Y se pregunta por eso entonces nuestro autor qué es escuchar (*écouter*). Respuesta: «Escuchar, de manera general, es en primer lugar hacer silencio a nuestro alrededor y en nosotros, para poder estar atentos a lo que nos es dirigido. Pero aquí no hay nada a lo que imponer silencio, ni nadie que pudiera callar para prestar atención a esta llamada que nada precede. Aquel que la recibe es dado por ella misma a sí mismo, creado por ella, en el origen que es de todo instante. Cuando la escuchamos, no estamos dispuestos a nada, surge en lo imprevisto del vacío y en la no-vigilia de la nada, donde, de repente, heme aquí, ya venido»¹⁷⁵⁹. Escuchar la llamada es estar ya respondiendo

¹⁷⁵⁴ Ibid., p. 31; tr. esp.: p. 36. Por esta secuencia podríamos nosotros concluir ya: no hay coincidencia de llamada y respuesta, vista la cuestión desde lo infinito, pero sí vista desde lo finito.

¹⁷⁵⁵ Desde lo finito (desde lo que la palabra creadora produce), la respuesta coincide de inmediato con el decir de la palabra.

¹⁷⁵⁶ Debemos comprender esta cita en el contexto de las palabras de Nicolás de Cusa, quien pregunta cómo puede crear Dios cosas distintas a él si su ver es su crear y si además Dios no ve nada distinto de él. Ello supondría pues que Dios se crea a sí mismo, lo mismo que se ve a sí mismo. Pero el Cusano salva ese problema (es decir, el de la coincidencia de crear y ser creado) comprendiendo que, aunque el crear de Dios es el ser de Dios (*creare enim tuum est esse tuum*), sin embargo, «crear» y a la vez «ser creado» no dice otra cosa que comunicar Dios su ser a todas las cosas. Y por ello, llamar al ser a lo que no es, es comunicar el ser a la nada. De ahí que el Cusano concluya: «llamar es crear y comunicar es ser creado» (*vocare est creare, communicare est creari*). Así se salva el absurdo de la coincidencia entre «crear» y «ser creado»: más allá de la misma está Dios, absoluto e infinito. Cfr., Nikolaus von Kues, *De visione Dei*, capítulo XII, en *Werke I*, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1967, p. 311; tr. esp.: Nicolás de Cusa, *La visión de Dios*, Traducción e introducción de Ángel Luis González, Pamplona: EUNSA, 1994, p. 101. Como vemos a raíz de esta cuestión, nuestra tesis de que la llamada coincide con la respuesta vendría a inmiscuirse en un problema teológico ya planteado al menos desde Nicolás de Cusa, el cual supondría «absurda» esa coincidencia, que según el filósofo alemán, diría la coincidencia entre «crear» y «ser creado».

¹⁷⁵⁷ «Vocas igitur ut te audiant et quando te audiunt tunc sunt»; cfr., Nicolás de Cusa, *De visione Dei*, capítulo X, *op.cit.* 1967, p. 308; tr. esp.: p.

¹⁷⁵⁸ Chrétien, J.-L., *op. cit.* 1992, p. 32; tr. esp.: p. 37. En esta afirmación está la nuestra de la coincidencia de la llamada y la respuesta. Debemos fijarnos en que esta ausencia de retraso entre llamada y respuesta se cifra justamente respecto a la «formalidad de la llamada/respuesta» como tal, y no al «contenido» de ambas. Esta división entre la forma y el contenido de la llamada/respuesta la hemos nosotros ya descubierto en el cap. III, §§ 24.4., 25.2., jugando un papel capital para nuestra comprensión de la cuestión en Marion.

¹⁷⁵⁹ Pensamos aquí en Marion cuando, refiriéndose a la recepción de lo dado por parte del adonado, describe el iluminarse repentino del prisma contra el que choca un rayo de luz, o como el despertarse la conciencia con lo dado al modo en que quien duerme se desvela al sonido de un despertador, o como el aparato que recibe la carga eléctrica y la transforma en calor mediante una resistencia. Ver, por ejemplo, el § 26 de

a la llamada [*Ecouter l'appel, c'est être déjà en réponse à l'appel*]. Escucharla es escucharla todavía. No comenzamos a oír la llamada que nos hace comenzar. Y si bien esta llamada instantánea es por nosotros solamente recibida en el tiempo y con el tiempo, si bien nos es precisa toda nuestra vida, y más que nuestra vida, para oírla plenamente, la hemos sin embargo siempre ya oído, en nuestra respuesta, que es la de ser ahí —respuesta indeclinable»¹⁷⁶⁰.

Cita Chrétien el comentario de Calvino a san Pablo, sobre el hecho de que Dios llama a las cosas que no son como si fueran: «Es necesario que muramos por completo para nosotros mismos con el fin de ser más apropiados para oír la vocación de Dios»¹⁷⁶¹. Y añade Chrétien que la vocación únicamente es la que hace morir y da el poder de oír.

Cuando la llamada del Verbo se destina a alguien que ya es, lo aborda en tanto que no es. Para constituir, la llamada destituye. Para dar, despoja. Para crear, desmorona todo aquello que se alzaría fuerte en el ser por sí mismo antes de la llamada o independientemente de ella. La llamada no lo es a una posibilidad anterior en nosotros de escucharla, como si estuviera inscrita en nosotros, como si estuviera llamada ya por nosotros, como si fuéramos nosotros quienes llamáramos a la llamada. «La llamada [del Verbo] lleva siempre con ella su propia posibilidad, es decir, a aquel que escucha. Solamente la nada en nosotros viene a la llamada, y así escucha»¹⁷⁶².

Chrétien quiere dejárnoslo claro: en cualquier momento del tiempo en que la llamada sobrevenga para nosotros, surge siempre del abismo anterior a todo. «La precedencia de la llamada sobre el ser, de la elección sobre la creación, del grito sobre la escucha, hace que el origen solo venga para nosotros habiendo ya venido, que venga directo a nuestra venida según un pasado absoluto con el cual nosotros no podríamos coincidir y al cual no podemos corresponder»¹⁷⁶³.

Quien responde es excedido por aquello a lo que responde. La llamada es «lo inaudito mismo de mi voz, lo que ha dicho *sí* por mí antes de que mi voz resonara y lo que solamente la hace hablar, repitiendo un *sí* que ella no ha dicho jamás por primera vez. Lo que da voz altera la voz. Esta alteración es la respuesta, la mía»¹⁷⁶⁴.

Chrétien está introduciendo aquí otra variación en el intento de subrayar la hipérbole, sin caer sin embargo en el extremo, al estilo de la respuesta del profeta. Nuestro autor intentará mantener el equilibrio entre (i) responder sin hablar de sí y a partir de sí y (ii) responder sin conciencia alguna, como el muñeco a las órdenes de un ventrílocuo. Y así, preguntándose Chrétien cómo pensar la alteración de mi voz, mi respuesta, cree que

Étant donné («Recibirse de lo que se da»). Pero con ello nos damos cuenta ya de algo sorprendente: el impacto, el choque del rayo de luz contra la pantalla, el impacto de la llamada, dice también el impacto de la respuesta.

¹⁷⁶⁰ Ibidem. Estas determinaciones se acercan formalmente mucho a Waldenfels.

¹⁷⁶¹ «Ut enim potius idonei simus ad audiendam Dei vocationem, emori nos penitus nobismet oportet», *cfr.*, Calvino, *Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos*, caput IV, 17, en *Joannis Calvinii opera quae supersunt Omnia*, Volumen XLIX, Cunitz, Edouard; Baum, Johann-Wilhelm; Reuss, Eduard Wilhelm Eugen (Ed.), Brunsvigae, Schwetschke et filium, 1892, p. 81; tr. esp.: Calvino, Juan, *Comentario a la Epístola a los Romanos*, Traducción: Claudio Gutiérrez Marín, Grand Rapids, Libros Desafío, 1977, p. 123.

¹⁷⁶² Chrétien, J.-L., *op. cit.* 1992, p. 33; tr. esp.: p. 38. Esta secuencia es capital para comprender a Chrétien, pero también a Marion. La «conversión» es aquí, desde la «creación», inevitable. Y también el carácter de la llamada como «constraintencionalidad» que (i) destituye de raíz al «sujeto» que la recibe, pero que (ii) da, constituye, a la vez un «sujeto» nuevo. Según nos parece, todo cambia dependiendo de si nos fijamos en una o en otra de estas dos opciones. De ahí que pueda el poeta decir: «¡No puedo cantar, ni quiero / a ese Jesús del madero, / sino al que anduvo en el mar!» [Machado, Antonio, «La saeta», *Campos de Castilla* (1907-1917) CXXX, en *Poesías completas*, Edición de Manuel Alvar, Apéndice M^a. Pilar Celma, Madrid, Editorial Espasa Calpe, S.A., 1998²⁸, p. 224].

¹⁷⁶³ Chrétien, J.-L., *op. cit.* 1992, p. 36; tr. esp.: p. 41.

¹⁷⁶⁴ Ibid., p. 37; tr. esp.: p. 42. Podemos nosotros acordarnos aquí de nuevo, al menos formalmente, de la autoecolalia.

para que la voz sea alterada, es preciso que sea y permanezca la misma, sin lo cual habría solamente otra voz y como una llamada sin respuesta. Para justificar estas palabras acude Chrétien primero a Filón de Alejandría, para quien el profeta, incluso cuando parece hablar, se encuentra en estado de silencio. Entonces, otro se sirve de sus órganos vocales, de su boca, de su lengua, para revelar lo que quiere¹⁷⁶⁵. El hecho de que el origen mismo hable a través del profeta significa su pura y simple transformación en instrumento. La palabra del profeta desaparece, pareciendo que habla, y su voz no es ya en absoluto su voz, sino que constituye un médium para el otro. El que habla se calla cuando «su» voz resuena. Pregunta Chrétien, ¿hay voz allí donde no hay escucha? La llamada pasa a través del profeta sin que haya respuesta y escucha. Y ello porque el profeta corresponde perfectamente a la voz, justamente porque el profeta desaparece. Así se puede afirmar que su voz es a la vez inalterada y otra. Es inalterada porque nada la rompe ni la transforma como esta palabra otra que la hace resonar. Es por completo otra porque no es ya en absoluto la voz del profeta.

Chrétien concluye que allí donde la llamada es pensada de manera que se sirve de nuestra voz al desposeernos completamente para que el origen no se altere, allí donde la llamada es pensada de tal manera que sea oída ella misma en sí misma y no en nuestra respuesta, la llamada se suprime ella misma como llamada, no llamando ya a nadie: «Si la palabra del origen es lo que habla en nosotros o a través de nosotros, sin dejarnos nada propio, ¿hablamos aún y respondemos aún?»¹⁷⁶⁶ Nosotros solo oímos la llamada en la respuesta, en una voz alterada por la llamada, llevando a la palabra esta alteración que le da a ella misma como no perteneciéndose y soportando de manera insustituible su propia ausencia de heredad. La alteración no equivale a una posesión ni a una sustitución. El espacio de la respuesta es abierto solamente por la diferencia entre hablar de sí mismo y hablar uno mismo. Solo hay llamada y respuesta si las dos no son ya pensadas como idénticas, y si no hablar de nosotros mismos y a partir de nosotros mismos no nos consagra sin embargo al silencio, ni a una apariencia de palabra, sino que, al contrario, es lo único que nos da voz¹⁷⁶⁷.

Chrétien recurre ya a Heidegger, asumiendo que de tales cuestiones se ocupa el autor alemán al hablar de la «palabra»: que la palabra hable significa que no hablamos de nosotros mismos, a partir de nosotros mismos. No solamente hablamos *la* palabra, sino que hablamos *a partir de* la palabra. Y somos capaces de ello solamente porque ya hemos escuchado la palabra. Chrétien comprende a Heidegger aquí especificando que la identidad entre hablar y escuchar entraña que hablar sea siempre volver a decir (*nachsagen*), «el cual volver a decir reposa a su vez sobre un dejarse decir

¹⁷⁶⁵ Filón de Alejandría, *Quis rerum divinarum heres sit*, § 301, en *Philo*, Volume IV, Translated by F. H. Colson and G. H. Whitaker, The Loeb Classical Library, Cambridge, Massachusetts and London, Harvard University Press and William Heinemann Ltd., 1985, pp. 418 y 419.

¹⁷⁶⁶ Chrétien, J.-L., *op. cit.* 1992, p. 38; tr. esp.: p. 43.

¹⁷⁶⁷ *Ibid.*, pp. 38-39; tr. esp.: p. 43. Chrétien, según creemos, está hablando del sentimiento de la destitución propia, del sentimiento de la distancia, del retraso respecto a su origen. Pero fijarnos en esta destitución de raíz del «sujeto», aunque obligue a determinar que llamada y respuesta no pueden ser pensadas como «idénticas», sin embargo, no nos impide, poniendo el foco ya en la constitución como tal del «sujeto» nuevo (que sentirá esa destitución raíz de sí), comprender la donación simultánea de llamada y respuesta en la «llamada a ser», pues como sabemos, ésta es eterna e instantánea: «Ningún retraso se interpone entre el momento en que es lanzada y el momento en que es recibida». Pero además, el propio hecho de que la respuesta sea mi voz alterada por la llamada indica la coincidencia de las donaciones de la llamada y la respuesta. Que en esa coincidencia se comprendan desde matices distintos (de «contenido») la llamada y la respuesta, ello no impide que la «forma» de su «enganche» haya de estimarse como la «coincidencia» de sus donaciones.

(*sichsagenlassen*). Dejamos venir a nosotros la “voz silenciosa (*lautlose Stimme*)” de la palabra y solo hablamos siempre a partir de ella. Ella es la que nos da voz»¹⁷⁶⁸.

Debemos recordar nosotros aquí que, para Heidegger, «dejamos venir» porque nos adelantamos en el retener que se mantiene a la escucha (§ 39.2.2.). Si en el caso de Heidegger el «volver a decir» de la respuesta se emplazaba en un «círculo» (volvemos a decir lo que nos decía el ser siendo ya nosotros), en la hipérbole teológica el círculo se pierde a favor de un comienzo absoluto de su trayecto. Y a pesar de encontrar Chrétien también en Heidegger la «pertenencia» («Estamos cogidos en la palabra desde que somos, y antes incluso de proferir palabras, y en este sentido, hemos siempre ya escuchado y obedecido»¹⁷⁶⁹), insiste Chrétien en que no hay correspondencia entre llamada y respuesta: «Nada puede corresponder al infinito. Y nada en nosotros ni de nosotros podría, lo que es uno de los fundamentos de la correspondencia para Heidegger, oír el infinito por adelantado, oírlo al anticiparlo y prevenirlo»¹⁷⁷⁰. Chrétien reitera la imposibilidad de corresponder a la llamada: lo inaudito es lo único que da la palabra, y por lo inaudito no se quiere decir aquí lo que no ha sido aún dicho ni oído, sino lo que de la llamada y de su grito excede en primer lugar toda posibilidad de responder y corresponder¹⁷⁷¹. Si alguna vez nuestra voz es dulce, lo es por eso que le falta, y es esa falta lo que nuestra voz lleva temblando a la resonancia.

Chrétien concluye afirmando que el carácter necesariamente coral de la respuesta refuerza la imposibilidad de la correspondencia. Al llamarnos, la llamada no nos llama solos. Todas las voces son requeridas, y si todas respondieran no abolirían aún el exceso sobre ellas de la llamada, sino que volverían a encontrarlo en toda su fuerza.

Nuestro autor acude a Isaac de l’Etoile, quien meditando en un sermón sobre la natividad de san Juan Bautista sobre la «voz del Verbo», dice que ésta es por completo acontecimiento. Lo que acontece en el universo en todo tiempo ha existido eternamente a la vez en Dios por el Verbo. Y sin embargo, para nosotros, «miserables y ciegos», el libro interior que ven y leen los ángeles sigue cerrado, siendo solamente en el libro exterior que leemos y aprendemos lo que está contenido en el libro interior. Los acontecimientos nos hablan y se dirigen a nosotros porque nos significan la voluntad de Dios. Descifrar esa voluntad en lo que acontece es entonces oír la voz del Verbo hablándonos mediante los otros y las cosas. Y añade Chrétien: «no estamos en régimen de inmediatez ni de transparencia»¹⁷⁷². Esta escucha quiere la paciencia, el esfuerzo, el trabajo de la obediencia. El acontecimiento traduce en la exterioridad y en el tiempo laborioso la intimidad de la eterna voluntad divina [...] para que nuestra intimidad sea por ella alcanzada y transformada. Vemos en enigma y en un espejo, no directamente, y es por ahí que escuchamos viendo»¹⁷⁷³. Por ello, el discernimiento de la escucha y el aprendizaje de la obediencia no pueden dissociarse entre sí. La escucha no tiene nada de espectáculo. Oímos como de viva voz la voluntad de Dios, no cuando somos proféticamente iluminados, sino cuando la oímos en el exterior y desde el exterior, significada por los acontecimientos. Conocer así la voluntad de Dios es conocerla directamente en la propia transformación de uno, directamente en la prueba de la obediencia, en el culmen (*à la pointe*) del presente.

¹⁷⁶⁸ Ibid., p. 39; tr. esp.: p. 44.

¹⁷⁶⁹ Ibid., p. 40; tr. esp.: p. 44.

¹⁷⁷⁰ Ibid., p. 42; tr. esp.: p. 47.

¹⁷⁷¹ Ibid., p. 43; tr. esp.: pp. 47-48.

¹⁷⁷² Chrétien acude al «acontecimiento» para evitar la «inmediatez» y la «transparencia» (y por lo tanto, para evitar la «coincidencia de la llamada y la respuesta»). Sin embargo, veremos pronto cómo sí parece admitir la inmediatez de la carne enamorada. Esto nos pondrá ante un paralelo, esencial para nosotros, con Marion.

¹⁷⁷³ Ibid., pp. 83-84; tr. esp.: p. 86.

Pero Chrétien quiere dejarlo claro: la voz visible del Verbo, en la medida en que significa la *voluntad* de Dios, no podría ser identificada con la voz visible de la belleza y la llamada que la belleza del mundo lanza a nuestra voz para que la cante y la alabe. Aunque Heidegger diga que escuchar es obedecer, encontramos el hecho de que los modos de la obediencia pueden proceder de órdenes muy distintos. La obediencia a la llamada de la belleza no puede ser una obediencia muda, pues respetar la belleza es cantarla. Pero esta obediencia no nos conecta con la voluntad como tal, lo que sí acontece con la voz del Verbo, que siempre ordena. Esta obediencia pasa, como en el caso de la belleza, por la resonancia de nuestra propia voz (en este caso, por la plegaria), pero también por las palabras que intercambiamos entre nosotros, pues es justamente así que esta voz nos alcanza. Ello hace que la llamada de Dios sea directa (pues me alcanza a mí mismo de manera insustituible), pero que no obstante no sea inmediata (pues me alcanza siempre por y en el mundo, por los acontecimientos que acontecen y por la voz de los otros hombres). La transmisión de la palabra de Dios se hace ella misma dependiente de la palabra humana. Dios solo habla dando la palabra, haciendo hablar a los hombres, y no imponiéndoles silencio.

Ocurre de modo muy distinto con la «voz de la conciencia» tematizada por la filosofía trascendental moderna. Fichte evoca, por ejemplo, las acciones ordenadas por la voz de la conciencia, voz cuyo decir no admite diálogo, sino que solo exige mi obediencia muda. La voz de la conciencia me ordena lo que debo y no debo hacer en una situación. Es una voz que ordena en todo instante, que no se calla. La indiscutible e indudable realidad de la voz de la conciencia desrealiza todo lo que no es ella, deviniendo la única verdad, respecto a la cual todo lo demás es solamente fenómeno inconstante y fugitivo. Consecuencia de ello es, por ejemplo, que el *alter ego* viene después de la voz de mi conciencia. Solo hay otro hombre para mí en virtud del «tú debes» de la voz de la conciencia. Solo puedo entrar en diálogo con otro por haber escuchado en mí esta voz.

Fichte escribe: «Tu voz suena en mí, la mía suena en ti a la vez»¹⁷⁷⁴. Chrétien se pregunta si la ausencia de toda separación, de todo espacio y de todo intervalo no impide aquí la palabra y la escucha, y si las voces pueden abrazarse de manera que ya nada las separe¹⁷⁷⁵. Chrétien se pregunta cómo en Fichte puede la voz de la conciencia ser a la vez la misma y otra; cómo puede ser a la vez una voz que me ordena y mi propia voz.

Pero también en Husserl encontramos análogo problema. Chrétien se fija en el carácter primordialmente fundador del proferir, de la *Verlautbarung*, para la constitución de sí como para la constitución del otro. Según Husserl, en el niño es la voz producida por sí mismo, luego entendida analógicamente, la que forma en primer lugar el puente necesario a la objetivación del *ego* y a la formación del «alter», antes de que el niño tenga o pueda tener una analogía sensible de su cuerpo visible con el del «otro», y aún más, antes de que pueda atribuir al otro un cuerpo táctil y un cuerpo voluntario.

Pero Chrétien se pregunta si esa voz de la que nuestro cuerpo es el portavoz es verbo, es decir, ¿se trata propiamente de palabra? El niño que evoca Husserl sería el niño que más que hablar, solamente balbucea. Husserl lo dice claramente¹⁷⁷⁶: el niño emite sonidos involuntarios mediante cinestesis involuntarias, los repite, produce los mismos sonidos voluntariamente. El pasaje esencial es el de la producción involuntaria a la producción voluntaria de sonidos, que se funda sobre la repetición, la cual solo es posible

¹⁷⁷⁴ Fichte, Johan Gottlieb, *Die Bestimmung des Menschen* (1800), en *Fichtes Werke* Band II (Zur theoretischen Philosophie II), Herausgegeben von Immanuel Hermann Fichte, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1971, p. 304; tr. esp.: Fichte, Johan Gottlieb, *El destino del hombre*, Traducción de Juan Ramón Gallo Reyzábal, Salamanca, Ediciones Sígueme, S. A. U., 2011, p. 186.

¹⁷⁷⁵ Chrétien, J.-L., *op. cit.* 1992, p. 89; tr. esp.: p. 90.

¹⁷⁷⁶ Husserl, E., *Hua XV*, pp. 604-698.

si el niño se oye a sí mismo. K. Bühler dice que el niño se imita él mismo en el balbuceo, y esta posibilidad de dominar los sonidos producidos y de reproducirlos, de jugar con su propia voz, supone la autoafección en que uno mismo oye lo que profiere. Husserl insistirá además en el hecho de que la madre imita al niño al dirigirse a él. Chrétien pone así la cuestión: «Yo me repito, el otro me repite, yo escucho las mismas sonoridades sin que las produzca, y de ahí vendría la apertura de la otra voz como la del otro»¹⁷⁷⁷. Pero, en todo caso, se trata de una voz sin verbo ni palabra, de una voz que resuena sin decir nada. Aunque suena y resuena, en otro sentido, guarda silencio, o mejor aún, *es* silenciosa en tanto que no dice nada, pues para guardar silencio es preciso ya hablar. La voz balbuceante es pura experiencia de sí, autoafección por mi propia expresión, experimentar mi propia acción vocal¹⁷⁷⁸.

Pero las otras voces del niño (las voces de los otros que rodean al niño) sí hablan antes de que el niño hable, y su palabra se dirige al niño de otra manera a la que el niño se dirige a ellos, si es que se dirige a ellos. Las otras voces son a la vez el pasado y el porvenir de la mía. Para dar su palabra y darse en su palabra es preciso primero recibirla. Yo solo puedo objetivarme plenamente yo mismo por y en mi voz ahí donde esta voz deviene verbo y dice el mundo. Es preciso que la palabra hable mediante todas las voces, que no hacen jamás otra cosa que recibirla y transmitirla para que mi voz pueda devenir verbo y propiamente voz humana. «La precedencia del verbo sobre mí mismo es condición de mi humanidad, y por lo tanto, de mi corporeidad como humana, de mi posibilidad de llevar el espíritu por todo mi cuerpo al llevar mi voz»¹⁷⁷⁹. Y así, la forma más «trascendental» (y a la vez «empírica») de la llamada reside en nuestro ser llamados por el *Lógos*, por la palabra que habla en todos y que nadie detiene. Somos así llamados antes de aparecer en el mundo, antes de nacer, y los cuidados dados a nuestro cuerpo en la impotencia de la infancia han estado acompañados de palabra, sin lo cual no hubiesen sido humanos. De ahí que, haciendo la prueba de ella misma, mi voz ha tenido ya un pasado, está ya en retraso sobre el verbo¹⁷⁸⁰.

Esta llamada por la palabra, siendo los otros, como yo, más que portavoces de ella, es la verdadera voz interior, según Chrétien: «es más íntima a mi voz que mi voz misma, y no deja de serlo en cuanto que mi voz siempre responde. Pero esta voz interior no ha sido jamás una “voz” presente en el fondo del espíritu o de la conciencia, ha resonado siempre en el mundo, ahí donde estamos. Es a flor de piel que nos ha tocado, y por ahí solamente hasta el fondo de nuestro ser, para que respondiéramos, y es nuestra carne la que ha requerido para aprender a hablar [...] Hacemos nuestra esta llamada al decir, y por lo tanto, al responder *yo*, continuamos oyéndola en nuestra propia voz, como cada uno, al *tomar* la palabra, sin jamás poder creer, salvo perdiéndola, que nosotros *somos* la palabra»¹⁷⁸¹. Ello significa que aquel que toma la palabra se abre al tomarla en sí mismo a más que que sí y a otros que sí. Toda voz interior es interior a nuestra voz carnal, arrojada

¹⁷⁷⁷ Chrétien, J.-L., *op. cit.* 1992, p. 97; tr. esp.: p. 99.

¹⁷⁷⁸ Recordemos lo que nos ha dicho ya Waldenfels para evitar justamente lo que denuncia aquí Chrétien: «el hablar se escucha *mientras* suena», es decir, «experimentar mi propia acción vocal» es un «oír» que, como «escuchar», «se revela él mismo como una forma originaria del responder». O sea, oír su propia voz es un responder que introduce ya en la «autorreferencialidad» una «referencialidad a lo extraño» (§ 42).

¹⁷⁷⁹ *Ibid.*, p. 99; tr. esp.: p. 100.

¹⁷⁸⁰ Este modo de introducir la otredad en mi voz será también asumido por Marion: recordemos que para éste, ningún mortal puede pretender no haber ya respondido, oído y asistido a la llamada. Por ejemplo, no hay viviente alguno que no haya tenido primero que nacer, es decir, «surgir con retraso de sus padres en el círculo atento de una espera de palabras que lo convocaban antes de que pudiera oírlas o adivinarlas» (cap. III, § 25.2.). Y por aquí podemos comprobar desde otro punto de vista cómo nuestro autor integra diversas propuestas no solo distintas sino a veces muy distantes entre sí.

¹⁷⁸¹ *Ibid.*, pp. 99-100; tr. esp.: pp. 100-101.

al mundo por haber sido prometida antes de prometer. No hay más voz que carnal y es nuestro cuerpo entero el que la voz supone para ser lo que es, haciendo de nuestro cuerpo a su vez un portavoz y así la más alta manifestación del espíritu. Antes de que una palabra haya sido pronunciada, la aparición de un cuerpo humano forma de entrada la custodia de lo invisible porque el cuerpo lleva de parte a parte la palabra, prometiéndonosla y siendo ya por ella prometido¹⁷⁸².

A pesar de todo lo dicho sobre la voz, Chrétien se preguntará sobre la inmediatez de la carne como sentirse a sí misma, y si tal inmediatez no supondría una anterioridad respecto a toda palabra, echando por tierra así todo lo ganado. Para resolver el problema, acude Chrétien justamente al amor: solo un pensamiento del amor da a la carne toda su carga de espíritu y conduce el tocar a su posibilidad más alta. El contacto con lo infinito está necesariamente en otro orden que el contacto con lo finito. Pero el tacto, en y según su propia finitud, está precisamente ya abierto a una presencia sin imagen y sin representación, a una proximidad íntima que jamás deviene posesión, a una exposición desnuda a lo inasible. «El exceso sobre mí de lo que yo toco y de lo que me toca se testimonia sin fin en la caricia»¹⁷⁸³. Santo Tomás pasa espontáneamente de la evocación de un contacto puramente físico —en que distingue un contacto no recíproco y un contacto recíproco, cuando lo que yo toco me toca también— a las relaciones de Dios y de la criatura: «“Dios mismo toca el alma (*tangit animam*) al causar en ella la gracia [...] El espíritu humano de una cierta manera toca a Dios (*tangit Deum*) al conocerlo o al amarlo”. Hay en un sentido, *mutuus contactus*»¹⁷⁸⁴.

Muchos místicos harán del sentido más fundamental para la vida (la carne) el más elevado para el espíritu. Lo primero es también lo último. San Buenaventura, por ejemplo, pensará el tacto como movimiento hacia el otro, como el más alto movimiento hacia el otro, y no como vuelta sobre sí¹⁷⁸⁵. Tránsito y no reflexividad, que nos hace pasar a Dios por un amor extático. Según los sentidos espirituales, abrazamos la soberana suavidad bajo el aspecto del Verbo encarnado habitando en nosotros corporalmente y dejándose tocar por nosotros, abrazar, estrechar por la ardiente caridad que, por el éxtasis y el transporte, hace pasar nuestro espíritu de este mundo al Padre. La inmediatez del contacto no suprime sin embargo, aclara Chrétien, al Mediador, puesto que es a él que el contacto nos envía.

Dice Chrétien que el más grande místico cristiano del tacto es el de la noche oscura, san Juan de la Cruz, que habla de tacto divino como sabor anticipado de la vida eterna, siendo el más alto encuentro de Dios. El toque que toca el alma es el Verbo¹⁷⁸⁶.

¹⁷⁸² Ibid., p. 101; tr. esp.: p. 103.

¹⁷⁸³ Ibid., p. 152; tr. esp.: p. 151.

¹⁷⁸⁴ Aquí se expresa el «acogimiento mutuo». Y justamente en el amor. *Cfr.*, Santo Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae, De ueritate*, q. 28, art. 3, Resp. Refiere aquí Chrétien que ciertos autores acomodan este pasaje de Tomás en un sentido místico, aunque tal no es la orientación directa de la cuestión. Por ejemplo, A. M. Meynard, en su *Traité de la vie intérieure*, Tomo II (1885), p. 471. Este movimiento de Chrétien a favor de lo que podríamos llamar con Marion la «carne enamorada» persigue como vemos superar la autosuficiencia del sentirse a sí misma de la carne en el aquí y ahora, para lograr un contacto no limitado por mi representación, por mi posesión, y que se extienda por ello más allá de mí (el exceso sobre mí). Sin embargo, aunque extendamos hiperbólicamente al infinito el ámbito de la experiencia, siempre se dará necesariamente en el contacto de amor «acogimiento mutuo» (Dios toca el alma y el alma toca a Dios).

¹⁷⁸⁵ Chrétien, J.-L., *op. cit.* 1992, p. 152; tr. esp.: p. 151. Aquí se ha basado Chrétien en San Buenaventura, *Breviloquium*, pars V, cap. VI, 5: San Buenaventura, *Breviloquium*, en *Obras de San Buenaventura*, Edición Bilingüe, Tomo Primero, Edición dirigida, anotada y con introducciones por los Padres Fr. León Amorós, O. F. M., Fr. Bernardo Aperribay, O. F. M., Fr. Miguel Oromí, O. F. M., Prólogo del Excmo. y Rvdmo. Sr. Fr. León Villuendas Polo, O. F. M., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1945, p. 407.

¹⁷⁸⁶ San Juan de la Cruz, *Llama de amor viva*, Canción segunda, 19, en *Vida y Obras Completas de San Juan de la Cruz*, por Crisógono de Jesús O. C. D., Revisión del texto y notas críticas por Matías del Niño

Estar en su sustancia misma tocada por el Verbo, más allá de toda imagen, es propiamente escuchar, con todo su ser, cuerpo y alma, sin que haya nada en nosotros que escape a la escucha y se tenga fuera de ella, por la transfiguración graciosa que este toque mismo lleva a cabo. Solo hay el oído que escucha y el ojo que también lo hace y responde. Pero su posibilidad de hacerlo se enraíza en último término en la totalidad de la carne. La carne escucha. Y es escuchar así lo que la hace responder. San Juan de la Cruz, encontrando el vigor del lenguaje bíblico, describe cómo este toque sobrenatural puede refulgir en gloria del cuerpo entero. «Cuando el cuerpo entero resplandece y arde con ese divino contacto, se hace canto y verbo, pero aquello que con todo él mismo reunido y recogido por el Otro canta es lo que él no puede decir, lo que lo excede infinitamente, un exceso al cual el tacto mismo está destinado y que en la más humilde de las sensaciones, en el más mínimo contacto aquí, nos estaba ya por siempre abierto»¹⁷⁸⁷.

§ 44. La llamada y la respuesta en Tengelyi

En el capítulo XI de su *L'Expérience retrouvée* (2006) nos muestra Tengelyi a Kant representando la conciencia moral como un tribunal: un «acusador» se enfrenta a un «abogado» y es en forma de «sentencias» que son emitidos los juicios. Contra esta consideración, Heidegger interpretará la conciencia como una «llamada del cuidado», afirmando que la caracterización de la conciencia como «llamada» —frente a su caracterización como «tribunal»— no es una mera «imagen», sino un verdadero concepto.

Entre los dos análisis de la conciencia hay según Tengelyi un abismo: mientras que la teoría ética de Kant se centra por completo en la ley moral, la ontología fundamental de Heidegger no asigna a esa ley papel alguno, sino que formula más bien varias reservas contra ella y el deber, pues ninguna de esas instancias pueden por su subsistencia o validez tener nada que ver con el modo propio de ser del ser-ahí¹⁷⁸⁸.

Sin embargo, esta objeción de Heidegger no es para Tengelyi algo evidente cuando comprendemos que la ley moral tiene en Kant el carácter de un «mandamiento», dirigido al sujeto moral «en segunda persona», de modo que no es solo una «exigencia», sino además una «llamada»: «nos vemos *interpelados, convocados* e incluso *reivindicados* por ella»¹⁷⁸⁹. Este carácter de «llamada» encuentra su expresión en la metáfora que Kant emplea: «voz de la razón». Y sin embargo, concluye Tengelyi, esta metáfora de la voz queda en Kant finalmente eclipsada por la de «tribunal». Por eso, Ricœur no se contentará con recurrir a Kant cuando, al final de *Soi-même comme un autre* (1990) —pp. 393 ss.—, sostenga un debate frente a la interpretación deliberadamente desmoralizada de la conciencia en Heidegger, acudiendo a Lévinas, quien según Ricœur será el primero en atribuir a la llamada una fuerza irrefutablemente ética.

Aún así, Tengelyi muestra cómo la tentativa de Ricœur de poner en evidencia una afinidad entre Kant y Lévinas no carece de equívocos, por ejemplo, el hecho de que el carácter ético que Lévinas da a la llamada no se comprende a partir de una moral basada en el deber y en la ley, sino que la palabra «ética» envía más bien a «una responsabilidad

Jesús O. C. D., Prólogo general, Edición crítica y Apéndices por Lucinio del SS. Sacramento O. C. D., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1960⁴, p. 1017.

¹⁷⁸⁷ Chrétien, J.-L., *op. cit.* 1992, pp. 153-154; tr. esp.: p. 152. Chrétien acaba, como todo teólogo, echando mano de la hipérbole de excedencia y distancia, pero ha debido tener en cuenta, con Tomás de Aquino, el *mutuus contactus* del «acogimiento mutuo».

¹⁷⁸⁸ Cfr., Tengelyi, László, *L'Expérience retrouvée. Essais philosophiques I*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 205.

¹⁷⁸⁹ *Ibidem*.

a la que se puede muy bien aplicar el epíteto merleau-pontiano de *salvaje*, para subrayar así que no está aún medida por una ley universal, ni limitada por un deber definido»¹⁷⁹⁰.

A partir de estos antecedentes, se embarcará Tengelyi en el intento de afirmar, primero, que (1) la responsabilidad salvaje no se deja reducir a la ley moral, aunque la requiere sin embargo como el justo principio de su limitación, mientras que (2) la ley moral no se deja tampoco llevar a la responsabilidad salvaje, pero la presupone como la última raíz de su sentido.

(1) En primer lugar, la responsabilidad salvaje no se deja reducir a la ley moral porque no se funda en ningún deber, sino que surge cuando nos encontramos interpelados, convocados y reivindicados por una llamada cualquiera. Por ello es preciso emprender un estudio sobre la llamada como tal para comprender mejor la noción extraña de una «responsabilidad salvaje».

Tengelyi asume entonces expresamente que Heidegger, y sobre todo Lévinas, son los filósofos que han comenzado esa fenomenología de la llamada, cuyo relevo han tomado otros fenomenólogos como Jean-Louis Chrétien, Jean-Luc Marion o Bernhard Waldenfels, los cuales estarían vinculados entre sí por el esfuerzo común de desvelar, en el corazón de la relación entre la llamada y la respuesta, una «contra-intencionalidad», que puede servir como «punto de salida para una refundación comprensiva de la fenomenología»¹⁷⁹¹.

Tengelyi entra ya en materia: al ser apelados, nos vemos *forzados* a responder. No se trata de una obligación, sino de algo ineludible: «una vez alcanzado por una llamada no se *puede* no responder»¹⁷⁹² (como dice Lévinas, la situación ética de la responsabilidad no se comprende a partir de la ética). Pero, ¿cómo especificar la coerción a la que nos encontramos confrontados a partir de una llamada? Para Lévinas, se trata de una «obsesión», de una «persecución», «acusación», «asignación», e incluso de un «traumatismo». Pero la coerción de responder que impone la llamada no es una cuestión de violencia, ya que el vínculo entre llamada y respuesta, asegura Tengelyi, aunque pueda ser descrito con Lévinas como una «exposición en respuesta a» un «estar en cuestión antes de toda interrogación», no es en ningún caso una «relación de fuerzas», sino que más bien procede del «orden del sentido». Se trata del «sentido del Decir», frente al «sentido de lo Dicho»¹⁷⁹³.

Para Tengelyi, sin embargo, esta manera de comprender la cuestión no es algo evidente. Pues para aportar un argumento en apoyo de esa tesis es preciso en primer lugar darse cuenta de la distinción entre el Decir y lo Dicho. En este sentido, Simon Critchley ha intentado aplicar a esta distinción varios modelos conocidos, como la oposición de lo performativo con lo constatativo (introducida por Austin), o el contraste de la enunciación

¹⁷⁹⁰ Ibid., p. 206. Como nos dice C. López Sáenz, Merleau-Ponty, como Husserl, atribuirá sentido a todas las experiencias intencionales, empleando normalmente las expresiones «sentido» y «significado» como sinónimos, aunque la primera se refiere más bien a «la significación intrínseca al mundo percibido, al sentido salvaje, mientras que el segundo hace referencia al nivel lingüístico. Por un lado, son lo mismo porque el lenguaje es la verdadera voz de las cosas; por otro lado, difieren, ya que al hablar se genera la región invisible de la idealidad» (López Saenz, M^a. Carmen, «La expresión creadora del sentido de la experiencia», en *Co-herencia*, Vol. 12, No. 23 Julio-Diciembre 2015, pp. 43-79, Medellín, Colombia, p. 56, nota al margen n° 12).

¹⁷⁹¹ Tengelyi, L., *op. cit.*, 2006, p. 207.

¹⁷⁹² Ibidem.

¹⁷⁹³ Según Tengelyi, para Ricœur, todo el esfuerzo de Lévinas consistirá en «el recubrimiento entre el régimen del Decir y la ética de la responsabilidad». Ver, por ejemplo: Ricœur, Paul, *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 2.

y del enunciado (que utilizan Benveniste y Lacan), o la disociación de la dimensión «apelativa» del discurso con su dimensión «representativa»¹⁷⁹⁴.

Tengelyi intentará insertar en el marco de una «fenomenología del lenguaje» no solamente la discusión de la distinción entre el Decir y lo Dicho, sino también el análisis de la relación entre la llamada y la respuesta, para hacer ver la conexión del «régimen del Decir» con la «ética de la responsabilidad». Tres tesis serán suficientes en la demostración de que el «orden del Decir» y «la ética de la responsabilidad» están relacionados¹⁷⁹⁵:

(a) A partir del logro de Merleau-Ponty, que hace de la «palabra operante» (*parole opérante*)¹⁷⁹⁶ —más que del «sistema del lenguaje»— el centro de la fenomenología del lenguaje, Tengelyi destacará una diferencia esencial entre el sentido del Decir y el sentido de lo Dicho: el sentido del Decir está siempre formándose, mientras que el sentido de lo Dicho está ya fijado por un sistema aceptado e institucionalizado de significaciones, sistema que puede ser considerado más o menos como constante. Lo esencial es que el sentido del Decir, del discurso efectivo, del lenguaje operante, escapa al control del sujeto que habla, tratándose pues de un sentido «expropiado», que «se sustrae a toda donación o prestación de sentido por una conciencia intencional»¹⁷⁹⁷. El Decir se refiere pues no solo a la práctica efectiva del lenguaje en su pleno funcionamiento, sino que además designa la palabra operante en tanto que el Decir es considerado como un «acontecimiento durante el cual el sentido emergente no está en posesión de nadie»¹⁷⁹⁸.

(b) Según Tengelyi, la relación entre *compatibilidad* (*compossibilité*) e *incompatibilidad* (*incompossibilité*) entre afirmaciones y declaraciones habrá de ser considerada como peculiar de ambos ámbitos del Decir y de lo Dicho, aunque tendrá que ser caracterizada de modo necesariamente distinto en los dos campos opuestos. Esta

¹⁷⁹⁴ Cfr., Critchley, Simon, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas* (1992), Edinburgh, Edinburgh University Press, 1999, p. 7.

¹⁷⁹⁵ En este lugar nos trasladamos ya a la traducción que al inglés lleva a cabo el propio Tengelyi de este texto, alcanzando una claridad que pierde la traducción francesa. Nos dirigimos pues a: Tengelyi, László, *The Wild Region in Life-History*, Translated from the German by Géza Kállay with the author, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 2004. Como Tengelyi mismo nos dice en el Prefacio, la presente obra es una versión muy abreviada y ligeramente modificada de un libro más voluminoso publicado en alemán: *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte* (1998).

¹⁷⁹⁶ Según Merleau-Ponty, el sentido no es como pretende la filosofía de la esencia una «significación positiva», pues con ello se olvida la «palabra operante» en beneficio de la «palabra constituida» y se asume ingenuamente el lenguaje bajo la forma de un mundo en lugar de interrogar el surgimiento del lenguaje en el mundo. Y así, la filosofía de la esencia «piensa el mundo como lo que está siempre ya dicho, o más bien como lo que puede ser dicho de manera exhaustiva» (Barbaras, Renaud, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1991, p. 132). Y si la filosofía del hecho aborda el mundo como un silencio impenetrable, la filosofía de la esencia lo hace como una lengua ya hecha. Es por ello que la filosofía de la esencia requiere a su vez ella también de una reducción que permita alcanzar el sentido en el lugar mismo de su nacimiento, de hacerlo aparecer como procedente del mundo, o al menos de una dimensión de éste: la de la «palabra efectiva». Por ello puede Merleau-Ponty decir que, igual que el mundo está detrás de mi cuerpo, «la esencia operante está detrás de la palabra operante», es decir, «aquella que posee menos la significación de lo que es poseída por ella, aquella que no habla *de ella*, sino que la dice, o habla *según* ella o la deja hablar y decirse en mí» (Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible*, Texte établi par Claude Lefort, Paris, Éditions Gallimard, 1964, p. 156; tr. esp.: Merleau-Ponty, Maurice, *Lo visible y lo invisible*, Traducido por Estela Consigli y Bernard Capdevielle, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2010, p. 110).

¹⁷⁹⁷ Tengelyi, L., *op. cit.* 2004, p. 128.

¹⁷⁹⁸ *Ibid.*, p. 129. Es importante que llamemos la atención sobre el hecho de que el «sentido emergente» en y como el Decir no se refiere solo al sentido emergente de una llamada, sino también al sentido que emerge como una respuesta (como acabamos de ver sería también el caso en Merleau-Ponty). Lo que intenta Tengelyi es, partiendo de la «donación de sentido», de la «emergencia del sentido» (que puede ser comprendida según el *Decir* —el momento operativo y creador, vivo, de toda emergencia de sentido— y según lo *Dicho* —el momento ya acabado e institucionalizado de toda emergencia de sentido—), comprender en su ámbito el problema de la llamada y la respuesta.

observación parece válida también respecto a los sucesivos acontecimientos de afirmaciones. Por ejemplo, una protesta o una promesa pueden darse como respuestas a una amenaza, mientras que un pésame o un agradecimiento no serían aquí respuestas adecuadas, a menos que el interlocutor quiera hacer una broma o pretenda una conversación sarcástica. Según Tengelyi, la relación entre la demanda de respuesta y la respuesta deviene más clara a partir de estas consideraciones. «Parece entonces justificable decir que una declaración con una demanda de respuesta no puede ser seguida por una declaración que no cuente como (alguna clase de) respuesta»¹⁷⁹⁹. Ello vale no solo para palabras declaradas de hecho, sino también para expresiones faciales silenciosas y gestos sin palabras. Es precisamente este carácter de «incompatibilidad», y no un conflicto de fuerzas, lo que da lugar a la necesidad particular que pide que una llamada sea respondida.

(c) Y siendo evidente para Tengelyi que no hay ninguna declaración sin una demanda de respuesta, podemos concluir a partir de lo dicho en (a) y (b) que la incompatibilidad presta el carácter de respuesta a todos los sentidos emergentes en el ámbito del Decir (cuando éste es considerado como distinto del ámbito de lo Dicho). Esta «responsividad», como la llama Waldenfels, sitúa a la formación espontánea de sentido característica del lenguaje operativo en una nueva luz, pues esta formación de sentido tiene lugar necesariamente en un espacio intersubjetivo marcado por una asimetría irreducible entre uno mismo y el otro. Es lo que Lévinas intenta explicar al definir el sentido del Decir como un ser siempre *para-el-otro*, lo que implica que dar una respuesta es inevitable, acentuando con ello la coerción que no es solo el prerequisite indispensable de la operación del habla sino al mismo tiempo también la fuente de la ética. Este es el contenido de la relación que Tengelyi busca a partir de Ricœur entre el «orden del Decir» y la «ética de la responsabilidad»: ese vínculo consiste en la coerción de responder provocada por toda llamada. Es en vista de esta coerción que Lévinas evocará en *Totalidad e infinito* la esencia ética del lenguaje.

Y sin embargo, Tengelyi cree que la afirmación de Lévinas de que el sentido es el rostro del otro y que todo recurso a la palabra se emplaza ya en el interior del cara a cara original del lenguaje restringe bruscamente el dominio de la llamada y de la respuesta a un *cara-a-cara* entendido al pie de la letra. Cree Tengelyi que es preciso sin duda extender ese dominio, preguntándose cómo hacerlo, y si ha de ser a la manera llevada a cabo por Jean-Luc Marion, es decir, asegurando que la llamada, en su «anonimato», no se deja vincular más al *otro* que al ser, a Dios, o a la vida.

Tengelyi supone que quizás la dificultad se disiparía si no limitamos el carácter de un *para-el-otro* con un encuentro efectivo con el otro, y si lo extendemos, más allá de los límites del cara-a-cara, a toda confrontación con una alteridad extraña e inapropiable, «tal y como se manifiesta en un rostro, pero también en una palabra, en un gesto, en una acción, o incluso en un acontecimiento»¹⁸⁰⁰. No hay nada que obstaculice esta extensión, pues no es la alteridad del otro lo que confiere a todas estas manifestaciones el rasgo de una extrañeza otra inapropiable, sino más bien, al revés, la extrañeza otra inapropiable es la que confiere el rasgo de una alteridad tan irreductible como la del otro, «una alteridad que solo es accesible a partir de una relación *asimétrica* caracterizada como un *para-lo-otro*»¹⁸⁰¹.

Por todo ello, asegura Tengelyi que la coerción para responder, tal y como la suscita una llamada extraña, resulta siempre una «necesidad de hecho», por lo tanto, algo ineludible *fáctico* y *contingente*. Es algo ineludible que se anuncia solo a partir de la

¹⁷⁹⁹ Ibidem.

¹⁸⁰⁰ Tengelyi, L., *op. cit.* 2006, p. 211.

¹⁸⁰¹ Ibidem.

emergencia fáctica y contingente de una llamada. Se trata de un acontecimiento no ligado forzosamente a la condición de un encuentro efectivo con otro y que no supone por ello necesariamente lo que Lévinas describe como un cara-a-cara, sino que no deja nunca de mostrar las marcas características de un incidente fortuito. Se trata de la «responsabilidad salvaje», que solo surge a partir de tal incidente fortuito y que resulta por lo tanto siempre ligada a fuentes singulares diferentes. Por ello, tal responsabilidad no podrá nunca reemplazar a la ley universal. De ahí que un encuentro fortuito con el prójimo, o con cualquier otra incidencia de confrontación con una extrañeza inapropiable, es susceptible de suscitar una responsabilidad ilimitada, porque sin medida ni ley.

Y sin embargo, Tengelyi añade que esta responsabilidad por completo salvaje, precaria e inestable, no dura a la larga, pues reconduce finalmente a la ley. Como señala Bernhard Waldenfels, el sentido del habla operativa emerge siempre como resultado de fuerzas en un campo donde están presentes reclamaciones de respuesta que son, en el mismo punto del tiempo, incompatibles entre sí¹⁸⁰². El problema esencial que aquí surge desde el principio es cómo podemos dar una respuesta que haga justicia a cada reclamación rival de respuesta. La ley encuentra su origen en esta cuestión: la demanda de una ley universal procede pues del esfuerzo por disolver la emergente contradicción inevitable en el ámbito del Decir¹⁸⁰³.

Con ello cumple Tengelyi la primera tarea propuesta: aunque la responsabilidad salvaje no puede reducirse a la ley (moral), sin embargo, la requiere como principio que mide los límites de la responsabilidad.

(2) Emprende a continuación nuestro autor la segunda tarea propuesta: afirmar que la ley no puede ser derivada directamente de la responsabilidad salvaje tampoco, pero que sin embargo la presupone como la fuente última de su propio sentido.

En primer lugar, el orden impuesto por la ley está separado por un abismo del régimen de la responsabilidad salvaje, distinguiéndose del mismo por el hecho de que se emplaza por encima de la desigualdad fundamental entre llamadas concurrentes. La desigualdad evocada entre las llamadas concurrentes constituye según Tengelyi un rasgo *positivo* de la llamada, pues deriva del hecho de que toda llamada se da como *singular, única y sin igual*. Por ello, el precio pagado por la ley y su validez universal es la injusticia de una nivelación de lo singular o de una falta de respeto por lo único.

Lo esencial aquí es para Tengelyi que el desequilibrio (desigualdad) entre las demandas rivales de respuesta puede cambiar a una contradicción que espera solución porque deseamos dar a las demandas de respuesta una respuesta que pueda satisfacer *simultánea* y a la vez *completamente* a todas y cada una de ellas. Pero aunque este ideal podría motivarnos fácilmente cuando tenemos que decidir sobre cuestiones prácticas, sin embargo, no es un buen consejero cuando se trata de resolver una teoría, pues podría llevarnos a pensar que es posible alcanzar un estadio en que la respuesta no se halla en absoluto retrasada respecto a la demanda de respuesta, siendo capaz la respuesta de igualar por completo a esa demanda. «Tal estadio podría ser únicamente alcanzado si el sentido emergente por sí mismo, y presentándose como una respuesta inmediatamente y sin una mediación posterior a la demanda de respuesta dirigida a nosotros en el círculo del Decir, pudiera ser disuelto, sin residuo alguno, en el significado fijado por consideraciones especiales y separadas, por ejemplo de modo práctico, en el significado institucionalizado que asume aquí la forma de una respuesta organizada y bien-articulada en el ámbito de lo Dicho»¹⁸⁰⁴.

¹⁸⁰² Cfr., Tengelyi, L., *op. cit.* 2004, p. 131.

¹⁸⁰³ Ibidem.

¹⁸⁰⁴ Ibid., p. 134. Según nos parece, la comprensión de Tengelyi es solo posible en última instancia en una «fenomenología del lenguaje», basándose en «enunciados» y leyes lógicas de enunciados y entre

Por todo ello, Tengelyi cree que la responsabilidad salvaje y la ley representan dos fuentes distintas de lo que a veces llamamos «ética» y otras veces «moralidad», sin que ninguna de ellas (la responsabilidad salvaje y la ley) pueda ser derivada de la otra. Encontramos aquí pues *discernibilidad*, *disociabilidad*, pero sin implicar por ello *separabilidad*. Se trata de un movimiento que *une* las dos fuentes pero sin *unificarlas*, que las junta sin integrarlas por completo. Ese movimiento queda así descrito sucinta y resumidamente por Tengelyi: nos encontramos ya siempre en el marco de un orden imbuido no solo de costumbres y tradiciones, sino también de deberes y de ley.

§ 45. La llamada y la respuesta en Marion

45.1. El descubrimiento de la llamada y la respuesta en Marion

En el capítulo VI de *Réduction et donation*, Marion hallará la aporía de *Sein und Zeit* de Heidegger, resultado de la imposibilidad de acceder directamente al «fenómeno de ser»: porque la cuestión del ser se confunde con la cuestión solo del ser del *Dasein*, Marion concluye que el ser no aparece en *Sein und Zeit* «según la efectividad fenomenológica, como la cosa misma»¹⁸⁰⁵.

Habrà que esperar hasta el *Nachwort zu »Was ist Metaphysik?«* (1943) para asumir que el ser esencia sin el ente, aunque, puntualiza Marion, nunca un ente es sin el ser. Con ello se alza la dificultad para decidir si el ser depende siempre de un ente singular para manifestarse fenoménicamente, o si se despliega «plenamente» por sí mismo y «sin el ente», o sea, si el ser satisface el «principio de los principios» en tanto que «cosa misma»¹⁸⁰⁶. En lo que sigue, para plantear y construir la cuestión del «fenómeno de ser» en Heidegger, Marion dejará de lado *Sein und Zeit* (1927), acudiendo a la conferencia

enunciados, lo cual limita el problema de la llamada y la respuesta a una cuestión meramente «lingüística», incapaz de explicar finalmente qué lleva a un oyente a considerar un enunciado como requerimiento para su respuesta (es decir, qué lleva a un oyente a hacerse cargo de, a tomar para sí, un enunciado) y a otro oyente a pasar de largo ante el mismo enunciado. Con más precisión, la ley de incompatibilidad que patrocina Tengelyi requiere estar atentos al «contenido» de la demanda de respuesta. Que las reclamaciones de respuesta sean incompatibles entre sí solo es posible considerarlo desde el contenido de ellas, desde el cual se explicaría el desequilibrio (desigualdad) de las llamadas. Y por ello, «salvaje» o «institucionalizada», la responsabilidad se basa en último término en casar bien o mal contenidos de enunciados entre sí. De ser cierta nuestra lectura, la responsabilidad salvaje no requiere tanto la ley moral como la ley lingüística. Porque la consideración de qué sea un «enunciado institucionalizado» (o «institucionalizable») también habría de entrar en cuestión: puede haber un porcentaje de «Decires» individuales que consideren como institucionalizable («Dicho») únicamente lo que solo se acuerde con sus propios sentidos. De ahí que, según nos parece, lo que podríamos llamar un enfoque «socio-político-lingüístico» del problema de la llamada y la respuesta no alcanzaría una consideración radical de su auténtica vía, que pasaría más bien por plantear en primer lugar el «mecanismo» formal que nosotros intentamos destacar. Por ello, el deseo de dar a las demandas de respuesta «una respuesta que pueda satisfacer *simultánea* y a la vez *completamente* a todas y cada una de ellas» solo podría verse satisfecho si pasamos del «contenido» de las demandas de respuesta a una forma de su donación válida ya desde el principio para toda llamada y respuesta, forma que dé razón de la relación entre ambas desde esa misma relación. En ese intento hablamos nosotros de la «coincidencia de la llamada y la respuesta», como de la «coincidencia de lo dado con el modo de darse» y del «acogimiento mutuo». Y ya desde aquí asoma el sentido de nuestro avance: la justificación de la «coincidencia de la llamada y la respuesta» (como fórmula para justificar la relación necesaria desde esa misma relación entre llamada y respuesta) provendría de la experiencia en que se da la «coincidencia de lo dado con el modo de darse» en su «acogimiento mutuo».

¹⁸⁰⁵ Marion, J.-L., *Réduction et donation*, cap. VI, § 1, *op. cit.* 1989, p. 250; tr. esp.: p. 230.

¹⁸⁰⁶ *Ibid.*, p. 252; tr. esp.: p. 231.

Was ist Metaphysik?, de 1929, que intenta acceder directamente al ser sin la mediación del ente *Dasein*.

Heidegger comienza por la denegación a las ciencias positivas de toda legitimidad y posibilidad de un «fenómeno de ser» cualquiera, pues la atención de las ciencias positivas se limita al ente mismo, y a nada distinto. Con el «nada distinto» se erige ya la nada como lo distinto que el objeto y que el ente objetivado. Y con ello, se alza el problema de la donación de la Nada como tal y si la negación produce o no la Nada o viceversa. Para salvar este problema, Heidegger defenderá la tesis de que la Nada es más original que el no y que la negación¹⁸⁰⁷, lo que impone probar que una tal Nada pueda intervenir sola, sin negación, cara a cara, como un fenómeno. Pero, ¿puede la Nada ser dada? Para poder ser puesta en cuestión, la Nada misma, en persona, debe ser primero dada. «La nada no establecerá su primacía más que precediendo la negación, por lo tanto, la lógica; lo que solo se puede al darse en persona, originaria e intuitivamente, por lo tanto —según el “principio de todos los principios”— legitimándose de derecho»¹⁸⁰⁸. Pero, si la Nada se define como la negación de la totalidad de lo ente, entonces, primero debe ser dada la totalidad de lo ente. Para ello, Heidegger privilegia tres tonalidades afectivas (*Stimmungen*) del *Dasein*: el tedio, la alegría y el amor¹⁸⁰⁹, que nos arrojan en mitad del ente en su totalidad. Es en el «tedio profundo» donde Heidegger pone en cuestión el «sí» en persona: nos aburrimos, de suerte que todo lo ente como tal entra en suspensión, deviniendo lo ente indiferente en su conjunto. El tedio, confundiendo todos los entes en la indiferenciación, abre ya a la totalidad del ente, por lo tanto, al mundo.

Pero, una vez devenido fenómeno el ente en totalidad gracias al tedio, aún queda lograr lo esencial: la puesta en escena fenomenológica de la Nada (en vistas al «fenómeno de ser»), de modo que el «fenómeno fundamental» demanda una nueva disposición afectiva fundamental (*Grundstimmung*): más allá del tedio, que muestra la totalidad del ente, la angustia dispone a su Nada. Entonces, yo me angustio del movimiento de retroceso de los entes en la indiferenciación; me angustio de la retirada, de la ausencia, de la Nada, del ente. La angustia no tiene miedo de nada, sino que se angustia *de la* Nada. Y cuando cesa la «crisis de angustia, tengo razón al decir que «no era nada», pues, de hecho, era la Nada en persona. «El fenómeno fundamental ha sido por lo tanto ganado: como tonalidad fundamental, “la angustia manifiesta la Nada”; por lo tanto, en el momento de la crisis de angustia, “la Nada misma —como tal— estaba ahí”»¹⁸¹⁰. En adelante, concluye Marion, la cuestión sobre la Nada resulta efectivamente construida.

Pero si varios envíos entran en competencia a propósito de la única aparición de la misma Nada (pues la Nada puede enviar a la trascendencia del *Dasein*, o al ser-en-el-mundo, o al «fenómeno de ser»), ¿cuál es el que conviene?, o sea, ¿con qué derecho la

¹⁸⁰⁷ Heidegger, M., *Was ist Metaphysik ?* (1929), GA 9 (*Wegmarken*), p. 108; tr. esp. : Heidegger, M., *Hitos*, p. 97.

¹⁸⁰⁸ Marion, J.-L., *op. cit.* 1989, p. 257; tr. esp.: p. 236.

¹⁸⁰⁹ Marion se preguntará por qué si el ente en totalidad es accesible en principio mediante estas tres *Stimmungen*, Heidegger solo trata y privilegia la del tedio.

¹⁸¹⁰ *Ibidem*; cita de Heidegger, M., *Was ist Metaphysik?*, GA 9, p 112; tr. esp.: p. 100. Gracias a esta lección magistral de Marion sobre Heidegger, vemos más claro además que la donación del fenómeno mismo (en este caso la Nada) tiene lugar en y como una tonalidad afectivo-efectiva (en este caso la angustia) del «sujeto», de modo que la afección como tal vivida por éste se halla implicada en la cosa misma y su donación. Esto nos muestra de nuevo que la donación es en y como una afección vital y por completo efectiva en que el «sujeto» se halla por lo tanto absolutamente involucrado desde el origen mismo de su donación. La donación, asumida en su puro «sí mismo», en sí misma como tal, en su «choque» efectivo, es en y como una «tonalidad afectiva». Es decir, no hay donación sin involucración absoluta del «sujeto» en ella. El «sujeto» puede luego decidir si se pliega o no, si desarrolla o no, si testimonia o disimula, lo ocurrido, lo sentido, si asume un sentido u otro para la afección, o incluso si se ha dado en verdad o no una tal afección, pero la donación es en y como una afección, ya sea física o espiritual.

Nada admitiría un envío al ser más que a otra instancia? Según Marion, con la aparición de la Nada, el «fenómeno de ser» no es aún alcanzado, debiendo intervenir entre una y el otro una hermenéutica. Pero, ¿cuál es la guía de esa hermenéutica si, lejos de regularse por el «fenómeno de ser», es justamente a ella que corresponde dejar aparecer por fin tal fenómeno?¹⁸¹¹. Si el silencio de la Nada no dice ya nada ni pide nada a nadie, no pudiendo decir más que Nada, ¿cómo puede la Nada introducir, enviar, o disponer, a alguna otra instancia que a sí misma, puesto que en ella se confunden todas las instancias posibles, en la misma indistinción?¹⁸¹² ¿Cómo pasar en una tal suspensión de la palabra de la Nada al ser?

La respuesta es la introducción por Heidegger de la «reivindicación del ser» (el *Anspruch des Seins*). Solo la reivindicación del ser sobre el *Dasein* puede llevar a cabo lo que no logra la reivindicación ausente del ente: desvelar la Nada como el ser. El exceso (*surcroît*), que permite únicamente la transición de la Nada al ser, se ejerce a partir de su término más ignorado: «el *Dasein* no pasa tanto ya de sí mismo al ser como fenómeno, como sufre la convocación apremiante de un fenómeno que aún ni ha visto ni conocido»¹⁸¹³.

Entonces, «lejos de que el hombre reivindique al ser a partir de la angustia o de la Nada, es el ser el que lo reivindica a partir del ser; esta reversión se marca mediante la tematización de una respuesta requerida del hombre al ser»¹⁸¹⁴. A su vez, recuerda Marion, la reivindicación del ser al hombre se ejerce mediante el *Ereignis*, el acontecimiento, que constituye así para Heidegger el último nombre del ser, incluso el nombre de lo que viene después del ser.

Pero nuestro autor concluye a partir de lo anterior que, en última instancia, «no se trata del ser, sino de la reivindicación que éste ejerce y gracias a la cual adviene al hombre; o, si se rechaza separar abstractamente el ser de su reivindicación, será preciso decir que en última instancia interviene el ser como reivindicación. En todos los casos, únicamente la atención a esta reivindicación abre la fenomenicidad del ser, mejor dicho, abre la fenomenicidad al ser [...] El ser solo se dice reivindicando, solo se da pues a una respuesta. Escuchar esta reivindicación como la del ser, darle respuesta a la medida del ser, decidiría pues, finalmente, del “fenómeno de ser”»¹⁸¹⁵.

Pero Marion se pregunta si la interpretación de la Nada como ser (apoyada por la reivindicación en nombre del ser por parte del *Ereignis*) logra poner en escena el «fenómeno de ser», asumiendo nuestro autor varios motivos para dudar de ello. Entre tales motivos, se encuentra no solamente el hecho de que para Marion la llamada de la conciencia deja al *Dasein* en *Sein und Zeit* bloqueado en la indeterminación pura, resultando una llamada anónima que no envía a nada, incluso a la Nada, sino sobre todo, el hecho de que la reivindicación del ser podría no cumplirse, pues cree Marion que allí donde suena silenciosamente la reivindicación del ser —y justamente porque se trata de ofrecer una marca de gratitud «que ninguna necesidad obliga»—, la respuesta puede faltar. Heidegger mismo evoca esta hipótesis en 1941, de modo que «Ante una reivindicación, y sobre todo la del ser, se trata en primer lugar de una “elección”, antes incluso que la respuesta»¹⁸¹⁶. Según Heidegger, «Solo nos salva (*rettet*) aquí la meditación y la elección íntima (*innere Wahl*): ¿queremos ser expuestos a la

¹⁸¹¹ Marion cita en nota al margen nº 53, p. 273, la historia de las interpretaciones respecto a si la Nada alcanza el ser mismo en Heidegger.

¹⁸¹² Marion, J.-L., *op. cit.* 1989, p. 274; tr. esp.: p. 251.

¹⁸¹³ *Ibid.*, p. 278; tr. esp.: p. 254.

¹⁸¹⁴ *Ibid.*, p. 279; tr. esp.: p. 255.

¹⁸¹⁵ *Ibid.*, pp. 279-280; tr. esp.: p. 255.

¹⁸¹⁶ *Ibid.*, p. 282; tr. esp.: p. 257.

reivindicación de lo esencial (*Anspruch des Wesenhaften*) en nosotros, o no?»¹⁸¹⁷. Por lo tanto, Marion subraya que si la reivindicación ofrece una verdadera cuestión y abre una verdadera elección, comporta esencialmente la posibilidad del rechazo, sordo y abrupto. Y si el *Dasein* no tiene orejas para oírlo, entonces el ser mismo no podrá hacerse oír, ni su «fenómeno» manifiesto¹⁸¹⁸.

Ante la posibilidad de que la hermenéutica ontológica de la Nada pueda fracasar, puesto que para llevarse a cabo *debe* poder fracasar¹⁸¹⁹, ello diría un «nuevo existencial del *Dasein*», o más bien un «contra-existencial», que suspende la destinación del *Dasein* al ser, dándole el negarse a la llamada sin embargo oída. Y sobre todo, continúa y concluye aquí Marion, la voz blanca (silenciosa) con la que el ser reivindica, ¿lo hace en nombre del ser, o no podría más bien, por su silencio indistinto, dejar aparecer un nuevo abismo, anterior, o al menos irreductible, al ser?¹⁸²⁰

Marion contesta asumiendo que tal posibilidad solo encontrará legitimidad fenomenológica auténtica si podemos producir de modo manifiesto este contra-existencial («que suspende la destinación del *Dasein* al ser, dándole el negarse a la llamada sin embargo oída»), y sugiere reconocerlo como el tedio (*l'ennui*). El tedio lograría entonces poner al *Dasein* en una situación en que el ser, y no solamente el ente, no (nos) diga ya nada.

Con el propósito de ver aparecer un tedio liberado de su condición servil respecto al ser, un «tedio de las profundidades», Marion recurre a Pascal, para quien «sin el hambre de las cosas espirituales, nos aburriramos»¹⁸²¹. El tedio abre entre «las cosas espirituales», es decir, lo insensible, lo incalculable y lo invisible (por lo tanto, lo único real) y el «hombre» una distancia infranqueable, si al menos un «hambre» no suscita el deseo de recorrerla. Nada escapa entonces a la aversión que produce el tedio.

Si el tedio provoca la deserción del *Yo* al encuentro de todo lo que es porque lo odia, entonces, es preciso concluir que el *Yo* puede sustraerse al destino de *Dasein*, justamente porque puede suspender toda reivindicación, por lo tanto, también y sobre todo la del ser¹⁸²².

¹⁸¹⁷ Preguntamos nosotros: ¿no hay ya «respuesta», la «elección», en la pregunta misma de si queremos o no ser expuestos a la reivindicación de lo esencial? Marion cita a Heidegger cuando éste se pregunta si queremos o no ser expuestos a la reivindicación de lo esencial, o seguir en la inercia de la época técnica de nuestro tiempo [cfr., Heidegger, Martin, *Grundbegriffe*, en GA 51 (*Freiburger Vorlesung Sommersemester 1941*), Herausgegeben von Petra Jaeger, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991², p. 14; tr. esp.: Heidegger, Martin, *Conceptos fundamentales (Curso del semestre de verano, Friburgo, 1941)*, Introducción, traducción y notas de Manuel E. Vázquez García, Madrid, Alianza Editorial, S. A., 1989, p. 43]. La cuestión viene a ser paralela a la que Marion nos ha hecho ver respecto a la salida del nihilismo (capítulo IV), apelando a la necesidad de una decisión. Es decir, aunque nuestro autor asume aquí que la respuesta a la reivindicación a salir de la técnica nihilista pueda no darse, o denegarse esa salida, sin embargo, en otros lugares considera antes la necesidad de responder y además de hacerlo favorablemente.

¹⁸¹⁸ Marion, J.-L., *op. cit.* 1989, p. 282; tr. esp.: 257.

¹⁸¹⁹ *Ibid.*, p. 283; tr. esp.: p. 258.

¹⁸²⁰ Marion cuenta en el fondo para su argumentación con una llamada que llama a algo concreto, es decir, con una llamada con un contenido concreto que oír o no. Y por ello, si ese contenido no se oye, el silencio no tiene ya que llevarnos necesariamente a suponer que la llamada es la llamada del ser (o sea, que el contenido de la llamada es mensaje-reivindicación del ser). Según da a entender Marion, un silencio es como tal sin dirección concreta a sonido y contenido alguno más que otro, sin «obligación» por lo tanto en una u otra dirección. Pero nosotros ya vamos comprendiendo que la «forma» de la llamada expresa justamente el «enganche» y la «obligación» que éste supone, de modo que, aún sin contenido, una llamada diría una pura obligación, un puro requerimiento. La comprensión de la llamada como «contraintencionalidad» por Marion lo probaría (cap. III, § 24.2.).

¹⁸²¹ Pascal, B., *Pensées*, § 941-264, *op. cit.* 1963, p. 624; tr. esp.: p. 652.

¹⁸²² Marion, J.-L., *op. cit.* 1989, p. 289; tr. esp.: p. 264. El tedio odia. El tedio obtiene incluso su nombre en francés (*ennui*) de tal odio: *ennui* proviene de *est mihi in odio*, mediante el sustantivo *inodium*, que asimila todo objeto al objeto del odio. Pero este odio no es una pasión o una intención, sino una falta radical de

Según Marion, la exposición del ser a la indiferencia del tedio se marca por un motivo fenomenológico esencial: el ser suscita y demanda la admiración (*l'émerveillement*). Al determinar «la maravilla de las maravillas: *que* el ente es», Heidegger repite una institución de Aristóteles, pero sobre todo de Platón: *μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν: οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη*¹⁸²³. Es decir, la maravilla de las maravillas (*que* el ente es) «exige y suscita a la vez una admiración que garantiza, sobre otro registro, la llamada reivindicativa del ser; el ser reivindica, mediante su llamada, la atención para que la maravilla del hecho de ser (del ente) reciba la admiración que merece.

Entonces se pregunta Marion qué podría significar que el *Dasein* rechace su ser. Para responder nuestro autor se apoya en la posibilidad de que el *Dasein* no sea según la autenticidad que le corresponde. De ahí que la inautenticidad defina esencialmente al *Dasein* tanto como la autenticidad. Y de ahí a su vez que la posibilidad de no ser sí mismo equivalga a revocar la llamada del ser mismo¹⁸²⁴.

Sin querer celebrar la inautenticidad, lo que Marion plantea es que, al intervenir el tedio sobre el *Dasein* y apartarlo de la obligación de tener que ser el ser del ente, cabe la *posibilidad* de que el tedio trabaje en nombre y a favor de la inautenticidad, liberando al *Dasein* para que éste se entregue (*s'adonne*) a una propiedad más esencial¹⁸²⁵ y se deje constituir como el *ahí* (*Da-*) para una instancia distinta al ser del ente. Pero aquel que no tiene que ser —porque el tedio lo dispensa de responder a la reivindicación del ser como a su puesta en juego propia—, no rompe sin embargo totalmente con el *Dasein*, pues aún se identifica con el *ahí* (con el *da* del *Da-sein*). Según Marion, si el tedio libera al *ahí* de la llamada de ser, lo hace «para mejor exponerlo al viento de toda otra llamada posible»¹⁸²⁶. Y así, el *ahí* liberado se expone a la posibilidad no ontológica de otra reivindicación, que lo calificaría para mantenerse *ahí* a favor de otro.

Recuerda Marion que Heidegger mismo habría asumido que la reivindicación puede ejercerse en otro nombre que el del ser, en nombre de otro que el ser, en la forma de la llamada del Padre en Cristo para los cristianos. Por otra parte, Lévinas retomará una llamada hermana de aquella que Heidegger descalifica frente a la del ser: el rostro me reclama. Y mucho más, la «maravilla de las maravillas» no proviene ya del hecho de que el ente sea, por lo tanto, de la reivindicación del ser, sino de la maravilla del mí reivindicado por Dios en el rostro del otro.

Según Marion, no trata con todo esto de invocar la autoridad revelada para expandir el campo de la fenomenología, sino de confirmar que otra llamada —la llamada sin duda del otro— puede destituir o sumergir la primera llamada que lanza la reivindicación del ser. «De hecho, la palabra que demanda: “¡Escucha!” no pronuncia tanto *una* llamada entre otras posibles en beneficio de tal o cual autoridad, como lleva a

interés (*un radical inintérêt*): «aquel que cede al tedio [*à l'ennui*] y proviene en adelante de él odia (*est mihi in odio*) porque nada supone para él una diferencia (*nihil interest mihi*); la indiferencia a las cosas provoca su indiferenciación; nada las distingue: entre ellas y el aburrido, no hay nada; no hay nada entre ellas porque no hay nada entre ellas y quien se aburre (Ibid., p. 287; tr. esp.: p. 262).

¹⁸²³ «[...] el admirarse es por completo el sentimiento de un filósofo. Pues no otro es el principio de la filosofía»; *cfr.* Platón, *Teeteto* 155d; tr. esp.: *Diálogos V (Parménides, Teeteto, Sofista, Político)*, Traducciones, introducciones y notas por M^a. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero, Madrid, Editorial Gredos S.A., 1988, p. 202.

¹⁸²⁴ Marion parece fundamentar la ausencia de la llamada del ser, más que en el tedio (y su sordera y ceguera), en la posibilidad de ser o no ser el *Dasein* según su modo propio de ser. Sin embargo, el tedio desactiva la admiración que el ser requiere para su llamada. ¿Qué es primero, el tedio que desactiva la admiración o la posibilidad de no ser sí mismo de modo auténtico? La respuesta en Heidegger diría que ambas alternativas son los síntomas de la vida según el «se» y su inercia cotidiana.

¹⁸²⁵ Marion, J.-L., *op. cit.* 1989, p. 294; tr. esp.: p. 268.

¹⁸²⁶ Ibidem.

cabo *la* llamada como tal —la llamada a entregarse a la llamada misma, con la sola intención de atenerse a ella al exponerse a ella»¹⁸²⁷. Según Marion, la llamada misma interviene como tal, sin otro «mensaje», o antes que cualquier otro «mensaje», que el de sorprender a aquel que la oye, que el de agarrar incluso a aquel que no la oye. «Antes que el ser reivindicado, la llamada como pura llamada ya reivindica»¹⁸²⁸.

Esta transgresión de la reivindicación del ser por la pura forma de la llamada pertenece al campo fenomenológico por la misma razón que permitía a la analítica del *Dasein* sustituirse a la constitución del *Yo* trascendental: la «reducción». Si tanto la «irrupción» husserliana como el «nuevo comienzo» heideggeriano obran según la reducción, la reconducción de la reivindicación del ser a la forma pura de la llamada, que por otra parte la hace posible, repite la reducción en su progresión esencial: si más esencial que la reducción de los objetos a la conciencia de un *Yo* interviene su reducción al rango de entes, y más esencial aún se afirma la reducción de todos los entes al ser, reivindicando la puesta en juego del *Dasein*, «más esencial por fin que esta (reducción mediante) reivindicación aparece finalmente la reducción de toda reivindicación a la forma pura de la llamada. Después de la reducción trascendental y la reducción existencial, interviene la reducción a y de la llamada»¹⁸²⁹. Entonces, según Marion, lo que se da solo se da a aquel que se entrega (*s'adonne*) a la llamada y únicamente bajo la forma pura de una confirmación de la llamada, repetida porque recibida¹⁸³⁰.

Solo esta forma pura permite la reivindicación misma del ser, forma pura que sin embargo Heidegger oculta. Tampoco podría dar la reducción trascendental de Husserl ningún objeto al *Yo* si este último no admitiera la donación hecha a él como una perfecta efectividad. La llamada aparece como el esquema originario de las dos reducciones anteriores porque solo ella permite «reconducir a...», al demandar entregarse (*s'adonner*) a la donación de la llamada como tal, al demandar entregarse a la llamada, en el doble sentido de abandonarse a ella y de desplazarse hacia ella¹⁸³¹.

Pregunta Marion entonces por aquello que, antes o sin el *Dasein*, recibe o rechaza la llamada, en una palabra, la oye, y si no es ni *Yo* constituyente, ni tampoco es *Dasein*, ¿quién es, si es que puede aún «ser», aquel que se entrega a la llamada que da? «La reivindicación *me* llama. Aún no he podido decir *yo*, y ya la reivindicación me ha llamado, por lo tanto, me ha cogido y comprendido, porque me ha ordenado y nombrado como un *me*. En efecto, ¿qué puedo responder a una reivindicación, si no que “¡Heme aquí!

¹⁸²⁷ Ibid., p. 295; tr. esp.: p. 269. Para nosotros, la llamada pura a la atención habrá de coincidir necesariamente con su respuesta: el surgir mismo de la atención. Pero además, debemos recordar que esa «forma pura de la llamada» (ese «¡Escucha!», ese «¡He aquí!», *hinnēh*) debería decir también «¡Maravíllate!» (como «¡entregate!»), sin especificar aún de qué, por qué o para qué. Pero esto solo será ya posible apelando a un «entregado», a un «enamorado», a un amante «puro», podríamos decir. ¿Es la «forma pura de la llamada» «forma pura de amor»? De lo que sí parece que podemos responder ya con seguridad es que la llamada a entregarse a la llamada indica en Marion el requisito, la obligación, el mandato, que constituye el «enganche» entre llamada y respuesta. En nuestro autor pues habría una «anterioridad» para el «enganche»: la llamada pura de amor, con la salvedad sin embargo de que ello no implicaría necesariamente ya una asegurada correspondencia de la respuesta con la llamada, pues la respuesta puede rechazar la llamada. La respuesta decide en plena libertad (siempre desde dentro de la relación llamada/respuesta de amor), si admite o no esa relación, pudiendo rechazarla. Una de las consecuencias de todo ello nos llevaría al «punto 0» de la distinción entre «donación» y «manifestación», junto con la necesaria inclusión de la «hermenéutica».

¹⁸²⁸ Ibid., pp. 295-296; tr. esp.: p. 269.

¹⁸²⁹ Ibid., p. 296; tr. esp.: p. 270.

¹⁸³⁰ Es decir, la «forma pura de la llamada» incluye la «forma pura de la respuesta»: la «forma pura de la confirmación de la llamada». La «tercera reducción» a la donación en Marion diría pues mi entrega. Y como vemos, la tercera reducción solo se da cuando se da la entrega. Por lo tanto, donación y entrega son simultáneas e inmediatas.

¹⁸³¹ Ibid., pp. 296-297; tr. esp.: p. 270.

¡Habla!”, de suerte que inmediatamente no tengo ya que pronunciar(me) bajo el título de *yo*?; la reivindicación habla únicamente en primer lugar y por lo tanto, me dispensa del *yo*, me instituye en un *me*»¹⁸³². Cuando la reivindicación *me* interpela, el *yo* (*moi*) que *me* imparte no designa ya ningún *Yo* trascendental, autárquico e incondicionado, sino que envía solamente a la interpelación misma. Y por ello, la prueba (la experiencia) del *me* que *yo me* oigo decir no ofrece ninguna prueba de un *Yo* trascendental cualquiera, sino que me confía a un nuevo nombre, impropio porque predicho desde otro lugar, al asignarme a la reivindicación, que es el polo de referencia del (*yo*/) *mí* y designa una instancia inconcebible, innombrable e imprevisible, que se comprende menos de lo que sorprende: la reivindicación misma. El *me* que provoca la reivindicación testimonia la desvalorización de todo *Yo* trascendental o constituyente.

La reivindicación no reivindica a ningún otro interlocutor que a aquel que interpela. Por eso, Marion lo llama el «interpelado» (*der Angesprochene*), definiéndolo según cuatro caracteres¹⁸³³:

(a) El interpelado reconoce, al admitir que la reivindicación lo ha alcanzado, que la obligación a la alteridad (sea la que sea) precede toda forma de intencionalidad o de ser-en-el-mundo, incluso las descalifica. Por ello, el interpelado se descubre un sujeto siempre ya derivado a partir de una relación, un sujeto sin subjekti(vi)dad: solo permanece el convocado, el interpelado de la reivindicación¹⁸³⁴.

(b) La sorpresa se apodera del interpelado a partir de un lugar y de un acontecimiento absolutamente extraño, de modo que ello anula toda pretensión de un sujeto de constituir, reconstituir o decidir sobre lo que lo sorprende. La sorpresa impide al interpelado comprender la convocación que sin embargo recibe.

(c) El interpelado, destituido de su autarquía y cogido por la sorpresa, no se disuelve sin embargo en la indiferencia, como tampoco desaparece en la indistinción, pues tanto como *me* (acusativo) que como *ahí* (locativo) trabaja, en el vocativo, para responder a la vocación que silenciosamente enuncia la convocación: «¡Escucha!». A partir de ahí puede el interpelado identificarse a sí mismo tanto mejor cuanto que otro (la reivindicación) lo provoca a decidir(se). Por ello, la reivindicación, al destituir todo *Yo* en mí, no destruye la irreductible identidad a sí, sino que más bien la subraya y la provoca¹⁸³⁵.

(d) El interpelado debe entenderse finalmente a partir de lo que la antigua lengua jurídica definía como «juicio interlocutorio», esto es, ordenar que una cosa sea probada o verificada, antes de pronunciarse sobre el fondo del asunto. Eso es a lo que se encuentra

¹⁸³² Ibid., p. 297; tr. esp.: p. 271. Como vemos, la forma pura de la llamada, al invocar a la pura atención a ella, e instituirme de entrada en un *me*, no puede ya suponer que se puede o no se puede responder, que se puede o no rechazar, pues entonces habría que considerar otra forma pura de la llamada superior en que esa posibilidad de responder o no a la llamada acabe. De no ser así, quedaríamos presos de lo que podríamos llamar una *reductio ad infinitum*. La forma pura de la llamada ha sido obtenida en una última reducción a partir de la llamada del ser suponiendo que ésta, al poder ser o no respondida, pedía aún una llamada más esencial, una llamada que, al menos, ya no podía ser desoída. Por eso, la forma pura de la llamada (que llama a entregarse a la llamada misma) es exigencia (y efectividad) de una «forma pura de la respuesta» y con ello, insistimos, exigencia y efectividad de una «forma pura de la coincidencia de la llamada y la respuesta», o aún mejor: la «forma pura de la llamada» dice ya la «forma pura de la coincidencia de la llamada y la respuesta».

¹⁸³³ Ya hemos visto estos caracteres, con alguna modificación, como rasgos del adonado (cap. III, § 24.3.).

¹⁸³⁴ Ibid., p. 300; tr. esp.: p. 274.

¹⁸³⁵ Ibid., p. 301; tr. esp.: p. 275. Como vemos, asistimos aquí a una evidente ambigüedad: sabemos ya que la llamada pura llama en primer lugar a entregarse a la llamada misma, habiendo supuesto nosotros desde Marion que sin posibilidad de sustraerse a la llamada. Sin embargo, parece ahora que la llamada pura llama en primer lugar a que el interpelado se decida en su favor. La primerísima coincidencia de la llamada y la respuesta parece rota ahora por el requisito de una elección. Veremos pronto este momento doble.

expuesto el interpelado, que antes de toda cuestión de derecho (sobre lo que es, sobre su subjetividad trascendental, etc.), debe responder a una cuestión de hecho: ¿qué reivindicación le sorprende originariamente? Para Marion, una facticidad precede la teoría, no la mía, la del *Dasein*, sino la facticidad absolutamente otra y antecedente de la reivindicación convocándome por sorpresa.

Los cuatro caracteres de la reivindicación —convocación, sorpresa, identificación y facticidad— instituyen al interpelado como tal, sin ningún otro presupuesto que la pura forma de la llamada.

Finalmente, la tesis de la primacía del interpelado da pie a una objeción: ¿quién o qué reivindica al interpelado? Evocar aquí a Dios, el ser, el otro, la auto-afección incluso y todas las figuras de la diferencia no permite más que nombrar la dificultad, no resolverla. Pues «el interpelado devendría, en todos los casos, una instancia derivada, regional y secundaria —simple variación del sujeto, tomado en relación con una instancia otra y así especificado»¹⁸³⁶. Pero según Marion, esta objeción reposa sobre la presuposición ilusoria de que es preciso poder nombrar la instancia que reivindica para sufrir la convocación. Sin embargo, es justamente lo contrario lo que se produce según una estricta descripción fenomenológica, pues yo me reconozco interpelado mucho *antes* de tener conciencia o conocimiento, no solo de mi eventual subjetividad, sino sobre todo de lo que me deja interpelado. «La imprecisión, la indecisión, incluso la confusión de la instancia reivindicadora testimonia más bien que en el origen se encuentra la pura forma de la llamada como tal»¹⁸³⁷. La sorpresa sorprende precisamente porque sorprende a aquel que ignora tanto su nombre como su voluntad: yo me encuentro interpelado porque no sé, en el instante de la reivindicación, ni quién, ni qué. Es más, solamente la indeterminación de la instancia reivindicadora hace posible la reivindicación, pues en otro caso no sorprendería ya ni provocaría ningún interpelado. «Este *a priori* se ejerce tanto mejor cuanto que no se identifica, puesto que solo consiste en su puro reconocimiento por el interpelado. [...] La autarquía del sujeto se descubre inicialmente herida por el hecho de que una llamada lo ha alcanzado ya y lo ha desarmado. Sin saber ni por quién ni por qué, yo *me sé* desde el origen ya interpelado»¹⁸³⁸.

¹⁸³⁶ Ibid., p. 302; tr. esp.: p. 275.

¹⁸³⁷ Ibidem.

¹⁸³⁸ Ibid., p. 302; tr. esp.: p. 276. La secuencia del «enganche» entre llamada y respuesta sería en Marion: (i) yo soy alcanzado por la llamada, cogido y sorprendido; (ii) «luego», me reconozco interpelado en la experiencia del *me* que me oigo decir en el «¡heme aquí!» que respondo en mi «entrega» de entrada a la llamada. Parece que en Marion la respuesta no es, como por ejemplo en Lévinas, responsable de la relación entre llamada y respuesta, sino solo de su entrega a la llamada. Pero entonces la «obligatoriedad» (la «exigencia») que marca la relación llamada/respuesta parece perder peso en nuestro autor considerada desde la relación misma, confiándola más bien a distintos «caracteres generales», por ejemplo, la «facticidad», la «sorpresa», pero también el «retraso» raíz del adonado respecto a sí, etc. Desde aquí comprenderíamos también la importancia decisiva de los conceptos como la «libertad», la «decisión», la «banalidad de la saturación», y en general, la afición por la clasificación y la tópica y la «formalidad de contraposición» que suele sostenerlas para mostrar un «sujeto» ya «herido» de raíz, cruzado por la distancia y la otredad. Y por aquí se apunta ya un problema: ¿cómo un «sujeto» que surge en y como el impacto de lo otro que lo constituye por completo puede obtener la facultad de decidirse de modo tan fuerte como para enarbolar el «como si» de la libertad a pesar de todo? ¿Es suficiente responder entonces que la libertad y la decisión del adonado a favor de lo otro le son también dadas al adonado por el fenómeno que se le impone? Ello supondría que el hipotético rechazo de lo dado por parte del adonado sería también dado por el fenómeno dado, cuya donación consistiría entonces en procurar su no-donación, lo cual supondría que el adonado se entregaría a no entregarse. Pero ello diría más bien un «no-adonado». A pesar de nuestras dudas y laberintos, debemos tener bien clara la cuestión según Marion la entiende: nuestro autor asegura la conexión, el «enganche», entre llamada y respuesta mediante la «entrega» de la respuesta a la llamada, entrega que es dada por la llamada misma al suscitar el deseo y el amor por ella en la respuesta. Lo veremos con más nitidez en el capítulo siguiente.

Para concluir, Marion lleva a cabo la formulación del que luego Michel Henry llamará «cuarto principio de la fenomenología». Para nuestro autor, la aparición solo se da perfectamente por el hecho de aparecer si se *reduce* a su donación para la conciencia. Por ello, la donación se despliega según la medida directa de la reducción, y cuanto más radicaliza la reducción, más se despliega la donación. Por ello, Marion propone la siguiente regla: «así de reducción, así de donación». Cuanto más lo que, o aquel que, reduce lo hace radicalmente, más ampliamente se dan las cosas a él.

Pero el que lleva a cabo la reducción se deja a la vez medir implícitamente por la dimensión de lo que se da y se deja identificar por la identidad de esta donación. Por ello, la amplitud de lo que (se) da anticipa siempre sobre la determinación de quien reduce. Y por ello a la vez, la regla que liga la reducción a la donación exige designar la constelación de (i) aquello o aquel que reduce —al cual se trata de reconducir las cosas de que se trate (¿a quién?); (ii) lo que se trata por reducción de dar como tal (¿qué don?); (iii) el modo de esta donación en su horizonte (¿dado cómo?); (iv) lo que ese modo de donación excluye de la donación (¿hasta dónde?).

Marion reconstruye tres veces esta constelación a partir de lo que hemos visto, fijando tres casos en que la reducción y la donación crecen según los cuatro criterios retenidos. (1) Así, la primera reducción, la reducción trascendental («cartesiana», «kantiana», «fenomenológica») —la llevada a cabo según Marion por Husserl—, equivale a una constitución de objetos: (i) se despliega para el *Yo* intencional y constituyente; (ii) la reducción le da al *Yo* intencional objetos constituidos; (iii) la reducción da objetos tomados en ontologías regionales conformes, a través de la ontología formal, con el horizonte de la objetividad; (iv) la reducción excluye por ello de la donación todo lo que no se deje reconducir a la objetividad, a saber, las diferencias principales de maneras de ser (de la conciencia, del carácter de utensilio, del mundo). (2) La segunda reducción —llevada a cabo por Heidegger—, tanto «existencial», porque se pone en obra por el ente existente, como «ontológica», al abrir la cuestión del ser, (i) reduce al *Dasein*, entendido según su intencionalidad ensanchada al ser-en-el-mundo y reconducido por la angustia hasta su trascendencia con respecto al ente en su conjunto; (ii) la reducción da las diferentes maneras de ser, por lo tanto, la diferencia ontológica en persona y el «fenómeno de ser»; (iii) la reducción da el fenómeno de ser según el horizonte del tiempo, por lo tanto, según el ser mismo como fenómeno original y último; (iv) la segunda reducción excluye entonces lo que no tiene que ser, en particular, las condiciones previstas del «fenómeno de ser» (el tedio, la reivindicación, etc.). (3) La tercera reducción —la llevada a cabo por Marion mismo—, no *es*, puesto que no proviene ya del horizonte del ser ni de la objetividad, sino de la pura forma de la llamada. (i) La tercera reducción reduce al interpelado, al reconducir todo *Yo* o incluso al *Dasein* a su pura y simple figura de auditor precedido e instituido por la llamada aún absoluta porque indeterminada; (ii) la tercera reducción da el don mismo: «el don de entregarse o sustraerse a la reivindicación de la llamada»¹⁸³⁹; (iii) la tercera reducción da el don mismo según el

¹⁸³⁹ El don dado por excelencia es el de la decisión del *ego* de recibir o no, de entregarse o no, a lo que ya se da. Nuestro intento de hacer coincidir la respuesta y la llamada es algo que Marion no contemplaría en absoluto desde aquí, pues ello impediría ya la decisión libre de una aceptación o un rechazo de la llamada por parte de la respuesta. Sin embargo, debemos recordar que nuestro autor nos ha dicho ya que la posibilidad de decidirse no ha sido ella misma jamás decidida, incluso tampoco (y *sobre todo* no) por mí (ver capítulo IV, § 36). Y si la última reducción (la reducción a la donación) reduce al interpelado, a lo que es más próximo y más afecta al interpelado (a lo que puede llamar al interpelado y ser por éste llamado), la cuestión capital para Marion parece ser entonces evitar que ello suponga un dominio por el interpelado de la donación como tal. El equilibrio en Marion es inestable y difícil, lo cual se muestra, por ejemplo, en patrocinar nuestro autor la libertad del *ego* (y su poder y deber de decidir y decidirse), a la vez que se

horizonte de la llamada absolutamente sin condición, y de la respuesta absolutamente sin coacción; (iv) la ausencia originaria de condiciones y determinaciones de la reivindicación le permite llamar sin límite alguno, tanto a lo que no se objetiva como a lo que se objetiva, tanto a lo que no tiene que ser como a lo que debe ser. «La última reducción reduce al interpelado, por lo tanto, da todo lo que puede llamarse y llamar»¹⁸⁴⁰.

45.2. El debate Henry-Marion en torno a la llamada y la respuesta

En el intento de llevar a cabo un examen de la reducción misma a partir de una «fenomenología de la reducción fenomenológica», acudirá Marion a Michel Henry, comentando su ensayo «Cuatro principios de la fenomenología». Para Henry, ninguno de esos cuatro principios (incluido el de Marion) puede definir el aparecer, «el modo de aparecer más fundamental de los fenómenos en su “como”»¹⁸⁴¹, justamente porque se regulan sobre el aparecer extático de las cosas del mundo, omitiendo así la auto-afección sin distancia (*écart*) extática de la vida.

Marion pasará revista a las insuficiencias respectivas de cada uno de esos cuatro principios según Henry. Respecto a los tres primeros principios, Marion asume el diagnóstico de Henry: los mismos acaban por echar a perder a la fenomenicidad como tal, reduciéndola a una apariencia (el primer principio que dice «así de aparecer, así de ser»), a un objeto (el principio «¡a las cosas mismas!») y a una diferencia intencional (el principio de todos los principios de Husserl, formulado en el § 24 de *Ideas I*).

Por ejemplo, respecto a los problemas que Henry plantea, y Marion suscribe, al principio «¡de vuelta a las cosas mismas!», encontramos un presupuesto no criticado: que más allá o más acá de lo que se manifiesta (o no), se encuentra ya lo que resultaría simplemente aún no manifiesto, en espera de que nuestra mirada lo alcance y desvele. Así, se considera que el ser precede a la fenomenicidad (en lugar de definirse por ésta y en su proceso) y que ambos se encuentran disociados¹⁸⁴². En contra de ello, Marion asegura, haciendo suyo el movimiento de Henry, que «ninguna cosa, ningún asunto, podrá jamás concernirnos (aún menos asegurarnos) si primero no nos alcanza, si no nos afecta, dicho de otro modo, si no nos aparece»¹⁸⁴³. Por lo tanto, el modo de aparecer pertenece inmediata (*d'emblée*) y definitivamente a lo que aparece. De ahí el rechazo de Henry (contra Descartes) de la suposición de que la luz del espíritu «resulta indiferente a lo que aclara, a los modos de aparecer que revela»¹⁸⁴⁴.

Antes de continuar debemos nosotros detenernos en las propias palabras de Henry que Marion está haciendo suyas implícitamente. Henry critica la separación en el fenómeno, por un lado, de lo que aparece y, por otro lado, del hecho de aparecer. Esta

asegura que esa decisión le viene ya al *ego* decidida, lo cual parece un requisito necesario para cumplir la exigencia de la «forma pura de la llamada», de la que ya sabemos no podemos sustraernos.

¹⁸⁴⁰ Ibid., p. 305; tr. esp.: p. 279.

¹⁸⁴¹ Marion, J.-L., *Reprise du donné*, cap. I, § 2, *op. cit.* 2016, p. 23.

¹⁸⁴² *Cfr.*, Henry, M., «Quatre principes de la phénoménologie», *op. cit.* 1.991; retomado con algunas modificaciones en: Henry, Michel, *Phénoménologie de la vie*, T. I: *De la phénoménologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2.003, pp. 76-104. Nosotros citaremos por esta segunda edición: p. 82.

¹⁸⁴³ Marion, J.-L., *op. cit.* 2016, p. 26.

¹⁸⁴⁴ Ibid., p. 27. En esta secuencia comprendemos la asunción tácita por parte de Marion de que el «aparecer» equivale a «concernir», «afectar». Y que cuando nuestro autor asegura que el modo de aparecer pertenece de entrada a lo que aparece afirma que el modo de afectarnos algo (y el sentido en que nos afecta) está incluido en lo que aparece y nos afecta. La «coincidencia de lo dado con el modo de darse» que aquí ya se inaugura correspondería directamente pues a la asunción por parte de Marion del movimiento de Henry.

separación se cumple con el principio «¡A las cosas mismas!»¹⁸⁴⁵ en el mismo momento de su enunciación, pues supone el «A... » («Zu») por un lado y «las cosas» por otro. Con ello se deshace lo que había conseguido el primer principio («Así de aparecer, así de ser»), es decir, la identidad del aparecer y del ser sobre el fondo de la reducción del segundo al primero¹⁸⁴⁶.

Según Henry, el «Zu» que nos conduce directamente a las cosas es precisamente el aparecer mismo. El problema es que entonces el aparecer es subordinado a aquello a lo que nos permite acceder. El acceso como tal que es el aparecer es puesto al servicio de la cosa, siendo el acceso mismo determinado por esa finalidad: «Es la naturaleza del objeto a conocer lo que decide del medio apropiado de su conocimiento, es decir, a fin de cuentas, del acceso mismo, diciendo lo que debe ser éste, qué procedimientos y qué metodologías conviene poner en marcha para poder aprehender un tal objeto, para alcanzarlo en sí mismo y tal cual es. La relación de subordinación de la ontología a la fenomenología se invierte entonces puesto que la cosa constituye el único objetivo en vista del cual los medios de acceso han sido emplazados y, por otra parte, la naturaleza de esos medios depende de la naturaleza de la cosa»¹⁸⁴⁷.

A la afirmación según la cual es la naturaleza de la cosa la que decide los medios para alcanzarla, habría que responder según Henry que son más bien los medios de acceso a la cosa los que hacen y son su naturaleza: «es el ver el que determina el carácter visual de lo que es visto, la audición su carácter sonoro, el espacio su carácter espacial, el tiempo su carácter temporal, etc.»¹⁸⁴⁸.

Para Henry, la separación por el análisis en el fenómeno de lo que aparece y del aparecer implica, entre otras cosas, preguntarnos hasta dónde llega ese desdoblamiento del concepto de fenómeno. No se trata de una simple distinción de nociones entre el contenido del fenómeno y su aparecer puro, pues mientras que el contenido es susceptible

¹⁸⁴⁵ Husserl, Edmund: (i) *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band, Einleitung, § 2, Hua XIX/1, p. 10 (13-14): «Wir wollen auf die „Sachen selbst“ zurückgehen»; (ii) *Ideen I*, § 19, Hua III, p. 42 (línea 2): «auf die „Sachen selbst“».

¹⁸⁴⁶ Henry, M., «Quatre principes de la phénoménologie», *op. cit.* 2.003, p. 80. «Autant d'apparaître, autant d'être», fórmula que traduce a su vez «Soviel Schein, soviel Hindeutung aufs Seyn» (o sea, literalmente, «Así de apariencia, así de indicación al ser»). Principio introducido originalmente por Johann Friedrich Herbart en *Hauptpunkte der Metaphysik* (1806 y 1808), en *Johann Friedrich Herbart's Sämtliche Werke*, Herausgegeben von Karl Kehrbach, II Band, Langensalza, Druck und Verlag von Hermann Beyer & Söhne, 1887, p. 187. Este principio será citado por Husserl [*Erste Philosophie II*, Hua VIII, p. 47 (29-30), y *Meditaciones cartesianas*, Hua I, p. 133 (34-35)] y Heidegger (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, p. 119 y *Sein und Zeit*, § 7, GA 2, p. 48). J. F. Herbart es el padre del concepto filosófico de lo dado, pues con él lo dado deviene el fundamento de toda pretensión a la verdad en filosofía [Cfr. Cassirer, E., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, III Band, *op. cit.* 1971, p. 378; tr. esp.: Cassirer, E., *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, III, *op. cit.* 1957 (quinta reimpresión 2003), p. 452] (ver aquí, cap. II, § 10.1.).

¹⁸⁴⁷ Henry, M., «Quatre principes de la phénoménologie», *op. cit.* 2.003, p. 81. Estas determinaciones de Henry nos muestran un problema en la asunción que intenta hacer Marion del avance de su maestro. Si éste cree negativo distinguir en el fenómeno entre el aparecer y lo que aparece, pues supone que esa separación no hace sino relegar el aparecer a un segundo plano respecto a lo que aparece, Marion, como ya hemos visto (cap. II, § 16), justifica la «reducción a la donación» precisamente sobre esa distinción en el fenómeno entre el aparecer y lo que aparece, haciendo además que la iniciativa de la fenomenicidad la tenga lo que aparece sobre el aparecer. Esto nos pone ante un grave problema de «equilibrio» en Marion: por un lado, cree necesario asumir a Henry para dar cuenta del fenómeno saturado y de la reducción a la donación (cap. II, § 17), pero, por otra parte, ha de pasar por alto que para Henry la iniciativa de la fenomenicidad la tiene el aparecer respecto a lo que aparece. Este problema tendría una consecuencia en la dificultad de encontrar explícitamente en Marion la admisión de la «coincidencia de lo dado con el modo de darse», al menos respecto a la determinación canónica fenomenológica de los fenómenos saturados y del «sujeto» de su experiencia.

¹⁸⁴⁸ *Ibidem*.

de variar indefinidamente, el aparecer puro sin embargo permanece inmodificado. Por lo tanto, la permanencia del aparecer, justamente al modificarse sin cesar lo que en él aparece implica entre aparecer y lo que aparece una diferencia de naturaleza. De ahí que el pensamiento tradicional pueda comprender la fenomenicidad como luz (ya sea la luz natural, la de la razón, la del mundo o este mundo mismo), de modo que la diferencia entre el aparecer y lo que aparece reviste la forma de una indiferencia absoluta de la luz respecto a todo lo que ella aclara. Pero si en el fenómeno el contenido y su aparecer difieren hasta el punto de tenerse uno frente al otro en una indiferencia absoluta, si cada uno cae de su lado sin tener nada en común con el otro, «¿cómo su unidad puede aún ser preservada en el fenómeno como aquello que lo funda?»¹⁸⁴⁹ ¿Cómo entonces el contenido, la cosa, el ente, serían susceptibles de ser llevados al ser por el aparecer y por su acto propio de aparecer si la cosa (lo que aparece) y el aparecer son por principio indiferentes?

Para solventar estas dificultades radicales que atacan el corazón mismo de la fenomenología, Henry nos pide que nos emplacemos ya en la perspectiva de una fenomenología material, para la cual, la reducción comprendida en su estricta significación fenomenológica no es otra cosa que una «reducción al aparecer». Por ello alaba Henry en un primer momento el mérito del «cuarto principio» descubierto por Marion («cuanta más reducción, tanta más donación»), que devuelve a la reducción un significado verdaderamente positivo: la reducción ya no limita, restringe u omite, sino que abre y da. Lo que da la reducción es entonces la donación.

Por lo tanto, el verdadero sentido de la reducción no es jamás óptico. La reducción se remite más bien al objeto mismo de la fenomenología: el cómo de la donación¹⁸⁵⁰. Por ello, para Henry, únicamente una reducción que vaya hasta el final de su capacidad de reducir, que suspenda lo Dimensional extático de visibilidad en que se lanzan toda intuición donante y la evidencia misma, todo hacer ver posible, descubrirá la donación original: aquella que, dando la vida a sí misma, le da el ser la vida. «Así es preciso llevar a la reducción a su término, según el “plus” que la radicaliza para que la donación se dé ella misma según su propio exceso, exceso que le pertenece como su posibilidad misma y sin el cual nada, incluso el ente más trivial, no sería jamás dado. El rasgo que une el método y el objeto de la fenomenología según una proporcionalidad aún inaudita se desvela entonces a nosotros en el cuarto principio: “cuanta más reducción, más donación”»¹⁸⁵¹.

Henry supone que según este principio se logra por fin que el «plus» de la nueva donación en juego (frente a la donación extática o intencional) desarticule esta última donación. Mientras que en el horizonte todo lo que es visto envía a lo no visto, todo lo que es real a lo no-real, todo lo que es dado a lo no-dado, de modo que toda donación es aquí puntual, provisional, rodeada de horizontes no cumplidos, de potencialidades no realizadas, sometidas a la desaparición, en la Vida sin embargo, «que llega en cada punto de su ser y no está en ninguna parte ausente, todo está ahí entero en cada instante. Pero eso es posible solo porque en esta donación última de la vida no hay esbozos, ni aspectos, ni horizontes de cumplimiento, ni contenidos que vienen a llenarlos, nada que esté más allá o más acá de una prueba irremisible cuya materia fenomenológica es el pathos y cuyas modalidades pertenecen a éste en su plenitud cada vez insuperable»¹⁸⁵². Que lo que

¹⁸⁴⁹ Ibid., p. 83.

¹⁸⁵⁰ Henry, M., «Quatre principes de la phénoménologie», *op. cit.* 2.003, p. 89.

¹⁸⁵¹ Ibid., p. 91.

¹⁸⁵² Ibidem.

aparece en el aparecer sea en principio y necesariamente el aparecer mismo, es lo que la fenomenología clásica no ha percibido claramente jamás¹⁸⁵³.

Pero aunque Henry aprueba la regresión en Marion del Ser a la reivindicación o a la llamada del Ser, asumiendo que la llamada del ser es simple y llanamente su surgimiento en nosotros, «es el abrazo en que se da a nosotros al mismo tiempo que nos da el ser»¹⁸⁵⁴, sin embargo, Henry queda por completo sorprendido del giro que la cuestión adquiere en Marion, al proponer éste una «forma pura de la llamada». Para Henry, lo propio del cuarto principio es llevar la reducción al límite, es reducir el ente al ser y finalmente a la llamada del ser, justamente para conducirnos, no a cualquier X indeterminada, a un modelo, a una forma pura, a un Absoluto, a un algo Trascendente, definidos de manera puramente formal, sino a la donación y su culminación: el aparecer más original. Entonces, ¿por qué sustituir al ser su llamada o su reivindicación, si no para designar en ella lo que viene primero, [esto es] la fulguración de un aparecer que nos sumerge y que, en tanto que fulgura, nos hace ser al mismo tiempo que él?»¹⁸⁵⁵

Para Henry, solamente la Vida y su Archi-Revelación «llama» aún y puede «llamar» cuando el ser ha callado¹⁸⁵⁶. Es solamente porque la «llamada» de la Vida es fenomenológicamente determinada, porque en su carne afectiva y «en la brutalidad de la emoción o del amor» no se parece a otra cosa (en todo caso, no al descubrimiento del ente en el mundo, ni al Ex-taxis de éste) que será posible hablar de otra llamada que la del ser. «Y no hay, no habrá jamás, más allá de la irrupción patética en nosotros de la vida, más allá de su habla cuyas palabras son nuestro deseo, nuestra pasión o nuestro amor, una forma pura de la llamada, una estructura de llamada más alta o diferente de la de este pathos»¹⁸⁵⁷.

Para Henry, la llamada es siempre determinada. La determinación de la llamada es fenomenológica y se agota cada vez en su fenomenicidad efectiva, que jamás concluye pues siempre surge de nuevo, de una manera que es cada vez la suya. «Reconocer esta “manera” por lo que es, en el cómo de su materialidad fenomenológica concreta, no es atenerse a un grado de generalidad menos elevado que el de una forma o una estructura pura»¹⁸⁵⁸. Por ello, la estructura (pura) de la llamada, cuando es descrita según la bipolaridad de la llamada y de la respuesta, toma prestada esa disposición bipolar de un modo determinado de aparecer: aquel en que la oposición es constitutiva de la fenomenicidad, o sea, el aparecer del mundo. Por lo tanto, para Henry, lejos de escapar a la llamada del Ser y a su fenomenología implícita, la estructura (pura) de la llamada envía a ella y recibe justamente de ella la «estructura»: «la oposición del Éx-taxis», que es concebida como «fundadora de una libertad», «y lo que caracteriza a la llamada en efecto es que espera y suscita una respuesta que podemos o no acordarle. Es justamente sobre esta libertad de la respuesta, de su acogida o rechazo, que J.-L. Marion hace reposar la

¹⁸⁵³ Ibid., p. 93. Lo dado coincide con el modo de darse.

¹⁸⁵⁴ Ibidem. Este es el sentido de la «coincidencia de la llamada y la respuesta».

¹⁸⁵⁵ Ibid., p. 100. Un aparecer que «nos sumerge» y «nos hace ser al mismo tiempo que él» dice la «coincidencia de la llamada y la respuesta», como la «coincidencia de lo dado con el modo de darse», en el «acogimiento mutuo» de ambos. Aunque Henry no desarrolle expresamente una fenomenología de la llamada y la respuesta, late implícitamente en él la comprensión de que la llamada es inmediata con la respuesta porque la llamada es el surgir como tal en nosotros y como nosotros (la respuesta) del auto-aparecer patético de la Vida. Y así, el auto-aparecer de la Vida diría su llamada-respuesta inmediatas (§ 41).

¹⁸⁵⁶ Ibid., p. 101.

¹⁸⁵⁷ Ibidem. Henry estaría aquí asegurando que más allá de la llamada de la Vida —cuyas palabras son nuestra respuesta (nuestro deseo)—, o sea, más allá de la «coincidencia de la llamada y la respuesta», no habrá jamás una «forma pura de la llamada» más alta o diferente que esa coincidencia.

¹⁸⁵⁸ Ibidem.

última posibilidad para el *Yo-Dasein* de “no asumir ya el destino del ser como el de su ser”»¹⁸⁵⁹.

Y sin embargo, según Henry, lo que caracteriza el alcance de la vida es que adelanta a toda respuesta y no espera ninguna: en la irrupción de la vida y en su flujo que nos atraviesa y nos hace ebrios de ella y de nosotros mismos, no hay ninguna distancia, ni el más mínimo retroceso donde se trame la posibilidad de una respuesta, de un sí o de un no¹⁸⁶⁰. La imposibilidad de todo repliegue y de toda réplica; la manera de estar abocado a sí, ajustado punto por punto a todo lo que se es, dice para Henry «la prueba eterna e irremisible, infatigable y serena» que la Vida hace de sí en todo instante; es la herida que abre en nosotros, que es nuestra subjetividad misma y lo que hace de nosotros vivientes.

Y si no hay aquí sitio para una respuesta que nos daría la ocasión de asumir o rechazar el destino del ser es porque no hay tampoco propiamente llamada. Pues la otra llamada, la llamada de la vida, se posiciona más allá de toda llamada: «no nos hace la proposición de vivir»¹⁸⁶¹, pues nos ha arrojado ya en la vida, nos ha estrellado contra ella y contra nosotros, en el sufrir y el gozar de un pathos invencible. «La llamada nos ha hecho vivir ya en el momento en que la oímos; su escucha [nuestra respuesta] no es otra que el ruido de la vida, su zumbido en nosotros, el abrazo en que se da a ella misma y nos da a nosotros en una sola y misma donación»¹⁸⁶².

Henry pone en duda que el aparecer pueda ser despojado de toda significación y de todo contenido fenomenológico efectivo. Lo que hace del aparecer lo que es no es ni una palabra ni un concepto, como tampoco la idea indeterminada de un aparecer polivalente, como aquel del que hablan los principios de la fenomenología. De ahí que no podemos superponer al proceso de fenomenización viviente en que el aparecer no es otra cosa que el auto-aparecer originario de la vida ningún «modelo» o «estructura» capaz de subsumir bajo ellos cualquier tipo de donación o llamada. Por ello, cree Henry que llevando al límite la reducción que debe abrirla a la «donación pura», a esa forma superior de «llamada» dominando toda llamada particular aunque dando a cada una la posibilidad pura de llamada, la fenomenología avanza hacia una frontera peligrosa: aquella más allá de la cual se libera de ella misma sin dudar.

Según Henry, cuando el elemento fenomenológico que sirve de soporte a un sistema de pensamiento que supone fundarse sobre él cae en una indeterminación total, incluso en un formalismo vacío, alejado todo análisis riguroso del modo de manifestación propio a la venida del aparecer en sí mismo según su sustancialidad fenomenológica propia, entonces la donación pura y las formas puras de la llamada a las que abre tendrían solo una relación verbal con la fenomenología¹⁸⁶³.

Henry concluye: los conceptos puros de «donación», de «modelo», de «formas puras de llamada» son en ellos mismos conceptos. El discurso clásico está hecho de estas formas sobre las cuales puede concentrarse la atención. Y si se supone que toda comunidad humana reposa sobre una vida fenomenológica omnipresente de la que recibe su fuerza y su certidumbre, la marginación de esta vida oculta y todopoderosa provocará que su lugar sea ocupado por la especulación tradicional, por una filosofía del lenguaje cercenada del fundamento de la Verdad, de modo que será ya libre de extender sin fin sus invenciones verbales y sus juegos de palabras.

¹⁸⁵⁹ Ibid., p. 102. Nosotros nos adherimos por completo a estas palabras de Henry (ver § 45.1.).

¹⁸⁶⁰ Henry echa en cara a la pretensión de una estructura pura de la llamada determinada como bipolaridad entre llamada y respuesta que la misma reproduce una relación «creadora de la personalidad» (Ibid., p. 101).

¹⁸⁶¹ Ibid., p. 102.

¹⁸⁶² Ibidem.

¹⁸⁶³ Esta es a nuestro entender la crítica más fuerte y con más autoridad lanzada contra Marion de todas las que conocemos.

Si Marion había suscrito el movimiento de Henry hasta donde hemos seguido nosotros antes, sin embargo, ya no podrá compartir la crítica que el segundo le hace respecto a la recuperación final por parte del cuarto principio de la fenomenicidad extática de la intencionalidad clásica fenomenológica. Marion traduce el movimiento de Henry en el artículo que venimos de ver en los siguientes términos: para Henry, el cuarto principio tiene la cualidad de haber restituido a la reducción un significado positivo: la reducción no reduce sino que reconduce el aparecer a lo que en él se juega, a su centro visible: lo que aparece en tanto que aparece y se cumple así según su modo de aparecer. La reducción por lo tanto abre y da la donación¹⁸⁶⁴.

Según Marion, para Henry la reducción da al aparecer el darse como propiamente un fenómeno al reducir el aparecer a sí mismo. Marion formula del siguiente modo las palabras de Henry: «la reducción da al fenómeno el aparecer *en sí*, en lugar de que su aparecer no reducido lo excluya por definición de la cosa en sí. La reducción da al fenómeno el manifestarse en tanto que una cosa manifestándose en sí»¹⁸⁶⁵.

Sin embargo, Marion añade que a pesar de reconocer Henry el «mérito extremo» de la formulación de Marion del cuarto principio, no lo admite finalmente como el principio por antonomasia de la fenomenología. Y ello, según nuestro autor, por una razón muy clara: Henry no puede admitir el modo de superación del ser que él lleva a cabo porque considera que la relación llamada/respuesta supone todavía una relación extática. Cree Marion que para Henry, la pareja Llamada/Respuesta sustituye a la dicotomía clásica Sujeto/Objeto, *revirtiendo* solamente «una relación pensada en los dos casos como creadora de la personalidad»¹⁸⁶⁶. Por ello, lejos de escapar de la Llamada del Ser y de su fenomenología implícita, la estructura de la llamada reenvía aún a ella, recibiendo de ésta la «estructura de llamada», o sea, la «oposición del Éxtasis»¹⁸⁶⁷.

A esta crítica, Marion opone primero que la «estructura de llamada» no «crea» para él la más mínima «personalidad», aunque añade al instante nuestro autor que este punto no es el corazón de la objeción de Henry, el cual se encuentra más bien en el hecho de que «para los fenómenos de la vida» ninguna llamada, de cualquier origen que proceda, jamás tiene lugar, porque no hay ningún lugar en esta vida para la más mínima respuesta. Para Henry, la vida adelanta a toda respuesta y no espera ninguna, no habiendo lugar para una respuesta que nos dé la libertad (*loisir*) de asumir o rechazar el destino de ser. Y ello porque tampoco hay propiamente hablando llamada.

Marion supone pues que la crítica de Henry se basa en el presupuesto «claro y neto» de que un éxtasis, o sea, también una distancia y una diferencia, separan esencialmente la llamada y la respuesta: «una se opone a la otra y se distingue lógicamente de ella, pues toda llamada debe poder resultar sin respuesta, como toda respuesta debe poder rechazar la llamada. Y ahora hace ya Marion el movimiento que le permitirá solucionar la crítica de Henry. Según nuestro autor, esta siempre posible oposición entre llamada y respuesta, de hecho extática, debería también poder marcarse cronológicamente

¹⁸⁶⁴ Marion, J.-L., *Reprise du donné*, op. cit. 2016, p. 30. Marion empieza ya a hacer trampas: para Henry, como hemos visto, lo positivo del cuarto principio es que reduce (reconduce) al aparecer como tal, no el aparecer a lo que aparece según su modo de aparecer. Ya sabemos (cap. II, § 16) que Marion da la iniciativa de la donación a «lo que aparece», no al «aparecer».

¹⁸⁶⁵ Ibid., p. 31. Si Henry se refiere únicamente al «aparecer», Marion apunta al «aparecer» y a «lo que aparece» («fenómeno», insiste a menudo Marion a partir de Husserl, dice tanto «el aparecer» como «lo que aparece»). De ese modo, Marion está ya abriendo una «dualidad», una «bifurcación», una «diferencia» y «distancia» en la traducción misma de las palabras de Henry, que en absoluto pretendían, sino al contrario, cualquier distancia entre el «aparecer» y «lo que aparece» en el seno del fenómeno.

¹⁸⁶⁶ Ibid., p. 33.

¹⁸⁶⁷ Ibidem.

mediante una distancia temporal: una vez lanzada la llamada, tras un tiempo de latencia más o menos largo, instantáneamente o con retraso, surgiría la respuesta»¹⁸⁶⁸. Y añade Marion: «M. Henry no describe explícitamente esta situación porque la tiene como evidente y adquirida; en efecto, es solo con esta condición que puede tener como evidente que la estructura de llamada y respuesta equivale a la estructura intencional del sujeto con el objeto»¹⁸⁶⁹.

Como se aprecia, a partir de lo que nosotros mismos hemos visto, tenemos que negar este diagnóstico de Marion, pues la crítica de Henry a la distancia extática en Marion nos parece se basa primero en la imposibilidad de la donación de una «llamada pura», o sea, sin contenido fenomenológico efectivo. La distancia extática entre la llamada y la respuesta no la cifra Henry según Marion la lee. Es porque Henry cuenta con el hecho de que lo dado coincide con el modo de darse (justamente en la auto-donación patética, material, plena de «contenido», de la Vida) que ve en el movimiento de Marion (promoviendo una «forma pura» de la llamada) una desconexión de lo dado con el modo de darse. Henry vería en una llamada sin contenido una imposibilidad absoluta de auto-donación patética, de llamada-respuesta apasionada, que siempre ha de ser según un contenido apasionado efectivo: la emoción, el amor, etc. Es porque Marion no quiere tener en cuenta la absoluta falta de distancia entre llamada y respuesta que propone Henry —y que no dejaría lugar alguno a la decisión libre respecto al aparecer— que acudirá en su defensa al esquema inaugurado por Lévinas-Chrétien para el «enganche» entre la llamada y la respuesta, esto es, que la respuesta solo se oye en la llamada.

45.3. La solución de Marion a la crítica de Henry

Como hemos visto, Marion cifra que el rechazo final de Henry del cuarto principio de la fenomenología se fundamenta esencialmente en la supuesta asunción tácita de que la llamada y la respuesta se hallan separadas por una distancia lógica: toda llamada debe poder resultar sin respuesta, como toda respuesta debe poder rechazar la llamada, lo cual se traduciría en la distancia temporal de que la llamada es lanzada antes que la respuesta. Marion responderá a estos presupuestos, que Henry tiene supuestamente en mente, intentando desactivarlos a través de dos pasos, no sin antes advertir que, tal y como ha establecido nuestro autor ya desde *Étant donné*, § 28, la respuesta solo procede de la llamada porque, *fenoménicamente*, la respuesta precede a la llamada: «de hecho, lejos de venir después de ella [de la llamada], la respuesta aparece al mismo tiempo que ella, incluso antes que ella»¹⁸⁷⁰.

Hecha esta aclaración, pasa Marion ya a desmontar los presupuestos que fundamentan según él la crítica de Henry a la estructura extática de la llamada y la respuesta que inhabilitaría el cuarto principio de la fenomenología:

(1) En primer lugar, la paradoja recién descubierta (fenoménicamente, la respuesta precede a la llamada) indica para Marion que la relación entre llamada y respuesta no puede concebirse según una sucesión cronológica simple (física, mundana), pues su relación no depende de la distancia extática de la intencionalidad¹⁸⁷¹. Y ello porque la llamada no se hace oír a un oyente que la esperaría estando *ya* despierto, o sea, en situación *ya* de escucha, de acceso de un signo o sonido. El paradigma por lo tanto no

¹⁸⁶⁸ Ibid., p. 35.

¹⁸⁶⁹ Ibidem.

¹⁸⁷⁰ Marion, J.-L., *Reprise du donné*, § 5, *op. cit.* 2016, p. 35. Marion intentaría aquí establecer que la «inmanencia» manda: es *fenoménicamente* (inmanentemente) que la respuesta precede a la llamada.

¹⁸⁷¹ Ibidem.

puede ser aquí el del «vigía que espera la aurora». Pues si espera la aurora es que ya vigila. Y si ya vigila es porque ya fue antes despertado por otra llamada, «a la cual ya ha respondido (positivamente)». Según Marion, si el vigía ya espera la aurora es porque «ya ha debido admitir antes que el sol debe volver al final de cada noche, o que Dios salva y salvará siempre a su pueblo. [...] Es esa primera llamada (la fe en Dios o la confianza en las constantes de la astronomía) lo que únicamente, una primera vez, le ha despertado para devenir, después, un vigilante regular y advertido»¹⁸⁷².

Marion explica lo que quiere dar a entender aún con otro ejemplo: se trata de lo que sucede empíricamente cuando nos despertamos por el sonido de un despertador, antes del cual no hay conciencia ya despierta que espere ese sonido. La conciencia dormida no estaba a la espera porque simplemente no era una conciencia, sino una no-conciencia que dormía «como un tronco». Es decir, «fenomenológicamente, ningún *yo* (sobre todo, no trascendental) precede a la llamada, ni se anticipa a ella a la manera en que una conciencia intencional se anticipa a su objeto. El destinatario de la llamada nace *al mismo tiempo* que la llamada, despierta a sí-mismo mediante esta llamada, sobresaltado y desde el fondo de su propia ausencia¹⁸⁷³. Aquel que despierta oye pues innegablemente la llamada en el momento mismo de la respuesta (el despertar), hasta el punto de que reconstituye la llamada mediante la respuesta que aporta, incluso *después* de ella. Es preciso concluir de ello que el despertado, el que es llamado, no se mantiene a distancia extática de la llamada [...] porque de hecho no era antes de ella, simplemente no era *ahí*, para hacer el *Dasein*»¹⁸⁷⁴.

(2) En segundo lugar, tampoco encontraríamos según Marion una «distancia lógica» entre la llamada y la respuesta, distancia que, recordémoslo, se cifra en que la llamada podría ser dada quedando sin embargo sin respuesta, y que la respuesta podría rechazar la llamada. Nuestro autor supone —a partir de lo dicho en (1)— que aún se podría objetar lo siguiente: una vez despertado por la llamada, el destinatario se erige en tanto que tal destinatario, por lo tanto, «expuesto a la responsabilidad de la respuesta»¹⁸⁷⁵, la cual depende y proviene entonces de él como un término distinto que el destinatario pone frente a sí y a la llamada recibida¹⁸⁷⁶.

¹⁸⁷² Ibidem.

¹⁸⁷³ A esta secuencia correspondería pues la imagen que emplea Marion para explicar la donación como tal: el choque del rayo luminoso contra el prisma o la pantalla transparente, que se ilumina entonces de repente.

¹⁸⁷⁴ Ibidem. Como vemos, la tesis de Marion es clara y explícita: la respuesta es el despertar como tal. No hay distancia extática entre la llamada y la respuesta porque ambas coinciden, se dan *al mismo tiempo, en el momento mismo*. Estamos aquí por lo tanto, a partir de Marion mismo, en la posición de Henry. Observemos igualmente que Marion viene a usar el argumento que hemos visto (§ 41) hace Henry cuando éste afirma que antes de la Palabra de la Vida, simplemente no había aún ningún viviente para poder responder de ella porque esa Palabra justamente engendra al viviente.

¹⁸⁷⁵ Ibidem. Marion plantea ya la «respuesta responsable», tras habernos hablado de lo que, en la vía de nuestro autor, podríamos llamar la «respuesta primera» aún «no-responsable». Parece que en esta «respuesta segunda responsable» el *ego* «vuelve en sí» y se considera el «destinatario» de la llamada «expuesto a la responsabilidad de la respuesta».

¹⁸⁷⁶ Como podemos ver, si en el ejemplo (1) hemos asistido a un origen simultáneo, pero que no requería de la respuesta ninguna «responsabilidad» respecto a la llamada, en este caso (2) se trata ya de pensar una respuesta «responsable», es decir, asumida libremente, y no como el mero hacerse de lo que podríamos llamar una «respuesta automática», que sería más propia de un reflejo fisiológico cualquiera. Lo que nuestro autor está preparando (lo veremos alzarse de inmediato) es el armazón que deshabilite la crítica posible a la estructura llamada/respuesta como expresiva de una diferencia lógica que implique «exterioridad» entre ambas. Lo que hará Marion ante la crítica de Henry —que incluye también la denuncia de la apertura de un espacio de libertad entre la llamada y la respuesta, de modo que la donación de una podría llevarse a cabo sin la donación de la otra—, será, no negar ese espacio de libertad, sino justamente asumirlo como necesario en la donación de la llamada y la respuesta, para que la misma no suponga la distancia que Henry denuncia. Marion lo lograría «inmanentizando» la decisión y la libertad: la «decisión» sería comprendida como

Marion contesta a la objeción planteada —que como vemos reside en subrayar la distinción, y distancia, entre (i) la llamada, (ii) el destinatario (responsable) de la llamada y (iii) la respuesta responsable del destinatario— asegurando que «lo propio de la llamada consiste en que adviene en primer lugar y la mayor parte del tiempo como indeterminada, anónima y silenciosa»¹⁸⁷⁷.

(a) Indeterminada porque yo no sé de entrada *si* hay realmente una llamada, pues podría tratarse de la ilusión de un ruido, de una perturbación insignificante, de un barullo, que yo tomaría por error por una llamada real y distinta. Entonces, «yo debo decidir por lo tanto *sobre el hecho de* que se trata por completo de una llamada, y su cualificación eventual como llamada real ya constituye mi primera respuesta»¹⁸⁷⁸.

(b) La llamada es anónima además porque aún me queda decidir que se dirige verdaderamente *a mí* y que me concierne, sin que yo sepa aún ni de inmediato de dónde viene y a dónde me destina, pues sin contradicción alguna puede acontecerme el identificar el hecho de una llamada sin conocer su origen ni aún su sentido o su alcance. La búsqueda de identidad forma parte integrante del acontecimiento y experiencia de una llamada. Se trata aquí según Marion de la búsqueda de identidad no solo de la supuesta llamada sino de la mía, que derivaría de la identidad del apelante en la llamada. Y así, salir de, o transigir con, este anonimato necesita por mi parte de una segunda respuesta, pues ese salir o transigir se desarrolla solo a la medida y aguante de esta respuesta¹⁸⁷⁹.

(c) La llamada es finalmente silenciosa, pues en tanto que yo no haya fijado su sentido, la llamada resulta vacía y no dice nada. Suponiendo que yo sepa de dónde proviene la llamada y que me concierne propiamente, aún resultará muda en tanto que yo no haya establecido si se trata de una simple información (que se debiera registrar en los registros de *data* neutros), o si se trata de una llamada pidiendo de mi parte una reacción de vuelta, «una acción, una decisión, una conversión (o como se dice justamente, una *vocación*). Aquí yo debo decidir y decidirme al enunciar una tercera y plena respuesta, que será la única que hará de la llamada un fenómeno apareciendo como tal»¹⁸⁸⁰.

Marion concluye de todo ello que la llamada no *aparece* jamás por sí misma ni de entrada, sino que son únicamente las respuestas las que acaban por constituir la en un fenómeno audible o visible. Por lo tanto, la llamada acontece solo en la respuesta (no es «exterior» a la respuesta), dando sin ella en el vacío. Y de ahí que «algunos pueden no oír la llamada que yo sí oigo»¹⁸⁸¹: para ello basta con (a) no identificar una llamada, (b) no

«inmanencia», que incluiría la llamada, la respuesta y el «sujeto» responsable. La solución de Marion diría que la llamada (siempre dada) solo se muestra en la inmanencia de la decisión, de modo que si resulta sin respuesta, no es desde su «exterioridad» a la respuesta y al *yo* que decide, sino desde la inmanencia misma.
¹⁸⁷⁷ Ibid, pp. 36-37. Así desactiva nuestro autor una posible «llamada exterior», imposible con esos tres rasgos.

¹⁸⁷⁸ Ibid., p. 37. «Mi primera respuesta responsable», es decir, «posterior» a la primera respuesta «absoluta», podríamos decir: la de ser despertado sin más —sin elección ni libertad implicadas en ello—, por la llamada.

¹⁸⁷⁹ En cita al margen, Marion parece identificar este segundo momento con lo que Husserl llama «pensamiento de nadie»: «*Das Denken aber [...] ist niemandes Denken*», que dice según J. F. Lavigne un «flujo anónimo» y una «subjetividad de nadie». Se trata de que en 1907 Husserl no dispone aún de un solo concepto para el *ego*, pues lo identifica por completo con la persona empírica, tal y como hizo en las *Investigaciones lógicas* (1900-1901). Ese sujeto, que será asumido en 1901 como el sustrato efectivo de las vivencias intencionales, será excluido con la reducción a la inmanencia, de modo que después de 1906-1907 la subjetividad constituyente, aún sin una instancia determinada, será la subjetividad de nadie. En un primer momento, tras la reducción a la inmanencia, será el puro flujo de las vivencias subjetivas absolutas, el flujo anónimo, el que ocupe el lugar del polo «yoico» correlativo a esa reducción. Husserl no cuenta aún con un *ego* puro, comprendido como centro de identidad constante de la conciencia pura, un centro de identidad que se refiera a todas las modificaciones de la conciencia en el flujo temporal vivido [Lavigne, J.-F., *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*, op. cit. 2005, p. 656].

¹⁸⁸⁰ Marion, J.-L., *Reprise du donné*, op. cit. 2016, p. 37.

¹⁸⁸¹ Ibid., p. 37.

tomarla para sí y (c) dejarla muda. Y «para que yo oiga esa misma llamada, basta con que yo decida identificar una, asignármela y formularla. [...] Así, entre la llamada y la respuesta no interviene ninguna diferencia, lógica o temporal: la llamada, por definición siempre *ya* ahí, solo aparece sin embargo siempre después de su manifestación en la respuesta que suscita, a falta de la cual permanece invisible e inaudible en tanto que ninguna respuesta la ponga en escena»¹⁸⁸². Y así, encontramos lo que Marion llama la «paradoja de la llamada y la respuesta, esto es, mientras que la llamada está siempre *ya* dada, pero *aún no* fenomenizada, la respuesta es la *primera* instancia fenomenizadora, pero siempre *después*. Esta paradoja lleva a una prolepsis: «la llamada se encuentra de entrada [*d'emblée*] en la respuesta»¹⁸⁸³. Esta prolepsis ensambla indisolublemente la llamada y la respuesta, eliminando el retraso de la distancia intencional y anulando la diferencia estable del éxtasis. Por todo ello, la cuestión está clara para Marion: la dualidad de la llamada y de la respuesta, por muy «formal» que resulte su «estructura», no reproduce la distancia del éxtasis intencional, sino que, al revés, lo contradice, lo destituye y se libera de él¹⁸⁸⁴.

¹⁸⁸² Ibid., p. 38. Marion recuerda a este respecto que no podemos asumir que la llamada se ejerza en virtud de un poder superior sobre el adonado, que la recibiría así en situación de pasividad y de impotencia. Aunque admite nuestro autor que a menudo se encuentra la llamada así descrita, sin embargo, «una descripción tal no conviene justamente al fenómeno de la llamada, tal y como se despliega verdaderamente» [Marion, Jean-Luc, «L'Impouvoir» (2008), en *Paroles données, op. cit.* 2021, p. 112]. Pues se constata más bien una debilidad de la llamada frente a la fuerza del adonado: la llamada depende de aquel que la oye, o más exactamente, de aquel que la toma sobre él y para él, consintiendo oírla y responderla (y pudiendo por lo tanto también rechazarla soberanamente). Pues por ella misma, la llamada logra solamente la mayor parte del tiempo recibir una denegación de escucha, silenciarse en la indiferencia o romperse en la hostilidad: «La llamada únicamente deviene de hecho, no solo efectiva sino incluso audible para aquel que lo quiere de buena gana: depende pues de la fuerza y el poder de la respuesta, a la cual se descubre esencialmente relativa, si no alienada» (Ibidem). Se trata de un poder de la respuesta, mejor aún, de la escucha, del que dan testimonio claro al menos dos decisiones: (i) depende de quien puede responder decidir si hay o no una llamada, de modo que, incluso aunque me equivoque, me corresponde siempre decidir sobre la efectividad de la llamada; (ii) me incumbe a mí también, si respondo, decir por mi respuesta y mi comportamiento el contenido, las implicaciones y las consecuencias de ello, de modo que la llamada dice y se dice a la medida de lo que mi respuesta hace oír. «Por consiguiente, la llamada puede describirse como la impotencia misma, expuesta a lo arbitrario del poder de su respondiente, tanto como, e incluso más, que mediante un poder dominante» (Ibidem). Por todo ello, Marion cree que no debemos mantener la contraposición entre poder e impotencia (poder y sumisión, potencialidad y actualidad, etc.) en esta cuestión, pues entonces la trataríamos de modo esencialmente metafísico. Por ejemplo, en el caso del fenómeno erótico, la decisión de hacer el amor, el momento en que el amante se resuelve como tal a amar el primero sin la más mínima certidumbre de ser al decir «heme aquí», mantiene a la vez la actitud del poder y de la debilidad: el poder de decidir poner en marcha la intriga amorosa, de constituir al otro en otro deseado, coincide con la más grande de las debilidades: la suspensión de la reciprocidad, del principio de identidad, y el actuar sin razón suficiente, por lo tanto, librarse de los dos principios de la metafísica (Ibid., p. 113).

¹⁸⁸³ Ibidem. Esta anticipación (el hecho de que la llamada se encuentre de entrada en la respuesta) acontece pues en y como inmanencia, podríamos decir, en el «giro de la inmanencia».

¹⁸⁸⁴ Comprobamos aquí con claridad que Marion es plenamente consciente de que la crítica de Henry tiene que ver con la «formalidad» de su tratamiento de la llamada y la respuesta. Podemos aquí recordar que la crítica a la formalidad en Marion es recurrente en la doctrina sobre nuestro autor. Por ejemplo, S. Cazzanelli dirá que la fenomenología formal de la donación «no tiene sujeto, es la reducción del yo, del ego, del *Dasein*, del ente, del ser, de la intuición, del dato, del donador para que la donación pueda dar todo lo que pueda darse sin que nadie ni nada la moleste» [Cazzanelli, Stefano, «La donación sin fenómenos de Jean-Luc Marion. Una crítica hermenéutico-fenomenológica», en *Pensamiento*, Vol. 78, Núm. 299 (2022), pp. 1085-1097, p. 1095; disponible en: <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/10633/16793>; último acceso: noviembre 2022]. Según Cazzanelli, la donación de Marion repite el gesto del avance del segundo Heidegger, para quien el ser esencia en cuanto acontecimiento: «Acontecimiento (*Ereignis*), esenciar (*wesen*), destinar (*schicken*), apelar (*ansprechen*) son formas con las que Heidegger, abandonado el paso por el comprender del *Dasein*, quería referirse a lo inefable de manera originaria» (Ibid., p. 1091). Pues bien, para Cazzanelli,

Como vemos, Marion parece centrarse con este desarrollo triple de las respuestas en el hecho de que tal desarrollo dice sobre todo el proceso de venir a la manifestación, el proceso de fenomenización (audible o visible) de la llamada dada. Sin embargo, nuestro autor ha abierto este argumento (y el triple hacerse del mismo) para superar, no solamente la crítica general de Henry, sino además, en concreto, la objeción que suponía una

el problema de Marion, más que en la manifestación, se centra en el *origen* de ella, en la esencia del darse, lo que le hace plantear el ser de Heidegger como un punto cero, como el fundamento del ente, y no como el horizonte histórico de la manifestación del ente. La donación viene a expresar el «puro surgir, manantial absoluto de todo fenómeno» (Ibid., p. 1092). Para Cazzanelli este movimiento es una «formalización teórica» que permite «desengancharse» completamente del terreno fáctico, de los fenómenos, para manifestar una forma pura, «vestimenta perfecta que encaja con todos los fenómenos porque propiamente no pertenece a ninguno». Por ello, cree Cazzanelli que podríamos dirigir a Marion la misma cuestión que éste planteaba a la categoría vacía de «objeto» en Husserl: «¿Es lícito, en fenomenología, mantener vacíos de este tipo cuando se trata de provocar y considerar las donaciones fenoménicas de “las cosas mismas”?» (Ibid., pp. 1092-1093). La donación pura interrumpe entonces toda mediación histórico-fáctica: «Lo que se muestra antes se dona pero ¿cómo?, ¿a quién?, ¿en qué situación?» (Ibid., p. 1093). Cazzanelli está aquí de acuerdo con Janicaud al afirmar éste que la fenomenología ha servido de soporte para una reconducción a lo originario como extenuación extrema de toda experiencia. Cazzanelli concluye que habiendo saltado el segundo Heidegger del ente al ser y Marion del ser a la apelación, ambos autores sin embargo abandonan toda relación con el ente y por ello toda intuición originaria, todo darse inmediato de un fenómeno. Cazzanelli sigue aquí la tesis de Ramón Rodríguez, que se pregunta si la liberación del hecho puro de la donación no se hace al precio de separar donación de intuición [Rodríguez, Ramón, «Los caminos de la fenomenología, A propósito de Jean-Luc Marion, *Réduction et donation*, Paris, PUF, 1989», en *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. V (1992), núm. 7, págs. 217-224, Madrid, Editorial Complutense, p. 224]. Para probar esta tesis, traduce así Cazzanelli a Marion: «La intuición como tal no aportaría nada y la donación podría, o debería incluso, ejecutarse sin intuición, sin su cumplimiento de la intención y, por tanto, sin su éxtasis transcendente; la donación pasaría entonces al exterior de la intuición para que, de esta manera, la intuición ya no pueda garantizar la función donadora indispensable. Por tanto, la donación solo se mide a partir de sí misma, no a partir de la intuición» (Marion, J.-L., *Étant donné*, op. cit. 1997, § 1, p. 28; tr. esp.: p. 53). A pesar del intento de Cazzanelli, nosotros no podemos estar de acuerdo con su lectura de la cuestión, no solamente porque la traducción de estas palabras de Marion no acierta con el asunto —Marion dice: «[...] la donación pasaría entonces fuera de la intuición porque en tales casos ésta no podría ya asegurar la función donante [...]»— sino porque la cita así aislada no expresa bien el contexto de lo que Marion quiere decir: para éste, «como tal, la intuición no podría hacer ver nada, ni percibir, ni incluso defraudar, si no se impusiera en virtud de la donación que pone en obra» (Ibidem). Y hace ya Marion la pregunta clave: «¿qué nos importaría una intuición y qué autoridad le reconoceríamos, si no nos *diera* nada, aunque no fuera más que la nada?» (Ibidem). Según nos parece a nosotros, y a pesar del intento —en todo lo demás brillante— de Cazzanelli, lo que Marion quiere decir (guardando siempre la baza arcana, poco explícita, que le caracteriza) solo puede comprenderse si tenemos en cuenta que «donación» dice, como ya sabemos nosotros, «decisión» (así culmina la Primera Parte de este trabajo), o también, la «entrega misma del adonado» al fenómeno (§ 45.1.). Solo a partir de esa entrega (solo a partir de la donación) puede importarnos cualquier intuición, consistiendo ésta en último término en la entrega misma a y de nuestra afección. De ahí que, si bien no estamos ante, podríamos decir, una «intuición visible», nunca habrá de faltar una «intuición» plenamente constitutiva de la donación del fenómeno. En última instancia, la intuición dice la «carne entregada» a y como la experiencia de donación de que se trate. Es justamente en esta cuestión que habría de plantearse si el carácter «formal» que Marion quiere dar a la llamada pura de donación puede aún sostenerse, pues la «entrega» del adonado indica ya de entrada un avance que nosotros solo acertamos a explicarnos como «enamorado». Por lo tanto, el problema de la «fenomenología formal de la donación» no se encontraría, como creen S. Cazzanelli y R. Rodríguez, en que la misma «no tiene sujeto», o tampoco «intuición», sino en el hecho de que una llamada formal que llama a la entrega del adonado solo puede hacerlo dando al adonado justamente la intuición (del sentimiento) de amor precisa para esa entrega. La llamada a la entrega es la exigencia de la entrega. Es la suscitación (de la intuición) del *deseo*, como ya hemos visto en el cap. IV (§§ 36, 37), en el cap. V., § 40.1. (aquí según Lévinas) y veremos sobre todo en el cap. VI (§§ 47.1. y 47.6.). Para nosotros, la «pura forma de la llamada» no puede lograrse (llamar a la entrega del adonado al fenómeno) sin justamente el «contenido» material (en acción de respuesta inmediata) de una «intuición» de amor (la «entrega» a la llamada). Es sobre este problema que habremos de investigar en el capítulo siguiente los fenómenos erótico y de Revelación.

situación extática (compuesta por tres instancias frente a frente: la llamada, el destinatario y la respuesta de éste), justamente al entender la respuesta como «responsable», o sea, como producto de una decisión llevada a cabo libremente con consentimiento y pleno conocimiento. Es decir, a la crítica general de Henry (que como sabemos incluye la denuncia de un espacio de libertad abierto para la decisión entre la llamada y la respuesta), Marion opone ¡tres decisiones! Aunque Marion suponga que el núcleo de la objeción de Henry nada tiene que ver con el hecho de que la bipolaridad entre llamada y respuesta reproduce una relación «creadora de la personalidad», nosotros creemos sin embargo que sí toca ese núcleo y que, además, el plantear Marion una «respuesta responsable», expresaría un proceso de la personalidad: ya hemos visto que en la segunda decisión sobre si la llamada se dirige a mí y me concierne, se incluye la búsqueda de identidad, no solo de la llamada, sino mía.

Por toda la secuencia de las tres decisiones de la respuesta, llevadas en ella a cabo, podemos concluir que Marion estaría hablando de tener que decidir libre y responsablemente respecto a una «vocación» como «conversión». Marion no solo no suprime la instancia de la libertad en la estructura llamada/respuesta para hacer frente a la crítica de Henry sino que se centra justamente en el lugar que abre esa libertad. Es decir, Marion comprende la estructura llamada/respuesta esencialmente como incluyendo en ella la libertad y la responsabilidad¹⁸⁸⁵.

Y con ello, según nos parece, la respuesta sería responsable de la relación llamada/respuesta (y del «mandato» de su «forma»), no «de nacimiento», no *a priori*, sino solo desde su decisión y libertad. Ya hemos visto que para Marion, «donación» dice «decisión» (cap. II, §§ 12, 20.3.), pero también que sin la decisión del receptor no solamente la llamada sería rechazada sino que no habría simplemente llamada (cap. III, § 24.2.). Marion hablará además de practicar libremente la «crisis verdadera» al decidirse por Cristo, de modo que «donación» se identifica ya aquí con «crisis» y, en concreto, con la «crisis de Cristo», que da razón de ella misma entregando (abandonando) su propia voluntad (cap. IV, § 32). Sabemos igualmente que de los pensadores de la llamada y la respuesta aquí incluidos, solamente Heidegger acude a la «decisión» para atenderlas, de modo que, para el autor alemán, el problema es «la decisión sobre la decisión (giro)» (§ 39.2.1.).

Pero si la responsabilidad de la respuesta en Marion depende únicamente de la «decisión», la «forma pura de la respuesta» se desmarcaría de la «forma pura de la llamada», lo cual rompería la posibilidad de la «coincidencia de la llamada y la respuesta». Y sin embargo, ya hemos encontrado antes de la respuesta responsable una «primera respuesta»: el despertar como tal del adonado. Y sabemos también que, según Marion, «yo *me* recibo a partir de la llamada que me da a mí mismo, antes de darme sea lo que sea» (cap. III, § 24.4.). En ese recibirme a partir de la llamada sí encontraríamos ya un «enganche» entre llamada y respuesta como obligación del mandato de la llamada, pero sin que ello parezca implicar una «responsabilidad libre» por parte del adonado.

Para comprender mejor la pretensión de Marion de librarse de la crítica de Henry, debemos saber que nuestro autor estaría intentando en última instancia compatibilizar su

¹⁸⁸⁵ Marion nos dirá expresamente que a partir de la neutralidad de la llamada, «e incluso de su anonimato —esencial, porque únicamente él da su libertad perfecta a la respuesta, pues corresponde a ésta en primer lugar decidir si hay llamada y *cuál*—, puede luego describirse el caso particular en que el adonado recibiría una llamada proveniente de la carne de otro adonado (o llamada erótica)» [Marion, J.-L., «La possibilité d'un appel», en Gauchet, Marcel, Nora Pierre (dir.), *De quoi l'avenir intellectuel sera-t-il fait? Enquêtes 1980-2010*, Paris, Gallimard, coll. « Le Débat », 2010, pp. 297-304; citado aquí por: Marion, J.-L., *Paroles données, op. cit.* 2021, p. 420).

avance con el de Henry. Atendamos a la solución que nuestro autor aporta al problema que plantea normalmente la doctrina a la fenomenología de Henry: la determinación radicalmente inmanente del aparecer conduce a la división de la fenomenicidad en dos opciones sin continuidad ni compatibilidad alguna entre ellas. Y de hecho, Henry mismo insta «dos fenomenologías», implicando así una verdadera «duplicidad del aparecer», que se divide entre «la verdad extática» y el «auto-aparecer inextático en la esencia patética de la vida»¹⁸⁸⁶. Marion entonces, tomando partido por la crítica contra Henry, supone que esa heterogeneidad expresa el síntoma de una determinación insuficiente (solo formal y abstracta) de la fenomenicidad y del principio de la fenomenología. Por ello, el descubrimiento de Henry, difícilmente contestable (el de la auto-afección de la «vida»), tanto más determinante según Marion cuanto que escapa a la distancia intencional y sus aporías, sufriría sin embargo de una debilidad evidente: la impotencia para reconducir el aparecer intencional (extático) de los objetos del mundo (que no podemos ignorar) a la auto-afección no-extática, que debería fundamentarlos y, para hacerlo, quedar ligada a ellos¹⁸⁸⁷. Según nuestro autor, tal reconducción es la única que habría permitido pasar de una fenomenicidad extática a una fenomenicidad no-extática mediante una «variación continua de la mirada, permitiendo a su vez una variación de los fenómenos según sus “como” respectivos»¹⁸⁸⁸. Esa reconducción habría así dado todo su poder fundamentador a la fenomenicidad de la «vida», que entonces, y solo entonces, podría proporcionar el modelo del que derivaría el éxtasis intencional, mediante empobrecimiento ciertamente, pero al menos en el marco de una misma y única fenomenicidad, por fin coherente y sin solución de continuidad¹⁸⁸⁹. Pues de lo que se trata en Henry en la auto-afección no extática de la «vida» es según Marion que en la prueba que cada viviente hace de su vida y en ella de sí mismo, el viviente no puede sustraerse al «abrazo consigo» en que esta vida lo abarca. Y así, este abrazo (*êtreinte*) no deja

¹⁸⁸⁶ Ver al respecto: Marion, J.-L., «Michel Henry et l'invisible du phénomène, en *Figures de phénoménologie*, op. cit. 2012., capítulo VI, pp. 95 ss.

¹⁸⁸⁷ Marion, J.-L., *Reprise du donné*, op. cit. 2016, p. 40.

¹⁸⁸⁸ *Ibidem*.

¹⁸⁸⁹ Hemos de recordar que Marion hablará de una «única fenomenicidad» —y de que una variación hermenéutica decidirá así sobre una variación fenoménica— basándose en Heidegger, y en la posibilidad de que un mismo fenómeno (un martillo, por ejemplo) pueda variar desde su estatuto de objeto subsistente al de útil según mi mirada fenomenológica. Además, distinguiendo Marion entre dos modos principales de fenomenicidad (objeto y acontecimiento), acordará que tal distinción podrá articularse sobre variaciones hermenéuticas: dependerá entonces solo de mi mirada que una piedra pueda, a veces, aparecer como un acontecimiento (por ejemplo, si mi pie tropieza contra un adoquín que sobresale en el patio de un hotel particular del barrio parisino de Saint-Germain), o que Dios mismo pueda a veces aparecer como un objeto (en la idolatría y su instrumentalización política, por ejemplo) (Marion, J.-L., *Certitudes négatives*, § 30, op. cit., 2010, p. 307). En este sentido, dirá C. Serban que una de las piezas maestras de *Certitudes négatives* es la distinción de todos los fenómenos entre objetos y acontecimientos: «Todo fenómeno es pues objeto en tanto que constituido, y acontecimiento en tanto que yo renuncio a constituirlo» (Serban, C., «La méthode phénoménologique, entre réduction et herméneutique», en *Les Études philosophiques* 2012/1, p. 91). Marion destacará pues «la misma fenomenicidad», que cubre todos los fenómenos dados, desde los más pobres (formalismo, matemáticas), pasando por los de derecho común (ciencias físicas, objetos técnicos) y llegando hasta los fenómenos saturados, y a la posibilidad de fenómenos combinando los cuatro tipos de saturación (los fenómenos de Revelación) (Marion, J.-L., «L'Événement, le phénomène et le révélé», en *Transversalités*, op. cit. 1999, p. 25). Marion se preguntará al hilo de esa «única fenomenicidad», por ejemplo, cómo concebir que lo visible (y lo visible sensible, no únicamente inteligible) pueda «operar» (e incluso «santificar») lo invisible, sea lo que sea: «¿Cómo concebir que una misma fenomenicidad —por definición visible— se extienda unívocamente hasta lo invisible?» (Marion, J.-L., «La phénoménalité du sacrement: être et donation», en *Communio*, op. cit. 2001, p. 61). En el próximo capítulo intentaremos nosotros mostrar el modo adecuado de concebir en la efectividad esa fenomenicidad única: la «coincidencia de lo dado con el modo de darse».

elección alguna al viviente porque este vive ya de entrada en él, «lo quiera o no»¹⁸⁹⁰, y porque este fenómeno no se encuentra precedido por subjetividad alguna que lo esperara y pudiera mentarlo intencionalmente, en la espera de un cumplimiento intuitivo. Lo esencial es que tal cumplimiento (si este término conviene al caso de la «vida») tendría lugar al instante (*d'emblée*), pues precede la más mínima intencionalidad e incluso se dispensa de ella. Y es entonces cuando Marion apunta que para describir este caso de la fenomenicidad encontramos justamente múltiples caracteres de la estructura de llamada y de respuesta. El ejemplo que pone nuestro autor es una afirmación del mismo Henry, para quien la llamada (Marion aclara aquí en nota al margen que omite la expresión que en realidad emplea Henry —«llamada del ser»— para extender la validez de su argumento a toda llamada imaginable) es el abrazo en que se da a nosotros *al mismo tiempo* que nos da el ser»¹⁸⁹¹. Marion explica la cuestión desde el fenómeno de la «vida»: «La facticidad sin retardo ni retraso de la “vida”, siempre ya ahí y siempre más íntima a mí que yo mismo, lleva en efecto el carácter de la llamada»¹⁸⁹². Y por su parte, «un tal cumplimiento, que interviene sin distancia, ni retardo, ni retraso, al que no puedo por lo tanto escapar (porque ignorarlo no basta para abolirlo) y que yo solo puedo soportar (ya sea como un gozo [*jouissance*], un sufrimiento, o lo uno y lo otro), sin constituir ahí jamás un objeto, lleva todos los caracteres de la respuesta»¹⁸⁹³. La conclusión es para Marion contundente: «En cuanto al abrazo no extático de la “vida” con ella misma, que se cumple en la auto-afección del viviente, lleva por fin el carácter de identidad de la llamada y de la respuesta, en la cual únicamente se fenomeniza la llamada. De suerte que el viviente, dado a sí mismo en el don que la “vida” le hace de ella misma y de sí mismo, lleva exactamente el carácter del adonado, que se recibe él mismo al mismo tiempo que recibe lo dado»¹⁸⁹⁴.

Marion resume así la cuestión, citando las palabras ya pronunciadas en *Étant donné*: «El tributario sin embargo no precede lo que forma según un prisma, sino que resulta de ello. El filtro se despliega en primer lugar como una pantalla. Antes de que se dé lo dado aún no fenomenizado, ningún filtro lo espera. Únicamente el impacto de lo que se da hace surgir, *de un solo y mismo choque*, el rayo [*l'éclair*] en que estalla [*éclate*] la primera visibilidad y la pantalla misma *en que se estrella* [*s'écrase*]. El pensamiento surge de la indistinción pre-fenomenica, como una pantalla transparente se colorea de golpe bajo el impacto de un rayo [*rayon*] luminoso hasta entonces incoloro en lo translúcido y que estalla de repente»¹⁸⁹⁵. Y es justamente por ese «choque» («*écrasement*») y esa «colisión» («*choc*») única que la estructura de llamada y respuesta permite esclarecer «el abrazo» oscuro de la auto-afección de la vida, mientras que la recíproca no vale sin embargo¹⁸⁹⁶. Mejor aún, la estructura de llamada y respuesta

¹⁸⁹⁰ Marion, J.-L., *Reprise du donné*, op. cit. 2016, p. 40.

¹⁸⁹¹ Ibid., p. 41.

¹⁸⁹² Ibidem.

¹⁸⁹³ Ibidem.

¹⁸⁹⁴ Ibidem.

¹⁸⁹⁵ Ibidem.

¹⁸⁹⁶ Marion está intentando hacer perfecto el movimiento de Henry, para fundamentar todos los fenómenos. Marion quiere como base de la única fenomenicidad que busca para todos los fenómenos (también para los del mundo) la fenomenicidad de Henry. Y para hacer perfecto el movimiento de Henry, propone nuestro autor la imagen del prisma o pantalla contra la que choca el rayo-impacto de lo que se da y hace así aparecer a la vez lo que se da (llamada) y la pantalla-conciencia (respuesta). Marion está intentando hacernos ver justamente la coincidencia de la donación de la llamada y la respuesta como la base de toda fenomenicidad, posicionándose clara y rotundamente del lado de Henry. Es decir, en todo lo que veamos a partir de ahora, o hayamos podido ver hasta aquí, respecto a un «choque» de lo dado contra la pantalla-prisma de la conciencia, deberemos entender esa descripción como imagen expresiva, no de un mecanismo de distinción y distancia entre las instancias que chocan, sino, al contrario, de un mecanismo de inmanencia absoluta, en que se muestra la coincidencia inmediata de donación de llamada y respuesta —y con ello, finalmente, la

permite, o al menos no prohíbe, aclarar la auto-afección como un caso extremo¹⁸⁹⁷, pero coherente con otros, de la fenomenicidad en general, sin tener que dividir la fenomenicidad en dos regiones y dos fenomenologías incompatibles. Y así, entendido a partir de la llamada, la respuesta y el adonado, cree Marion que «el abrazo» de la vida podía extenderse a las figuras mundanas de la fenomenicidad y dar cuenta de ellas como otras tantas variaciones, más y más distantes, y progresivamente extáticas, de lo que establece primero, aunque no exclusivamente, como despliegues inmanentes de la donación originaria.

Como vemos, la facticidad de la vida como llamada coincide con el cumplimiento de la vida en el viviente como respuesta. Y debemos comprender que este mecanismo es el que Marion mismo quiere en la base de la única fenomenicidad, también la de las cosas del mundo. A su vez, el viviente cumple todos los requisitos del adonado. Por lo tanto, la insistencia de nuestro autor a lo largo de toda su obra de que el adonado no precede a lo dado no dice necesariamente que el adonado sea «posterior» a lo dado, sino que no es «anterior» a ello. En esta evidencia basamos nuestra defensa en Marion del «acogimiento mutuo» entre lo dado y el adonado. El adonado recibe, y se recibe de, lo dado, y lo hace, debemos seguir subrayando, al mismo tiempo (en el mismo «choque») que se da lo dado. El adonado dice pues ni más ni menos que aquel «sujeto» en que se cumple «la identidad de la llamada y la respuesta». El «sujeto» en y como el cual se experimenta (se da) la identidad de la llamada y la respuesta es por lo tanto el «adonado». Así, cuando Marion describa al «adonado» como el «sujeto» que recibe, y se recibe de, lo dado, estará describiendo según nos parece la «coincidencia de llamada y respuesta», en una clarísima asunción de la fenomenicidad patrocinada por Henry. Nuestra labor será a partir de ello probar que así estaría Marion describiendo igualmente la «coincidencia de lo dado con el modo de darse», clave para comprender el «acogimiento mutuo» en la «reducción erótica» de nuestro autor.

Aunque la reducción puede asumir múltiples formas, de las cuales el éxtasis intencional y la auto-afección constituyen sin duda los dos extremos según Marion, todas sin embargo respetan «la convivencia entre lo dado y el adonado, según la misma univocidad de la reducción y la constante reciprocidad entre sus términos»¹⁸⁹⁸. Se trata de la reciprocidad del *quién* (quién lleva a cabo la reducción) y del *qué* (la cosa reducida), pues la reducción reduce siempre según Marion *simultáneamente* al sujeto y al objeto, «que se reducen de hecho el uno al otro a la medida de la reducción [...] El operador de la reducción, es decir, de la conversión de la actitud natural en una liberación de la experiencia en su fenomenicidad, no sale de la reducción como entró en ella»¹⁸⁹⁹. Marion constata su tesis con una cita de Husserl, para quien la actitud fenomenológica total y la *epojé* que forma parte de ella, están esencialmente llamadas a producir al instante (*aussitôt*) un cambio personal completo, que sería comparable en lo más próximo a «una conversión religiosa», pero que, además, guarda en sí la significación de «la más grande mutación [*Wandlung*] existencial que sea confiada como un deber [*aufgegeben*] a la humanidad en tanto que tal»¹⁹⁰⁰.

«coincidencia de lo dado con el modo de darse» en el «acogimiento mutuo» de ambos—, como el mecanismo básico de la única fenomenicidad.

¹⁸⁹⁷ Como acabamos de ver, no se trataría solo de «un caso extremo», sino, y esto es asumido expresamente por Marion mismo, del caso básico de la fenomenicidad única y universal.

¹⁸⁹⁸ Marion, *Reprise du donné*, § 7, *op. cit.* 2016, p. 51. Esta «convivencia» es lo que llamamos nosotros «acogimiento mutuo».

¹⁸⁹⁹ *Ibid.*, p. 44.

¹⁹⁰⁰ Husserl, E., *Crisis*, § 35, p. 140 (27-33); tr. esp.: p. 179. Con ello, vemos cómo la reducción está cruzada por completo por la «decisión» libre. El carácter performativo de la reducción incluiría y se abriría

Finalmente, Marion afirma que la estructura de llamada y de respuesta, que sostiene el «cuarto principio», es la única que puede establecer la unión recíproca del *quién* y del *qué* de la reducción. Solo así la reducción guarda su univocidad, por muy diversos que sean sus usos¹⁹⁰¹.

Resumen del capítulo V

En este capítulo V hemos intentado situar el lugar del gozne de la conexión, del «enganche», entre la llamada y la respuesta en los diferentes autores estudiados. Ello nos ha llevado a las siguientes claves:

(1) En primer lugar, hemos destacado la «coincidencia de lo dado con el modo de darse» en la donación de una llamada que llama a coincidir con ella a la respuesta, coincidencia expresada por «¡he aquí!». En torno a ello, comprendemos que la llamada «positiva» de Dios (a partir de lo que Marion nos ha dicho en el cap. IV, § 35 sobre el querer de Cristo de «una vez por todas» como hacer otra voluntad que la suya) consiste en pedir y conseguir la acción de la respuesta como entrega a la voluntad activa ajena. Por lo tanto, la llamada de Dios llama a cumplir el don en la carne propia, como entrega, del creyente. Dicho en términos fenomenológicos: el don es la entrega del adonado a la llamada de la donación. Y en el «¡he aquí!» coinciden llamada y respuesta de atención en la «forma» primera de la llamada/respuesta, forma que consiste justamente en esa coincidencia.

Para justificar estas evidencias, hemos procurado ilustrarlas a partir de los principales autores que han llevado a cabo, más o menos expresamente, una fenomenología de la llamada y la respuesta.

(2) En Heidegger hemos visto que la «voz de la conciencia» dice «el testimonio de un poder-ser-sí-mismo que ya es según la posibilidad» (§ 39.1.). La voz de la conciencia llama al *Dasein* a su más propio poder-ser, que es el del poder-ser como tal siendo. En la voz de la conciencia se da la «coincidencia de la llamada y la respuesta» justamente porque el *Dasein*-conciencia es ya radicalmente —podríamos decir, «de nacimiento»—, en y como «posibilidad»: llamar a «poder-ser-sí-mismo» es a la vez responder el «poder-ser-sí-mismo» de su no poder serlo al estar arrojado en la inhospitalidad y la inercia cotidianas.

La posibilidad debe ser vivida como tal, sostenida vitalmente como posibilidad. Y para lograr ese vital sostenimiento debe el *Dasein* «adelantarse en la posibilidad», que sería correspondiente al «paso atrás» (cap. IV, § 31) de Heidegger, puesto por nosotros en relación con la fe en Marion (§ 38). Que la posibilidad no se cierre como tal —que la posibilidad sea aún posible—, se acompasa entonces con un ente (el *Dasein*) cuyo modo de ser es el adelantarse mismo, el ser aún posible. Por ello nos parece que la llamada es aquí comprendida como un *pre-(«pro»)-vocar* que desde siempre llama en y como posibilidad que así se mantiene (coincidiendo su llamada y su respuesta) desde siempre abierta.

En esta apertura parece tener un papel protagonista el *curare* —que Heidegger adopta de san Agustín—, como tensión de la movilidad doble entre el verdadero amor a sí mismo (el amor a Dios y el odio al mundo) y el falso amor a sí mismo (el odio a Dios y el amor al mundo). Con ello gana Heidegger un acceso no teórico ya al mundo del sí

justamente mediante la decisión a favor de esa mutación existencial al modo de una conversión religiosa, que buscaría la coincidencia de lo dado con el modo de darse, o también, la coincidencia performativa de la llamada y la respuesta.

¹⁹⁰¹ La mismidad de la reducción llevaría a cabo justamente el «acogimiento mutuo» entre el *quién* y el *qué*.

mismo, que pone a éste cruzado por la diferencia entre dos posibilidades, una propia y otra impropia. El «crede, ut intelligas» («cree para comprender») llama desde siempre — pre-(pro-)voca— al *Dasein* a vivir ya vitalmente el (sí-)mismo que ya es (el *Dasein* es desde siempre su poder-ser). Las experiencias emparentadas con el *curare* son así tenidas en el experimentar mismo de ellas, de modo que su «ser» coincide con su «ser-tenidas». Es para nosotros la «coincidencia de la llamada y la respuesta» como expresión de la «coincidencia de lo dado con el modo de darse» (§ 39.1.).

Pero lo «posible» es tras la *Kehre* el ser como lo-que-quiere-y-hace-capaz. Es el giro que hace de la llamada llamada del ser en el *Ereignis*. El ser es entonces posibilidad porque ama (§ 39.2.). Se abre la «pertenencia» a la llamada del ser como saber que soporta el abandono del ser manteniéndose sin embargo en la disposición a su llamada. Oír es pertenecer y pertenecer es oír (la respuesta es posible por la llamada y la llamada es posible por la respuesta). Para llevar a cabo el «giro», que llama hacia aquí y hacia allí, que es llamar y ser llamado, es esencial la «decisión», clave para conformar el «enganche» entre llamada y respuesta.

Manteniéndose el *Dasein* en la quietud (y no ya en la in-quietud) del ser, lleva a cabo la «decisión» a cuya luz se da el mandato del acogimiento de la verdad del *Ereignis*. Pero la decisión (en que surge el mandato de la llamada del ser) no es decidida por la voluntad del *Dasein*, aunque éste sea necesario para el esenciar del ser. Nosotros hemos comprendido el giro como «disposición para recibir la llamada de amor que el amante pensador requiere (del ser) justamente al ser requerido también de amor (por el ser)». Con ello, se anuncia el giro como forma del saber (del experimentar) del «acogimiento mutuo». La forma en que se experimenta el «acogimiento mutuo» sería pues la forma del «enganche» (y de la «coincidencia») entre llamada y respuesta. La determinación de la «decisión» como inmiscuida por completo en el «giro» creemos tendrá una clara influencia en el «mecanismo» de la donación en Marion, también en relación con la salida del nihilismo (según Heidegger, el «peligro del desarraigo que asola Occidente»). Para Heidegger, el problema será el de «la decisión sobre la decisión (giro)».

Si la entrada correcta en el círculo del giro es aquella que intenta (tomando la iniciativa de perderla) posicionarse en el lugar propio que precisa la llamada desde sí, entonces el lugar propio requerido por la llamada será aquel en el cual la respuesta venga a dar toda su iniciativa y propiedad a la llamada, intentando coincidir vitalmente con ésta en el «acogimiento mutuo» de ambas (§ 39.2.1.). Por ello, la «coincidencia de la llamada y la respuesta» será la entrada correcta en todo «círculo» porque es la que introduce en primera instancia en el «giro» de la «decisión», decidida «en giro».

La respuesta se da en y como su pertenencia al mandato de la llamada, diciendo la respuesta como tal (en su corresponder a la llamada, corresponder que es un «reconocer») ya ese mandato (§ 39.2.2.). A su vez, el corresponder/reconocer se lleva a cabo en el «adelantarse en el retener» («paso atrás»), que no solo oye *a posteriori* el sonido del silencio, sino que lo previene y se adelanta a su mandato. El «enganche» con el mandato y la obligación de la llamada lo efectúa no solo la llamada que llama sino la respuesta, que lo retiene por adelantado. Es el «giro» de la «decisión», que parece llegar a su plenitud en el *Ereignis* como «llamada/respuesta múltiple de amor» (§ 39.2.3.). En el giro que abre el *Ereignis*, el pensar responde a la exigencia del ser cuando el hombre se entrega a la necesidad (al mandato) que apremia, no porque obligue, sino porque «crea la necesidad que se cumple en la libertad de la ofrenda», que así goza de lo que ama, adelantándose amando como el amante en Marion (cap. VI, § 48.5.).

(3) En Lévinas, la escatología suscita a los seres en su plena responsabilidad y les llama a ella. Para asegurar la «responsabilidad», Lévinas afirma en primer lugar que la experiencia significa «relación con lo absolutamente otro», con lo que siempre desborda

el pensamiento. Por ello la relación con lo infinito lleva a cabo la experiencia por excelencia. El infinito se revela como puesta en *mí* de su idea y así la subjetividad realiza «el hecho asombroso de contener más de lo que le es posible contener» (§ 40.1.).

Es a partir de la búsqueda de la verdad que encontramos la idea del infinito en nosotros. Y remontando a Descartes, Lévinas halla la posibilidad de que la relación de Mismo y Otro mantenga la trascendencia sin que ésta corte los vínculos de esa relación y sin que tales vínculos unan en un Todo a Mismo y a Otro. La idea de infinito expresa esa relación como la presencia en el pensamiento de una idea cuyo *ideatum* desborda la capacidad del pensamiento. El Infinito en lo finito se produce como Deseo.

La idea del Infinito en nosotros es para Lévinas una «estructura formal» que guía su análisis, encontrando nosotros su corazón en la puerta de la casa, que ha de estar a la vez abierta y cerrada. Accedemos gracias a esa «estructura formal» al «acogimiento mutuo» entre Mismo y Otro, mostrando la necesidad mutua de uno y otro: es necesario un ser separado para la idea del Infinito (para que ésta no sea integrada en una totalidad), a la vez que es necesaria la idea del Infinito para un ser separado (para poder ser acogido en su casa y no ser integrado en una totalidad).

Pero el «acogimiento mutuo» se da solo si Mismo deja también abierta la puerta de su casa y no la mantiene solamente cerrada. Entonces, la diferencia entre los distintos tipos de Mismo, entre aquellos hospitalarios y aquellos que rechazan al extraño parece remitirse a la «elección» de Otro, que da a este o aquel Mismo la posibilidad de mantener la puerta entreabierta.

La trascendencia, como deseo e inadecuación, tiene el carácter de que la distancia que expresa entra en la manera de existir del ser exterior, de modo que su característica formal —ser otro— constituye su contenido. El rostro del Otro despliega en su «forma» la totalidad de su «contenido», suprimiendo así la distinción de forma y contenido mediante la reversión de la «tematización» en «discurso». Por lo tanto, el «contenido» del Otro consiste en su «forma».

A partir de aquí posiciona Lévinas su diferencia con Heidegger y la «intersubjetividad neutra» que éste patrocina. Para nosotros, la crítica de Lévinas vendría a objetar el carácter «neutro» de la trama de la relación intersubjetiva en Heidegger, no el hecho de que haya una «trama» para esa relación. Pues formalmente, Lévinas y Heidegger aportan una «trama anterior» a la relación del «sujeto» con lo otro que sí, surgiendo el «sujeto» ya en esa trama, que requiere a la vez del «sujeto» para darse. Por eso vemos más acercamiento entre Lévinas y Heidegger aquí (en la «copertenencia» anterior entre llamada y respuesta en el «acogimiento mutuo» de ambas), que distinción, la que reservamos a la comparación de ambos autores con Marion, quien se fija sobre todo en la ausencia total de un horizonte previo para la llamada y su relación con la respuesta. Sin embargo, nuestro trabajo intentará descubrir también en Marion el momento expresivo del «acogimiento mutuo».

Lo que nosotros destacamos sobre todo aquí es en Lévinas que la recepción de Otro más allá de la capacidad del Yo requiere la coincidencia de «forma» y «contenido» para la llamada/visitación de Otro. Pero nuestro intento de ver con evidencia el «acogimiento mutuo» entre Mismo y Otro en Lévinas parece que mueve a éste a alejar la posibilidad de esa evidencia, huyendo en la huella y su excepcional significancia. El más allá del que viene el rostro significa como huella de lo Ausente absolutamente cumplido y pasado. Es en la huella del Otro (en la *illeidad*) que luce el rostro. Nosotros seguimos sin embargo insistiendo: por muy lejos hacia el pasado ya absolutamente cumplido que nos lleve la huella, esa remisión tiene lugar en y como un infinito que jugaría las veces de «ámbito», como «orden personal», para la relación entre yo y rostro. La hipérbole del alejamiento no lograría pues impedir que en el Deseo efectivo en que se da la idea del

Infinito podamos encontrar aún la formalidad del «acogimiento mutuo». La huella es pues, podríamos decir, la vía infinita que comenzamos ya al salir por la puerta de nuestra casa. Pero el «acogimiento mutuo» entre Mismo y Otro ha comenzado ya en el umbral entreabierto de la casa, abierto en la orden que yo oigo en mi propio Decir, que ya obedece, hace y dice lo que la llamada del Otro le ordena, en un ajustamiento «de nacimiento» respecto a ésta. Este ajustamiento, esta subordinación, «de nacimiento» es lo que expresaría que mi subjetividad acontece como pasividad más pasiva que toda pasividad.

Para Lévinas, la *illeidad* es la «venida de la orden a la que estoy sujeto antes de oírla, o que yo oigo en mi propio Decir». Encontramos aquí ya la «coincidencia de lo dado con el modo de darse». La obediencia, asegura Lévinas, precede la escucha de la orden. Es la «obsesión» de la proximidad, o sentimiento de la coincidencia de forma y contenido de la llamada del Otro. Gracias a la forma de la obsesión, lograría Lévinas enraizar la responsabilidad por la llamada en la respuesta: la obsesión es un «agarre» entre llamada y respuesta asegurado porque «se anuda a mí», porque «redobla» la respuesta («yo tengo siempre una respuesta de más que dar»), que así responde (es responsable) del agarre mismo (de la forma) entre llamada y respuesta, siendo por lo tanto responsable, en último término, de la «coincidencia (de nacimiento) entre lo dado y el modo de su darse».

Nosotros hemos intentado así demostrar que en Lévinas la subjetividad es, en y como su mismo surgir, según el «mecanismo» de la idea de lo infinito, «respuesta» que surge coincidiendo con la llamada del Otro, cuya «forma» («ser otro») se despliega según ese mismo «mecanismo» (la idea de lo Infinito). Esa «coincidencia» de la llamada y la respuesta sería en último término la que da cuenta de la «responsabilidad» por el Otro enraizada en la subjetividad. Al menos para el elegido que mantiene la puerta abierta y no se encierra en sí mismo.

Con Rosenzweig hemos localizado la influencia principal sobre Lévinas, sobre todo en el «mecanismo» del presente siempre renovado en y como el amor de Dios, que expresaría las «coincidencias» que nosotros destacamos, recurriendo entre otras cosas a la limitación de cada instante siempre nuevo, limitación análoga según nos parece a la necesidad en Lévinas del aislamiento de Mismo para acoger a Otro.

(4) Michel Henry llevará a cabo una crítica a la fenomenología extática de Husserl a partir del hecho de que en ésta lo dado es (i) la *cogitatio* real y (ii) el modo de ser dado, el dar, la vista pura, distinción que produce la duplicidad de la donación según lo dado y la donación. Contra esa duplicidad, el fenomenólogo francés propondrá el darse sin distancia de la Vida, que es como amor, pero incidiendo en la «consustancialidad» entre la Vida y el viviente, que así se auto-revela en la auto-revelación de la Vida (§ 41). Para Henry, en la inmanencia, la donación y lo que es dado son lo Mismo, situándonos ya claramente en la «coincidencia de lo dado con el modo de darse» y en el hecho de que la respuesta (el sentirse primero del surgir de la propia vida) es contemporánea de la llamada. Es precisa por ello una «afinidad esencial» entre la naturaleza de la palabra que llama y la naturaleza de quién está destinado a oírla. La Palabra de Vida engendra a quien se destina, quien oye la Palabra ya en el primer estremecimiento de su propia vida, al experimentarse él mismo por vez primera. La «co-pertenencia» entre la Vida y el viviente expresa a la perfección el «acogimiento mutuo». Y además, asumiendo implícitamente que el mismo no rompería la formalidad de anterioridad que recoge como ya hemos visto Marion, pero igualmente, con los matices necesarios, Heidegger y Lévinas: dice Henry que la Palabra de Vida, auto-engendrándose y engendrando a aquel a quien se dirige y haciendo de él un viviente, confiere a éste en su generación misma «y de alguna manera antes incluso de que viva, en el proceso mismo por el cual venía a la vida, en su nacimiento trascendental, la posibilidad de oír la Palabra que el viviente “ha oído en el

primer estremecimiento de su propia vida, cuando se ha experimentado él mismo por vez primera». Por lo tanto, aunque la hipérbole teológica obligue a la narración de la creación anterior a la vida de la criatura, en pura fenomenología, intentando llegar eso sí al presente vivo del origen (y haciendo la *epojé* de lo que pueda haber antes o después de él —es decir, no teniéndolo en cuenta, que es algo muy distinto a negarlo—), el origen solo surge en ese «primer estremecimiento» de la vida como «experiencia primera» («por vez primera») del darse y de lo que se da. Es en esta experiencia primera que tienen lugar las «coincidencias» y el «acogimiento mutuo» de los que hablamos.

(5) Para no caer en la tiranía, Waldenfels encuentra lo extraño y lo desconocido como un aguijón que nos despierta de toda normalización social. Y para ello, cree el autor alemán que la respuesta a una exigencia no ha de ser entendida solo en el sentido de una respuesta lingüística, sino primero en el más amplio de un responder en carne y hueso, extendido a toda experiencia. Y con ello logra Waldenfels afirmar (pues podemos también responder con el silencio de miradas y gestos, etc.) que «la falta de respuesta es también una respuesta». El responder (a lo extraño —el responder empieza ya en otro lugar—) es un rasgo fundamental (la «responsividad») de todos nuestros comportamientos con el mundo, con nosotros mismos y con los demás. El «responder» indica ya la «relación» con lo otro, con la llamada, en que surge la respuesta. No podemos desentendernos de lo extraño ni de la relación con lo extraño.

Waldenfels distingue en el «responder» entre (i) una *respuesta dada*, o sea, el «contenido» proposicional de la respuesta, y (ii) el *dar de la respuesta* (la «forma» de la respuesta), que dice tanto aceptar una exigencia extraña como empeñarnos en sustraernos a ella. Mientras que (i) puede sedimentarse y habitualizarse, (ii) es un acontecimiento que solo se mantiene vivo en un repetido volver-a-dar, lo cual nos remite a Rosenzweig y su insistencia en la renovación continua del presente. Y centrándose Waldenfels en la «forma» de la respuesta como el lugar capital de su avance, establece tres momentos del responder como la forma sobre la que descansa la relación llamada/respuesta. Esos momentos dirían justamente los tres caracteres capitales de la «responsividad» y de su mandato y exigencia: (a) La *temporalidad* del responder es comprendida por nuestro autor según la obligación que nos exige «ya siempre demasiado pronto, comparado con nuestra propia iniciativa». Se trata de que «nos precedemos a nosotros mismos». Por ello asegura Waldenfels que yo soy más joven y más viejo que yo mismo, pues tenemos que vernos con una anterioridad originaria y con una igualmente originaria posteridad. (b) El *carácter ineludible* de la respuesta: «no podemos no responder», pues «nos sentimos obligados» como a leyes desconocidas a las que obedecemos porque «llevábamos en nosotros su instrucción» (§ 42). Es la «no-indiferencia» de la que habla Lévinas y, según nos parece, la misma formalidad de la presencia en nosotros de la idea de lo Infinito. (c) El *sí-mismo comienza en otro lugar*, es un sí-mismo dividido.

Como vemos, encontramos también en Waldenfels la formalidad de la anterioridad para dar cuenta del «enganche» responsable (ineludible) entre llamada y respuesta. Pero con esa «anterioridad» descubrimos también el «adelanto» respecto a sí que nosotros mismos habíamos supuesto como posibilidad en Marion (ver por ejemplo §§ 24.2., 25.3. y 33), lo que a su vez nos ponía en relación con el «adelantarse en el retener» de Heidegger (§ 39.2.2.). Como sí-mismo dividido, comienzo en *otro lugar*. La trascendencia (el salir del ámbito propio, como respuesta a un pathos, como «acontecimiento doble») puede comprenderse entonces como partiendo de mí (autotrascendencia) o como partiendo de lo otro. Para probarlo, Waldenfels acudirá por ejemplo a la ecolalia.

Nuestro autor quiere probar la responsividad ineludible haciendo ver que la referencialidad a lo extraño se da ya en la autorreferencialidad del *yo* en toda experiencia.

Para Waldenfels, el responder empieza ya con el «fijarse y prestar atención» a un estímulo extraño, que solo afecta si el *yo* se afecta a sí mismo.

En la distinción entre «forma» y «contenido» del responder descubrimos que el escuchar es ya como tal una forma originaria del responder. Desde ahí encuentra Waldenfels una conexión más estrecha entre el oír y el decir, expresada en el *Hörensagen* («oír-decir»), como atención (oír) al decir como tal y no solamente a lo dicho. Así oímos la exigencia que en el decir de lo dicho suena y el oír mismo presenta una forma originaria del responder. Y en esta evidencia encontramos de modo eminente el «acogimiento mutuo» como «coincidencia de llamada y respuesta». No se trata de una mera duplicación del decir mediante el oír en el auto-decirse, por ejemplo, de la ecolalia, pues el hablar se escucha *mientras* suena. Ese oír *a la vez* en todo decir supone que todo comportamiento responde a algo e implícitamente también a sí mismo. Es más, el responder es solo posible por el oírse (uno mismo), que deja una hendidura tal (imposible de cerrarse por ninguna reflexión) que es capaz de oír a lo otro, a lo extraño. Oírse uno mismo es responder ya a lo otro. Desde esta radicalidad, toda experiencia, todo comportamiento, es respuesta a lo otro, a lo extraño. Y podemos añadir nosotros, respuesta que coincide con la llamada: el oír acontece *mientras* el hablar suena. En el vivir de ese «mientras» no podemos ya suponer una formalidad de anterioridad/posterioridad. Por ello, lo que Waldenfels intentaría en realidad con esa formalidad (cuando asegura que «nos precedemos *a nosotros mismos*») es asegurar el hecho de que nuestros comportamientos testimonian un actuar referido a *acontecimientos*, en los que yo y los otros estamos implicados pero no como autores. Como en Marion, aquí también el *yo* alcanzado por lo extraño se transforma en un *me*. Por eso no podemos ya separar lo propio de lo extraño. Esta imposibilidad de separar lo propio de lo extraño se expresaría porque (i) yo solo soy lo que soy en tanto que soy afectado por lo extraño y, a la vez, porque (ii) el responder a lo extraño es solo posible por el oírse uno mismo.

Con ese «círculo» de nuevo, ganaría Waldenfels el carácter de inevitabilidad de la responsividad, el «no-poder-hacer-otra-cosa que está inscrito en nuestro poder» (de responder). Y como Lévinas, Waldenfels pondría a la respuesta *a priori* como responsable de la relación con la llamada.

(6) Chrétien se ocupará del llamar cuando aquel que es llamado surge mediante la llamada, siendo creado. Entonces, estamos ya prendidos siempre en la llamada y somos siempre llamados por ella. Por eso, la primera vocación es la vocación de ser y la primera respuesta *ser ahí*, de modo que «hemos siempre ya respondido a una convocación» antes de todas las respuestas que podamos dar o no. Este sí que yo soy ya en y como respuesta por el hecho mismo de ser no es ni responsable ni irresponsable, siendo antes de toda deuda (§ 43). Esta determinación de la primera respuesta como el surgir mismo en el ser nos pone ya muy cerca según nos parece de Waldenfels, para quien todos nuestros actos y experiencias son ya respuestas. Pero también nos acerca a la «primera respuesta» que hemos descubierto en Marion mismo (§ 45.3.)

Gana Chrétien con la llamada que da el ser la justificación de estar la respuesta ya cogida desde siempre en la llamada y por lo tanto, de estar ya asegurado el «enganche» entre llamada y respuesta. Ello vuelve a lograrse acudiendo a la «forma» de su relación, y no ya a sus contenidos: «que la palabra creadora sea concebida como llamada significa que lo que ella produce le está de inmediato destinado, que lo que ella profiere se vuelve hacia ella, y que se ha comunicado siempre ya a lo que la escucha y la recibe».

Y si Chrétien insiste sin embargo en la hipérbole teológica de la distancia infinita entre llamada y respuesta, a nosotros nos parece innegable que, siendo la primerísima respuesta el brotar y surgir en el ser, la respuesta (el oír-surgir en el ser) «coincide» con el decir mismo de la llamada a ser: «el primerísimo oír es primerísima respuesta que hace

lo que dice la llamada y así con ella coincide». Pero entonces, si Chrétien, como los demás autores que venimos viendo, asegura la exigencia de la llamada acudiendo a la anterioridad ya dada de la relación entre llamada y respuesta (anterioridad expresada mediante el «giro» y «pliegue» entre llamada/respuesta), nosotros hemos de considerar esa anterioridad como la expresión de la «coincidencia de la llamada y la respuesta» en el «acogimiento mutuo» de ambas. Chrétien se acerca mucho en este punto a Waldenfels. Dice el autor francés: «escuchar la llamada es estar ya respondiendo a la llamada».

Pero Chrétien, como buen teólogo, realza sobre todo la hipérbole de la distancia infinita entre llamada y respuesta como «precedencia de la llamada sobre el ser, de la elección sobre la creación, del grito sobre la escucha», precedencia que dice «un pasado absoluto con el cual nosotros no podríamos coincidir y al cual no podemos corresponder». Se nos ocurre aquí a nosotros que quizás el «paso atrás» de Heidegger intente remontar algo hacia ese inalcanzable pasado siempre.

A pesar de la insistencia en esa formalidad de anterioridad, nosotros buscamos una formalidad más «fenomenológica», más acorde con «la cosa misma» de nuestra experiencia. Y por ello, comprendemos el hecho de que, según Chrétien, la respuesta sea mi voz alterada por la llamada como la «coincidencia» de las donaciones de la llamada y la respuesta. Y aunque en esa coincidencia se comprendan desde matices distintos (de «contenido») la llamada y la respuesta, ello no impide que la «forma» de su «enganche» haya de estimarse como la «coincidencia» de sus donaciones. «Nada puede corresponder al infinito» (dice Chrétien), excepto la donación actual, viva aquí y ahora, del infinito (decimos nosotros).

Chrétien (como los autores que venimos estudiando, incluido Marion) intentará introducir la otredad en mi propia voz, asegurando que incluso la autoafección primera de la carne expresa, en el amor, el contacto con lo infinito. Acudiendo a santo Tomás, admite el autor francés que el espíritu humano, de una cierta manera, toca a Dios al conocerlo o alamarlo, habiendo en un sentido «contacto muto», que expresa de nuevo el «acogimiento mutuo», posible en teología solamente (¡pero gracias a Dios!) por el amor. Según Chrétien, la carne tocada por el Verbo escucha. Y es escuchar así lo que la hace responder.

(7) Tengelyi encontrará la coerción de la llamada en la ley de la incompatibilidad, que supone el vínculo entre llamada y respuesta desde una «fenomenología del lenguaje» al fijarse en el «sentido del Decir», o sea, en el «contenido» que el Decir pone en juego. La obligatoriedad de la respuesta depende del hecho de que su contenido ha de ser compatible con el contenido de la llamada, de la demanda de respuesta. Y aunque Tengelyi intente extender esa obligatoriedad a toda formación espontánea de sentido en el ámbito del Decir, procurando convertir en «forma» lo que es comprendido desde el «contenido», nuestro autor no puede obviar comprender el «enganche» entre la llamada y la respuesta en última instancia desde el «contenido», lo cual nos lleva ante conflictos entre las demandas de respuesta imposibles de solucionar, incluso acudiendo a una ley moral universal, con un «contenido» limitado. Por ello, atender a la formalidad de la donación llamada/respuesta puede únicamente abrirnos la vía para un pensamiento más radical que dé cuenta de estas urgentes cuestiones, que nosotros encuadramos en la formalidad de la «coincidencia de la llamada y la respuesta», expresiva a su vez de la experiencia de la «coincidencia de lo dado con el modo de darse» en su «acogimiento mutuo».

(8) Y desde ahí hemos de leer a Marion, que descubre la «forma pura de la llamada», justamente, la «donación» a la que nos lleva la «tercera reducción» propia de nuestro autor. Para lograrlo, Marion se apoya en Heidegger, yendo más allá de la llamada del ser. Sin embargo, a la vez asume el avance en la base de aquello que critica: Heidegger

gana la donación del fenómeno de la Nada porque la misma tiene lugar en y como una tonalidad afectivo-efectiva (la angustia), de modo que la afección como tal, vivida, del «sujeto» está implicada en la cosa misma y su donación. Así probamos nosotros de nuevo que la donación es en y como una afección vital y por completo efectiva, en que el «sujeto» se halla absolutamente involucrado desde el origen mismo de su donación, sin tener que esperar a su conversión en manifestación.

Para Marion sin embargo, a pesar de ser ganada con la angustia la Nada, el «fenómeno de ser» no será alcanzado hasta que no intervenga entre la Nada y el fenómeno una hermenéutica. Para poder pasar de la suspensión de la palabra de la Nada al ser, Heidegger introducirá la «reivindicación del ser», la única que puede llevar a cabo lo que no logra la reivindicación ausente del ente. Para Marion, esto dice en última instancia que no se trata aquí tanto del ser como de la reivindicación que éste ejerce. Y por ello, escuchar la reivindicación como la del ser, darle respuesta a la medida del ser, decide en última instancia sobre el «fenómeno de ser».

Pero nuestro autor duda que la interpretación de la Nada como ser logre poner en escena el «fenómeno de ser», en primer lugar, porque la respuesta puede faltar. Heidegger asegura incluso que ante una reivindicación, y sobre todo la del ser, se trata primero de una «elección», antes incluso que la respuesta: si la inautenticidad define esencialmente al *Dasein* (éste puede rechazar su ser) tanto como la autenticidad, la posibilidad de no ser sí mismo equivale a revocar la llamada del ser mismo. Basándose Marion en la posibilidad de la inautenticidad del *Dasein*, propone la siguiente «posibilidad»: el tedio libera al *Dasein* de la llamada de ser para exponerlo al «viento de toda otra llamada posible» (§ 45.1.).

Este avance expresaría como hemos visto varios movimientos implícitos: (a) en primer lugar, el argumento supone una llamada que llama a algo concreto, es decir, se sitúa en el ámbito del «contenido» de la llamada; (b) así puede que se desactive la llamada concreta «de ser» y la afección de la admiración de la misma, pero también queda en nada cualquier tipo de admiración; (c) y sin embargo, sin su «contenido», la llamada aún puede ser comprendida según su «forma», que como ya sabemos expresa justamente el «enganche» y la «obligación» que la llamada supone, de modo que, aún sin contenido, una llamada dice una pura obligación, un puro requerimiento. La comprensión de la llamada como «contraintencionalidad» por Marion lo prueba (cap. III, § 24.2.).

Esta última evidencia es la que Marion vendría a resaltar expresamente cuando afirma que la palabra que demanda «¡Escucha!» (la pura forma de la llamada) no pronuncia tanto *una* llamada entre otras posibles (con un contenido este o aquel, también respecto a la autoridad que la pronuncia), como lleva a cabo «*la* llamada como tal», o sea, «la llamada a entregarse a la llamada misma». Y así logra nuestro autor lo que buscaba: «Antes que el ser reivindique, la llamada como pura llamada ya reivindica».

Pero si hemos supuesto que la llamada de ser requiere la admiración de la respuesta a favor de su maravilla, la llamada según su forma pura, ¿qué admiración trae? Nosotros hemos supuesto —llamando esa «llamada pura» a la pura entrega de la respuesta a la llamada— que se trata de la admiración y maravilla de la entrega como tal, del amor. Y así, la formalidad de anterioridad requerida para dar cuenta del «enganche» entre llamada y respuesta diría en Marion justamente la donación de la llamada según el amor, lo cual nos introduce de nuevo no solamente en la «coincidencia de la llamada y la respuesta» (la llamada pura a la entrega de la atención coincide justamente con la entrega misma de la atención), sino en la «coincidencia de lo dado con el modo de darse», que como veremos en el próximo capítulo dice la formalidad por excelencia del fenómeno erótico en Marion. Por todo ello, la «forma pura de la llamada» diría en última instancia la «forma pura de la coincidencia en el amor de la llamada y la respuesta» (§ 45.1.).

Y sin embargo, nuestro autor insiste en poner la cuestión de modo puramente «formal» cuando muestra una «sorpresa» («admiración») que sorprende justamente a aquel que ignora tanto el nombre como la voluntad de la llamada. Marion cree que el *a priori* de la reivindicación de la llamada («yo me reconozco interpelado mucho antes de tener conciencia o conocimiento», no solo de mi subjetividad, sino de lo que me interpela) se ejerce tanto mejor cuanto que no se identifica. Pero nosotros debemos añadir aquí un hecho esencial, ya «positivo»: la entrega a la llamada por parte de la respuesta no dependería solo del «desconocimiento» sino también del deseo y el amor que la llamada suscita en la respuesta.

A pesar de insistir nuestros argumentos en la búsqueda de una donación primera de la «coincidencia de la llamada y la respuesta» —que culminan al hacer ver que la «forma pura de la llamada» no puede suponer ya la posibilidad de oír o no oír la llamada—, Marion parece dar una última estocada a nuestra pretensión al afirmar expresamente que la tercera reducción a la donación da el don mismo de entregarse o sustraerse a la reivindicación de la llamada, lo cual supone abrir de nuevo una vía doble posible a la respuesta a partir de la elección y la libertad (que sin embargo, Marion asume son dadas y decididas por la donación misma). Es decir, el «enganche» entre llamada y respuesta no estaría garantizado desde la donación misma, y con ello, tampoco la base que lo constituía en los autores que ya hemos estudiado: la «coincidencia de la llamada y la respuesta».

Es justamente en torno a este problema que se centraría el debate entre Marion y Henry. Éste parte de la necesidad de no separar en el fenómeno entre el aparecer y lo que aparece, asumiendo Marion en su lectura de Henry que el «aparecer» del fenómeno se identifica con su «afectarnos», «concernirnos»; desde ahí, el modo de aparecer pertenece de modo inmediato a lo que aparece. Para Henry, la reducción no es otra cosa que una «reducción al aparecer», algo que Marion asumirá implícitamente (pues no se posiciona en contra de esa asunción de su maestro). Es decir, la reducción remite al cómo de la donación. Y sin embargo, Henry no aprobará ya el movimiento de Marion patrocinando una «forma pura de la llamada» como supuesta llamada más allá de nuestro deseo, de nuestra pasión o nuestro amor en la irrupción patética en nosotros de la vida. La llamada es pues para Henry siempre determinada en su coincidencia efectiva con la respuesta.

La crítica de Henry a la «forma pura de la llamada» en Marion pasa por descubrir en ésta la estructura de la oposición del «éxtasis», concebida como «fundadora de una libertad»: según la «forma pura de la llamada», lo que caracteriza a la llamada es que espera y suscita una respuesta que podemos o no acordarle. Es sobre la libertad de la respuesta que justifica Marion la posibilidad de no asumir el destino del ser. La estructura bipolar entre llamada y respuesta reproduce en Marion una relación «creadora de la personalidad».

En su lectura de la crítica de Henry, Marion contesta en primer lugar que la estructura de llamada no crea en él la más mínima «personalidad», aunque añade que ese no es el corazón de la objeción de Henry, sino que, «para los fenómenos de la vida», ninguna llamada tiene lugar, porque no hay lugar alguno en la vida para la más mínima respuesta que nos dé la libertad de asumir o rechazar el destino de ser. La crítica de Henry pues supone en la «forma pura de la llamada» de Marion un éxtasis, por lo tanto, una distancia y diferencia, entre llamada y respuesta. Entonces, Marion infiere que si la estructura llamada/respuesta que él patrocina implica un éxtasis, el mismo podría leerse cronológicamente mediante una distancia temporal: una vez lanzada la llamada, «tras un tiempo de latencia», surgiría la respuesta.

A nosotros la lectura de Marion de la crítica de Henry no nos parece correcta, pues el segundo critica el hecho de la «llamada pura» como tal, esto es, sin «contenido

efectivo». Henry contaría con la evidencia de que lo dado coincide con el modo de darse, viendo por ello en Marion una desconexión entre ambas instancias. Y por no querer contemplar la absoluta falta de distancia entre llamada y respuesta que propone Henry, Marion acudirá para salir de la crítica del primero al esquema de Lévinas-Chrétien para asegurar el «enganche» entre llamada y respuesta: la llamada solo se oye en la respuesta. Asumir que la respuesta aparece al mismo tiempo que la llamada, e incluso antes que la llamada (Lévinas-Chrétien), permite ya a Marion desactivar lo que considera el supuesto de la crítica de Henry: que la distancia entre llamada y respuesta puede leerse como una distancia cronológica en que la llamada es lanzada antes que surja la respuesta. Por ello, contra la «diferencia temporal», Marion demuestra que la llamada y la respuesta se dan a la vez (el ejemplo de la respuesta que «despierta» en el momento mismo de darse la llamada).

Y contra la «diferencia lógica» (el hecho de que la llamada debe poder quedar sin respuesta) Marion aduce que la manifestación de la llamada depende de la decisión de la respuesta (de la inmanencia). Es decir, si la llamada queda sin respuesta sería justamente porque se da en y como la inmanencia de la respuesta (y su decisión), y no porque resulte «exterior» a la respuesta. Y ni siquiera planteando la cuestión en los términos de la «responsabilidad» (que podría dar lugar a la objeción de que una respuesta responsable pone frente a sí términos distintos —la llamada, el destinatario responsable y la respuesta responsable—), encontraríamos una distancia de «exterioridad» entre tales elementos: porque la llamada adviene según Marion en primer lugar y la mayor parte del tiempo como indeterminada, anónima y silenciosa, nuestro autor promueve tres momentos por los que la inmanencia misma decide sobre la llamada. Y con ello Marion saldría de la crítica de Henry asumiendo de lleno (triplicando) el contenido de esa crítica: Marion introduce la «libertad» en tres ocasiones para conformar el aparecer y la manifestación de la llamada y la respuesta.

Para agudizar la «prolepsis» como «enganche» entre la llamada y la respuesta («la llamada se encuentra de entrada en la respuesta»), eliminando así el retraso de la distancia intencional y anulando la diferencia del éxtasis, llega Marion a afirmar que «la llamada puede describirse como la impotencia misma, expuesta a lo arbitrario del poder de su respondiente». Depende de la respuesta decidir si hay o no una llamada (decidir sobre la efectividad de la llamada) y (según mi comportamiento) decidir sobre el contenido de la llamada (§ 45.3.).

Como vemos, Marion entendería el «enganche» formal entre llamada y respuesta a partir de la responsabilidad de la respuesta, pero comprendiendo ésta, no como Lévinas, o sea, de modo ya dado desde el principio, sino desde la libertad. En último término, Marion hablaría de tener que decidir libre y responsablemente respecto a una «vocación», como un paso de «conversión», como necesaria manifestación (confesión) libre de aceptación y entrega a la llamada. Esta libre aceptación sería la que requiere la entrega de la propia voluntad según el sentido (y mandato) solicitado por la «crisis de Cristo». El «enganche» entre llamada y respuesta pasaría pues en último término en Marion por decidirse en favor de la última (y primera) decisión absoluta: la entrega por amor de la propia vida al amor. A nosotros nos parece incontestable este movimiento de Marion. Lo único que podemos objetar al mismo es la dificultad de ponerlo en claro a partir de nuestro autor, como prueba por ejemplo el problema que plantea la doctrina a la comprensión meramente «formal» del avance de Marion, planteamiento justificado porque el autor francés rara vez nos ha regalado una reseña unitaria de su avance.

Y a esta falta de claridad se añade la admisión de varias soluciones en el seno de un mismo problema. Por ejemplo, hemos descubierto llevados por Marion la plena aceptación por éste de una «primera respuesta», *anterior* a la «respuesta responsable»,

que opera en coincidencia con la llamada en el despertarse mismo de la conciencia/carne del adonado, que así se recibe (responde) a partir (en el mismo instante) de la llamada. Sin embargo, esta «primera respuesta» no supondría aún para Marion una «respuesta responsable» como entrega libre de la propia voluntad a lo dado.

Y en esta doble posibilidad se hallaría el «drama» de la posición de Marion (y de todo aquel que intente describirla con plena evidencia): nuestro autor intentará probar su avance (la «forma pura de la llamada») al amoldarlo al de Henry. Pero únicamente la «primera llamada», aún no «responsable», podría amoldarse a la opción de Henry. Y sin embargo, Marion quiere poner en la base de la donación (que incluye la «decisión») la radicalidad de la fenomenología material de Henry. Y así plantea la posibilidad de una «única fenomenicidad» que, teniendo en su extremo más radical la auto-afección no-extática de la «vida», fundamente y permita la posibilidad de un paso continuo al otro extremo de esa única fenomenicidad (la experiencia ya solo intencional, extática, en torno a los objetos del mundo). La fenomenicidad de la «vida» fundamentaría y daría el modelo del que derivaría el éxtasis intencional en el marco de una misma y única fenomenicidad. Y con ello comprendemos que esta única fenomenicidad es la que permitiría pasar sin solución de continuidad desde la «primera respuesta» (el despertar de la carne/conciencia del adonado) hasta la «respuesta responsable» de la entrega libre de la propia voluntad. A su vez, siguiendo a Marion, la estructura llamada/respuesta sería el «vehículo» adecuado que nos permitiría recorrer la vía de esa única fenomenicidad, repostando en cada uno de los hitos principales de la misma.

Ganadas estas evidencias, ellas nos permiten fijarnos con más detenimiento en la primera estación, la base de todas las demás: el caso en que la facticidad de la vida como llamada coincide con el cumplimiento de la vida en el viviente como respuesta. Marion por lo tanto quiere en la base de toda fenomenicidad el «acogimiento mutuo» entre lo dado y el adonado, diciendo el adonado aquel «sujeto» en que se cumple la «coincidencia de la llamada y la respuesta» como expresión de la «coincidencia de lo dado con el modo de darse».

Hemos visto (§ 45.3.) que Marion viene a identificar la «univocidad de la fenomenicidad» con la «univocidad de la reducción». A su vez, hemos dado con otra prueba de que la reducción a la donación (como reducción a la forma pura de la llamada) dice la reducción a la entrega del adonado (§ 45.1.). Por ello, el adonado es la instancia principal en la reducción y en la donación. Asegura Marion al respecto que los cuatro caracteres de la reivindicación —convocación, sorpresa, identificación y facticidad— instituyen al interpelado como tal, sin ningún otro presupuesto que la pura forma de la llamada. Plantea entonces Marion que «la tesis de la primacía del interpelado» da pie a una objeción: ¿quién o qué convoca al interpelado? La respuesta de Marion es que evocar aquí a Dios, al ser, al otro, la auto-afección, etc., solo nombra la dificultad, sin resolverla. Pues, concluye, «el interpelado devendría, en todos los casos, una instancia derivada, regional y secundaria». Estas palabras acreditan con evidencia según nos parece que en la (única) reducción (a la donación) se trata esencialmente del protagonismo del interpelado y su entrega. Y que por ello, la «única fenomenicidad» es aquella en que se trata de la entrega del interpelado a la donación. A su vez, la «gradación» de esa «única fenomenicidad» desde un extremo, o caso fundamental de ella —el de la «coincidencia de lo dado con el modo de darse», que Marion toma de Henry—, hasta el otro extremo —la experiencia objetiva en que hay una implicación mínima del «sujeto», no habiendo en la experiencia nada que le afecte—, dice la «gradación» de la implicación afectivo-efectiva del «sujeto» en la experiencia.

Comprendida así la cuestión, se alza entonces el problema capital: la movilidad por esa única escala de la implicación, ¿depende solamente de la elección, de la libertad,

o del genio del «sujeto», capaz de igual modo («indiferencia positiva») de acercarse al grado máximo de su afección como a su grado mínimo? El genio, la libertad o la voluntad no pueden ser aquí las últimas instancias que decidan, puesto que deciden entre opciones ya dadas: la máxima implicación o la mínima implicación; es decir, la «implicación», el hecho de que haya fenómenos que afectan más o menos al «sujeto», no es algo que dependa de éste, de su libertad o de su genio. Debemos pues volver de nuevo a los fenómenos reducidos «espontáneamente» por sí mismos a la donación, o sea, a los fenómenos que deciden desde sí mismos nuestra implicación en ellos, los fenómenos, podríamos decir, que ya traen consigo incluida nuestra entrega a ellos, o también, los fenómenos de nuestra «entrega espontánea» a ellos. Es aquí donde ya parece entrar en juego en Marion la distinción entre «forma» y «contenido» de la llamada/respuesta, decisiva como sabemos para los autores que piensan la llamada y la respuesta: la forma del «enganche» entre llamada y respuesta, la forma de la obligación, de la exigencia de la llamada, parece hallarse en Marion en la donación-llamada de fenómenos que traen consigo ya nuestra entrega a ellos, o sea, justamente, en la donación de nuestra entrega. Que nos entreguemos o no a un fenómeno es algo dado. La exigencia y mandato de la llamada de un fenómeno viene dada ya en y como nuestra entrega originaria («de nacimiento», *a priori*) a ese fenómeno. La «forma pura de la llamada» puede que llame a entregarnos a la llamada del fenómeno, pero la «entrega efectiva» parece más bien cosa del fenómeno como tal (como en Lévinas, el fenómeno parece aquí elegir quién se entrega a él: § 40.2.1.). Pero ello supondría de nuevo que la «forma pura de la llamada» no es tan «pura», que viene siempre ya en y como un fenómeno concreto.

La pregunta en Marion por el «enganche» de llamada y respuesta equivaldría a plantear pues qué fenómenos traen consigo nuestra implicación, pregunta que debe extender su ámbito de validez a todo fenómeno posible y a todos nosotros. La filosofía es lo que tiene: busca lo universal, sin poder contentarse por lo tanto con el carácter más o menos «genial» o «creativo» de este o de aquel individuo, capaz de entregarse, o de hacerlo más o menos, a este o aquel fenómeno. Preguntamos por los «fenómenos incondicionados» que traen consigo —querámoslo o no, seamos más o menos geniales o creativos—, necesariamente nuestra implicación en su experiencia. La «forma», el «enganche», entre llamada y respuesta ha de buscarse en Marion, no solamente en la «forma pura de la llamada», sino en aquellos fenómenos reducidos espontáneamente a la donación, es decir, en los fenómenos de nuestra implicación, que por ello justamente serían «incondicionados». Pues bien, hay dos fenómenos incondicionados por excelencia para nuestro autor: el fenómeno erótico y el fenómeno de Revelación, aunque finalmente ambos se reduzcan a uno solo: el fenómeno de amor.

CAPÍTULO VI LA COINCIDENCIA DE LO DADO CON EL MODO DE DARSE

Hemos alcanzado en el capítulo anterior el intento de Marion por establecer la coincidencia de la llamada y la respuesta (a partir del ejemplo de la vida en Michel Henry) como el caso extremo y fundamental de la única fenomenicidad de todo fenómeno, inmanente como trascendente, a partir del cual podríamos ya derivar el éxtasis intencional en el marco de «una misma y única fenomenicidad». Y con ello, hemos llegado a un hito mayor en nuestra investigación. No solo porque Marion viene a admitir que en la base de la única fenomenicidad se hallaría un acontecer que (tomando como ejemplo el «abrazo» de la vida consigo misma) «no deja elección alguna» al *ego* adonado de su experiencia, sino porque ese acontecer se cumple al instante al preceder la más mínima intencionalidad. Y dando razón nosotros de la única fenomenicidad como la escala continua de mi implicación mayor o menor en la experiencia de donación, hemos vuelto a los fenómenos reducidos «espontáneamente» por sí mismos a la donación como los fenómenos de mi implicación, los fenómenos «incondicionados».

Pero lo decisivo para nosotros pasa por darse cuenta de lo siguiente: el caso eminente y más perfecto de la fenomenicidad constituye para Marion aquel en que se da en máximo grado, en lo posible, la coincidencia de la llamada y la respuesta. Se achica así el «retraso» y con ello la formalidad de «contraintencionalidad» entre llamada y respuesta. Ello supone que la forma paradigmática de la fenomenicidad y de la donación se encontraría en Marion en la «coincidencia de lo dado con el modo de darse» y en el «acogimiento mutuo» de ambos. Es lo que intentaremos confirmar ahora en los casos de los fenómenos por excelencia de los que Marion se ocupa a lo largo de toda su obra: el fenómeno de Revelación y el fenómeno erótico, justamente, los dos ejemplos distinguidos de la «coincidencia de lo dado con el modo de darse». Pero antes debemos pasar por el umbral de otro de esos casos: el «estado de gracia» del acontecimiento.

§ 46. El tiempo del acontecimiento

Conocemos ya lo que impide para todo fenómeno la reducción de la cosa a un puro objeto: el tiempo, que opone un límite irreductible a la certidumbre y a la desmaterialización del objeto porque, frente al cambio en el espacio, que puede anularse, el cambio en el tiempo es irreversible. Y de ahí la conclusión de que el carácter de acontecimiento de los fenómenos resulta directamente de su temporalidad (cap. I, § 6), pues desplegándose la temporalidad en una sola dirección irreversible, pone en escena los fenómenos intrínsecamente cambiantes (no objetivos) solo según el modo de su *advenimiento*, de su arribo de una vez por todas. Y así tenemos el carácter de acontecimiento como lo propio, no de un tipo entre otros de fenómenos, sino de todos los fenómenos en general, marcados por una propiedad esencial: aparecer siempre (aunque en grados diferentes) a partir de su propia iniciativa, lo que conlleva a la vez que el fenómeno (el acontecimiento) nace de sí mismo y se impone por sí mismo a partir de su *sí*, que no debe ya nada a las condiciones de *nuestra* experiencia, sino que las redefine, o las contradice absolutamente. Por ello, el acontecimiento precede el conocimiento que acabaremos teniendo eventualmente de él y, en este sentido, conserva el carácter esencial de la cosa en sí de permanecer desconocida. Sin embargo, asegura Marion, este

desconocimiento no debe confundirse con una simple ignorancia. Primero, porque admite un cierto conocimiento, incluso un conocimiento siempre en progreso a fuerza de «hermenéutica retrospectiva». Segundo, porque conocer una *cosa*, por oposición a un *objeto*, implica justamente «la imposibilidad de construir su concepto exhaustivo o de constituir una visión sin resto»¹⁹⁰². En este sentido, Husserl ya asegura que «la» cosa misma es aquello que propiamente nadie ha tenido jamás como efectivamente vista, pues está más bien continuamente en movimiento, siendo continuamente, para todos y cada uno, la unidad a la medida de la conciencia de una diversidad abierta infinita de experiencias cambiantes¹⁹⁰³.

La cosa pues supone una multiplicidad de puntos de vista, para mí como para otras conciencias, «multiplicidad tanto más abierta a lo indefinido cuanto que se despliega sin cesar (*immerfort*) en el tiempo»¹⁹⁰⁴. El advenimiento de un acontecimiento impone su anonimato, su arribo, por decirlo así, impersonal. El advenimiento hace surgir el acontecimiento antes de que yo pueda identificarlo, incluso sin poder identificarlo, nada más que por una frase impersonal (por ejemplo, «acontece»: *cela arrive*); «ahí está» («*le voilà*»), etc. Pero para Marion, este desconocimiento no debe entenderse solo como un defecto subjetivo de conocimiento, sino en primer lugar y sobre todo como un carácter positivo del acontecimiento: el acceso de su *sí* (*soi*) irreductible a su fenomenicidad, en que se despliega sin someterse a las condiciones de *nuestra* experiencia. El acontecimiento se avanza «manifiestamente, pero rechazando nuestras objetivaciones»¹⁹⁰⁵.

Sabiendo ya de dónde le viene un *sí* al fenómeno, se pregunta ahora Marion en qué el *sí* del fenómeno está relacionado con *un algo dado* (*un donné*). Dicho de otro modo: ¿por qué lo que adviene a partir de *sí* debe darse? Para responder, nos pide Marion que nos fijemos en la conexión entre el desconocimiento del *sí* del fenómeno y el desconocimiento de lo dado, que nuestro autor ejemplifica con el caso de un pintor, que produce un fenómeno de «creación». Aunque pudiera parecer que esa producción es una objetiva (trabajo de la materia según un «concepto»), sin el advenimiento por lo tanto de ningún acontecimiento, sin embargo, «cuando todo va *bien*, lo que aparece no coincide exactamente con lo que había sido previsto, con la intención anterior del “creador”; lo visible previsto no coincide con lo efectivamente visto, que se muestra imprevisible, visible ciertamente, pero de otro modo»¹⁹⁰⁶. Esta diferencia es justamente, asegura Marion, la que marca el *sí* del fenómeno, y es lo que el «creador» constata a veces cuando, *retrocediendo* algunos pasos, se pregunta «lo que se da» (de visto imprevisto en lo previsto)¹⁹⁰⁷. Y si el milagro tiene lugar, se puede «recibir el advenimiento de un fenómeno imprevisto, *dándose* en sí y por sí. ¿Lo que se da? Se da el fenómeno en sí. La imposición del *sí* de un fenómeno se lleva a cabo mediante su advenimiento, pero este advenimiento se lleva a cabo en cuanto que se da»¹⁹⁰⁸. Y así, todo lo que se muestra a partir de *sí* debe primero darse por *sí*-mismo. «Pues solamente lo dado dispone de sí, de un sí, y puede así dispensarlo»¹⁹⁰⁹.

¹⁹⁰² Marion, J.-L., *Reprise du donné*, § 31, *op.cit.* 2016, p. 181.

¹⁹⁰³ *Cfr.*, Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, § 47, Hua VI, p. 167 (30-35); tr. esp.: Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, *op. cit.* 2008, p. 205.

¹⁹⁰⁴ Marion, J.-L., *Reprise du donné*, *op.cit.* 2016, p. 181.

¹⁹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁹⁰⁶ *Ibid.*, p. 183.

¹⁹⁰⁷ Ese retroceder demuestra que el *ego* estaba incluido en el advenir del acontecimiento.

¹⁹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁹⁰⁹ *Ibidem*.

Mientras que la objetivación concibe el objeto de su certidumbre como un conjunto de invariantes determinadas por adelantado mediante modelos y parámetros (que permiten variaciones porque las prevén y las controlan), el fenómeno en sí sobreviene. Y así, no solo precede el conocimiento que yo tendría quizás de él luego, sino que sobre todo se precede a sí mismo. Pues el fenómeno en sí no se establece como un estado de hecho cumplido de una vez por todas sino que se despliega como un proceso que nunca acaba de manifestarse. «El acontecimiento ciertamente, adviene, pero sobre todo adviene al no cesar jamás de llegar; su advenimiento sigue en un cambio ininterrumpido, hasta el punto de que este cambio constituye la principal constancia de su *sí*»¹⁹¹⁰.

El avance constante que pone al fenómeno por adelantado respecto a sí mismo y lo precipita «en desequilibrio hacia delante» define la temporalidad del acontecimiento mediante el porvenir, o más exactamente, el porvenir (*avenir*) le viene al fenómeno de su advenimiento. «Un tal advenimiento que pone en desequilibrio hacia delante y hace que el *sí* del fenómeno anticipe sobre sí mismo, define e implica una donación. Ningún fenómeno puede advenir en *sí*, mostrarse, si no anticipa sobre sí dándose»¹⁹¹¹. Frente al objeto, que no tiene porvenir porque es solo en el presente, el acontecimiento anticipa siempre respecto al presente, se inclina hacia adelante del presente hacia lo que le adviene, como un balcón sobresale de la fachada de una casa hacia lo abierto. Según Marion, «el acontecimiento se inclina hacia lo que adviene más allá del presente porque el tiempo se presenta siempre por lo que viene»¹⁹¹², pues el tiempo mismo viene del futuro, no experimentándose más que recibéndolo por delante. El acontecimiento sobreviene con una presencia continuamente orientada según el porvenir, porque anticipa sobre *sí*¹⁹¹³.

Y por ello, también el objeto y el acontecimiento oponen dos fenomenicidades al oponerse también según sus dos temporalizaciones. El objeto se muestra tanto menos en el presente cuanto que se da poco en él. Y se da poco porque recibe poco. Frente a la del objeto, la fenomenicidad del acontecimiento muestra tanto de sí como logra dar de sí. El acontecimiento se muestra tanto más en el presente cuanto que «se da a lo que llega, y se da tanto más a lo que llega cuanto que a ello se expone»¹⁹¹⁴. Por ello, según Marion, donación y manifestación crecen en proporción directa, de donde se sigue que lo que se muestra al darse —y muestra su *sí* porque lo da (al recibirlo)— se da constantemente porque adviene continuamente (anticipando sobre sí). «El acontecimiento se muestra como se da, sin poder retomarse; no acaba de manifestarse porque más radicalmente no acaba de advenir, de darse»¹⁹¹⁵ (de anticiparse sobre sí, de adelantarse a sí).

La donación del fenómeno como acontecimiento (por lo tanto, sin duda de todo fenómeno, en un grado u otro) incluye en ella misma su exceso sobre sí, debiendo entenderse la saturación de ciertos fenómenos como la consecuencia formal de su fenomenicidad a la medida de la donación. Una donación sin excedente [*surcroît*] se contradiría tanto como un advenimiento sin avance sobre sí»¹⁹¹⁶. La conclusión de Marion

¹⁹¹⁰ Ibid., p. 184.

¹⁹¹¹ Ibid., pp. 184-185.

¹⁹¹² Ibid., p. 185.

¹⁹¹³ Estas descripciones anuncian un «mecanismo» análogo al del «paso atrás» en Heidegger (cap. IV, § 31), puesto por nosotros en relación con la fe en Marion (§ 38).

¹⁹¹⁴ Ibidem. «[...] l'événement se montre d'autant plus dans le présent, qu'il s'y donne à ce qui arrive, et il s'y donne d'autant plus qu'il s'y expose». El acontecimiento se da en cuanto que se entrega, se expone, a lo que llega. El acontecimiento, por lo tanto, incluye el exponerse, la entrega, del *ego* a él. De nuevo estamos ante un «giro». Pero también apunta aquí la «redundancia»: el acontecimiento muestra su *sí* porque lo da al recibirlo: da pues lo que recibe y recibe lo que da. El acontecimiento da lo que no tiene.

¹⁹¹⁵ Ibidem.

¹⁹¹⁶ Ibid., pp. 185-186.

es clara: en virtud de las ampliaciones indefinidas de la racionalidad, la finitud se certificará ella misma como indefinida, o dicho con más exactitud, como «positivamente infinita». Para nuestro autor, sacar a la luz una tal «*finitud infinita*» constituye una tarea prioritaria de la filosofía si quiere sobrepasar el nihilismo en ella¹⁹¹⁷.

Detengámonos nosotros un momento en las anteriores palabras, donde observamos, entre otras cosas, la caracterización del acontecimiento por Marion como dándose a lo que llega, exponiéndose a lo que llega, descripción extraña cuando suponemos que el acontecimiento es eso que llega justamente. A partir de ahí, deberíamos comprender que Marion está incluyendo en «acontecimiento» también al «sujeto» que vive el acontecimiento. Es decir, el «acontecimiento» dice la experiencia de él por un *ego*¹⁹¹⁸. Simplificando nosotros la cuestión, hablemos solo de «donación», en lugar de «acontecimiento» o de «sujeto». Así podemos decir que la donación no deja de darse, de advenir, porque se inclina hacia delante, hacia el porvenir, hacia el advenir. Y al no dejar de inclinarse hacia delante, anticipa en desequilibrio sobre sí. Este «mecanismo» de advenir la donación que avanza sobre sí no solo nos introduce de nuevo en un «círculo» («giro») (que expresaría la coincidencia de lo dado —la donación, justamente como advenir— con el modo de darse —la donación-advenir—), sino que además nos acerca a otro lugar en Marion mismo: la descripción del modo de avanzarse el corredor de fondo en una carrera.

Preguntándose nuestro autor por qué la gente hace deporte, admitirá que se trata en última instancia de poder hacer la experiencia de mi carne. En la vida normal no hago la experiencia de mi carne: Cuando todo funciona bien, manejo objetos, ni siquiera me apercibo que los siento, sino que es algo automático, etc.¹⁹¹⁹ Por ello, solo hago la prueba de mi carne, involuntariamente, en el sufrimiento físico y de manera relativamente excepcional, en el fenómeno erótico. Y sin embargo, hay una última ocasión de hacer, ya voluntariamente, la experiencia de la carne: hacer deporte, entrenar y maltratarse (entrenando). Maltratarse es experimentar su carne.

Cuando me maltrato haciendo deporte siento mi carne. La siento porque la solicito, la excito, la pongo a prueba. Eso me da placer. Cuando hacemos un esfuerzo deportivo a fondo, tenemos a la vez un gozo. Por ello, Marion comprende que la gente, en un mundo en que cada vez hay menos ocasión de experimentar nuestra carne, haga cada vez más deporte. No se hace deporte para distraerse, ni por salud, sino por una razón mucho más profunda: experimentar la carne. No teniendo ya ejercicio de la carne en los trabajos, o al menos cada vez menos, se sigue de ahí una pérdida de identidad, de experiencia de sí¹⁹²⁰. Por eso el deporte deviene casi indispensable para mantener una cierta relación consigo.

Fabrice Hadjadj, el moderador del Seminario que nos sirve aquí de fuente, interviene para apostillar que en una sociedad como la nuestra, que es una sociedad de la disociación, de la pérdida de práctica, la gente no trabaja ya con su cuerpo sino que está detrás de una mesa, yendo luego al gimnasio, o a su casa, para hacer movimientos en el vacío, con las pesas, etc. Por ello, si el trabajo humano estuviera considerado aún como trabajo físico y no solamente como un trabajo intelectual (el verdadero problema es pues

¹⁹¹⁷ Ibid., p. 186.

¹⁹¹⁸ Ya sabemos que el advenimiento del acontecimiento incluye en sí al *ego* (por ejemplo, al pintor).

¹⁹¹⁹ Marion, Jean-Luc, «6. Jean-Luc Marion et le sport», Module donné les 1er y 2 mars 2018, *Séminaire de recherche avec Jean-Luc Marion, Donner à penser, op. cit.* 2018, minuto 06:57; disponible en: <https://www.e-philanthropos.org/post-audio/donner-a-penser/>; último acceso: noviembre 2021.

¹⁹²⁰ Ibid., m. 10:33.

la invención del trabajo intelectual), el deporte sería una cosa de aristócrata inglés. ¿Es que la gente del campo haría deporte?¹⁹²¹

Según Marion, la competición deportiva es una fuente de experiencias por completo extraordinarias. En primer lugar, cuando competimos, el objetivo no es primero ganar. No es en primer lugar ser mejor que el otro, sino ser mejor de lo que uno era justamente hasta ese momento. No se trata de ser el mejor sino de mejorar uno mismo. En una carrera, lo mejor que puede pasarnos es batir nuestra marca personal. El problema de la marca personal es el de nuestro límite objetivo. Por ello, emplazamos ahí un concepto de «imposible»¹⁹²². La experiencia fundamental entonces es que un día batimos nuestra marca personal y lo hacemos con bastante holgura. Pero no sabemos por qué. Hay días en los que estamos en «estado de gracia». En ese caso, de golpe, corremos mejor, más rápido, menos contraídos, no nos duele nada, etc. Hay veces en que cuanto más aceleramos, mejor estamos. Entonces, vamos por delante de nosotros mismos. Eso es el estado de gracia.

Hacemos mucho esfuerzo para llegar al estado de gracia. No se sabe nunca cuándo llegará, y de un solo golpe, ya no sufrimos y lo conseguimos. Ese desdoblamiento es una experiencia extraordinaria, que hace comprender a Marion que la frontera entre lo posible y lo imposible es borrosa, es decir, que lo imposible es un territorio donde podemos entrar¹⁹²³.

Interviene F. Hadjadj para señalar lo asombroso de esta descripción, pues corresponde exactamente (como estar por delante de sí mismo) a lo que dice san Pablo cuando habla de *epektasis* (*Filipenses* 3, 13)¹⁹²⁴. Y Marion contesta: la carrera es una postura de desequilibrio hacia delante. Es decir, no avanzamos más que si estamos desequilibrados¹⁹²⁵. La carrera es una serie de saltos, es decir, de caídas, compensados en el último momento. Es por ello que nos inclinamos hacia delante para mantener el desequilibrio. Es el desequilibrio el que hace la velocidad, no la estabilidad. La metafísica clásica se equivoca diciendo que la superioridad del presente consiste en que es estable. El ahora es llamado el «*nunc stans*»: hay un ahora porque nos mantenemos en él (*parce qu'on s'y tient*). La verdad es que estamos en el presente cuando no nos mantenemos en

¹⁹²¹ Ibid., m. 11:28. La intervención de F. Hadjadj nos parece extraordinaria, pues muestra que si nuestras sociedades fueran más verdaderas, la carne también sería sentida en los trabajos y artes siempre, aunque es verdad que la cima de ese triunfo sería la realización voluntaria, con amor, de tales trabajos. ¿De qué huyen las gentes del campo cuando van a la ciudad? ¿De los trabajos y los días del agro, o de la penosa situación en que la explotación y la humillación dejan a esos trabajos?

¹⁹²² Ibid., m. 18:46.

¹⁹²³ Ibid., m. 22:19.

¹⁹²⁴ San Pablo no pretende haber alcanzado ya aquello para lo que fue alcanzado por Cristo Jesús, pero sí actúa olvidando lo que queda atrás y extendiéndose hacia lo que está delante. San Pablo emplea la expresión ἐπεκτεινόμενος, participio de ἐπεκτείνωμαι (*extender, prolongar*). Hemos de tener en cuenta que será Gregorio de Nisa quien cree el concepto de *epektasis* refiriéndose a este texto de San Pablo, «para caracterizar el dinamismo y la tensión permanente de toda búsqueda de Dios que no acaba nunca» (Polo, Teodoro, «Dios palabra excesiva», en *Revista de Espiritualidad*, Vol. 69, Núm. 275, Abril-Junio 2010, 257-281, p. 272; accesible en: <http://www.revistadeespiritualidad.com/upload/pdf/1922articulo.pdf>; último acceso: noviembre 2021). Una marcha incesante y sin reposo define a quien se acerca a Dios porque éste está siempre «más allá». La Ultimidad, Dios, es abismo sin fondo e invisible. «En esto consiste el verdadero conocimiento de aquel a quien busca. No ver es la verdadera visión, porque aquel a quien busca trasciende todo conocimiento» [Ibid., pp. 272-273; cita de Gregorio de Nisa, *De Vita Moysis*, en *Patrologiae Graecae* (PG), Tomus XLIV, Paris, Migne, J.-P., 1863, p. 377 A; tr. esp.: Gregorio de Nisa, *Sobre la vida de Moisés*, Parte segunda, Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo-Seco, Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 1993, p. 171]. Por lo tanto, «solo en la marcha y en la búsqueda continua y continuada se encuentra a Dios. Detenerse, hacer morada en alguna de las etapas es querer atrapar a Dios y hacer de él un “ídolo”» (*cfr.*, Polo, T., *op. cit.* 2010, p. 273).

¹⁹²⁵ Marion, J.-L., «6. Jean-Luc Marion et le sport», *op. cit.* 2018, minuto 23:14.

él, es decir, cuando avanzamos. El presente dura (el tiempo de una carrera) tanto como nos disponemos hacia delante. El desequilibrio es la ley del tiempo verdadero¹⁹²⁶.

Según Marion, es evidentemente eso lo que retiene san Pablo para describir en *Filipenses* 3,13 lo escatológico: «vais con la cabeza por delante» («vous êtes la tête en avance»). El deporte es una experiencia de la cabeza por delante. Ello tiene relación ya según Marion con el «como si»: por ejemplo, cuando hacemos un intento de salto, hacemos «como si» fuéramos a sobrepasar el obstáculo. Si no hacemos «como si» lo pasáramos, seguro que no lo pasaremos.

Interviene entonces F. Hadjadj para añadir que se puede decir que de hecho el «como si» se sitúa en la frontera entre lo posible y lo imposible. Marion responde: «absolutamente». Es preciso hacer en cada competición «como si» lo imposible no estuviera fijado. Es por ello una experiencia que no es física, sino directamente espiritual.

En el inicio de la sesión nº 7 de este mismo Seminario se llevan a cabo las preguntas que no pudieron hacerse en la sesión nº 6 que venimos de exponer brevemente, siendo las más destacables de tales cuestiones las siguientes. En primer lugar, alguien, refiriéndose al estado de gracia del corredor, por el cual éste va por delante de sí mismo, plantea la cuestión de si tales momentos de gracia son también «como si». A ello se une otro interviniente refiriéndose al tenis y afirmando que para Rafael Nadal, el trabajo más importante del partido es impedir verse a sí mismo allí, con una visión «exterior».

Marion contesta ya: cree que el día en que todo sale bien (lo que se llama justamente el «estado de gracia») es el hecho de que el «como si» es absorbido en la realidad¹⁹²⁷. Es decir, ya no tenemos que convencernos, ya no tenemos que hacer justamente «como si», porque hay una adecuación perfecta entre la intención y el gesto¹⁹²⁸. Bien entendido, la mayor parte del tiempo nos encontramos en una diferencia entre la intención y el gesto real. Cuando Nadal dice que todo debe volverse automático y que no debemos plantearnos preguntas, se trata también de eso. Pero es preciso que el gesto esté de tal manera integrado que devenga involuntario, espontáneo. En ese momento, la distinción entre el alma y el cuerpo desaparece. Ese es el interés¹⁹²⁹. El deporte es un lugar en que la unión del alma y el cuerpo actúa perfectamente¹⁹³⁰. Marion se pregunta entonces si en los estados místicos que tienen consecuencias corporales no se trataría de lo mismo. Por ello, cree nuestro autor que el deporte, entre otros fenómenos, puede darnos la oportunidad de librarnos del dualismo. Es lo contrario de lo que hace la medicina moderna.

A continuación, uno de los dos intervinientes que han provocado estas palabras pregunta cuál es la temporalidad de esa adecuación perfecta entre la intención y el gesto, a lo que Marion contesta después de pensarlo unos instantes: «para 1000 metros, cuando me pasó a mí, 2 minutos 44 segundos»¹⁹³¹.

Ya hemos supuesto nosotros en lo anterior que podemos entender por «acontecimiento» no solamente «donación» sino también «sujeto de la donación» («adonado»), con lo que ganamos la absoluta implicación del «sujeto» en y como la donación misma. Si además el acontecimiento, como ya sabemos (ver también cap. I, § 9.1 y cap. II, § 21), se manifiesta según la resistencia del adonado a su advenimiento (a

¹⁹²⁶ Ibid., m. 24:47.

¹⁹²⁷ Marion, Jean-Luc, «7. Le déchet ou la crise écologique comme crise métaphysique», *op. cit.* 2018, minuto 02:55.

¹⁹²⁸ Esta «adecuación perfecta» dice la «coincidencia de lo dado con el modo de darse».

¹⁹²⁹ Ibid., m. 03:58.

¹⁹³⁰ Recordemos que la unión del alma y el cuerpo dice para Marion, siguiendo a Descartes, la «carne» (capítulo III, § 23).

¹⁹³¹ Ibid., m. 05:19.

su donación), según la exposición del adonado a lo que llega, por lo tanto, según la capacidad de acoplar y hacer coincidir la manifestación al advenimiento como tal, comprendemos que el «adonado» aparece ya como, podríamos decir, la «carne» del acontecimiento mismo, y por lo tanto, de la donación. Y la resistencia del «adonado» diría la «capacidad de acoplarse» el adonado en su vivir al «mecanismo» del «acontecimiento», de la «donación» (en el caso del corredor de fondo, la «resistencia» perfecta diría justamente el «estado de gracia»). Y así es como la «finitud» alcanzaría su carácter de «infinita», traspasando la frontera de lo posible a lo imposible, llegando incluso a la «divinización» (cap. IV, § 38.1.).

El estado de gracia se logra porque, igual que el fenómeno (el acontecimiento) avanza adelantándose a sí mismo, precipitándolo en desequilibrio hacia delante, el gesto deportivo define el ajustamiento a ese avance. Y si el tiempo mismo viene según Marion del futuro, de modo que solo podemos experimentarlo recibiendo por delante, eso es lo que hace el corredor de fondo en su paso a lo imposible: dar un paso que lo pone en desequilibrio, que lo descentra y lo abre al porvenir. El corredor lleva a cabo un avance sobre sí paralelo al que dará también el amante en el caso del fenómeno erótico (el otro fenómeno junto con el deportivo que da según Marion la experiencia de la carne). Continuamente en desequilibrio, el acontecimiento no acaba nunca de advenir, de darse a lo que llega. Mantener el desequilibrio en la carrera es lo que posibilita el avance continuo y sin final (infinito) de la donación. Mantenerse en el desequilibrio hacia delante dice pro-vocar, pre-llamar al advenir ya desde su «siempre», ajustándose la respuesta (adelantarse hacia delante) a su llamada. Así nos parece se abre y se mantiene la posibilidad «en acción» de la donación de acontecer. La presencia se abre y se mantiene adviniendo, como «estado de gracia» o de «buena esperanza». El presente dura (el tiempo del acontecimiento de una carrera) tanto como el *ego* de su experiencia (el corredor) queda ajustado a su gracia y el alma del «como si» se encarna, recibiendo en su entrega¹⁹³² (actuando perfectamente la unión del alma y el cuerpo).

Salimos del nihilismo decidiendo el desequilibrio y el avance en que se nos abre la carne misma de la donación como la «coincidencia de lo dado con el modo de darse». El «como si» es absorbido en la realidad, dándose la «adecuación perfecta entre la intención y el gesto». Nuestra intención (libertad) coincide con el acontecimiento adviniendo en él y como él. El acontecimiento coincide con nuestra intención (libertad) adviniendo en ella y como ella. Se da el «acogimiento mutuo», que despliega lo dado en el modo de darse y el modo de darse en lo dado.

Esta habría sido según nos parece, la «descripción positiva» por excelencia del tiempo del acontecimiento, gracias a la cual habríamos logrado entrever al menos cómo la finitud se certifica ella misma como indefinida, como «positivamente infinita», según expresión de Marion. Sacar a la luz tal «*finitud infinita*» es lo que para nuestro autor constituye como sabemos una tarea prioritaria de la filosofía para poder salir del nihilismo en ella. Por eso, creemos que esta consideración nueva de la cuestión del fenómeno saturado habría de tener una prioridad absoluta sobre las distintas justificaciones del mismo, por ejemplo, la llevada a cabo *a contrario* respecto de las categorías kantianas en el Libro IV de *Étant donné* (cap. I, § 8).

Y sin embargo, este análisis, solo esbozado aquí por nosotros al enlazar varias intervenciones de Marion, no parece ser lo que a nuestro autor más le interese en la descripción concreta del acontecimiento. Por ejemplo, continuando inmediatamente con el discurso que hemos interrumpido para realizar la descripción «positiva» del tiempo del

¹⁹³² Debemos relacionar este ajuste del mantenerse en el desequilibrio hacia adelante con el «paso atrás» en Heidegger (cap. IV, § 31), puesto por nosotros en conexión con la fe en Marion (cap. IV, § 38). Ver además el cap. V, § 39.1.

acontecimiento, Marion se dirige al hecho de que la «contraexperiencia» descrita (la experiencia del acontecimiento a partir del carácter de la donación, que incluye en ella misma su exceso sobre sí) suscita una posición del *ego* al dativo, del adonado que se recibe él mismo al mismo tiempo y tanto como recibe lo que, cada vez, se da. Marion se pregunta entonces cómo definir esa posición. La respuesta comienza afirmando que la misma «se deduce del carácter esencial del acontecimiento, de su imprevisibilidad»¹⁹³³. Esta afirmación nos sorprende más tras haber intentado nosotros una descripción «positiva» del fenómeno del acontecimiento, extendida hasta incluir la posición misma del adonado, siguiendo con ello al mismo Marion en su descripción del corredor de fondo. Éste se recibe él mismo al mismo tiempo y tanto como recibe lo que cada vez se da. Sí, pero lo hace acoplado al tiempo del acontecimiento, operando como el advenimiento del acontecimiento: dándose a lo que llega, y dándose tanto más cuanto que a ello se expone. El tiempo del acontecimiento (y de la donación) coincide con ese darse, con ese entregarse. El desequilibrio, como ley del tiempo verdadero, acoge al acontecimiento como al corredor. Éste es dado a partir de lo que se da, pero lo que se da también es dado a partir de la «entrega hacia delante» del corredor. Es decir, la recepción «pura», el momento del *me*, no es el único momento a destacar aquí respecto al adonado. Marion asegura en muchas ocasiones que la recepción del fenómeno no dice una «pura pasividad», sino que ya requiere la actividad misma de esa recepción¹⁹³⁴, pero nunca dice expresamente que esa actividad pudiera ser comprendida como nosotros hacemos aquí a partir del corredor de fondo. Hay que estar muy atentos pues para encontrar en Marion

¹⁹³³ Marion, J.-L., *Reprise du donné*, op. cit. 2016, p. 186.

¹⁹³⁴ Marion nos dirá que Dios solo se da como Amor por amor, de modo que solo puede alcanzarse en cuanto lo recibimos por amor: «y recibirlo por amor deviene posible únicamente a aquel que se da a él» (Marion, Jean-Luc, «De connaître à aimer: l'éblouissement», en *Communio*, n° III, 4, juillet-août 1978, p. 23). Es decir, la recepción es ya una actividad como entrega de amor (este es el «punto 0» de la «redundancia»). «Dar, recibir, amar para conocer —la filosofía tiene como tarea, en el final de la metafísica, no solamente pensar el ser hasta aquí impensado, sino también amar lo bastante la sabiduría como para lograr recibir (y al instante pensarla y pensarla) todos sus dones. La cuestión de la caridad vuelve a ser la tarea del pensamiento» (Marion, Jean-Luc, «La fin de la fin de la métaphysique», en *Laval théologique et philosophique*, vol. 42, n° 1, 1986, pp. 23-33, p. 33; disponible en: <https://www.erudit.org/fr/revues/ltp/1986-v42-n1-ltp2124/400214ar/>; último acceso: febrero 2022). Según Marion, la necesidad de incluir al *ego* que opera la tercera reducción a la donación en esa misma reducción (de modo que el *ego* transfiere entonces el *sí* de sí mismo al fenómeno), no conlleva que el adonado, al perder el rango trascendental y la espontaneidad o la actividad que implica, se resuma en la mera pasividad en el yo empírico. De hecho, el adonado sobrepasa tanto la pasividad como la actividad, porque al liberarse de la púrpura trascendentalicia, anula la distinción misma entre el *Yo* trascendental y el *mí* empírico. Entonces, en la necesidad de inventar un tercer término entre actividad y pasividad, entre trascendentalidad y empiricidad, Marion retoma la definición del adonado: «aquel que se *recibe* él mismo de lo que recibe. El adonado se caracteriza pues por la recepción. La recepción implica ciertamente la receptividad pasiva, pero exige también la resistencia activa [acabamos de ver la resistencia del corredor de fondo]; pues la capacidad (*capacitas*), para acrecentarse a la medida de lo dado y para mantener su arribo, debe ponerse a trabajar —trabajo de lo dado a recibir, trabajo sobre sí mismo para recibir. El trabajo, que lo dado demanda al adonado cada vez y tanto tiempo como se da, explica por qué el adonado no se recibe de una vez por todas (en el nacimiento), sino que no deja de recibirse de nuevo en el acontecimiento de cada algo dado» (Marion, J.-L., «L'Événement, le phénomène et le révéle», en *Transversalités*, op. cit. 1999, pp. 20-21). Para Marion, la recepción de lo dado por el adonado consiste pues en la «activa resistencia», que transforma y da forma a lo invisto aún informe de lo dado, para permitirle mostrarse sobre la pantalla de la fenomenicidad. «La recepción informante de lo que se da hace pues surgir lo invisto como lo que se muestra. Pero jamás lo que se muestra recubrirá adecuadamente y sin resto lo que se da. La dispensa de lo dado por el mundo implica el retraso del adonado para mostrarlo» [Marion, J.-L., *Reprise du donné*, § 25, cap. III («La donation, ou la dispense du monde», 2013), op. cit. 2016, p. 145]. Como vemos, a Marion le cuesta mucho alcanzar el «estado de gracia» en las descripciones de la recepción por el adonado de los fenómenos dados, volviendo a subrayar una y otra vez el papel limitado de esa recepción respecto a las posibilidades infinitas, nunca colmadas, de lo dado.

las conexiones que venimos de insinuar en nota al margen: la actividad del adonado se cifra en su resistencia, en su capacidad, de afrontar lo dado, descubriendo así que esa resistencia y capacidad aumentan con la entrega, la donación de amor del adonado al, y en el, fenómeno dado. Lo veremos pronto en el fenómeno erótico, pero también en el fenómeno de revelación, como nos muestra el ejemplo justamente del gesto (deportivo) del esquiador, que sirve a nuestro autor de introducción general para el estudio del fenómeno de la Revelación ya plenamente religiosa.

Y con ello, se nos presentan en Marion dos netas vías para pensar el advenimiento como tal del fenómeno dándose e incluyendo al *ego* adonado de su experiencia: el fenómeno de revelación y el fenómeno erótico. Es en nuestro intento de reducir el «retraso» del adonado respecto a la donación, en el seno mismo del avance de Marion, que habremos de dirigirnos finalmente a estos dos fenómenos.

Según Marion, el acontecimiento no se prevé porque no admite ninguna «explicación precedente temporalmente anterior»¹⁹³⁵. Y sin embargo, nuestro autor mismo aceptará que este acercamiento a la cuestión es «puramente epistémico y negativo»¹⁹³⁶, tratándose en última instancia de la carencia de conocimiento de la causa del acontecimiento, y por lo tanto, no siendo suficiente aún para concebir la postura de aproximación y recepción del acontecimiento, «pues no basta con no poder transformarlo en objeto común para experimentar su arribo y poder instaurador»¹⁹³⁷. Según Marion, se trata de que la ignorancia del presente desconocido (el acontecimiento) debe, ya positivamente, «manifestar una innovación, esencialmente diferente de la que reemplaza y a la cual no sucede justamente»¹⁹³⁸. Descartes ya lo había comprendido al afirmar que solo admiramos lo que *nos parece raro y extraordinario*, esto es, aquello que ignorábamos y difería de las cosas conocidas. Para nuestro autor, encontramos aquí una determinación fenoménica que no constata una simple ignorancia, sino que apunta al «aparecer de lo que aparece», describiendo «la primera imagen» de los acontecimientos que no están presentes y «la primera cara que se ha presentado»¹⁹³⁹. Se trata, más que de asombro y admiración de «la sorpresa ante un fenómeno, cuyo advenimiento impone una diferencia con lo que lo ha precedido»¹⁹⁴⁰. La sorpresa surge «antes de que conozcamos de ningún modo» lo que sin embargo adviene ya, lo que así «precede todo *a priori* de nuestra experiencia y de sus condiciones»¹⁹⁴¹. De ahí que la «sorpresa», o sea, el arribo súbito e inopinado de la impresión que impone el acontecimiento constituya para Marion «la posición fenoménica que [el acontecimiento] impone al adonado»¹⁹⁴².

Para nuestro autor, el adonado se expone al acontecimiento, afrontándolo y recibéndolo «a la medida de su resistencia en la posición de la sorpresa»¹⁹⁴³. Marion insiste en que con la sorpresa no se trata de una «determinación negativa», sino de «la

¹⁹³⁵ Marion, J.-L., *Reprise du donné*, § 33, *op. cit.* 2016, p. 186.

¹⁹³⁶ *Ibid.*, p. 187.

¹⁹³⁷ *Ibidem*. Aunque parece que Marion se acerca a nuestra posición, veremos de inmediato que no es así.

¹⁹³⁸ *Ibidem*.

¹⁹³⁹ Descartes, René, *Passions de l'âme*, § 75, AT XI, p. 384; § 78, AT XI, p. 386; § 73, AT XI, p. 383; tr. esp.:

¹⁹⁴⁰ Marion, J.-L., *Reprise du donné*, *op. cit.* 2016, p. 187.

¹⁹⁴¹ *Ibid.*, pp. 187-188.

¹⁹⁴² *Ibid.*, p. 188.

¹⁹⁴³ *Ibidem*. A nosotros nos parece sorprendente que Marion no eche mano aquí de la situación del corredor de fondo, del esquiador, del pintor, o del amante, para intentar describir con evidencia esa posición del adonado en la experiencia misma de donación que parece intenta destacar ahora nuestro autor. El adonado «se expone al acontecimiento, afrontándolo y recibéndolo “a medida de su resistencia”... «en la posición de la sorpresa». Pero la «posición de la sorpresa» está determinada, de nuevo, de modo «epistémicamente negativo»: la sorpresa surge «antes de que conozcamos de ningún modo» lo que «precede todo *a priori* de nuestra experiencia».

contra-experiencia del exceso de la percepción, del arribo o del “arribamiento” [«*arrivement*»] de lo que se da sin consideración por nuestro *a priori*, las condiciones de nuestra experiencia, brevemente [...] siempre de una determinación positiva. Más exactamente, de una posición en que se experimenta el exceso de la positividad de lo dado»¹⁹⁴⁴. La sorpresa introduce así en el doble movimiento de lo que Marion ha llamado la *resistencia*, la recepción tanto activa como pasiva del exceso de lo dado: en primer lugar, la sorpresa implica renunciar a hacer *a priori* objetiva toda experiencia de lo dado, y luego, encontrarse cogido (prendado: *éprise*) por el advenimiento de lo que se da¹⁹⁴⁵. Este doble movimiento ordena la sorpresa a la hermenéutica, la única que lleva a cabo sus «potencialidades discursivas de racionalidad»¹⁹⁴⁶. La sorpresa conduce al *ego* a su estatuto final de adonado y le hace pasar de la función de constituyente a la de testigo, o sea, al sujeto que se supone no sabe lo que ha recibido, sujeto fijado (*apposé*) a lo dado. Así es como podría llegarnos un nuevo comienzo, si es que debe surgir jamás uno, como un acontecimiento, de origen desconocido, de surgimiento sin causa, «ni padre conocido en el mundo de los objetos»¹⁹⁴⁷. Si el asombro permite el comienzo de la filosofía, la sorpresa únicamente puede aguardar el nuevo comienzo¹⁹⁴⁸.

§ 47. El fenómeno de revelación

Hemos visto ya (capítulo II, § 11) que hay fenómenos que se prestan espontáneamente a la reducción a lo dado. No solo encontramos ahí el cuadro mediocre de pintura, sino también otros fenómenos que se dan por ellos mismos como fenómenos por excelencia sin objetividad (por ejemplo, «dar el tiempo», «dar la vida», «dar su palabra»), o sin enticidad («dar la muerte», «dar la paz», «dar sentido», etc.), pues su designación misma implica ya una reducción espontánea de lo que pudiera ofuscar lo puro dado fenoménico.

Según Marion, este descubrimiento de una nueva clase de fenómenos reducidos por ellos mismos a la donación pide establecer que todas esas acepciones diferentes del «dar» («dar la vida», «dar la paz», etc.) se acuerden «en un solo concepto de la donación fenomenológica», lo cual lleva a cabo nuestro autor en el Libro II de *Étant donné*, justamente mediante el don. De ahí podemos nosotros deducir que el don dice el caso paradigmático de los fenómenos que se reducen espontáneamente a la donación. Ello cumpliría nuestra suposición de que decidirse por la donación expresa ya que, «de alguna manera, hemos sido decididos» a ello y, por lo tanto, que «ya nos hemos dado, nos hemos entregado, a la donación, a la vivencia afectada de las cosas», que ya surgimos como «adonados». También hemos visto la posibilidad de la constitución de esa decisión y entrega en el hacerse mismo de la donabilidad y la aceptabilidad como las vivencias constitutivas del don (§ 20.3.).

Pues bien, aquí veremos que el fenómeno de revelación pertenece a este tipo de fenómenos reducidos espontáneamente a la donación y no sujetos por lo tanto a la

¹⁹⁴⁴ Ibidem. La posición de Marion se encontraría como vemos en la misma vía que la de J.-L. Chrétien, que insistirá en el darse cuenta pleno por parte del *ego* de la excedencia hiperbólica de lo otro y su llamada.

¹⁹⁴⁵ Marion envía aquí a *Réduction et donation*, cap. V, § 7, p. 301.

¹⁹⁴⁶ Marion, J.-L., *Reprise du donné*, op. cit. 2016, p. 189.

¹⁹⁴⁷ Ibidem.

¹⁹⁴⁸ ¡Cómo cambia aquí el acercamiento al corazón de la donación! El abanico de Marion es vasto, presentando ahora como «exceso de la positividad de lo dado» una situación que nada tiene que ver con la donación positiva del «estado de gracia».

«banalidad de la saturación», es decir, a una hermenéutica que decida sobre el «como» de su manifestación¹⁹⁴⁹.

Respecto a la posibilidad del fenómeno de revelación, Marion acordará que el mismo ha de entenderse como un fenómeno que redobla la saturación propia de los otros fenómenos saturados, constituyéndose así su saturación de saturación. Pero con ello nos encontramos ante el problema de la contradicción entre, por una parte, la descripción del fenómeno de revelación según el hilo conductor de la saturación intuitiva y, por otra parte, la tradición constante del apofatismo, en que Dios no se conoce más que como

¹⁹⁴⁹ Ya sabemos que Marion distingue en el interior de la esfera de los fenómenos entre los objetos y los acontecimientos, privilegiando los segundos. Marion mostrará en varios lugares que lo que llama «fenómeno saturado» no corresponde a una situación excepcional, sino que atraviesa lo cotidiano. Un objeto banal puede muy bien devenir saturado de sentidos y de significaciones: «¿Qué hay más cotidiano y banal que un vaso? Pero, desde el momento en que bebo en este vaso, no es ya un objeto, sino que envía a la carne, al deseo de beber, etc. El acontecimiento no es pues exterior a lo cotidiano. Incluso lo que aparece muy común puede y a veces debe interpretarse indefinidamente» [Marion, Jean-Luc, «De Descartes à Agustin: un parcours philosophique», en *Esprit*, 2009/7 (Juillet), pp. 86-103, p. 100]. La «banalidad de la saturación» expresa el hecho de que el mismo fenómeno dado puede mostrarse como más o menos saturado «según la hermenéutica que lo considera». La hermenéutica que ejerce el adonado: «El adonado no tiene nada de pasivo, pues, por su respuesta (hermenéutica) a la llamada (intuitiva), permite, y solo él, a lo que se da devenir, en parte solo pero realmente, lo que se muestra» (Marion, J.-L., *Le visible et le révélé*, op. cit. 2010, p. 181). El pasaje desde un fenómeno pobre o de derecho común a un fenómeno saturado resulta un asunto de hermenéutica» (Marion, J.-L., *Givenness & Hermeneutics*, op. cit. 2012, p. 60). Porque la saturación no se limita a los fenómenos fuera de lo común, «hay una gran banalidad de la saturación», pues ésta «consiste sobre todo en considerar los fenómenos de otro modo que como objetos de lo común» (Marion, J.-L., *La Rigueur des choses*, op. cit. 2012, p. 150). Por ejemplo, los dos maestros del fenómeno saturado en la literatura moderna, James y Proust, nos muestran que la más mínima cosa descrita por ellos deviene un fenómeno saturado, mostrando que una sensación banal y común puede ser un acontecimiento, teniendo entonces, además de su sentido objetivo limitado, «un sentido desmultiplicado, que envía a experiencias pasadas, a tonalidades muy complejas, a entramados de reenvíos indefinidos. Todo puede pues devenir un fenómeno saturado mientras la manera en que se da no se encuentre rebajada, como impone la cotidianeidad del mundo técnico, sobre la objetividad unívoca» (Ibid., p. 151). El pasaje desde una fenomenicidad pobre a una fenomenicidad saturada (y saturadora) «no depende del puro y simple fenómeno dado, sino de la manera en que el adonado lo recibe, lo experimenta y lo expresa —brevemente, de la manera en que el adonado sabe interpretarlo» (Marion, J.-L., *Reprise du donné*, cap. II, § 17, op. cit. 2016, p. 95). Para Marion, esta interpretación varía con el talento, la educación, el coraje también, o sea, con la resistencia que el adonado puede cada vez desplegar para recibir lo dado. Tal resistencia, que según nuestro autor consiste en un sentido justamente en *no resistir*, sino en soportar la *insistencia* de lo dado, compete a la hermenéutica. Y el fenómeno saturado exige una hermenéutica en que el *en tanto que* existencial acepta exponerse a la contra-experiencia, por lo tanto, llevar a cabo una lucha contra la interpretación inevitablemente objetivadora, dictada por el *en tanto que* apofántico (que se limita a poner en evidencia un sustrato objetivo por una predicación, o sea, a ilustrar un «sujeto» por variación de uno de sus atributos). Estas dos interpretaciones se articulan de manera inversamente proporcional (Ibidem). Recordemos que la diferencia entre «en tanto que apofántico» y «en tanto que existencial» se encuentra en Heidegger y en la distinción en éste, respectivamente, entre los enunciados teóricos y los enunciados procedentes del «como» originario de la interpretación que comprende mirando en torno, comprensión propia de la preocupación y del cuidado (*besorgenden Verstehen*) (Heidegger, M., *Sein und Zeit*, § 33, GA 2, p. 210; tr. esp.: p. 177). Por último, hemos de hacer notar que Marion subraya la cuestión de la banalidad de la saturación como intento de explicarse a sí mismo la crítica que se le hace contra su teoría del fenómeno saturado, en el sentido de que no podemos tener experiencia de lo que sobrepasa las condiciones de la experiencia (M. Zarader), como en el sentido de que el «sujeto» de ese fenómeno puede no tenerlo como saturado, e incluso como fenómeno (J. Benoist). Marion no comprende cómo después de los ejemplos concretos puestos en *De surcroît* (2001), parte de la doctrina aún parece no entender su avance. Y cree que el motivo de ello se encontraría en la tendencia de algunos pensadores a considerar los fenómenos saturados solo respecto a «intuiciones excepcionales», lo cual supondría que los fenómenos saturados solo nos alcanzan raramente, en un arrebatamiento confuso y fuera de lo común (Marion, J.-L., «La banalité de la saturation», en *Le visible et le révélé*, p. 154).

desconocido, por lo tanto, en una penuria intuitiva radical¹⁹⁵⁰. Marion resolverá el problema asumiendo que el fenómeno de revelación no se emplea nunca para construir un objeto¹⁹⁵¹, sino siempre para provocar la imprevisibilidad, el exceso, lo absoluto, o la asignación para testimoniar, es decir, para afectar a la carne y saturarla de intuición¹⁹⁵². Según nuestro autor, la saturación intuitiva no equivale trivialmente a dar una gran cantidad de intuición, sino que se trata de que «cuanta más intuición da la saturación, tanta menos objetividad da»¹⁹⁵³. Por lo tanto, la ausencia del objeto no equivale ya a una penuria de la donación: la donación saturada da mucho más (y mejor) que objetos.

Desde lo anterior, Marion concluye que a partir del fenómeno de revelación, de la paradoja de las paradojas, debemos ya empezar a «no definir el fenómeno saturado mediante la simple inversión de las determinaciones del fenómeno de derecho común»¹⁹⁵⁴, sino que debemos, además de liberarnos de tales determinaciones, liberarnos incluso de su destrucción.

Así afronta nuestro autor una dificultad que desde el principio de *Étant donné* no ha dejado de encontrar y de esquivar a la vez: «si el privilegio de la intuición se debe a su carácter de donación [...], ¿cómo explicar que a menudo la donación se lleve a cabo sin intuición?»¹⁹⁵⁵. La respuesta se deduce del siguiente principio: «cuando la donación no da ya objeto o ente, sino un puro don, no se ejerce ya mediante intuición»¹⁹⁵⁶. Entonces, la alternativa entre una penuria o una saturación de la intuición puesta en obra deviene indecidible.

Marion cree que podemos distinguir tres tipos de tales dones puros, a la vez vacíos y saturados de intuición: (i) los fenómenos por definición no-objetos («dar el tiempo», «dar la vida»), (ii) los fenómenos no-entes («dar la muerte») y (iii) los fenómenos que exceden toda objetividad y enticidad («dar su palabra», como hacen por ejemplo el soldado o el amante, «dar la paz», «dar el sentido»).

Siendo todas estas donaciones sin intuición, o sin que respecto a ellas pueda ya decidirse entre exceso y penuria (donaciones que son los distintos casos de los fenómenos de revelación), Marion llama a las mismas con el título del (fenómeno) «abandonado»¹⁹⁵⁷.

Es decir, para Marion los fenómenos a la vez vacíos y saturados de intuición dicen «dones puros», pero también «fenómenos abandonados» o «fenómenos de revelación». Habiendo nosotros además relacionado tales fenómenos con aquellos que se reducen

¹⁹⁵⁰ Marion, J.-L., *Étant donné*, § 24, p. 338; tr. esp.: p. 389.

¹⁹⁵¹ Es esta imposibilidad de construir un objeto la que expresaría el hecho de que el fenómeno de revelación se reduce espontáneamente a la donación, sin depender ya de la hermenéutica para alcanzar más o menos saturación.

¹⁹⁵² *Ibid.*, p. 339; tr. esp.: p. 390.

¹⁹⁵³ *Ibid.*, p. 338; tr. esp.: p. 389. Estas palabras son esenciales para comprender que la saturación de intuición no solo diría en Marion una excesiva intuición visible (o en relación con los otros sentidos «físicos»), sino además una intuición que nos acerca a la donación *numinosa* (ver capítulo I, § 8), en esencial correlación con la auto-afección. Marion quiere salvar aquí un problema planteado por D. Franck y T. Carlson, que ven una posible contradicción entre la determinación del fenómeno saturado (como aquel en que la intuición desborda el significado) y la caracterización del fenómeno de Dios según el apofatismo (que dice una falta absoluta de intuición: «una penuria intuitiva radical»). Una solución es patrocinar una intuición tan excesiva y desbordante que produzca un total cegamiento. Pero finalmente, la invisibilidad no se cifra como carácter de lo que no se ve en absoluto, sino de lo que no se ve ya como «objeto», de modo que podemos estar viendo algo (incluso de modo abrumador, desbordante), sin verlo sin embargo como «objeto». Ya hemos visto una formulación de este problema y su solución desde la crítica de S. Cazzanelli en el cap. V, § 45.3.

¹⁹⁵⁴ *Ibid.*, p. 339; tr. esp.: p. 390.

¹⁹⁵⁵ *Ibid.*, p. 340; tr. esp.: p. 391.

¹⁹⁵⁶ *Ibidem*.

¹⁹⁵⁷ «Llamaremos a los fenómenos de revelación (saturación de saturación), en que el exceso del don puede asumir el aspecto de la penuria, con el título del *abandonado*». *Ibid.*, p. 341; tr. esp.: p. 392.

«espontáneamente» a la donación (fenómenos a los que hemos llamado «incondicionados» en el Resumen del capítulo V), ello concuerda con la asunción por parte de Marion de que a partir del fenómeno de revelación no debemos ya definir el fenómeno saturado mediante la simple inversión de las determinaciones del fenómeno de derecho común, lo que indica liberarse también de la destrucción de tales determinaciones.

Desde ahí, debemos en lo que sigue ocuparnos de tales fenómenos abandonados y del papel del don puro en el fenómeno de Revelación, tal y como lo trata Marion desde la fenomenología y la teología.

47.1. El fenómeno abandonado

El fenómeno abandonado es aquel fenómeno dado que no se muestra, o por imposibilidad o por rechazo. Marion plantea la cuestión negando que el fenómeno abandonado ponga en cuestión el principio de que todo lo que se da acaba por mostrarse (según descubre nuestro autor en el § 6 de *Étant donné*), pues los límites a la manifestación de lo dado se hallan, no del lado de lo dado mismo dándose sino de su receptor, el adonado. El fenómeno abandonado dice pues que la capacidad de recepción del adonado es limitada y no puede por definición recibir adecuadamente lo dado tal y como se da, que lo hace sin límite ni reserva. La finitud del adonado no logra pues hacer visible todo lo que le adviene. La función propia del adonado consiste en dar de vuelta a lo dado el mostrarse, y esa conversión de lo dado en fenómeno mostrado solo puede realizarse en el campo finito en que el adonado recibe y pone en escena¹⁹⁵⁸.

Examina a continuación nuestro autor las dos figuras de un fenómeno dado que no se muestra (un fenómeno abandonado) por falta de recepción por parte del adonado, ya sea por defecto de intuición o por exceso de intuición.

(a) Lo dado no se muestra por falta de intuición. En tales casos, el adonado puede aún adonarse a lo ausente. Se trata, por ejemplo, de la muerte, pero también de los fenómenos puramente formales (lógicos), o pobres (idealidades matemáticas). Estos fenómenos pobres en intuición se dan casi sin mostrarse intuitivamente y por ello reciben como ya sabemos una gran certidumbre. Aunque no alcanzan exactamente el estatuto de «abandonado», estos fenómenos marcan que la donación se cumple ya en esta penuria. Pero también encontramos como abandonado al *cogito*, cuya puesta en esencia solo puede cumplirse mediante la eliminación progresiva y sistemática de toda intuición de objeto. Pero aún deja la reducción surgir un último fenómeno dado, trascendental e incondicionado: el adonado mismo, que se «siente» entonces directamente él mismo por el hecho de que todo lo sensible desaparece al soltar su pensamiento de las cosas sensibles. El fenómeno del abandonado guarda aquí una función fenomenológica pensable y practicable por el adonado¹⁹⁵⁹.

Pero el fenómeno abandonado acoge también aquellos fenómenos determinados esencialmente por la ausencia, por ejemplo, en el caso en que un fenómeno deviene objeto de deseo, se define a la vez por la falta en él de intuición y por su donación obsesionante. «El deseo afronta así el abandonado puro —lo que solo se da en cuanto que *defrauda* la espera de una intuición»¹⁹⁶⁰. El deseo se despliega entre una donación ya cumplida y una intuición aún deficiente. El deseo soporta pues como su fenómeno dado más propio lo que no puede nunca recibir ni hacer visible. «En una palabra, solo el adonado que desea

¹⁹⁵⁸ *Étant donné*, § 30, p. 426; tr. esp.: pp. 483-484.

¹⁹⁵⁹ *Ibid.*, p. 428; tr. esp.: p. 486.

¹⁹⁶⁰ *Ibid.*, p. 429; tr. esp.: p. 486.

se abandona al [fenómeno] abandonado como tal; solo él salvaguarda el modo extremo de fenomenicidad del abandonado, el de un algo dado que resulta dado incluso y sobre todo cuando falta»¹⁹⁶¹.

(b) Lo dado que no se muestra por exceso de intuición. Es el caso en que el fenómeno saturado escapa a su captura por parte del *Yo* constituyente, convocando en su lugar a lo que nuestro autor llama el «testigo». El testigo no solamente se entrega a lo dado, sino que lo hace por excelencia, ofreciendo incluso el primer verdadero cumplimiento del adonado. Además, puede ocurrir que a la impotencia del adonado (ya constitutiva del testigo) se sume la voluntad eventual de no querer poner en escena el exceso intuitivo dado al adonado, lo cual no hace sino marcar una de las posibilidades intrínsecas de toda fenomenicidad: si todo fenómeno aparece porque primero se da, pertenece a la fenomenicidad el hecho de que el don pueda exponerse al abandono, o sea, que ningún adonado logre recibirlo para hacerlo visible. Marion pasa revista a continuación de esta posibilidad respecto a los tipos canónicos de fenómeno saturado que ya conocemos.

(i) Respecto al ídolo (que aparece según la cualidad de modo tan intenso que la mirada no logra ya soportarlo), el adonado no puede (o no quiere) ya dejarlo aparecer. Es el caso de Zarathustra-Nietzsche, que confrontado a la tarea de «... sostener el pensamiento del retorno» eterno, se desvanece (en la locura).

Y sin embargo, aunque el desvanecimiento puede sustraer al adonado de la intensidad de un hastío o de un horror, también puede sustraerlo de la intensidad de una alegría, por ejemplo, en el caso de Rimbaud. Según Marion, si osamos decir «He abrazado el alba de verano», entonces, debemos soportar el hecho de que «... las piedrecillas [me] miraban», que «... una flor me [dijera] su nombre»; debemos poder reconocer «una diosa» en la copa de los abetos, «... buscar ardientemente» («... *chasser*») a la aurora «por la llanura» y en «... la gran ciudad», «... en el sendero» como en «... lo alto del camino»; brevemente, debemos alzar «... uno a uno los velos», o abarcarla «... con sus velos apilados», hasta el momento en que «... he sentido un poco su inmenso cuerpo». «Al instante, este “un poco” da ya demasiado y el adonado se desvanece: “La aurora y el niño cayeron al pie del bosque”»¹⁹⁶².

¹⁹⁶¹ Ibidem.

¹⁹⁶² Ibid., pp. 432-433; tr. esp.: p. 490; cita de: Rimbaud, A., «Aube», *Illuminations* (1886), en *Poésies, op. cit.* 1984², p. 178 ; tr. esp.: Rimbaud, A., *Iluminaciones*, Prólogo, traducción y noticia de Cintio Vitier, Lima, El Manantial Oculto, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2020, p. 87. A Marion le falta incluir aquí sin embargo las palabras finales del poema: «Al despertar, era mediodía». Esto nos muestra algo sorprendente según la descripción de nuestro autor: Rimbaud no se desvanece ante la alegría de la aurora, esto es, no se disuelve por no poder soportar la alegría de la aurora. Se trata más bien de lo contrario: Rimbaud ha logrado hacerse la «carne» misma de la aurora. Podríamos decir así que la respuesta ha llegado a coincidir con la llamada en absoluta plenitud («estado de gracia») de ambas: «He abrazado la aurora de verano. // Nada aún se movía en la fachada de los palacios. El agua estaba muerta. Los campos de sombras no dejaban la ruta del bosque. Yo marchaba, despertando los hálitos vivos y templados, y miraron las pedrerías, y las alas se alzaron sin ruido. // La primera empresa fue, en el sendero colmado ya de frescos y pálidos brillos, una flor que me dijo su nombre. // Reí a la cascada rubia desgredada a través de los abetos: en la cima de plata reconocí a la diosa. // Entonces alcé los velos uno a uno. En la alameda, agitando los brazos. Por la llanura, donde la delaté al gallo. A la gran ciudad huía ella entre cúpulas y campanarios, y corriendo como un mendigo sobre andenes de mármol, la perseguía. // En lo alto de la ruta, cerca de un bosque de laureles, la abarqué con sus velos apilados, y sentí un poco su inmenso cuerpo. La aurora y el niño cayeron al pie del bosque. // Al despertar, era mediodía». El poeta ha abrazado a la aurora y así ha podido hacer suyo el despertar de los hálitos vivos y templados, y lograr que una flor le dijera su nombre, reír a una cascada libre ya y desgredada en la risa gualda, hasta ver a la diosa en cresta argentada. La inmanencia misma de la aurora, su carne de hálito vivo y templado puede ya alzar sus velos uno a uno. Y descubrir las alamedas y llanuras de un misterio delatado al gallo. El poeta persigue a la aurora y la alcanza al pie del bosque de laureles. Su triunfo es abarcarla y sentir incluso un poco su inmenso cuerpo. Rendidos

(ii) El fenómeno saturado aparece según la cantidad como el acontecimiento que adviene sin que la mirada pueda nunca preverlo, porque la suma indefinida de sus partes no deja de crecer y no equivale nunca a su suma final. Sumergido por el exceso de este flujo, el adonado puede entonces renunciar a dar a lo dado su visibilidad.

Aquí, la denegación de dar a lo dado su visibilidad se hace según el estilo del falso testimonio, que no es el testimonio deliberadamente falsificador (que solo constituye su cara más trivial), sino el testimonio que comunica el acontecimiento de tal manera que le arranca su dignidad de fenómeno saturado. «Contar historias, “dar su testimonio”, jugar al reportero que habla sobre el terreno, brevemente, enturbiar la paradoja, desmenuzándola en tantas pequeñas historias, detalles verdaderos y anécdotas insignificantes como sea preciso para que pierda finalmente su exceso de sentido y su significación relativa al destino (*signification destinale*)»¹⁹⁶³. Tal charlatanería informada intenta «tratar» el acontecimiento como si no lo fuera, como si tuviera causas objetivables, como si tuviera un desarrollo familiar, una temporalidad definida, como si la suma de mirones, espectadores y periodistas tuviera el poder de saberlo y verlo todo. De ese modo se logrará dominar el acontecimiento y su carácter imprevisible se desvanecerá, negando así al acontecimiento el carácter de paradoja y dispensando al adonado de tener que perderse en su exceso de intuición.

(iii) El fenómeno saturado aparece, como la carne, absoluto según la relación. Dice nuestro autor que podría parecer contradictorio considerar que un adonado deniegue lo que se da a él como carne, puesto que una tal paradoja se lleva a cabo por definición en perfecta inmediatez. Admitiendo que tal inmediatez concluya en una auto-afección —afección de sí mismo solo por sí mismo—, es evidente que ninguna distancia se hallaría ya en el fenómeno de la carne que pudiera el adonado aprovechar para sustraerse a su exceso. Y sin embargo, un adonado puede recusar incluso la inmediatez absoluta de lo dado saturado según la carne. En efecto, no pudiendo aparecer un tal fenómeno por definición más que en mi carne (o en la de otro en tanto que la suya propia), logra aumentar su fenomenicidad solo mediante la confesión o la narración que la comunica. «Cuanto más el fenómeno según la carne se satura de intuición, más exige, para hacerse ver a otros, la palabra: el dolor, ciertamente, pero también el goce, no son una excepción: es preciso decirlos a este otro que me los da, para que no me asfixien»¹⁹⁶⁴. Así sucede por ejemplo con la compasión en el dolor, con el duelo ante la muerte, con la solidaridad en una lucha, etc. Y sin embargo, puede suceder que el adonado no logre decir lo que su carne certifica como un fenómeno saturado, y deba (y quiera) negarlo, bloqueando así la fenomenización de lo dado, solamente visible mediante la palabra que el adonado le dice y le confiesa. Encontramos un ejemplo trágico de tal situación en los supervivientes de los campos de exterminio, que fueron afectados en su carne (biológica, por lo tanto,

aliento, aurora y niño, caen al pie del bosque. Habiéndose acogido mutuamente ya descansan. Frente a la lectura de Marion, el poeta solo se disuelve con la disolución misma de la aurora, es decir, de lo que se daba y de su misma donación. El poeta deja de manifestar lo que a la vez ya no se da. Según las notas al poema de la traducción francesa citada, esta obra diría «una vigilia de embriaguez santa», o también la vuelta a la normalidad de quien fue rey toda una mañana. «Sabemos por otra parte que Rimbaud amaba esta “hora indecible, primera, de la mañana”» (cfr. Rimbaud, A., *op. cit.* 1984², notas, pp. 281-282). Rimbaud admite (en el sentido de Marion) que la hora vivida en el poema es «indecible» («no conceptualizable», en el lenguaje de nuestro autor). Sin embargo, sí puede ser vivida, y sernos elocuentemente dicha. En este caso concreto, el testigo (el adonado) ya la vive, la experimenta, a pesar de no disponer de conceptos objetivos para expresarla por completo. El adonado, sin conceptos, pero en la plena posibilidad de la palabra, no se desvanece en absoluto, sino que, más bien, podríamos decir, llega a su plenitud, logrando hacerse la «carne» misma del fenómeno hasta sentir «un poco su inmenso cuerpo». Aquí, la hermenéutica de la experiencia consiste en coincidir con ella.

¹⁹⁶³ Marion, J.-L., *Étant donné*, § 30, p. 433; tr. esp.: p. 490.

¹⁹⁶⁴ *Ibid.*, p. 435; tr. esp.: pp. 491-492.

fenomenológica) con un sufrimiento tan intenso, tan duradero y global (físico, psicológico y espiritual) que se puede llamar «absoluto», sin comparación ni rival, sin relación posible con otro o con un prójimo. Al volver a nuestro mundo, donde se vive, respira, come, disfruta, donde sin preocupación se habla, los supervivientes de los campos nazis de exterminio vieron inmediatamente que el fenómeno que les había saturado en su carne —el mal y el sufrimiento— no podría ni decirse, ni hacerse comprender, ni por lo tanto aparecer en nuestro mundo. De ahí que el superviviente, casi a pesar de él, deniegue el fenómeno, que no diga nada, porque no podríamos jamás imaginarlo ni tener la más mínima idea, porque no podríamos fenomenizar lo que sin embargo fue dado al superviviente. Se comprende así que la denegación provenga tanto de nosotros, los espectadores, como del superviviente: el adonado que niega lo dado es aquel que se sustrae a la tarea de fenomenizarlo, también nosotros los primeros: nosotros no queremos ver, ni entender nada, ni tener que saber nada de ello¹⁹⁶⁵. Lo que vale del sufrimiento y del mal, vale además para las otras paradojas según la carne: el gozo, la alegría y el júbilo también se arriesgan a la denegación. Con razón, pues apenas se comparten¹⁹⁶⁶.

(iv) El fenómeno saturado aparece absoluto según la modalidad, como el icono inmirable (*irregardable*) y que me contempla. La paradoja consiste en el icono en que la relación de conocimiento (la modalidad) se invierte: lejos de poder guardar el fenómeno bajo mi vista como mi objeto, yo recibo su mirada, que me contempla. Me descubro entonces entregado a lo dado de esta mirada, de suerte que la dejo mostrarse en el rostro que termina asumiendo para contemplarme. En este dispositivo, la manera según la cual lo que se da podría no poder o no querer mostrarse es evidente: si yo me descubro entregado a la mirada de otro, debo, para ver al otro mostrarse en ella, mirar esa mirada (por lo tanto, ese rostro); una tal contra-mirada y una tal contemplación (*envisagement*) exigen de mi mirada que soporte la mirada del otro —que la tenga en cuenta (*que je le prenne en vue*). En este punto es donde se abren todas las posibilidades, también la de que yo no pueda o no quiera tenerla en cuenta. No tener en cuenta una mirada se dice «despreciarla». La consecuencia es que ni yo ni el otro nos acordamos una mirada ni nos reconocemos un rostro. Y sin embargo, este desprecio no tiene nada de excepcional ni de violento necesariamente, puesto que define la cotidianeidad del comercio entre los actores económicos, institucionales e incluso familiares. No tenemos necesidad de rostro ni de mirada del otro a título de icono para trabajar, tratar, intercambiar, con él. Al contrario, el tener que dejar cada vez mostrarse un tal fenómeno saturado impediría prácticamente la vida social, que demanda el anonimato, el intercambio y su rapidez. «La mirada dejada pasar por alto porque no tiene contra-mirada espera su fenomenicidad —se da como abandonada. Y lo mismo ocurre con las otras paradojas: el ídolo se da sin mostrarse ante el desvanecimiento, el acontecimiento se da sin manifestarse para el espectador curioso y la carne se da sin aparecer a la denegación»¹⁹⁶⁷.

Como vemos, por exceso o por defecto, en muchas ocasiones, la donación debe renunciar al aparecer —restringirse al abandono. La fenomenicidad admite siempre

¹⁹⁶⁵ Es el caso que narra A. Solzhenitsyn al salir del Gulag soviético y entrar en un hospital: «Todo eso, ¿cómo contarlo a los enfermos que me rodeaban y que eran libres? Si hubiera hablado, no habrían comprendido» (*cf.* Solzhenitsyn, Aleksandr, *La main droite*, en *Œuvres complètes*, t. 2, Paris, Fayard, 1982, p. 577). Con esta descripción, nos parece que la crítica de C. Gschwandtner (cap. I, § 8) quedaría anulada. Recordemos que esa crítica denuncia en Marion el hecho de que sus ejemplos sobre el acontecimiento histórico impedirían dar cuenta en ellos de la voz de las víctimas de la historia. Aunque en verdad Marion sí da voz aquí aduciendo el caso de la carne (y no del acontecimiento), sin embargo, ya sabemos que las determinaciones de un fenómeno saturado pueden añadirse a las de otros. El fenómeno de revelación (que acoge en sí las fenomenicidades de todos los otros) es un ejemplo paradigmático de ello.

¹⁹⁶⁶ *Ibid.*, p. 436; tr. esp.: p. 493.

¹⁹⁶⁷ *Ibid.*, p. 437; tr. esp.: p. 494.

límites, precisamente porque la donación, que los transgrede, no se entrega más que a mi finitud. «Sin embargo, incluso abandonado, un don resulta perfectamente dado. Estoy pues obsesionado por lo que no puedo o no quiero dejar mostrarse. Una noche de invistos, dados pero sin especies, rodea el día inmenso de lo que ya se muestra. Y así el adonado queda finalmente como el único señor y servidor de lo dado»¹⁹⁶⁸.

A partir de lo anterior comprobamos que Marion trata el fenómeno abandonado desde la limitación de su fenomenicidad. El fenómeno abandonado se reduce «espontáneamente» por sí mismo desde sí mismo a la donación, pero no logra llegar a la manifestación por la limitación del *ego* encargado de recibirlo. Ello nos muestra que los «dones puros» (los fenómenos a la vez vacíos y saturados de intuición), los «fenómenos abandonados», los «fenómenos de revelación», los «fenómenos reducidos *espontáneamente* a la donación», los «fenómenos incondicionados», son tratados aún por Marion desde una formalidad que pone un claro límite respecto al *ego* que los recibe, que no es considerado tanto desde su posición en el ámbito de la donación como en el del paso a la manifestación: lo hemos visto en el caso de la experiencia gozosa en Rimbaud, pero también, por ejemplo, en el desprecio de la mirada del otro. Marion afirma que una noche de invistos, de fenómenos dados pero no fenomenizados, de fenómenos de revelación, ya me obsesiona. Pero desde estos antecedentes, ¿podremos encontrar nosotros en el concreto don de revelación la determinación positiva que incluya al «sujeto» en el ámbito de la donación y no solo en el de la manifestación? Marion nos ha dicho que respecto al fenómeno de revelación no debemos ya tener en cuenta «la simple inversión de las determinaciones del fenómeno de derecho común», lo cual incluiría la inversión del «sujeto» trascendental y el exceso del fenómeno sobre el mismo. ¿Podríamos, respecto al fenómeno de revelación, liberarnos pues de la destrucción de esas determinaciones y pensar «positivamente» la involucración del «sujeto» tanto en la donación como en la manifestación, atendiendo a su «acogimiento mutuo» con el fenómeno? Es lo que debemos intentar a continuación.

47.2. El fenómeno más abandonado: el don puro de revelación

El fenómeno abandonado es caracterizado por Marion como aquel que, aunque dado, no se muestra. Es un fenómeno a la vez saturado de intuición y vacío de intuición. Para su tratamiento, nuestro autor se centra en el paso de su donación al de su manifestación. Nosotros sin embargo procuramos destacar al fenómeno abandonado ya en el ámbito de su donación, el cual incluye por completo al adonado: «estoy obsesionado por lo que no puedo o no quiero dejar mostrarse». Ello supondría que en la base de la «única fenomenicidad» hallamos justamente el sentirse a sí mismo del adonado como ejemplo eminente del fenómeno abandonado. Marion lo ha dicho claramente: «[...] aún deja la reducción surgir un último fenómeno dado, trascendental e incondicionado: el adonado mismo». Pero ello nos muestra que el fenómeno abandonado por denegación voluntaria del mismo (el fenómeno abandonado como rechazado por exceso de intuición) dice un fenómeno abandonado «posterior» al fenómeno abandonado por falta de intuición, que a pesar de no presentarse intuitivamente ya me obsesiona, o sea, ya se da y me tiene dado en su donación. Desde aquí volvemos de nuevo a la necesidad de que los fenómenos de revelación (los fenómenos dados —vivididos— sin intuición) lo son primero porque se reducen espontáneamente por sí mismos a la donación, llevando en (su) *sí*

¹⁹⁶⁸ Ibid., p. 438; tr. esp.: p. 494.

involucrado desde el origen al *ego* de su experiencia en el «acogimiento mutuo» entre adonado y fenómeno que expresa la «coincidencia de lo dado con el modo de darse». Por lo tanto, el «fenómeno abandonado» como «don puro», o «fenómeno reducido espontáneamente a la donación», lleva en su acepción primera al adonado en su pliegue desde la donación misma, sin esperar a la manifestación, ni a su limitación (por exceso o carencia de intuición). El «acogimiento mutuo» expresa la inclusión mutua originaria entre fenómeno y adonado.

Y con esta conclusión parece converger un nuevo factor capital para comprender qué entiende Marion por «fenómeno abandonado»: nuestro autor no supondrá solamente el «abandono» como lo propio de un fenómeno dado que no llega a la manifestación, sino, además, como lo propio de un fenómeno que se da por completo, hasta el fondo, que se abandona sin retorno, como en el caso del fenómeno erótico: «El amante no es idéntico a sí mismo, está en situación de pérdida, de desequilibrio, de don abandonado sin retorno»¹⁹⁶⁹.

Este avance del amante, que no interviene solo en la mediación de la donación a la manifestación, sino en el surgir de la donación misma y que dice un matiz del «abandono» distinto al que se halla en la mediación entre donación y manifestación, supone para nosotros ya un rastro eminente para seguir los fenómenos reducidos «espontáneamente» a la donación, y para los cuales la decisión de manifestarlos o no manifestarlos, el poder o no querer manifestarlos, perdería peso en favor de una decisión anterior, primerísima, que tendría que ver más bien con la donación misma¹⁹⁷⁰. Los fenómenos que se deciden a darse, a abandonarse, serían pues los fenómenos que se

¹⁹⁶⁹ Marion, Jean-Luc, «Entretien IV», en *Regards sur notre monde, op. cit.* 2012, p. 137. En relación con esto podemos recordar que, contra la lectura de Nietzsche (en torno a la desilusión de Cristo respecto a Dios: «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»), Marion cree que lo que la cruz descalifica es solo la ilusión idolátrica de Cristo. El grito de Cristo rasga el velo idolátrico para nadar en el océano de la distancia: se trata de una muerte de la representación idolátrica de lo divino porque se trata de lo que llama Marion el «peligro de la persona», que consiste en que la persona jamás se posee, ni se petrifica, ni se representa. Según Marion, el «abandono» coincide exactamente con la «persona», porque justamente el «peligro» la caracteriza. Solo en su mutuo abandono, las personas se aparecen invisiblemente a ellas mismas. Y así, el «peligro de la persona» entrega aún la relación, sin obstáculo idolátrico ya, de las personas entre ellas. El misterio que Nietzsche no roza más que para esquivarlo es la conjunción en un mismo «peligro» del abandono y de la persona, o mejor aún, la conjunción de las personas en el único peligro de su mutuo abandono, o, también, la conjunción del don y del abandono en el juego personal (Marion, J.-L., *L'Idole et la distance.*, p. 92). Pero Nietzsche omite el abandono y enuncia la cuestión de la persona sin peligro, llevando la relación entre personas hacia la estimación, por lo tanto, hacia la voluntad de poder. A nosotros nos parece que la fórmula «la conjunción del don y del abandono en el juego personal» será clave para comprender la «donación» en la obra entera de Marion. La relación con Dios como relación de persona a persona tiene consecuencias decisivas para la comprensión de la experiencia saturada en general de la donación. Así, el «nuevo sujeto» en esa experiencia habría de abandonar su posición dominante —según la objetividad— para poder entablar una especie de relación «personal» con todo fenómeno dado: «Se sigue que el *Dasein* desaparece como un ente al exponerse al “se da” para acoger el don. La instancia del “se da” precede pues el ser (del ente)» (cfr. Tabet, Pascale, *Amour et donation chez Jean-Luc Marion. Une phénoménologie de l'excès*, Préface d'Emmanuel Housset, Paris, L'Harmattan, 2017, p. 291). Es decir, una de las razones de mayor peso para que Marion rechace la primacía del ser en la experiencia (contra Heidegger) sería que con el ser no se puede mantener una relación de tipo «personal», no cabe lo que Marion llama aquí «el peligro de la persona», introducido en «la conjunción del don y del abandono en el juego personal».

¹⁹⁷⁰ Como ya hemos visto en el caso justamente de los dones de las decisiones de donabilidad y aceptabilidad (capítulo II, § 20.3.).

reducen desde sí mismos espontáneamente a la donación acogiéndose mutuamente desde su misma donación al «sujeto» de su experiencia¹⁹⁷¹.

Marion afirma que «un don no recibido o denegado resulta un don verdaderamente dado»¹⁹⁷². Son palabras de nuestro autor en el marco del don de Revelación. Ello no dice solamente que el abandono que ahora descubrimos tiene que ver con el avance del amante y con la fe del creyente, sino además —siguiendo la diferencia entre el ámbito de la donación y el ámbito de la manifestación—, que el «abandono» del fenómeno abandonado expresaría un abandono que puede considerarse desde dos puntos de vista: por una parte, desde la donación (como entrega absoluta del don) y, por otra parte, desde la manifestación (como límite de su recibimiento). Y así podríamos casi establecer un principio fenomenológico: «cuanto más abandono (cuanto más don puro de sí), más abandono (más experiencia inaparente, sin intuición sensible)». O también: «cuanto más abandono, más implicación» (del adonado en la donación misma).

Un ejemplo eminente para Marion de la involucración del «sujeto» en la donación es el don que, a pesar de «abandonado», puede resultar un «don perfecto». Es el don de la «Cruz»¹⁹⁷³, con el cual llegamos ya de pleno al fenómeno de Revelación, que se constituye absolutamente él mismo porque se da absolutamente él mismo. Parafraseando a H. U. von Balthasar, Marion afirma que «el fenómeno de Cristo» logra una fenomenización infinita porque lleva a cabo, en la caridad, un don infinito. «El fenómeno de Cristo» es la última forma que cruza lo finito y lo infinito sin compromiso ni contradicción, comportando en sí su propio horizonte de manifestación: la caridad¹⁹⁷⁴. La caridad se da sin ninguna otra medida que la suya propia, llegando hasta su aniquilamiento (*kénosis*) y permaneciendo así tanto más manifiestamente infinita. En la figura del «fenómeno de Cristo», como se manifiesta solo en tanto que se da y para darse, el amor se manifiesta así tanto más cuanto que se da hasta el punto de abandonarse en ella. Así es como «el amor infinito se manifiesta en el (cuerpo) finito de la carne de Jesús»¹⁹⁷⁵.

Debemos dirigirnos pues a la última gran obra de Marion (*D'Ailleurs, la Révélation*, 2020), donde encontraríamos ya de un modo «positivo» la inclusión del adonado en la donación, lo que llevaría consigo además el desvanecimiento de la clara diferencia entre donación y manifestación (el «fenómeno de Cristo» se manifiesta solo en tanto que se da y para darse). Lo veremos concretamente alrededor de los §§ 8, 9 y 19 de *D'Ailleurs, la Révélation*, con la introducción auxiliar de otras palabras de nuestro autor con ocasión de un Seminario preparatorio para la publicación de esa obra.

Pero antes de dirigirnos a ese lugar, debemos puntualizar que Marion alcanza, frente a la «lógica del desocultamiento» (que realiza en filosofía la verdad como *alétheia*), la «lógica del descubrimiento» (puesta por la Revelación en obra como *apokálypsis*). Nuestro autor asume que ambas lógicas se distinguen radicalmente, en primer lugar, por el orden en ellas de la voluntad y del entendimiento: en el caso del desocultamiento, para admitir una verdad es preciso comprender ya su proposición, mientras que en el descubrimiento, para comprender de qué se trata (el amor o la caridad), es preciso primero quererlo de buen grado, amarlo. La Revelación pues descubre y se descubre porque debe hacerse y solo se conoce practicándose. La Revelación descubre el amor y practica el

¹⁹⁷¹ Recordemos que «donación» dice «decisión» (cap. II, §§ 13.1., 20.3.1., 20.3.2., Resumen del cap. II y Resumen del cap. III; con esa identidad culmina la Primera Parte de este trabajo) y que «reducción a la donación» dice «reducción a la entrega del adonado» (cap. V, § 45.1.).

¹⁹⁷² Marion, J.-L., *D'Ailleurs, la Révélation*, op. cit. 2020, p. 518.

¹⁹⁷³ Ibid., § 7, p. 178.

¹⁹⁷⁴ Ibid., p. 180. Llevar en sí el propio horizonte de manifestación es lo que hace el fenómeno dado en general. Es la «anamorfosis» (cap. II, § 21).

¹⁹⁷⁵ Ibidem.

amor, «que no se hace ver y concebir más que si lo hago yo mismo; pues el amor se deja conocer solo por aquel que lo practica, lo pone en obra, brevemente, que hace el amor. Así es por excelencia en el caso de la Revelación, si al menos se aborda finalmente como des-cubrimiento del amor. Es preciso creer en el amor para verlo»¹⁹⁷⁶.

Crear toma aquí una función precisa: indicar, o más bien llevar a cabo, lo que la fe sabe por una puesta en *práctica*. Por ello, en la Revelación no se trata solo de un saber proposicional y predicativo sin certidumbre, ni fundamento, sino de «un conocimiento experimentado en acto —el conocimiento del amor verificado por el acto de amar»¹⁹⁷⁷. Según Marion, tal acto de amar (que invierte el principio «verlo para creerlo» por la paradoja «creerlo para verlo») pone en obra el carácter que permite identificar a la revelación como un fenómeno que viene de *otro lugar*¹⁹⁷⁸, pues quien acepta creer primero se abre a la posibilidad de que aquello que va así a ver le advenga de *otro lugar*¹⁹⁷⁹.

47.3. La figura de la coincidencia

Pasemos ya al intento de saber cómo se supera el «sujeto» dueño de la experiencia (según la lógica del desocultamiento) y se accede al «nuevo sujeto» que conoce según el amor (lógica del descubrimiento). No sin antes aclarar que para Marion, el *cogito* no es un acto «neutro»: a partir de subrayar que para Descartes el *cogito* tiene cinco modalidades (la duda, el entendimiento, la voluntad, la imaginación y el sentir), nuestro autor confiesa comprender el *cogito* como las «entonaciones», las *Stimmungen* del *Dasein* según Heidegger¹⁹⁸⁰. Es decir, para nuestro autor no hay el *cogito* y «luego» seis modos (incluido el amor: Marion tiene en cuenta la introducción del amor por el traductor de Descartes, el Duque de Luynes), sino que se piensa siempre según uno de esos modos. Se piensa pues al dudar, al entender, por la voluntad, según el modo de la imaginación y del sentir, así como del amor. Para nuestro autor (y esa es la posición de san Agustín,

¹⁹⁷⁶ Ibid., § 8, pp. 204-205. Como vemos, Marion entiende la «Revelación» como fenómeno de amor, cuya vivencia se lleva a cabo practicándose, lo cual exige la involucración ya desde el origen (desde el ámbito de la donación) del adonado en su experiencia. Y así se demuestra que desde la «necesaria práctica de amor» no podemos limitarnos únicamente a la abstracción universalista que solo se fija en el carácter infinito, como imposible de alcanzar en adecuación, del fenómeno en cuestión.

¹⁹⁷⁷ Ibid., p. 205. Este conocimiento del amor verificado por el acto de amar dice ya por excelencia la «coincidencia de lo dado con el modo de darse».

¹⁹⁷⁸ Marion se refiere aquí a la revelación en general, a la revelación escrita con «r» minúscula, que dice la fenomenicidad de fenómenos con los siguientes caracteres esenciales: revelarse desde otro lugar, preservar lo invisto en su manifestación misma, revelarme a mí mismo en un mundo nuevo, revelarme a otros (*D'Ailleurs, la Révélation*, § 1). Marion insistirá respecto a los fenómenos de revelación —lo cual pasará como carácter también al fenómeno de (la) Revelación— en el principio de que aquello que se muestra lo hace solo en cuanto que se da y se reduce así a lo dado en él.

¹⁹⁷⁹ Ibid., 205. Esta determinación, claramente centrada aquí en el fenómeno de Revelación, será clave también para el fenómeno erótico. Se trata de la decisión de amar amar para que pueda el otro advenirme y darse en plenitud el fenómeno (§ 48.5.).

¹⁹⁸⁰ Marion, Jean-Luc, «Vers un modèle théologique de la connaissance: découverte (apocalypse) et décèlement (alêtheia)», Sesión 7ª (Lunes, 29 de octubre de 2018) del Seminario *Que signifie le concept de Révélation?* (Septiembre-Diciembre 2018), impartido en la Faculté Autonome de Théologie Protestante – IRSE, de la Université de Genève; disponible en: <https://mediaserver.unige.ch/play/113669> (último acceso: abril 2021); minuto 1:21:30. Hagamos notar que el intento nuestro aquí de saber cómo se supera el «sujeto» dueño de la experiencia y se accede al «nuevo sujeto» que conoce según el amor, y cuya solución se inaugura asumiendo que el *cogito* nunca es «neutro», es análogo, pero desde otra perspectiva, al que emprendíamos al preguntar qué decide a Marion a decidirse por la donación (cap. I, § 9.1. y cap. II, §§ 12 y 14).

Guillermo de Saint-Thierry, san Bernardo, etc.), «entre los modos originales del pensamiento se halla amar o no amar: pensamos muy a menudo en situación y según el modo del amor o del no-amor. Es quizás el modo de cogitación más frecuente, por lo que el modo de cogitación puramente teórico, neutro, de un espectador desinteresado, del sujeto trascendental, el modo por el entendimiento, es uno de los modos más raros [de cogitación]»¹⁹⁸¹.

Según Marion, «“... cuando lo creado es contemplado con los ojos del amor, es comprendido en contra de todas las verosimilitudes que parecen indicar el vacío de amor en el mundo. Comprendido en su motivo (*Worumwillen*) definitivo: no solamente el de su esencia [...], sino también, simplemente, el de su existencia, para la cual, de otro modo, ninguna filosofía puede encontrar razón suficiente (*zureichenden Grund*)”»¹⁹⁸². Y termina la cita de Balthasar: «¿Por qué de hecho amar más bien algo que nada?»¹⁹⁸³. No se trata aquí según Marion de asignar una causa, una razón o un fundamento, según la lógica metafísica, como tampoco se trata de ir desde la esencia y la verdad de la metafísica hasta la verdad del Ser (Heidegger), sino de entender la cuestión propiamente erótica, que pide concebir lo que se revela desde el punto de vista de la lógica del amor mismo: «¿Por qué de hecho amar algo más bien que nada?». Marion asume que la Revelación revela el amor¹⁹⁸⁴, y que esta otra lógica debe provenir justamente de lo que revela la Revelación: del amor.

Para nuestro autor, «revelarse», en el caso de Dios, no significa solamente ni en primer lugar hacer(se) conocer mediante proposiciones (y enunciados predicativos). Para acceder a la Revelación como manifestación de Dios, es preciso también que se manifieste en ella lo que lo testimonia como verdadero Dios, es decir, que se manifieste en ella «... el conocimiento del *agápe* [...] que sobrepasa todo conocimiento» (*Efesios* 3, 19)¹⁹⁸⁵.

Marion estudiará por ello las principales aportaciones de la teología del siglo XX a esta cuestión¹⁹⁸⁶, reconociendo a Karl Barth como el punto de partida, según demuestra la constitución *Dei Verbum* del Vaticano II, que pone como principio lo que para Barth vale como una cuasi-tautología: «Dios se revela. Se revela por sí mismo. Se revela él mismo»¹⁹⁸⁷. La Revelación proviene solo de ella misma: «Dios se hace su contenido y por lo tanto también su único medio, su única mediación y su proceso exclusivo. Si Dios no se *manifestara* según su modo propio, no *se* manifestaría propiamente como tal»¹⁹⁸⁸.

¹⁹⁸¹ Ibid., mm. 1:22:39 – 1: 23:30.

¹⁹⁸² Marion, J.-L., *D'Ailleurs, la Révélation*, § 8, *op. cit.* 2020, p. 185.

¹⁹⁸³ La cita que introduce Marion (reproducida aquí según la traducción misma de Marion) pertenece a: Von Balthasar, Hans Urs, *Glaughaft ist nur Liebe*, (1963), Freiburg, Johannes Verlag Einsiedeln, 2019⁸, p. 94; tr. esp.: Von Balthasar, Hans Urs, *Solo el amor es digno de fe*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2006², p. 130.

¹⁹⁸⁴ Marion, J.-L., *D'Ailleurs, la Révélation*, § 8, *op. cit.* 2020, p. 186.

¹⁹⁸⁵ Marion nos dice que, según Pablo VI —*Ecclesiam suam* (1964)—, Dios quiere hacerse reconocer por nosotros simplemente como Amor, y por ello, en situación de revelación, el conocimiento siempre mienta el reconocimiento, subordinándose y ordenándose la ciencia a la comunión (Marion, J.-L., *D'Ailleurs, la Révélation*, § 5, *op. cit.* 2020, p. 115).

¹⁹⁸⁶ Ver sobre todo: Marion, J.-L., *D'Ailleurs, la Révélation*, § 7, pp. 157 ss.

¹⁹⁸⁷ Barth, Karl, *Kirchliche Dogmatik*, Erster Band (*Die Lehre vom Wort Gottes*), Erster Halbband (1932), Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1947⁵, p. 312.

¹⁹⁸⁸ Marion, J.-L., *D'Ailleurs, la Révélation*, *op. cit.* 2020, p. 162. Encontramos en esta secuencia lo que podríamos llamar el «punto 0 de la justificación» de la «coincidencia de lo dado con el modo de darse», es decir, el «pliegue de la donación» como tal (ya hemos visto que el «pliegue de la donación» es para Marion la articulación de lo dado con el proceso de su advenimiento: Marion, J.-L., *Étant donné*, § 6, concretamente, pp. 95 ss.; tr. esp.: pp. 123 ss.). Dicho al estilo de la fenomenología de Marion: el «sí-mismo» del «fenómeno dado» consiste no solo en «lo dado» como tal, sino en «el modo de darse», en «el proceso de su donación», que proviene solo del fenómeno mismo. El modo propio de manifestarse el

Para Marion, es precisamente esta coincidencia entre el contenido de la manifestación y el modo de la manifestación la que falta en la interpretación epistemológica de la Revelación, en que aquel que supuestamente se revela debe manifestarse según proposiciones formalmente homogéneas a las de las ciencias humanas, y por lo tanto, traducido y traicionado en nuestras palabras y predicaciones de algo sobre algo, pues de Dios no se puede nada predicar. Barth dice que Dios solo manifiesta a sí mismo y se manifiesta por procedimientos propiamente divinos. De modo que no hay heterogeneidad entre lo que es manifestado y aquel que es manifestado. Es el punto esencial de la revolución barthiana¹⁹⁸⁹.

Según Marion, Dios no puede manifestarse en proposiciones ni es comunicable mediante enunciados predicativos por algo que la teología cristiana enunció muy pronto, deviniendo canónico en el primer libro de *De Trinitate* de san Agustín: no hay predicaciones a propósito de Dios porque Dios no es un sustrato. En Dios no hay distinción entre el sustrato y lo que es predicado del sustrato porque en Dios no hay distinción entre la sustancia y el accidente. «Es un punto esencial: no se puede predicar nada de Dios. Por eso la teología tiene un modo de formulación no predicativa»¹⁹⁹⁰.

fenómeno es el darse desde y por sí mismo como sí mismo, es decir, manifestarse como lo dado mismo y como el proceso (modo) mismo de su darse.

¹⁹⁸⁹ Marion, J.-L., «Les apories du concept théologique de Révélation. Exemples contemporains»; Sesión 6ª (Martes 16 octubre 2018), mm. 07:15 – 07:36; disponible en: <https://mediaserver.unige.ch/play/113173>; último acceso: marzo 2022.

¹⁹⁹⁰ Ibid., m. 09:14. Esto sería pues lo que da razón en última instancia de la necesidad del «como» de alabanza: la coincidencia de lo dado con el modo de darse. Hemos de tener en cuenta que, para Marion, la *confessio* (comprendida desde san Agustín) no constituye un acto de palabra o de lenguaje entre otros, sino que estructura originalmente toda toma de palabra y toda actuación de lenguaje. Y ello por el principio de que la llamada solo se oye en la respuesta, de donde hallamos que algunos enunciados (si no todos) constituyen ya una respuesta que atestigua así una palabra anterior, incluso silenciosa. Pues bien, la *confessio* procede de este tipo de enunciado al llevar a cabo este reenvío de la respuesta a la llamada tres veces: (i) por la confesión de las faltas a Dios, (ii) por la alabanza *hacia* Dios y (iii) por el hecho de que (i) y (ii) se llevan a cabo citando las palabras de la Biblia, o sea, dando en respuesta lo que fue recibido como llamada. La *confessio* abre así el espacio en que el *ego* (y todos los otros, los creyentes y lectores) se encuentran *ante*, e indisolublemente ya, *en casa de (apud)* Dios (Marion, J.-L., *Au lieu de soi*, § 49, *op. cit.* 2008, p. 416). «Alabar» no designa en san Agustín solo un acto de palabra entre otros, que se aplicaría con una conveniencia igual por lo tanto a Dios como a otros destinatarios comparables. Alabar abre la única vía de acceso a la presencia de Dios, articulándose en las palabras de Agustín como una demanda (Dios se da a alabar), y como una respuesta (de hecho, el hombre, como toda la creación, lo alaba). Ello supone que quien no alaba no puede aproximarse a Dios, y por lo tanto, que «el “como” hermenéutico depende de un “como” más originario, que no calificaríamos sin embargo aquí de existencial, ni de fenomenológico, sino de espiritual» (Marion, J.-L., *Au lieu de soi*, § 2, p. 33, nota al margen nº 1). La alabanza funciona como un performativo («Yo te alabo *como* belleza, como bondad...»), que en lugar de hacer cosas con palabras, elabora con palabras dones, extasiando el enunciado fuera del enunciador. Éste se apoya sobre su propio producto (la alabanza) para, dándolo, darse con él. Ello manifiesta la *kénosis* propia a la distancia (Marion, J.-L., *L'Idole et la distance.*, § 16, *op. cit.* 1977, p. 239). Una alabanza solo puede ser confesada, o bien públicamente, o bien de modo íntimo, desde el fondo de nuestro corazón. Es decir, una alabanza que no fuera confesada, no sería ya en absoluto una alabanza. Esta regla vale primero y sobre todo de Dios. Con Dios, alabar y confesar esta alabanza no son algo facultativo u opcional. Si yo no experimentara de modo irresistible esta obligación, si dependiera pues de mi decisión el alabar o no a Dios, ello querría decir que no se trata de Dios, sino de un otro yo mismo, más o menos dominante, más o menos comparable, pero en todo conmensurable a mí (Marion, J.-L., *Au lieu de soi*, § 2, p. 35). Por lo tanto, Dios se revela como debiendo ser alabado. Si alabo y confieso a Dios como tal, lo reconozco como tal, como creatura que no puede ni hablarle de igual a igual, ni decir de él nada, sino admitirlo. Pero lo esencial de hablar según la alabanza implica que, en primer lugar, yo hablo a Dios, antes incluso de decir cualquier cosa *sobre* Dios, y ello porque yo no predico nada ya de Dios. Pero la alabanza no implica solamente que mi palabra se dice a Dios (renunciando a decir nada *sobre* Dios), sino que supone también que mi palabra se encuentra ya recibida y escuchada por aquel que mi palabra confiesa. Así, «confesar a Dios» quiere decir en el fondo querer alcanzarlo como aquel que escucha ya nuestra llamada. Pero, a la vez, «la confesión no podrá

Pero entonces, pregunta Marion: «¿Cómo concebir desde ese momento la coincidencia de lo que se manifiesta con su modo de manifestación?»¹⁹⁹¹ Respuesta: concibiéndola como la Palabra, ella misma entendida como el Verbo, que ofrece lo que (o más bien a *aquel*, puntualiza Marion) que se manifiesta y aquello por lo que (o más bien por *quién*) se manifiesta, indisolublemente. El Verbo, el Hijo, «está al lado de Dios y es Dios» (*Juan* 1, 1). Es preciso pensar la palabra (teo-lógica) a partir de la Palabra (teo-lógica), es decir, concebir la Palabra a partir del Verbo y recibir el Verbo a partir de Dios, por lo tanto, ver a Dios como Padre a través del Hijo¹⁹⁹². Estas transiciones, asegura Marion, definen un camino *casi* impracticable, pero sin cuyo recorrido el concepto de Revelación pierde su sentido y legitimidad¹⁹⁹³.

Nadie como Barth tenía conciencia de la diferencia entre la «palabra» (el uso proposicional de las palabras) y la «Palabra», proponiendo claramente el problema: «A la cuestión “¿Qué es la Palabra de Dios?” no se puede responder de otro modo que enviando al *cómo*, a la manera de ser de la Palabra [...] A la cuestión por lo tanto de “¿Cómo es la palabra de Dios (*wie ist das Wort Gottes*)?, la respuesta será: está en nuestros labios y en nuestros corazones [pero aún así] en el secreto del espíritu, que es el Señor»¹⁹⁹⁴. Barth descubrirá tres caracteres de esta Palabra, que son así desarrollados por Marion:

(a) En primer lugar, se trata de una enunciación, pero no limitada al enunciado de una proposición: en lugar de enunciar algo sobre algo, esta enunciación se dirige *a* alguien. La enunciación se lleva a cabo como un discurso dirigido a aquel que el discurso interpela, de modo que el interpelado entiende o puede entender no solamente lo que un tercero entendería también (según el sentido obvio del enunciado), sino que entiende en primer lugar y sobre todo lo que él únicamente discierne en el discurso: «una llamada absolutamente singular dirigida a mí únicamente y que ninguna hermenéutica neutra podrá generalizar»¹⁹⁹⁵. Es exactamente, añade Marion, lo que san Agustín ha

esperar que Dios escuche su palabra si no supiera ya que de alguna manera, Dios ha tomado el primero la palabra antes y con el fin de darla, que él ha dirigido la palabra antes y con el fin de provocarla (Ibid., p. 40). Las palabras que digo para alabar provienen pues de aquel a quien alabo. «En efecto, decir una palabra-*a* implica ya que su destinatario, de una manera o de otra, poco importa, se dirige y se impone de inmediato, justamente porque ya ha suscitado la interlocución y, en este espacio, ha hecho posible la alabanza que yo deseo entonces rendirle al fin. Por mí mismo, reducido a mi idiota soledad, yo no podría decir nada *a* nadie, si nadie no me hubiera ya interpelado. Recíprocamente, ¿qué interlocutor podría aparecerse sin que se abra ya el espacio de un envío-*a*, que tal interlocutor supone para hacerse en él entender él mismo? En todo caso, la predicación no lo permite, puesto que permanece indiferente a aquel que la dice y a aquel que la escucha, y ello necesariamente con el fin de que puedan intercambiar su papel de tal manera que la intersubjetividad garantice la objetividad del discurso científico» (Ibid., p. 41). Como vemos, estas palabras son capitales para el pensamiento de la llamada y la respuesta en Marion. Surgidas en el ámbito del fenómeno de Revelación —y en concreto, en el ámbito del «envío-*a*», del «decir una palabra-*a*»—, hallarán mejor comprensión en relación con los actos perlocucionarios (§ 48.6.).

¹⁹⁹¹ Marion, J.-L., *D'Ailleurs, la Révélation*, § 7, *op. cit.* 2020, p. 162.

¹⁹⁹² La Trinidad diría pues en Marion el caso perfecto y prototipo de la coincidencia de lo dado con el modo de darse.

¹⁹⁹³ Marion pone la cuestión también con estas palabras: el Verbo ofrece a aquel que se manifiesta y también aquello (aquel) por lo que se manifiesta, indisolublemente. Los dos aspectos de la Revelación, que el contenido sea idéntico con el modo de la Revelación, se juegan en el Verbo. Se trata de ver a Dios como Padre a través del Hijo. Según Marion, para Barth, hay aquel que es revelado, aquel que revela y aquel que es el proceso de Revelación (las tres Personas de la Trinidad) (Marion, J.-L., «Les apories du concept théologique de Révélation. Exemples contemporains»; *op. cit.* 2018, m. 11:43; <https://mediaserver.unige.ch/play/113173>).

¹⁹⁹⁴ Marion, J.-L., *D'Ailleurs, la Révélation*, *op. cit.* 2020, p. 163. Reproducimos la cita de Barth literalmente (incluida la introducción de los corchetes) incluida según Marion. La cita corresponde a: Barth, K., *Kirchliche Dogmatik*, I/1, *op. cit.* 1947⁵, p. 194.

¹⁹⁹⁵ Marion, J.-L., *D'Ailleurs, la Révélation*, *op. cit.*, 2020, p. 163.

comprendido en el momento de su conversión al leer repentinamente un versículo de Pablo, no comprendiendo solamente el sentido obvio de la advertencia en general que en el texto se transcribía, sino que ha tomado para sí y sobre sí una llamada propia: «No más comilonas ni borracheras; no más lujuria ni impudicias; no más disputas ni envidias. Vestíos del Señor Jesucristo y no hagáis caso de los deseos de la carne»¹⁹⁹⁶. Se trataba pues para Agustín de entender y comprender «la urgencia de la conversión, más exactamente, de su conversión; asumió pues *hic et nunc* para *sí mismo* la advertencia disponible para todo otro lector, que podría sin embargo perfectamente no tomar cuenta alguna de él. «Desde ese primer momento, la Palabra, como enunciación y mención, excede su interpretación proposicional»¹⁹⁹⁷.

(b) En segundo lugar, la Palabra (se) cumple (como) un acto, aunque se trata de un «acto multiplicado», pues la mención no se termina con la interpelación del primer testigo (el profeta), sino que se repite en la Escritura, y luego en la predicación de la Iglesia, de manera que cada vez el oyente puede encontrarse interpelado por el acto del Verbo, siempre contemporáneo. Por ello, el Verbo solo se recibe (por escucha o lectura) ejerciéndose un poder, que pone al oyente en situación nueva, en situación de devenir nuevo y otro que aquel que era antes. La dirección de la Palabra provoca pues una «decisión», o al menos ofrece la «posibilidad de una decisión»: «Como mínimo, la Palabra pide escoger a favor o contra ella; pues el rechazo, incluso el rechazo de simplemente elegir, constituye ya una elección. No se transige con el acto que lleva a cabo la Palabra cuando pide de vuelta a su interpelado el acto de una decisión: la decisión de todas maneras será tomada, positiva, negativa, e incluso indecisa. La indecisión sobre todo, aunque me libre de la cuestión, hace a ésta por contraste dirigirse aún más directa, única, en sí misma. Como un don abandonado resulta un don cumplido, una destinación dejada sin respuesta resulta una llamada lanzada, y que resuena»¹⁹⁹⁸.

(c) En tercer lugar, la Palabra guarda un secreto: resulta secreta la amplitud de lo que la fe del interpelado ha recibido efectivamente de la Palabra, y por lo tanto, también lo que la Palabra le ha dirigido verdaderamente. La diferencia entre la Palabra y lo que el testigo ha entendido o creído comprender redobla la diferencia entre lo que la Palabra le ha demandado y lo que su respuesta ha decidido (o no) hacer de ella efectivo en él¹⁹⁹⁹. Por ello, para Marion, el interpelado queda siempre, en virtud de su fe y no por su carencia, en la ignorancia al menos parcial del cumplimiento en él y en el mundo de la acción de la Palabra. Ocultamiento y desocultamiento coinciden, precisamente porque la Palabra precede y sobrepasa nuestra escucha y decisión. El secreto de la Palabra corresponde al Espíritu: lo que la Palabra quiere decirme y la respuesta que espera de mí, solamente el Espíritu lo sabe, no yo. El Espíritu redefine mi *yo*. Aunque sobre nuestros labios —como un envío leído y recibido—, aunque en nuestros corazones —como una

¹⁹⁹⁶ *Epístola de san Pablo a los Romanos*, 13, 13. El episodio de la conversión de Agustín se halla en *Confesiones*, VIII, 12, 29. Agustín nos dice que tomó los *Evangelios* al oír una voz infantil que, proveniente de la casa vecina, le instaba a cogerlos y leer. Y que lo hizo también llevado por el ejemplo de su amigo Antonio, que se había convertido incitado igualmente por una lectura del *Evangelio*, al haber tomado lo que leyó «como dicho para sí»: «tamquam sibi diceretur quod legebatur».

¹⁹⁹⁷ Marion, J.-L., *D'Ailleurs, la Révélation*, *op. cit.* 2020, p. 164.

¹⁹⁹⁸ *Ibidem*. En estas palabras encontramos varias evidencias: (i) en primer lugar, la Palabra no solo ofrece la posibilidad de una decisión, sino que la exige, pues «la decisión de todas maneras será tomada, positiva, negativa, e incluso indecisa»; (ii) la llamada de la Palabra siempre obtiene la respuesta que pide: la decisión. Como «decisión», la respuesta «coincidirá» siempre con la llamada.

¹⁹⁹⁹ *Ibid.*, pp. 164-165.

decisión a tomar—, la Revelación por la Palabra permanece sin embargo siempre en el secreto del Espíritu²⁰⁰⁰.

Marion descubre que en la reflexión de Barth, «la Revelación impone y suscita una estructura de llamada y de respuesta entre la Palabra y su testigo»²⁰⁰¹. Ante la cuestión abierta por Barth, pero no resuelta, nuestro autor se preguntará entonces cómo se despliega esa estructura de llamada y respuesta: según qué lógica se decide, según qué fenomenicidad se manifiesta. Y si se trata de una pura dramática entre el locutor y el interpelado o de una correlación que los vincula. La dificultad consiste aquí según Marion en pensar la Palabra misma como Revelación, en concebir cómo y hasta dónde la Palabra de Dios puede revelarlo, es decir, hacer su misterio manifiesto. ¿Qué *muestra* la Palabra, Dios?

Marion repasará para responder a esta cuestión las tesis de los principales pensadores teólogos del siglo XX (Bultmann, Rahner, Tillich, Pannenberg), hasta llegar a Hans Urs von Balthasar, que nos dará la respuesta adecuada a la condición impuesta por Barth a la Revelación, a saber, lo que no tiene ningún fundamento y ninguna posibilidad fuera de sí mismo, lo que no tiene ningún sentido a partir del hombre y de su situación, lo que no puede explicarse sino como un conocimiento de Dios a partir de Dios, como una gracia libremente concedida²⁰⁰². Será Balthasar quien dé la clave para cumplir esas condiciones ya en la figura del «amor absoluto».

La lógica del amor es la única que explica y revela la figura, y el estilo, en que el infinito y lo finito se encuentran como lo imposible traspasa lo posible. Lo esencial es entonces intentar llevar a cabo un pasaje de una lógica (metafísica) a la otra (erótica).

Llegados a este punto, nuestro autor se ocupará de la «lógica del amor absoluto» según las determinaciones que ésta recibe de von Balthasar. Se puede decir que la lógica del amor absoluto constituye una manera de «trascendentalidad», pues es preciso una para definir el hecho de que un fenómeno se manifieste²⁰⁰³. Si todo fenómeno se manifiesta en la medida en que se da, entonces, la Revelación de Dios como caridad, y de un Dios que solo consiste en caridad, se manifestará absolutamente, sin reserva ni compromiso, en la medida, absoluta, incondicionada e infinita, en que Dios se da²⁰⁰⁴. Por ello, la Revelación se fenomeniza, pero sin otra ley que la lógica (erótica) del don, del *agápe*: «Esta trascendentalidad venida a darse por ella únicamente nos llega, a nosotros, radicalmente desde *otro lugar* y sin embargo, acontece “entre nosotros” (*Juan*, 1, 14) —en la figura de Cristo, norma y condición única de la Revelación, que no surge *de* nosotros, justamente porque viene *a* nosotros»²⁰⁰⁵. Esta trascendentalidad se revela por y en Cristo como «efectivamente figura», «auto-regulada».

Lo que podemos llamar según Marion «el fenómeno de Cristo» logra una fenomenización infinita porque cumple, en la caridad, un don infinito. Y de ahí su estatuto, según von Balthasar, de *última forma* y de «forma fundamental» (*Urbild*), que cruza lo finito y lo infinito sin ningún compromiso ni contradicción. Esta figura contiene en sí su propio horizonte de manifestación: la caridad según la cual se da sin otra medida que ella misma. Esta figura (el fenómeno de Cristo), como solo se manifiesta en tanto que

²⁰⁰⁰ Marion nos emplaza sobre estos puntos al desarrollo clásico de Barth en *Krichliche Dogmatik* I/1, § 5, pp. 128-194.

²⁰⁰¹ Marion, J.-L., *D'Ailleurs, la Révélation*, § 7, *op. cit.* 2020, p. 165.

²⁰⁰² *Ibid.*, p. 176. Todas estas condiciones determinarían la fenomenología de Marion.

²⁰⁰³ *Ibid.*, p. 178.

²⁰⁰⁴ Esta inferencia solo puede ser plenamente comprendida al saber que Marion contempla aquí el «darse» como el «entregarse, darse, por amor», justamente porque Dios se da como caridad, porque Dios consiste en la caridad. Ya sabemos que un avance esencial en Marion radica en comprender «donación» como «dádiva» (de sí) (ver cap. II, §§ 10.3., 14 y 19).

²⁰⁰⁵ *Ibid.*, p. 179.

se da y para darse, llega hasta revelarse como in-finita en la finitud misma: el amor se manifiesta tanto más cuanto que se da hasta el punto de abandonarse en ella; por lo tanto, esta figura habita decididamente en lo finito»²⁰⁰⁶. Como nos recuerda Marion en otro lugar, la tesis de Balthasar es que hay una forma que, siendo por completo limitada, delimitada (es la definición de «forma»), resulta sin embargo una forma insuperable, porque es la forma del amor. Y más exactamente, la figura de la pobreza y de la humildad del amor puede ejercerse incluso en la finitud²⁰⁰⁷. La figura del amor, la figura de Cristo, logra una fenomenización infinita porque cumple en el amor un don infinito. Esa es pues la «figura de manifestación» de la Revelación: darse, abandonarse, sin medida, absoluta, infinitamente. De ahí el estatuto de la figura de Cristo como «última forma», como «forma fundamental», que así cruza lo finito y lo infinito. La figura del amor, de Cristo, solo se manifiesta en tanto que se da y para darse absolutamente (hasta morir por amor). Así se revela como in-finita en la finitud misma.

Recordemos que para Marion la cuestión de la «figura» y la «forma» es fundamental: para nuestro autor, «lo que se da no se da inmediatamente», como se supone se da lo sensible, sino que «se da de entrada como una significación», que descubrirá los *sense data* por descomposición y *a posteriori*, después del golpe de su aparición originaria: «Si los *sense data* se muestran, hasta cierto punto, dados, será solo a partir de una significación»²⁰⁰⁸. Por ello, no son los *sense data* los que se dan inmediatamente y permiten luego mediatamente la significación, sino que la significación surge de entrada y permite luego mediatamente los *sense data*: «Nos encontramos siempre como rodeados del surgimiento ininterrumpido del aparecer que se da, pero este aparecer se da bajo la figura y en los esbozos de una significación: yo no percibo un sonido puro, sino el murmullo de un torrente de montaña (incluso de *tal* riachuelo), el ruido de un motor (y de *tal* automóvil); yo no percibo el color del amarillo (¿cuál por otra parte?), sino tal pequeño trozo de tal pared, no tal azul, sino el de Klein o el de Cézanne; yo no percibo el gusto del vino, ni incluso de una cepa, sino el de tal Bourgogne o de tal vertiente, de tal clima, de tal productor, de tal año, etc.»²⁰⁰⁹. En todos los casos, concluye Marion, yo no percibo más que si una significación abre el campo al aparecer de las sensaciones puras²⁰¹⁰.

²⁰⁰⁶ Ibid., p. 180.

²⁰⁰⁷ Marion, Jean-Luc, «Vers un modèle théologique de la connaissance: découverte (apocalypse) et décèlement (alêtheia)», *op. cit.* 2018, minutos 03:13 – 03:28.

²⁰⁰⁸ Marion, J.-L., *Reprise du donné*, § 14, *op. cit.* 2016, p. 78. Marion nos recuerda que, en fenomenología, un fenómeno solo se manifiesta cuando una intuición (siempre subjetiva en primera instancia, simple apariencia por lo tanto) se encuentra, de una manera u otra (mediante síntesis o constitución), puesta en forma, en orden y en razón por un concepto o una significación (que lo asigna intencionalmente a otra cosa que la conciencia). Por lo tanto, nada aparece sin que una forma informe la materia fenoménica (Marion, Jean-Luc, «Le “phénomène du Christ” selon Hans Urs von Balthasar», en *Communio*, n° XXX, 2, mars-avril 2005, p. 78).

²⁰⁰⁹ Marion, J.-L., *Reprise du donné*, p. 79.

²⁰¹⁰ Debemos ya identificar nosotros «significación» con «figura», «forma», «trascendencia», dada por ella misma y venida a nosotros desde «otro lugar», desde *su* «otro lugar». Pero hemos de recordar también lo que ya sabemos desde el cap. II, § 11, sobre el hecho de que «es dado el surgir de sentidos que me conciernen», y que la fe devendría la condición de la inteligencia de los fenómenos que más de cerca nos afectan (cap. IV, § 38). Ello tiene relación con lo que veremos después en este mismo capítulo (§ 48.3.1.): toda cosa del mundo, cuando *se* muestra verdaderamente, o sea, cuando aparece en su plenitud y como tal, «hace manifiesto mucho más que su materialidad o su utilidad inmediata. Por ejemplo, el agua no puede no aparecer primero como lo que salva mi vida (apacigua la sed, lava la herida) o la amenaza (me ahoga, me arrastra), etc. Es decir, las significaciones (formas, figuras, sentidos, etc.) son dadas por la cosa misma, pero en mutuo acogimiento con (el sentido de) nuestro sentimiento y afección. ¿No podríamos concluir que es justamente porque el sentido de la cosa se acuerda con el sentido de nuestra afección que no vemos ya meros *sense data*, sino sentidos ya vividos, y «comprendidos», desde el inicio? ¿Y no supondría este hecho que ya nos son dados de modo inmediato los sentidos, sin esperar a la mediación de nuestra interpretación

47.4. Figura y gesto de mi implicación

En lo anterior, nosotros comprendemos que el darse a partir de sí mismo del fenómeno ha de incluir necesariamente el «darse “mi” sentimiento en el pliegue de su donación»²⁰¹¹: en los ejemplos puestos por Marion, yo percibo los significados según los sentimientos en y como los cuales los vivo. Esta determinación será sin embargo pasada por alto por nuestro autor al centrarse más bien en un hecho capital para él como creyente: la donación de la forma del amor de Cristo dice el abandono absoluto por amor de Cristo a los hombres, hasta su muerte en la cruz. Es decir, los hombres no reconocieron a Cristo como don de amor al no reconocerse en y como el sentimiento de amantes de Cristo. Por eso sería necesario para Marion incluir el rechazo del don como posibilidad radical del don. Pero con ello, la forma de Cristo (y por extensión para Marion —como para Balthasar y todos los cristianos—, la forma del amor en general) se daría en último término como forma de un amor también burlado.

Entendida así la cuestión de la forma y la figura de la manifestación del fenómeno, que es la forma y figura de su donación al decir el modo (el «como») de aparecer dado por el fenómeno mismo, para Marion, el amor sin duda toma forma, o más bien se informa, (se) da una forma al darse a sí mismo: «Como se hace ver en un don y un don por definición sin retorno ni reserva, logra hacerse ver hasta en el abandono mismo, hasta manifestarse ahí donde nadie lo espera, ahí donde “el mundo no lo ha conocido” (*Juan* 1, 10), en la finitud que no puede “recibirlo” (*Juan* 1, 11) y finalmente en la muerte, “y la muerte de la cruz” (*Filipenses* 2, 8)»²⁰¹².

manifestativa de ellos? Es decir, ¿no estamos ya de entrada involucrados plenamente (con todo sentido) en el ámbito mismo de la donación como tal? Recordemos (cap. II, § 21) que según Marion, todo visible (como todo lo percibido por cualquier sentido) por definición aparece, habiendo por lo tanto ahí una «forma», por muy vaga e informe que sea. Y sin embargo, «ese aparecer no equivale aún a una figura de aparición» (Marion, J.-L., *Étant donné*, § 13, p. 175; tr. esp.: p. 215), pues esa forma vaga indica solo una porción momentáneamente aislable sobre la superficie indistinta de las cosas, no distinguiendo ni separando tal fenómeno de tal otro. Por ello, el fenómeno solo llega al aparecer al pasar de una primera forma —informe— a una segunda forma, que lo informa como tal porque le fija una «figura de aparición», distinguiendo al fenómeno de los otros fenómenos al destacarlo de ellos como de un trasfondo. La forma de segundo grado reenvía a las formas de primer grado al fondo de lo visible y saca de éste a su fenómeno como de un simple fondo. «La segunda forma marca la primera llegada del fenómeno a su aparecer. Forma de llegada, la *ana-morfosis* del fenómeno en tanto que se da designa así su propiedad de *subir* desde la primera a la segunda forma, de pasar de la forma obvia (para una mirada vaga) a la que viene de sí (de lo que *se* muestra). O más bien: del fondo del *sí* del fenómeno» (Ibid., p. 176; tr. esp.: p. 216). Esto nos dice a nosotros que la forma segunda, como aquella que viene del fondo del *sí* del fenómeno, es la forma (significado, figura) dada desde el *sí* del fenómeno mismo. Es la forma del aparecer dada por lo que aparece mismo. Mientras que la primera forma no ofrece de hecho ninguna figura identificable, no libera el aparecer de ningún fenómeno y no ejerce ninguna autoridad sobre la mirada (es una forma átona), forma amorfa librada a cualquier vista, la segunda forma, la forma de llegada (*d'arrivée*) exige para acceder a ella no solo que una mirada sepa hacerse curiosa, disponible y activa, sino sobre todo, «que se someta a las exigencias de la figura a ver» (Ibid., p. 176; tr. esp.: p. 216). Es la exigencia de desplazamiento al punto de perspectiva único en que la forma de segundo grado aparecerá: la *ana-morfosis* indica entonces que el fenómeno toma *forma* a partir de sí mismo, pero acogiendo la forma, sentimental, de mi involucración. El fenómeno viene a la vez de «otro lugar» y de sí mismo: «El fenómeno viene siempre de “otro lugar” porque aparece como dándose; pero, porque se da por sí mismo, este “otro lugar” le es intrínseco» (Ibidem).

²⁰¹¹ Para la involucración del adonado en el pliegue de la donación, ver: cap. II, § 20.2., cap. III, § 25 y cap. VI, § 47.2.

²⁰¹² Marion, J.-L., *D'Ailleurs, la Révélation*, § 8, p. 184. «La muerte de Cristo ofrece la figura más alta de su visibilidad» (Marion, J.-L., *Étant donné*, § 24, p. 332; tr. esp.: p. 384). Fijémonos en lo que Marion nos

Pero si el amor infinito puede tomar figura en lo finito es porque, no solamente no teme «... la figura de la pobreza y de la humildad del amor (*Armut- und Demutsgestalt der Liebe*)», sino en un sentido, porque la exige²⁰¹³: la finitud hasta la muerte, con tal de entenderla a partir del amor dándose (y no hay otro), constituye la escena perfectamente privilegiada, incluso inevitable, para manifestar la infinitud propia del don sin reserva. Un amor que se abandona en lo finito no contradice la infinitud del don en sí, sino que, al contrario, la manifiesta. Así desaparecen la contradicción y la imposibilidad (filosófica y metafísica) de una manifestación de lo infinito en lo finito, de lo incondicionado en lo condicionado, de lo invisible en lo visible; pues en la figura del don (infinito) hasta el abandono (finito), tal como al menos Cristo (y solo él) la lleva a cabo en su muerte humana, la lógica de Dios se manifiesta perfectamente, sin restricción ni condición»²⁰¹⁴.

A partir de ahí, la cuestión consiste en saber si en ciertos casos podemos conocer amando primero. La cuestión es saber si amar para conocer vale para las cosas divinas solamente, o para una gran parte de las cosas humanas, que es lo que Marion cree. Para una gran parte de otras cosas, para conocerlas es preciso amarlas²⁰¹⁵. Con ello, nuestro autor asume que si bien se apoya en el pensamiento teológico para justificar su preferencia por la «lógica del descubrimiento» frente a la «lógica del desocultamiento», no se trata para él de limitar la «lógica del descubrimiento» solamente a la experiencia religiosa (a la contemplación de Dios), sino de extenderla a todas las experiencias como el motor posible de las mismas. Por ello, a pesar de que Marion asume que para Pascal la lógica del amor es la que concierne a las cosas divinas y que reposa sobre un principio del cual los santos han hecho una de sus más útiles sentencias, sin embargo, evidentemente, hay quienes han descubierto esta otra lógica, esta otra visión de la verdad (por ejemplo, Heidegger y las *Stimmungen*, las disposiciones afectivas)²⁰¹⁶.

Marion destacará siempre a Guillaume de Saint-Thierry, amigo de san Bernardo, y que será aquí la fuente de Pascal. Para nuestro autor, Guillaume de Saint-Thierry es quien mejor expone la lógica del amor, formulándola en términos agustinianos y llevándolos a su última consecuencia al decir que en las cosas humanas la razón humana se prepara para dar fe, pero que en las cosas divinas la fe avanza la primera, pues se forma enseguida ella misma una racionalidad apropiada a su propio género. Adquirir la fe según lo que la cosa es en sí misma y deber regular también sobre la fe la forma de su expresión, es la manera más racional de proceder: «Sicut enim res est *sic de ea fidem captare* et locutionis formam fide coaptandam esse, rectissima ratio est» («Razón rectísima es tratar de obtener la fe [la confianza] a partir de la cosa tal y como la cosa es, y que la forma de la expresión se ajuste a la fe») ²⁰¹⁷.

ha dicho: la «forma del amor» «se hace ver en un don». Pero ya sabemos que un don, para serlo, no puede verse. La forma del amor por lo tanto se ve en y como una forma que no se ve, sino que se hace. Iremos «viéndolo».

²⁰¹³ Si el infinito es la figura del amor, la manifestación del amor puede jugarse en la finitud porque «el amor consiste en darse y desposeerse de sí mismo» [Marion, J.-L., «Vers un modèle théologique de la connaissance: découverte (apocalypse) et déçèlement (alêtheia)», *op. cit.* 2018, minutos 04:44 – 05:15]. El amor es la figura de la pobreza y la humildad porque consiste en darse y desposeerse de sí mismo. La limitación es «una característica del infinito porque este infinito es el infinito del amor» (m. 05: 37).

²⁰¹⁴ Marion, J.-L., *op. cit.* 2020, p. 185. Es decir, la «figura de aparición» del amor de Dios consiste justamente en el abandono de sí. Para Marion, esto es justamente lo que falta a toda interpretación metafísica de la *kénosis*.

²⁰¹⁵ Marion, J.-L., «Vers un modèle théologique de la connaissance», *op. cit.* 2018, mm. 39:15 – 40:07.

²⁰¹⁶ *Ibid.*, mm. 47:24 – 47:51.

²⁰¹⁷ Guillaume de Saint-Thierry, *Ænigma fidei*, § 47, en *Deux traités sur la foi*, Text, notes critiques, traduction par M.-M. Davy, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1959, p. 132. Nosotros seguimos aquí, citándola, esta versión francesa, por ser además la que Marion mismo tiene en cuenta.

La fe comienza de inmediato a amar y experimenta de inmediato el amor, justamente porque el amor solo se conoce al practicarse, alamarlo de vuelta. «El acto de fe consiste pues y sin dilación en inmediatamente “... comprender al amar y amar al comprender”»²⁰¹⁸. Se trata, más explícitamente, de conformar la propia vida y sus costumbres, no para creer solamente lo que es creído, sino para esperararlo y amarlo, de modo que quien cree comprende así al amar y comprendiendo ama²⁰¹⁹. Teniendo fe en Dios, «este espíritu merece el Espíritu Santo, la gracia merece la gracia, la fe merece la comprensión, el afecto de la piedad y la comprensión del amor»²⁰²⁰.

Según Marion, el amor de Dios es él mismo su comprensión: «Él, que solo es comprendido al ser amado y amado al ser comprendido»²⁰²¹. En última instancia, asegura nuestro autor, no solamente la razón y la fe, como la intelección y el amor, coinciden tangencialmente, sino que, según una temática agustiniana de fondo, «pensar equivale a amar»²⁰²². Entonces, «lo que se trata de comprender, en lo que se cree, es precisamente el amor de Dios. Por lo tanto, se hace lo que se cree [*on fait ce qu'on croit*]. Y es por ello que se comprende, porque se cree»²⁰²³. De ahí la fórmula del texto de *Isaías* 7, 9, retraducido, de manera diferente a la *Vulgata*²⁰²⁴, según el griego de la *Biblia Septuaginta*: «si no creéis no comprenderéis», fórmula retomada por san Agustín. Esta fórmula es fundamental, pues es según Marion una especie de *cogito*²⁰²⁵. El *cogito* consiste en decir

²⁰¹⁸ Marion, J.-L., *D'Ailleurs, la Révélation*, § 8, p. 202; traducción de Marion de: Guillaume de Saint-Thierry, *Expositio Super Cantica Canticorum*, § 64, en *Exposé sur le Cantique des Cantiques*, Texte Latin, Introduction et notes de J.-M. Déchanet, o. s. b., Traduction française de M. Dumontier, o. c. s. o., p. Paris, Les Éditions du Cerf, 1962, p. 162.

²⁰¹⁹ Marion, J.-L., *D'Ailleurs, la Révélation*, p. 202.

²⁰²⁰ *Ibidem*. Nos encontramos en toda esta secuencia (que incluye la conformación de la propia vida no solo a creer lo que es creído, sino a esperararlo y amarlo) con el merecimiento por la propia acción y práctica de amar del amor y la gracia, de la comprensión de amor: «amando intelligere, et intelligendo amare». Este esperar amando que ya se hace desde el principio merecedor de comprensión y así también desde el origen comprende y sabe, supondría un «avanzarse» análogo al del «tiempo del acontecimiento», que hemos considerado antes respecto al «corredor de fondo». Este avanzar es un «adelantarse», un «inclinarse hacia delante» en desequilibrio que cumple ya lo que hace al amar y que involucra por entero al adonado en la donación como tal de lo que se da. Ese esperar lo amado, que de algún modo ya lo tiene, dice justamente así el acontecimiento de experimentarlo en el recorrido mismo, el habitar, de su «otro lugar».

²⁰²¹ Guillermo de Saint-Thierry, *Supra Cantica Canticorum*, § 76, *op. cit.* 1962, p. 188.

²⁰²² Marion, J.-L., *op. cit.* 2020., p. 204. La fe comienza a amar de inmediato precisamente porque lo que se trata de conocer es el amor. El acto de fe consiste inmediatamente y sin retraso en comprender amando y en amar comprendiendo (Marion, J.-L., «Vers un modèle théologique de la connaissance», *op. cit.* 2018, minutos 56:46 – 58:15). ¿Por qué el hecho de hacer este acto de amor, de creer, produce la comprensión? Respuesta: como lo que se trata de comprender en lo que yo creo es la manifestación del amor, yo comprendo la manifestación del amor desde que amo. Y si pretendo comprender la manifestación del amor de otro modo que comenzando por amar, es decir, por creer, en ese caso, no comprendo. Este punto es fundamental para Marion. Es decir, el medio de conocer coincide con lo que se trata de conocer (*Ibid.*, 1:00:05 – 1:02:09).

²⁰²³ Marion, J.-L., «Vers un modèle théologique de la connaissance», mm. 1:02:34 – 1:02:54.

²⁰²⁴ La *Vulgata* dice: «[...] si non credideritis non permanebitis»: «si no creéis no permaneceréis».

²⁰²⁵ El verso original dice «si no creéis, no subsistiréis». Es importante comprender que el hebreo original emplea la misma raíz para *creer* y *permanecer*: אָמַן ('aman). Según el *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. I (Edición de Botterweck G.J. y Ringgren H., pp. 292 ss.): (1) La raíz hebrea 'mn no tiene una etimología cierta anterior al hebreo mismo, fluctuando las suposiciones anteriores entre el arábico *fiel*, *seguro*, y el siríaco *perdurable*, *imperecedero*, que procedería del arameo más antiguo en el sentido de *permanente* (*Ibid.*, pp. 292-293). (2) La forma verbal activa (*hiphil*) de la raíz 'mn es *he'emin*, que es la empleada en este pasaje de *Isaías* 7, 9, el cual introduce *he'emin* de modo absoluto, es decir, no añadiendo «en Dios» («creer en Dios»). Este empleo absoluto lleva a los intérpretes a suponer que la traducción del fragmento ha de decir: «Si no ganáis confianza...», o «Si dudáis o desesperáis...». Pero como la casa de David es la implicada aquí (refiriendo el pasaje la promesa de que la casa de David permanecerá), y como la situación dice la guerra entre los ejércitos de Siria e Israel contra los de Judea y Jerusalén (intentando los

«desde el momento en que pienso (que estoy siempre equivocado, que no conozco nada, etc.) soy». Pero aquí, si se trata de comprender el amor, no puedo creer sin hacer un ejercicio de amor. Esta tesis quiere decir que la racionalidad no cede ante el amor. Yo no creo porque no comprenda, sino que comprendo precisamente porque empiezo a amar²⁰²⁶. Por lo tanto, el amor de Dios es comprendido en la medida exacta en que es amado y viceversa. ¿Por qué? Porque el modo de comprensión es idéntico a lo que se trata de comprender. En otros términos, no se puede conocer el amor más que amando, y basta con amar para conocerlo. Es pues una especie de performativo lo que está aquí en juego. Es decir, el amor se hace, y solo se comprende haciéndolo²⁰²⁷.

Marion asegura que estamos aquí en el mismo caso que en el ejemplo del esquí: al principio de estos Seminarios, como al principio del libro *D'Ailleurs la Révélation*, nuestro autor refiere el caso de la experiencia de un fenómeno común para descubrir en él los rasgos principales de un fenómeno de revelación (con «r» minúscula, como subraya Marion), pero que son aplicables al fenómeno de Revelación (con «R» mayúscula). Se trata de lo siguiente: al principio de su última gran obra de 2020, nuestro autor comienza con la búsqueda, en el flujo incesante de lo que se avanza y me sobrepasa, de lo que yo podría retener como un punto inolvidable en la corriente de conciencia. Si mis sentidos no dejan de recibir apariciones, Marion se pregunta cuál o cuáles de entre todas ellas nos conciernen verdaderamente, cuáles me permanecen y me *dicen* algo, o también, «¿en qué grado esas apariciones se dan lo bastante a mí como para darme acceso a una realidad en lugar de disiparse, sumergidas por las siguientes? O también: ¿cuáles de esas apariciones me importan y conciernen verdaderamente, porque organizan un mundo real alrededor de mí?»²⁰²⁸. Para nuestro autor, cuando adviene *lo que yo no olvidaré jamás*, «lo que aparece no concierne a otra cosa que a mí»²⁰²⁹. Y afirma entonces Marion algo capital para comprender su pensamiento en lo que a nosotros más nos interesa. Dice nuestro autor que el choque traumático «fija aquí un criterio para discernir las apariciones que van a *quedarme* de aquellas que pasan: este choque no proviene ya solo de la cantidad de realidad de la cosa que aparece, sino de *aquel* que la recibe; depende primero de la fuerza

primeros destronar a la casa de David y poner a otro rey en Jerusalén), de lo que se trata es de la existencia de la casa de David y de la estabilidad de la promesa de Dios. Por ello, la cláusula final del condicional debe traducirse en conexión con la promesa de la casa de David: «No seréis *ne'eman*». La idea general es: «Si no ganáis estabilidad, no tendréis estabilidad» (Ibid., 306). Es decir, la existencia de la casa de David, como la estabilidad de la promesa, depende de la confianza que gane la casa de David en el hecho de no dudar de la promesa de Dios. Concluyendo, según A. Jepsen, el empleo *hiphil* de '*mn* dice «devenir estable (firme)», «adquirir estabilidad», siendo usado especialmente de una persona o de su palabra: «apoyarse de forma inalterable en alguien, o confiar en [depender de] su palabra» (*Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. I, p. 323). A partir de estas evidencias, podríamos concluir: en hebreo (juzgando por este pasaje de *Isaías* 7, 9), *fe* tiene el sentido de *permanecer firme*, de *habitar*, *morar*, *establemente*. Y en concreto, se trata de una «acción de ganar estabilidad», de «estar implicado en esa ganancia», de «hacerse uno mismo carne de la estabilidad», la cual implica no solo nuestra estabilidad, sino la de aquello que así se estabiliza, en este caso, la permanencia del trono de la casa de David y la palabra misma de Dios. Las dos estabilidades (la del «sujeto» que gana confianza y la de aquello en que confía) se acogen pues mutuamente en este hacerse del habitar estable: «Si no ganáis estabilidad, no tendréis estabilidad». Hay pues una implicación y una efectividad mutuas entre el creyente y lo creído. Y con ello ganamos algo esencial para nosotros: es fundamental la implicación de la vida amante del creyente en el pliegue de la Revelación de la vida amante de Dios (al menos de su palabra, de su promesa). Esta coimplicación expresaría no solo un carácter radicalmente personal, sino que constituiría una prueba del «círculo de confianza» en que consistiría la experiencia de aquel que confía en la cosa misma y coincide con ella al procurar su cuidado. ¿No sería este «círculo de confianza» la matriz misma de todo «círculo hermenéutico»?

²⁰²⁶ Marion, J.-L., «Vers un modèle théologique de la connaissance», m. 1:04:39.

²⁰²⁷ Ibid., m. 1:07:04, también: Marion, J.-L., *D'Ailleurs, la Révélation*, § 8, *op. cit.* 2020, p. 203.

²⁰²⁸ Marion, J.-L., *D'Ailleurs, la Révélation*, § 1, p. 18.

²⁰²⁹ Ibid., p. 20.

de impacto que una aparición (auténtica o quizás ilusoria, poco importa) ejerce sobre mí (sobre mi conciencia, clara o no, poco importa), del grado de intensidad en que me afecta el esfuerzo de un tal aparecer, del efecto que la cosa me hace. Se trata de la potencia, del efecto y del afecto de la impresión que un fenómeno ejerce sobre mí; el efecto hará primero que jamás pase al olvido y luego y sobre todo, que no me deje a mí persistir en el estado en que me encontraba antes de que se efectuara y me efectuara»²⁰³⁰. Por lo tanto, ese tipo de fenómeno ya no se distingue tanto por lo que hace manifiesto como por aquel a quien se dirige, a quien afecta y transforma²⁰³¹. Marion llama a eso que *se prenda de mí* (*ce qui s'éprend de moi*)²⁰³² una «revelación». «Una revelación se define pues como un fenómeno que no se olvida, como una presencia que no pasa, porque afecta y transforma a aquel que lo ve, lo percibe y lo recibe»²⁰³³.

Para nuestro autor, tales revelaciones no faltan, y cada uno puede experimentarlas por lo tanto en la experiencia sensual o estética, pero también en la experiencia de la teoría o de la moral, en la experiencia intelectual, o religiosa, etc. Marion describe entonces el caso del gesto deportivo, por ejemplo, el de quien quiere aprender a esquiar, es decir, quien quiere girar fácilmente, cambiar de pierna, derrapar, etc. sobre unos esquíes en la nieve. Aunque al debutante se le expliquen claramente esos movimientos y los vea ejecutados de modo estático y dinámico por un instructor, sin embargo, al ir a realizarlos él mismo, fracasa una y otra vez, obstinándose por hacer la mayor parte del tiempo aquello que no debería, por ejemplo, crisparse sobre la pierna superior o evitar encarar la pendiente. Y ello día tras día, sin lograr progreso alguno. «Pero también, a veces, de repente, sin que yo me lo explique, sin haberlo anticipado ni verdaderamente querido, esta imposibilidad de hecho puede disiparse como una nube; de golpe, sin saber ni por qué ni cómo, llevo a cabo, o más bien siento, cumplirse en mí el gesto que me resultaba inaccesible y prohibido; aligero la marcha, giro, derrapo, ¡he ahí que he dado la vuelta! Y no he caído, controlo mi trayecto y la pendiente deviene mi aliada; brevemente, por primera vez y en adelante para siempre, esquío»²⁰³⁴. El gesto, hasta entonces impracticable y secreto, «de repente se abre a mí y se despliega en mí». De ahí su primer efecto: «*se revela él mismo*, accesible, simple, evidente, manifiesto»²⁰³⁵.

Marion cita a continuación otras consecuencias del acontecimiento: me abre un nuevo campo de ejercicio al hacerme accesible el espacio a partir de entonces esquiable, transformando así para mí un lugar hasta entonces inaccesible, al menos cerrado para la marcha, en una pista abierta, practicable e incluso que invita a que la atraviere en todos los sentidos. Al revelarse, el gesto deportivo me revela *un mundo* distinto. Pero me abre también a mí mismo, pues extiende mi horizonte tan lejos como podría recorrer las pistas e incluso aventurarme fuera de ellas. Y así yo devengo otro (no ya un caminante restringido sino un esquiador en un espacio extendido), pero no lo debo a mí mismo, sino al gesto que, «revelándose practicable y realizable, me ha revelado a mí mismo, porque me ha dado acceso a otro mí mismo, que yo ignoraba y el cual le debo»²⁰³⁶. Aquel que soy en adelante, más yo que yo mismo, no proviene ya de mí, sino que me ha sido revelado por la revelación del gesto iniciador. «Me debo a lo que se ha revelado en mí y que en

²⁰³⁰ Ibidem.

²⁰³¹ Ibidem. Estas secuencias son definitivas para confirmar la involucración del adonado en la donación como tal del fenómeno y para comprender que la «figura de aparición» viene confirmada por el «sentimiento» del adonado.

²⁰³² En el sentido de «se enamora de mí».

²⁰³³ Ibid., p. 21.

²⁰³⁴ Ibidem.

²⁰³⁵ Ibid., p. 22.

²⁰³⁶ Ibidem.

consecuencia me ha revelado a mí mismo»²⁰³⁷. Y por último, esta revelación del gesto que me revela a mí mismo me revela finalmente a otros: me hace entrar en este caso en la comunidad de los esquiadores, accediendo así a otra comunidad, a otra manera de vivir y de habitar (el chalet de montaña, pero también la estación, el refugio, etc.).

Para Marion, esos momentos de la revelación pueden encontrarse, en formas casi parecidas, en muchas otras situaciones, por ejemplo, en el actor y el artista, en aquel que enseña, etc. En esos casos, lo que se revela no queda nunca cerrado sobre sí, ni sobre su beneficiario, sino que se difunde por sí mismo. El caso más evidente es según Marion «el gesto del fenómeno erótico»²⁰³⁸.

Como vemos de nuevo a partir de Guillermo de Saint-Thierry, el amor solo se deja conocer a aquel que lo practica y lo pone en obra. Y así ocurre por excelencia con la Revelación, si al menos se la aborda finalmente como des-cubrimiento del amor. «El amor, es preciso creerlo para verlo»²⁰³⁹. No se trata aquí pues de un saber proposicional y predicativo sin certidumbre, ni fundamento, sino de «un conocimiento experimentado en acto»: el conocimiento del amor verificado por el acto de amar.

Si para la filosofía, lo que hace que yo sea, lo que es la vía de acceso al *esse*, es el acto de cogitar (el interés del *cogito* es que no es un pensamiento, sino un acto de pensar), y por ello es indiscutible e indudable, para los santos, sin embargo, como dice Pascal, el acto indiscutible que da acceso al *esse* es *amare*. «*Amare* es un acto incondicional, que es en sí mismo su propio comienzo y cumplimiento, que hace que el medio de acceder corresponda a aquello a lo que se accede»²⁰⁴⁰. De ahí que, entre otras cosas, la *fe* sea el nombre que damos a un acto que es de hecho un acto de amor. Y es por ello que es un acto autoverificador de lo que conoce al verificar él mismo lo que conoce. No hay diferencia entre el modo de conocimiento y lo que es conocido²⁰⁴¹.

47.5. Los lugares de la coincidencia

Alcanzada ya aquí de modo claro, evidente, en Marion mismo la «coincidencia de lo dado con el modo de darse», debemos advertir que la misma es mostrada expresamente en *D'Ailleurs, la Révélation*²⁰⁴², marcando el hecho de que la Revelación se pone en obra cuando yo logro querer desde «otro lugar» que desde mí mismo, es decir, desde «otro lugar» que aquel que mi entendimiento me representa de entrada, de suerte que yo solo conozco al quererlo de buen grado y después de haberlo querido. Yo quiero sin la

²⁰³⁷ Ibidem.

²⁰³⁸ Como se puede apreciar por las palabras de nuestro autor, el fenómeno de revelación parece constituirse por completo como una donación de gestos, una donación gestual. Si tenemos en cuenta que «gesto» proviene de *gerere*, que dice en latín «llevar», comportando frecuentemente una idea accesoria de «actividad propia y de consentimiento del sujeto», como «tomar sobre sí, encargarse voluntariamente de», que por extensión dice «ejecutar, llevar a cabo, hacer», entonces, una «donación gestual» diría aquella donación que acontece (en pasivo, *gerere* expresa «ser hecho, «acontecer») al ser llevada a cabo en la actividad propia, consentida, querida, del sujeto. Si la donación de revelación acontece como una donación de y como acción, entonces podríamos encontrar en ese hecho justamente la razón última de que, en ella y como ella (y para todos sus avatares, incluida la experiencia religiosa), lo dado coincida con el modo de darse (cfr., Ernout, A. et Meillet, A., *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1.951³, p. 486).

²⁰³⁹ Marion, J.-L., *D'Ailleurs, la Révélation*, § 8, pp. 204-205.

²⁰⁴⁰ Marion, J.-L., «Vers un modèle théologique de la connaissance», en <https://mediaserver.unige.ch/play/113669>, mm. 1:12:15 – 1:12:30.

²⁰⁴¹ Ibid., m. 1:24:54.

²⁰⁴² En el § 7, p. 162, así como en el § 9, p. 220 y el § 15, p. 406, aunque sirve también de base a otras determinaciones, por ejemplo, la del Espíritu Santo.

condición previa de saberlo, sino que al quererlo sé que lo llevo a cabo y así lo sé sin más. Es la «coincidencia impecable entre la voluntad y el conocimiento», que alcanza su perfección de modo eminente cuando quiero amar, pues el amor solo se concibe en su acto; «el amor no se prueba más que cuando *se hace*»²⁰⁴³.

Nuestro autor es sin embargo tímido y parco destacando expresamente en su obra de 2020 la coincidencia de lo dado con el modo de darse, pues en las 13 Sesiones del Seminario *Que signifie le concept de Révélation?*, impartido entre septiembre y diciembre de 2018 en la Universidad de Ginebra (y preparatorio de la obra de 2020) llega a expresar esa coincidencia hasta en 18 ocasiones (todas en las sesiones 6ª a 13ª, por lo tanto, en 8 de las 13 sesiones en total). A continuación introduciremos cada una de esas ocasiones numerándolas y poniendo el título de la Sesión concreta en que se hallan, seguido de la dirección web de su acceso y del minuto en que aparecen:

(1) «Les apories du concept théologique de Révélation. Exemples contemporains»; <https://mediaserver.unige.ch/play/113173>. Esta es la 6ª Sesión de las 13 del Seminario. Y las primeras palabras de esta 6ª Sesión suponen una clara delimitación entre las anteriores sesiones y las que vendrán a partir de ahora, pues afirma explícitamente nuestro autor comenzar ya con «la parte positiva» (m. 00:21) de todo este trabajo (de todo el Seminario). Esta afirmación de Marion es absolutamente capital para nosotros, pues nos dice que la cuestión concreta de la «coincidencia de lo dado con el modo de darse» no solo está incluida en la obra de Marion (de modo explícito en su último pensamiento sobre el fenómeno de revelación), sino que supone un avance «positivo» en la cuestión del fenómeno saturado en general. Y con ello se relaciona lo que ya sabemos: según nuestro autor, a partir del fenómeno de revelación debemos ya empezar a «no definir el fenómeno saturado mediante la simple inversión de las determinaciones del fenómeno de derecho común», sino que debemos, además de liberarnos de tales determinaciones, liberarnos incluso de su destrucción²⁰⁴⁴.

Preguntándose ya Marion cómo se manifiesta Dios, si es que lo hace en persona, añade que el primer autor que ofrece un punto de partida a estas cuestiones es Karl Barth (que influirá con ello en la Constitución *Dei verbum* de Vaticano II), para quien «Dios se revela *por sí mismo*; se revela *él mismo*». Y así, la Revelación viene de ella misma. Dios se hace su contenido, su único medio y su único proceso. Si Dios no se manifestara con su propio modo, no se manifestaría en absoluto. Es esta coincidencia entre el contenido de la manifestación y el modo de la manifestación la que está ausente en la interpretación epistemológica de la Revelación, en que aquel que supuestamente se revela se manifestaría según formulaciones formalmente homogéneas al conocimiento humano (m. 06:53);

(2) Ibid., m. 11:07;

(3) Ibid., m. 01:05:16;

(4) «Dios es a la vez el contenido de la Revelación y la forma de la Revelación. ¿Cómo es esto posible? Porque la forma, la figura reveladora, es el amor. [...] Solo en el amor no se contradicen el contenido y el medio de la Revelación»: Ibid., m. 01:09:10;

(5) Ibid., 01:12:19;

(6) «Vers un modèle théologique de la connaissance : découverte (*apocalypse*) et décèlement (*alêtheia*)»; <https://mediaserver.unige.ch/play/113669>; m. 01:02:09;

(7) El amor de Dios es comprendido en la medida exacta en que es amado y viceversa porque el modo de comprensión es idéntico a lo que se trata de comprender; Ibid., m. 01:06:40;

²⁰⁴³ Marion, J.-L., *D'Ailleurs, la Révélation*, § 9, pp. 220-221.

²⁰⁴⁴ Marion, J.-L., *Étant donné*, § 24, pp. 339-340; tr. esp.: p. 390.

(8) Ibid., m. 01:24:54. En este punto, Marion nos dice que solo hay abuso de confianza cuando aquel que la pide no la merece, y no la merece porque ha pedido amor sin darlo. La fe es el nombre que damos a un acto que es de hecho un acto de amor. Y por ello es la fe un acto autoverificador de lo que conoce al verificar él mismo lo que conoce, pues no hay diferencia ahí entre el modo de conocimiento y lo que es conocido²⁰⁴⁵;

(9) «Précisions sur Augustin et le désir»; <https://mediaserver.unige.ch/play/113702>; m. 47:38. En este lugar, alza Marion una posible (y fuerte) objeción a la tesis de que el amor solo se experimenta cuando se hace y de que el simple hecho de quererlo verdaderamente lo lleva a cabo. Pues en ese caso, ¿qué diferencia habría con la «ideología»? Lo propio de la ideología consiste en asumir que lo que se quiere frenéticamente es de todas maneras verdadero. Sin embargo, la razón por la que esta objeción no se mantiene es justamente la cuestión del «otro lugar»: la ideología excluye la posibilidad del «otro lugar» porque en ella todo está ya previsto, al saber muy bien lo que va a pasar, lo que ya pasa y lo que debe pasar. La ideología no está nunca sorprendida. Pero una de las características del cristianismo es el estar abierto siempre a la voluntad de Dios, es decir, que no sabe: «El testigo es la primera definición de un sujeto en la situación de Revelación» (Ibid., m. 51:39). El hecho de no saber no es en absoluto la duda de la fe, sino el hecho de que lo que creo, lo que quiero, lo que me hace gozar, etc., me viene de otro lugar y por lo tanto no lo domino. Ahí estoy en una situación de experimentar el otro lugar;

(10) «[...] cuando amamos, hacemos aparecer lo que amamos, a saber, el amor» (Ibid., m. 01:16:42);

(11) «Este círculo es la fuerza del enunciado teológico. Una revelación fundamentalmente implica este círculo, o dicho una vez más, la identidad de los medios de acceder y de aquello a lo que se accede. Por lo tanto, la caridad es a la vez el medio de acceder y aquello a lo que se accede. Hay una identidad perfecta entre los dos» (Ibid., m. 01:17:17);

(12) Para Marion, es haciendo la caridad que devenimos caritativos, igual que, por ejemplo, nos hacemos herreros herrando y escritores escribiendo. Nuestro autor confiesa que todo lo que le interesa es la identidad entre el medio de acceso y aquello a lo que se accede. Eso es lo central (Ibid., m. 01:25:13).

(13) «Les déterminations du modèle théologique de la connaissance»; <https://mediaserver.unige.ch/play/114134>; m. 01:31:08;

(14) «[...] la confirmación [de la Revelación] se hace a la medida en que el testigo, si se puede decir así, participa en la constitución del fenómeno» (Ibid., m. 01:53:55). Sin embargo, acto seguido, Marion admite la paradoja al añadir que en el fenómeno de desocultamiento (*alétheia*) yo no debo jamás participar en primera persona en la constitución del fenómeno. Y explica la cuestión diciendo que, frente al hecho de que la mayor parte del tiempo los fenómenos son vistos y se desocultan según el modo de la apropiación (y piensa en el *Ereignis* de Heidegger), en el descubrimiento la fenomenización se hace según el modo de la desposesión (la *kénosis*). El don se realiza aquí según el modo del abandono, lo cual supone otra fenomenicidad, que solo puede cumplirse si es recibida por un testigo, que se involucra en la recepción. Pues bien, la recepción supone una desposesión, una desapropiación. El «otro lugar» se detecta así en la constitución del fenómeno;

(15) Para Marion, el fenómeno de Revelación solo puede manifestarse si aquel que lo recibe lo constituye también, siendo un ingrediente indispensable en ese fenómeno. Es decir, la recepción del fenómeno forma parte del fenómeno (Ibid., m. 02:13:23). La

²⁰⁴⁵ Recordemos el «círculo de confianza» que hemos descubierto respecto a la fe del Antiguo Testamento.

Revelación es un modelo en el que la recepción del fenómeno forma parte del cumplimiento del fenómeno. Y por ello, «si nadie lo recibe, no hay fenómeno» (Ibid., m. 02:13:42). Es precisa una pantalla sobre la que pueda proyectarse la luz. Si no, no hay imagen, no hay película. Ser pantalla supone que recibimos el golpe de la cosa. Lo que le interesa a Marion es (pues piensa nuestro autor que en ese momento hay verdaderamente un concepto teológico de Revelación) llegar a «hacer coincidir lo que es revelado, lo que se revela, y la modalidad de la Revelación. No hay distancia entre lo que se revela y la manera de recibirlo» (Ibid., m. 02:14:23)²⁰⁴⁶;

(16) «La confession de Pierre»; <https://mediaserver.unige.ch/play/114699>: «[...] la Trinidad no es solamente el contenido explícito de la Revelación de Jesucristo [...] es el modo de la Revelación» (m. 01:07:26);

(17) «Trinité et Kénose»; <https://mediaserver.unige.ch/play/115253>, m. 33:57;

(18) Ibid., m. 01:58:24.

47.6. El deseo, lugar del «otro lugar»

Si como dice Guillermo de Saint-Thierry, «cogitare et amare idipsum» («pensar y amar son lo mismo»)²⁰⁴⁷, y si, cuando se trata de conocer el amor, solamente el amor piensa correctamente, la distinción entre razón teórica y razón práctica se desvanece, y una nueva interacción de las facultades se muestra, convocadas por un nuevo *otro lugar*.

Debemos a san Agustín, que sin embargo no tuvo apenas recurso al concepto de «revelación», el haber reformulado la cuestión y marcado con ello que el *otro lugar* solo puede provenir en nosotros de *otro lugar* radical, es decir, que «debe no provenir de nosotros, sino de otro, de aquel que por definición nos precede porque de él procedemos: el Padre»²⁰⁴⁸.

Según nuestro autor, comenzaremos a comprender de qué se trata a partir de una lectura atenta de una de las raras formulaciones que se hacen eco de la paradoja que perseguimos bajo el título de «Revelación»: «Ista reuelatio, ipsa est attractio»²⁰⁴⁹ («Esta revelación es justamente atracción»), que Marion traduce por: «Lo que descubre, es ello mismo lo que atrae». Según nuestro autor, estas palabras solo se comprenden como resultado de un comentario detallado de *Juan* 6, 44: «Ninguno puede venir a mí si el Padre que me ha enviado no lo atrae»²⁰⁵⁰.

Preguntándose Marion cómo se puede creer pasivamente, por atracción, *Juan* 6, 44 confirma la experiencia de que «el alma es atraída también por el amor». Por lo tanto, yo estoy de hecho menos atraído por mi voluntad que sobre todo por el deseo de mi placer. Cada uno lo sabe desde el momento en que ama con pasión. Por lo tanto, somos «atraídos», somos arrastrados, llevados, por el deseo del placer de lo que amamos, cuando amamos verdaderamente. Y también cuando amamos a Dios. Estas palabras, nos recuerda Marion en nota al margen, están directamente conectadas con las tesis de san Agustín en

²⁰⁴⁶ Encontramos aquí ya expresamente en las palabras mismas de Marion, no solo la «coincidencia de lo dado con el modo de darse», sino que el modo de darse del fenómeno incluye plenamente la vida efectiva (su entrega y abandono) del «sujeto» de la experiencia. Es la confirmación evidente por lo tanto de la involucración del adonado en el «pliegue de la donación» y de la reducción del «retraso».

²⁰⁴⁷ Marion, J.-L., *D'Ailleurs, la Révélation*, § 9, p. 210.

²⁰⁴⁸ Ibid., p. 211.

²⁰⁴⁹ San Agustín, *In Ioannis Euangelium*, Tractatus XXVI, 5, *PL* 35, *op. cit.* 1845, p. 1609; tr. esp.: San Agustín, *Tratados sobre el Evangelio de San Juan (1-35)*, en *Obras de San Agustín*, Tomo XIII, *op. cit.* 1955, p. 661.

²⁰⁵⁰ Nosotros comprendemos así esta proposición: «el modo de ser dado solo podrá coincidir con lo dado cuando lo dado lo decida».

In Ioannis Euangelium, XXVI, 4, donde, recordémoslo nosotros, el santo debate si ser atraído sucede o no por la fuerza o interviniendo la propia voluntad.

Puesto san Agustín también ante el problema de pensar de qué modo creo voluntariamente si soy atraído, concluirá: «Apenas eres atraído por voluntad; también lo eres por placer» («Parum est uoluntate, etiam uoluptate traheris»). Pero, ¿qué es ser atraído por placer? «Complácete en el Señor, y te dará las peticiones de tu corazón. Hay un cierto placer en el corazón, para el cual es el Señor pan celestial dulce». Por lo tanto, si al poeta [Virgilio] le estuvo permitido decir “A todos atrae su placer”, no la necesidad sino el placer, no la obligación sino el deleite, ¿cuánto más debemos nosotros decir que el hombre es atraído a Cristo, el hombre que se deleita en la verdad, en la felicidad, en la justicia, en la vida eterna, lo que es todo Cristo? ¿No tienen en verdad los sentidos del cuerpo sus placeres y el alma se quedará sin los suyos? [...] Dame un alma amante, y sentirá lo que digo. Dame un alma deseante; dame un alma hambrienta; dame un alma ida a país extranjero, sedienta en este abandono, suspirando por la fuente de la eterna patria: dame un alma tal y sabrá lo que digo»²⁰⁵¹.

De lo anterior se siguen los caracteres esenciales de una inteligencia teológica de la Revelación: (a) en primer lugar, la Revelación consiste precisamente en nuestra atracción por el Padre hacia el Hijo, con el fin de que veamos al Padre en él («Ista reuelatio, ipsa est attractio»). «El deseo de Dios lo recibimos solo en primer lugar desde *otro lugar*, de Dios únicamente»²⁰⁵². El poder de atraer a Cristo es dado por Dios, no pudiendo proceder del libre arbitrio, porque éste, si no lo libera el liberador, no es libre en el bien: «La revelación supone por lo tanto una intriga en que la atracción actúa en primer lugar sobre la voluntad, que decide luego a la razón a querer ver lo que, de otro modo, no querría ver. Ver resulta por completo de la decisión de ver, pero esta decisión, tomada ciertamente por mí, me viene sin embargo de *otro lugar*. Debo decidirme a decidirme, a querer de buen grado querer para lograr ver. La Revelación me viene, cuando la quiero, de una atracción de *otro lugar*»²⁰⁵³. (b) En segundo lugar, la atracción vale como Revelación solamente porque permite ver a Jesús como el Cristo, es decir, como el Hijo del Padre, como la visibilidad de lo invisible. Se comprende con ello mejor por qué la visión (el descubrimiento) depende de una voluntad (decisión): solo veo al Padre si interpreto (en el «Espíritu Santo difundido en nuestros corazones») a Jesús como el Hijo del Padre, es decir, si *quiero de buen grado* interpretarlo así, por lo tanto, si lo amo. Por ello, «sin una decisión hermenéutica no hay nada que ver, nada que creer, ni por lo tanto nada descubierto. En materia de Revelación, aquel que quiere ver sin tener que creer no

²⁰⁵¹ «[...] Da amantem et sentit quod dico. Da desiderantem, da esurientem, da in ista solitudine peregrinantem atque sitientem, et fontem aeternae patriae suspirantem: da tale, et scit quid dicam» (Ibid., *PL* 35, p. 1608; tr. esp.: pp. 659-661).

²⁰⁵² Marion, J.-L., *D'Ailleurs, la Révélation*, § 9, p. 214.

²⁰⁵³ Ibid., pp. 214-215. Esta secuencia viene a decir que (i) primero, se da la actuación de la atracción, venida de «otro lugar», de Dios, sobre mi voluntad; (ii) segundo, se da que, una vez mi voluntad atraída, me decida voluntariamente (llevado por esa atracción) a querer ver (o no) aquello a lo que he sido en (i) — y continuo siendo— atraído; (iii) en tercer lugar, se da que (decidiendo mi voluntad en su favor) quiero ver aquello hacia lo que soy atraído (aquello que me atrae a partir de la atracción que hacia ello ha ejercido lo que me atrae mismo: Dios —lo dado coincide con el modo de darse—). Es decir, en la Revelación se da que me decido a decidirme (ya sabemos que «reducción a la donación» dice «reducción a la decisión», o también, «reducción a la entrega del adonado»: cap. V, § 45.1.). Pero mi primera decisión está ya decidida por la atracción misma que Dios ejerce sobre mi voluntad, antes de que yo pudiera o no decidirme. El origen absoluto pues de la donación de Revelación en nada contará con la libertad del «sujeto», desactivando su carácter de mera «neutralidad» de elección. Nosotros vemos además cómo en este origen absoluto, la respuesta coincide con la llamada (mi primera decisión está ya decidida por la atracción).

ve nada»²⁰⁵⁴. (c) Si nadie puede ver lo que se descubre si no lo cree; si además, nadie puede creer si no lo quiere, y nadie puede querer si no ama, entonces, nadie puede ver si no ama, de modo que, finalmente, en situación de Revelación (*apokálypsis*, descubrimiento), ver equivale a amar, al contrario de la situación de verdad (*alétheia*, desocultamiento), en que conocer significa de entrada ver y directamente saber.

La Revelación se pone pues en obra cuando yo logro querer desde *otro lugar* que desde mí mismo, dicho de otro modo, «desde *otro lugar* que desde el que mi entendimiento me representa en primer lugar»²⁰⁵⁵. Entonces, «yo quiero sin la anterioridad de saberlo, pero al quererlo sé que lo llevo a cabo y por lo tanto, al instante, lo sé sin más. Esta coincidencia impecable entre la voluntad y el conocimiento (que no invierten solo su orden de operación, sino que se confunden en su *idipsum*) se completa sobre todo y de modo eminente cuando yo quiero amar, pues el amor se concibe solamente en su acto; el amor solo se prueba cuando *se hace*, y solo se hace cuando yo consiento en ello. Yo solo conozco mi amor —solo conozco lo que amo verdaderamente y en el fondo, lo que es amar— al decidirme a querer amar. Entonces, me adviene desde *otro lugar* la Revelación, que me descubre finalmente a mí mismo»²⁰⁵⁶. Ello es suficiente para distinguir la Revelación de la coacción, pues no se trata de sufrir una coacción externa, que me obligaría contra mi libre arbitrio a hacer lo que yo no quiero. Pues aquí, yo hago desde *otro lugar* lo que no creía querer hacer espontáneamente, porque antes de hacerlo voluntariamente no tenía aún la más mínima idea o conocimiento de ello. Es lo que distingue además a la Revelación de la ideología: no se trata de una voluntad vacía y dominada, que querría lo que no puede ni quiere comprender, o lo que se exime incluso de concebir —porque ha puesto entre paréntesis el trabajo de su entendimiento para atenerse al delirio racionalizado que la dispensa de pensar al persuadirla de saber sin haber buscado—, sino que yo comprendo desde *otro lugar* lo que yo hago al quererlo, pues, para mi gran asombro, «cuando yo lo llevo a cabo, se descubre a mí»²⁰⁵⁷. Marion nos dirá que si cogitar es inmediatamente cogitar según la forma de la modalidad del amor, el simple hecho de cogitar es ya un asentimiento de voluntad, de modo que «los dos términos pasan de alguna manera el uno al otro»²⁰⁵⁸.

Como vemos, Marion sigue la tesis de Agustín de que somos esencialmente atraídos, no por la decisión centrífuga de la voluntad, sino por la atracción centrípeta, que nos viene del exterior, del placer. Según nuestro autor, «el mecanismo de la atracción para Dios es el mismo que el mecanismo de atracción para cualquier otro placer»²⁰⁵⁹. Es la misma lógica, que no es la lógica de la decisión por voluntad. Pero en el caso de Dios, este deseo no puede suceder más que si Dios lo da. Y es justamente el Espíritu Santo el que nos atrae, el Espíritu Santo que está difundido en nuestros corazones²⁰⁶⁰.

²⁰⁵⁴ Ibid., p. 215. Sin embargo, esa «decisión hermenéutica» por la que interpreto es solo posible si el Espíritu Santo está difundido en mi corazón, si se da ya la actuación de la atracción.

²⁰⁵⁵ Ibid., p. 220. Vemos claramente que el «enemigo» no es el «sujeto» sin más, sino el «sujeto» que experimenta según el entendimiento objetivo y objetivador.

²⁰⁵⁶ Ibid., p. 221.

²⁰⁵⁷ Recordemos aquí la experiencia del corredor de fondo que alcanza el «estado de gracia».

²⁰⁵⁸ Marion, Jean-Luc, «Précisions sur Augustin et le désir», Sesión 8ª (Martes, 30 de octubre de 2018), del Seminario *Que signifie le concept de Révélation?*; disponible en: <https://mediaserver.unige.ch/play/113702> (último acceso: marzo 2021); m. 09:57.

²⁰⁵⁹ Ibid., mm. 23:46 – 23:52.

²⁰⁶⁰ Ibid., m. 24:17. Como Marion mismo dice, no podemos decidir si deseamos o no, porque el deseo nos viene de «otro lugar». Pero nosotros nos fijamos sobre todo en el hecho de que el desear es como tal la respuesta a la llamada a desear. El desear como tal es el mismo al que llama la llamada y al que responde la respuesta. Entonces, podríamos considerar que cuando Marion insiste en que no podemos provocar el deseo, o que la voluntad no puede decidir positivamente sobre sí misma, vendría a expresar esa coincidencia originaria entre llamada y respuesta como experiencia del «otro lugar» en y como «este lugar». La

El deseo es pues la experiencia del *otro lugar*²⁰⁶¹. Por lo tanto, yo puedo desear sin saber lo que deseo. El espíritu romántico desea, no sabe qué, pero desea. Es la pura experiencia del *otro lugar*²⁰⁶². Un verdadero deseo es forzosamente un deseo que se refiere al *otro lugar*, por lo tanto, que nos viene de *otro lugar*. El deseo no es pues un objeto de la voluntad. La voluntad puede intervenir para resistir al deseo, pero no para provocarlo²⁰⁶³. El deseo es algo mucho más serio como para ser el objeto de una decisión positiva del libre arbitrio²⁰⁶⁴. Yo no puedo decidir desear, ni decidir verdaderamente lo que yo deseo. Cada uno tiene deseos, por diferentes razones, que no ha escogido. Podemos reorientarlos, validar algunos, descalificar otros, etc., pero no podemos provocar el deseo.

Ocurre lo mismo con el deseo de Dios. La atracción viene de *otro lugar*. Por lo tanto, el libre arbitrio está siempre presente, respecto al deseo, en su papel de censura, en su papel negativo, en su papel de elección, de elección negativa. Es decir, en el caso presente, en el rechazo del deseo de Dios. No hay pues desaparición del libre arbitrio. Tampoco hay incluso devaluación del libre arbitrio. Lo que Marion afirma es que, en términos de deseo, el libre arbitrio es siempre negativo, no pudiendo ser más que negativo, no positivo²⁰⁶⁵. Por ello, una voluntad que pone en movimiento es solo el amor. No hay otra. El problema es saber si podemos tener una *vehemens voluptas* (voluntad vehemente, o sea, amor) para desear el objeto de nuestro deseo de goce, Dios. ¿Cómo puede Dios devenir un objeto de gozo que haga que la voluntad devenga una voluntad en marcha? Respuesta: por el Espíritu Santo. Lo que pone en marcha a la voluntad, lo que hace de ella un amor, es el Espíritu Santo. El Espíritu Santo es el *otro lugar* del deseo, es el deseo que viene de *otro lugar*²⁰⁶⁶. La Revelación como una experiencia del *otro lugar* se juega en la voluntad, cuando me pongo a desear lo que no podría desear por mí mismo.

El deseo es el lugar del *otro lugar* (como atracción), es decir, es un lugar porque viene de *otro lugar*, siendo el deseo el instrumento del *otro lugar*. Y «en ese caso, formalmente que el *otro lugar* sea el Espíritu Santo, o la mujer de mi vida, o el cuadro por el cual yo sacrificaría toda mi existencia, ello no cambiaría nada»²⁰⁶⁷. En otros términos, la Gracia aquí no tiene nada excepcional (la Gracia en el sentido teológico, que viene de *otro lugar*, que no se sabe de dónde viene, que no es pedida, que no es merecida, etc.), pues es la definición del deseo, es un caso particular de la lógica del *otro lugar*. Por ello, el Espíritu Santo difundido en nuestro corazón es un caso banal de la misma

«coincidencia de la llamada y la respuesta» no impediría por lo tanto que la experiencia sea la experiencia del «otro lugar».

²⁰⁶¹ Recordemos el Deseo del Infinito que lo deseable suscita según Lévinas (cap. V, § 40.1.).

²⁰⁶² Ibid., m. 26:48.

²⁰⁶³ La voluntad y la decisión, respecto al deseo, siempre vienen «después» del deseo, del ya desear. Podemos rechazar ese desear, pero solo «después» de que ya se ha dado, justamente, deseando, que es entonces la respuesta que coincide con la llamada. Por lo tanto, aquí, la «diferencia» entre la llamada y la respuesta solo se abre para «negar» la respuesta la llamada-respuesta primera, el desear primerísimo que ya como llamada y respuesta se daba. La diferencia («antes/después», por ejemplo) solo se abriría por lo tanto en la «negación» de la coincidencia primera. Encontramos aquí un esquema doble análogo al que hemos descubierto en torno al debate Henry/Marion respecto a la llamada y la respuesta, cuando Marion distingue entre (i) el momento en que la conciencia-respuesta es despertada y (ii) el momento en que lleva a cabo la triple decisión responsable que determina si ha habido una llamada, con qué referente y con qué contenido.

²⁰⁶⁴ Ibid., m. 27:22.

²⁰⁶⁵ Ibid., m. 28:57.

²⁰⁶⁶ Ibid., m. 41:04.

²⁰⁶⁷ Ibid., mm. 43:58 – 44:15. Estas palabras confirman que el «otro lugar» es la «cosa misma» acompañada de mi sentimiento, en este caso, de mi deseo. El «otro lugar» por lo tanto halla también lugar en el «acogimiento mutuo» con «este lugar».

lógica²⁰⁶⁸. Y también el *otro lugar* del deseo erótico intersubjetivo es del mismo orden. Es decir, el deseo erótico no es decidido por mí, sino por aquel que lo suscita. Y por eso no puedo hacerlo solo. Por lo tanto, el deseo erótico es un deseo que me viene de *otro lugar*. En el caso de Dios eso se llama el Espíritu Santo. Es este punto el que Marion cree determinante. Hay un *lógos* de la Revelación y juega en esta fórmula: *ista reuelatio ipsa est attractio*²⁰⁶⁹.

47.7. La comunión invisible en el Espíritu

En el § 18 de *D'Ailleurs, la Révélation*, Marion ahonda en el descubrimiento de la Trinidad, producido por el Espíritu Santo, que difunde el *agápe* en nuestros corazones. Así es como podemos mentar (*viser*) al Padre en su único icono, el Hijo. Para nuestro autor, el acto de anamorfosis permite la visión (*visée*) del icono solamente porque el Espíritu Santo lo *da*. «Pues el don dado (economía)²⁰⁷⁰ resulta exactamente el don mismo donante (inmanencia), justamente cuando *se da a otro que sí*»²⁰⁷¹. Basilio de Cesárea ya liga la posibilidad de la anamorfosis a la necesidad del don al decir que no hay el más mínimo don sin el Espíritu Santo. Pero se puede reconocer a san Agustín el haber encontrado ese modelo fenoménico hasta pensar la toma de figura del Padre en el Hijo (icono) como el don mismo que los une. Agustín, que conocía a Basilio, lo sigue aquí y lo prolonga.

Marion pasa a continuación a estudiar algunos lugares de la obra de Agustín donde mejor puede verse el hecho de que la comunión invisible (inmanente) del Padre y del Hijo se extiende en una comunión (económica) entre lo invisible (en que reside también el Hijo con el Padre) y lo visible (en que el Hijo aparece en carne y cuerpo, descubriendo al Padre). Y así, lo visible deviene, en el cuerpo de Cristo hecho visible, el único lugar de manifestación de toda la Trinidad, sin que el pasaje de lo invisible a lo visible le inflija la más mínima exterritorialidad, exterioridad o alienación. Según Agustín, la operación, expresada visiblemente y ofrecida a los ojos de los mortales, que se ha llamado la «misión del Espíritu Santo», no consiste en que aparezca su sustancia misma, por la cual resulta *invisible* e inmutable tanto como el Padre y el Hijo, sino en hacer que los corazones de los hombres, estremecidos por lo que ven exteriormente, se conviertan, a partir de la manifestación en el tiempo de aquel que en él venía, hacia la eternidad oculta de aquel que está ahí presente siempre²⁰⁷².

Según Marion, si podemos concebir la invisibilidad económica del Espíritu (invisible porque da el observar para permitir ver lo que se muestra), solo será al pensarlo a partir de la Trinidad inmanente, en que el Espíritu asegura, como don y a título de don, una cierta comunión inefable del Padre y del Hijo. Por ello, Marion se pregunta si la lógica del don aclararía la relación de la visibilidad con la invisibilidad en la Trinidad, a menos que se trate de la inversa, es decir, de que la intriga de la visibilidad y de lo invisible

²⁰⁶⁸ Que sea un «caso banal» no implica que sea una «banalidad», pues en ningún caso mi deseo, como venimos viendo, está sometido a mi hermenéutica.

²⁰⁶⁹ *Ibid.*, m. 46:06.

²⁰⁷⁰ La teología distingue entre «Trinidad inmanente»: Dios tal cual es en sí mismo, y «Trinidad económica»: Dios tal y como se ha manifestado en la historia de la salvación.

²⁰⁷¹ Marion, J.-L., *D'Ailleurs, la Révélation*, § 18, p. 496. Retengamos esta coletilla («justamente cuando *se da a otro que sí*») porque será esencial para comprender la forma de la «redundancia», la clave de todo en Marion.

²⁰⁷² San Agustín, *De Trinitate* II, 5, 10; *PL* 42, p. 851; tr. esp.: San Agustín, *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, en *Obras de San Agustín*, Tomo V, *op. cit.* 1956², p. 217. Reproducimos la traducción que Marion mismo hace de Agustín.

en el don, incluso en el más común, solo pueda concebirse a partir de la comunión trinitaria. Esta será la hipótesis de Marion en lo que sigue²⁰⁷³.

Según Marion, aunque Agustín permanece aún en la línea trazada por Basilio, sin embargo, la innovación de Agustín respecto al Espíritu Santo como un don se formula en esencia asumiendo que el Espíritu Santo es, sea lo que sea, algo común al Padre y al Hijo, de modo que si el Padre da todo al Hijo y si el Hijo, que se recibe de ello totalmente, (se) da a su vez sin resto al Padre, su comunión se lleva a cabo por el don y en una unión *por comunión*. Por lo tanto, el Espíritu Santo es una cierta comunión inefable del Padre y del Hijo, comunión consustancial y eterna que llamaremos «una amistad si el término conviene, pero más bien es una caridad»²⁰⁷⁴. Así, comunión de caridad por el don, el Dios trinitario se lleva a cabo en el don recíproco, don que solo se dice del Espíritu Santo. «El cumplimiento del don corresponde en efecto al Espíritu Santo porque da, y *solo él*, su resultado (un don, aquí la caridad), pero también el proceso completo del don»²⁰⁷⁵. Y por ello, para san Agustín, el Espíritu Santo se llama «el don de los dos» porque reúne en ellos las dos dimensiones del don, el don del donante (el Hijo) y el donante del don (el Padre). El Espíritu Santo, concluye Marion, da eminentemente porque no da solamente lo que da, sino que da al darse. Y así da el saber dar, el practicar el don según la lógica de la donación²⁰⁷⁶.

Pero este privilegio único se encuentra marcado por otra precisión introducida por Agustín: la *donabilidad* del don²⁰⁷⁷, precisión que logra superar la posible objeción de que el Espíritu Santo no sea en última instancia un don, puesto que obtiene en primer lugar del Padre (y del Hijo) el ser, por lo tanto, el ser *antes* de ser dado, de modo que la función donante le vendría *a posteriori*, de manera adventicia y accidental, solo una vez que él sería eventualmente dado. Se podría entonces decir del Espíritu que hubo un tiempo en que el Espíritu no era, no era dado. Contra esta posible objeción, la respuesta es que el Espíritu procede eternamente como don porque se constituye desde toda la eternidad como *donable* (*donabile*), porque se ocupa esencial y exclusivamente *en dar(se)*, y ello antes incluso de sentirse dar(se) como un don dado. Según Agustín, hay que concebir de modo diferente el don y lo dado, pues puede haber don *incluso antes de que sea dado*, y lo dado no puede decirse en absoluto como tal sin haber sido ya dado²⁰⁷⁸. Marion cita además a Tomás de Aquino, quien explica muy bien de qué se trata: «El don no se dice tal porque sería dado en acto [...] sino en cuanto que posee la aptitud de poder darse [...]. Por consiguiente, una persona divina puede decirse desde toda eternidad un don, incluso si no es dada en el tiempo»²⁰⁷⁹. El Espíritu por ello es don en tanto que *donable* antes de

²⁰⁷³ El hecho de que para Marion resulte absolutamente evidente la posibilidad de poder trasponer a cualquier don, incluso al más común, el mecanismo de la relación entre visibilidad e invisibilidad válido en la teología trinitaria, no supone para nosotros ningún problema en estricta fenomenología, sino justamente al revés: desde ésta podemos ya pensar las determinaciones teológicas (poniendo entre paréntesis nosotros la realidad efectiva de sus instancias) como determinaciones por completo válidas para el pensamiento de la donación.

²⁰⁷⁴ San Agustín, *De Trinitate*, VI, 5, 7, PL 42, p. 928; tr. esp.: p. 443.

²⁰⁷⁵ Marion, J.-L., *D'Ailleurs, la Révélation*, § 18, p. 503. El «don puro» primero absoluto es pues para Marion el «acogimiento mutuo» en que consiste la Trinidad misma.

²⁰⁷⁶ Con ello, Marion demuestra lo que se había propuesto poco antes: que «la intriga de la visibilidad y de lo invisible en el don, incluso en el más común, solo pueda concebirse a partir de la comunión trinitaria». Y además, nos da lo que podríamos considerar como la más clara determinación de la «donación» en nuestro autor: la «donación» dice la acción y el efecto de «dar el don de darse», de entregarse.

²⁰⁷⁷ Ver *Étant donné*, § 11, pp. 147 ss.; tr. esp.: pp. 184 ss.

²⁰⁷⁸ Aquí se encontraría el «punto 0» para comprender la diferencia entre «don» y «lo dado» en Marion (ver cap. II, § 13.1.).

²⁰⁷⁹ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae* I, Quaestio XXXVIII, Articulus Primus, ad 4, en *Opera Omnia*, Tomus IV, *op. cit.* 1888, p. 393; tr. esp., *op. cit.* 2001⁴, p. 375. Según nos parece, es justamente

dar(se) en la economía, como el Hijo es Hijo antes de aparecer en la economía del mundo. Y Marion concluye entonces que, mientras los otros dones, temporales, solo se cumplen en el acto contingente de su donante, de manera que «lo dado no se identifica esencialmente con lo donable mismo, que lo dado no entrega todo lo *donable*, sino que una parte del don resulta en sí misma refractaria a la donación», el Espíritu Santo se acredita eternamente (como) «un don por excelencia en el hecho de que se ordena sin reserva a la donación, y porque lo dado da a fondo lo *donable* sin que nada quede por dar(se): esencialmente *donable*, no deja nada subsistir detrás de él, ni ente, ni sustancia, que no pueda pasar a un don. En él, lo que da (*donum* como *datum*) coincide exactamente con el proceso mismo del don (*donum donabile*): lleva a cabo no solamente el don, sino que manifiesta el principio de donación²⁰⁸⁰. Y esta identidad en él del don dado con la donación misma sanciona pues, en una sola “comunidad”, las dos otras dimensiones de la Trinidad inmanente, el “donante del don”, el Padre, y el “don del donante”, el Hijo. El Espíritu Santo *se da* él mismo y no consiste más que en eso: *darse*»²⁰⁸¹. Como asegura san Agustín, en sí mismo, el Espíritu Santo es Dios, porque es «Dios coeterno al Padre y al Hijo antes de ser dado a nadie»²⁰⁸². El Espíritu Santo es dado como don de Dios, dándose él también por lo tanto como Dios. El Espíritu Santo no se encuentra en condición de dado y bajo la dominación de los donantes, sino como la concordia de lo dado y de los donantes. Por ello, si el Espíritu Santo no despliega solo un don sino el principio de donación en la Trinidad inmanente (la comunidad del Padre y el Hijo, la concordia de los donantes), entonces, cuando viene a darse hasta la economía de nuestra temporalidad, da no solamente un don sino además el principio de donación, porque no puede dar uno sin manifestar el otro²⁰⁸³.

Marion asegura además que, en el modelo fenoménico de la Trinidad, el Espíritu pone en obra el dispositivo de visión «colocando» a aquel que debe ver, «desplazándolo» hasta el lugar exacto (por anamorfosis) en que el rostro de Cristo será visto como la cara del Hijo, o sea, como el icono del Padre. Por ello, para el Espíritu, como para el Hijo, no se trata de hacerse ver, pues uno como el otro se ordenan a la única manifestación del Padre, uno (el Hijo) como cara *transparente* y el otro (el Espíritu) como, *observador*, punto de observación (*visée*) *invisible*. Lo invisible del Espíritu resulta inexorablemente de su función de promotor, productor y protector. Es el que pone en escena, el que nos *emplaza* exactamente en el buen lugar para confesar y ver. «Entonces, así desplazados, situados y perfectamente emplazados, vemos y confesamos ahí y donde el Espíritu quiere, el Espíritu del que no sabemos “dónde va” (*Juan* 3, 8), pero que nos lo muestra al hacernos ir allí a nosotros mismos. Vemos lo que quiere hacernos ver; operamos como él, en lugar de él, o más bien, *en* el lugar que le es propio. [...] Hacemos su oficio cuando hablamos y son sus palabras propias las que dice nuestra boca, cuando nuestros ojos ven lo que él mienta, y que nos hace ver»²⁰⁸⁴. Si el Espíritu Santo es don de Dios en la medida exacta en que es dado a aquellos que, *por él*, aman a Dios, entonces, logramos solo amar a Dios en cuanto que el Espíritu se da absolutamente a nosotros y nos transfiere su privilegio

sobre estas evidencias que se fundamentaría la afirmación tantas veces repetida por Marion (y procedente de Heidegger) de que, en fenomenología, la posibilidad es superior a la efectividad.

²⁰⁸⁰ Marion, J.-L., *D'Ailleurs, la Révélation*, § 18, p. 505.

²⁰⁸¹ *Ibid.*, pp. 505-506.

²⁰⁸² San Agustín, *De Trinitate*, XV, 19, 36, *PL* 42, p. 1086; tr. esp.: p. 909.

²⁰⁸³ Estamos en el «punto 0» de la comprensión de la «donación» en Marion.

²⁰⁸⁴ Marion, J.-L., *D'Ailleurs, la Révélation*, p. 510. Toda esta secuencia expresa a la perfección para nosotros la «coincidencia de la llamada y la respuesta» como «coincidencia de lo dado con el modo de darse». Pero con ello se confirma el hecho de que para Marion el «enganche» entre la llamada y la respuesta solo puede comprenderse desde el «otro lugar» mismo que lo da, al dármele a desear y practicar (en el desear y amar como tales).

hasta el punto que nos *emplaza* (*replaces*) lo suficiente como para que nosotros lo reemplacemos. Dios inspira de tal modo nuestras palabras que hablamos como él, en su lugar. «Desde ese momento, su invisibilidad estalla y deviene paradójicamente manifiesta; el Espíritu se hace invisible porque nos ha puesto delante, por decirlo así, antes de él, porque nos ha empujado hasta el primer rango, al mejor sitio para ver, y ver entonces “el icono del Dios invisible” y glorificar en fin al Padre a través de la transparencia del Hijo. Ciertamente, no vemos el Espíritu, pero el Espíritu nos deviene *positivamente* invisible, pues su invisibilidad significa que *nosotros* estamos finalmente emplazados en un lugar que ya no observamos y que olvidamos, pues es a partir de él que vemos al Hijo y vemos al Padre. Desde entonces, vivimos como vemos y vemos, no ya en nosotros, sino en el icono mismo: “Ya no vivo yo [...], sino que vive Cristo en mí” (*Gálatas* 2, 20). [...] Este desplazamiento del *ego*, finalmente en verdad otro en Cristo, su verdadero lugar, nos pone en situación de ostentar el papel de Cristo en el Espíritu [...] La invisibilidad del Espíritu nos introduce en la visibilidad del icono y por lo tanto, también en su tensión escatológica: “Nuestra vida está oculta en Dios con Cristo. Cuando Cristo sea manifestado, él, nuestra vida, entonces, vosotros también seréis manifestados con él en la gloria” (*Colosenses* 3, 3-4)»²⁰⁸⁵. Somos así introducidos *en el lugar* mismo del Espíritu, en el *lugar*, en la Trinidad inmanente, porque viviendo de la vida de Cristo, hacemos comunión en la comunión eterna del Hijo con el Padre, ahí también y en primer lugar, *en el lugar* de su don común. Cita Marion a *Juan* 17, 22-23: «Y yo, la gloria que tú me has dado, se la he dado a ellos, para que sean uno como nosotros somos uno; yo en ellos como tú en mí, para que sean perfeccionados en uno (*teleioménoi eis hén*), para que el mundo conozca que tú me has enviado y que tú les has amado como tú me has amado»²⁰⁸⁶. «La Trinidad inmanente viene a la economía para que la economía vuelva a la Trinidad inmanente. Tal es la obra del Espíritu invisible»²⁰⁸⁷. Desde ese momento, añade Marion, se comprende que la caridad deba ella también estar (*rester*) en nosotros invisible a su manera, pues el amor da sin hacerse visible²⁰⁸⁸.

El Espíritu opera mediante la caridad y resulta así invisible. «El Espíritu aparece en su invisibilidad misma, pues, en este caso único, su oficio consiste en hacer y hacer hacer; aparece al hacer ver y ver al Padre invisible en la transparencia del Hijo. No solamente no se hace ver él mismo y desaparece en lo que hace ver, sino que hace ver la lógica de donación manifestándose en el don, dado, recibido y devuelto. No hay nada que decir del Espíritu Santo, hay que dejarle hacer [...] Hay justamente que dejarle hacer, en este caso, hacernos ver, hacernos *decir* (y por lo tanto, hacer al decirlo) lo que no sabríamos decir por nosotros mismos»²⁰⁸⁹.

Tomás de Aquino se aproxima a esta conclusión cuando designa al Espíritu Santo como don, como un don que da lugar al amor porque es una donación que no puede devolverse, que no es dada con la intención de una retribución. El don comporta pues la

²⁰⁸⁵ Ibid., pp. 510-511.

²⁰⁸⁶ Es decir, para que el mundo conozca lo invisible y vea, experimente (en el amor de comunión), lo invisible, es preciso que aquel que conoce, ve, experimenta y sabe ocupe el lugar de lo invisible, que viva en y como lo invisible, que sea acogido en lo invisible y acoja lo invisible en la «acción-siempre» de amor.

²⁰⁸⁷ Ibid., p. 511. En el fondo de todas estas evidencias late además el desvanecimiento de la diferencia entre «donación» y «manifestación».

²⁰⁸⁸ Vemos lo invisible porque somos desplazados a la comunión, es decir, al amor. Se ve lo invisible haciendo, dando vida a, lo invisible, en este caso, el *amor*. El sentido invisible del amor se sabe «haciéndolo», «viviéndolo» (en este caso, «amando»). Y si el sentido invisible del amor se sabe haciéndolo, entonces creemos poder considerar de ese modo la cuestión para todos los demás sentidos invisibles, justamente haciéndolos, viviéndolos en y como nuestra propia vida, que adquiere el sentido de que se trate.

²⁰⁸⁹ Ibid., p. 512. Aquí ya podemos decir que la donación coincide con la manifestación: el Espíritu Santo «hace ver la lógica de donación manifestándose en el don». En el puro acto de amor, la hermenéutica — comprendida como herramienta en el paso de la donación a la manifestación — perdería todo sentido.

donación gratuita. Pero la razón de la gratuidad es el amor, de manera que damos gratuitamente algo a alguien porque queremos su bien. De ahí que el amor posea la razón del primer don, por el cual son dados todos los dones gratuitos. Aunque el amor caracteriza a toda la Trinidad, denomina sin embargo propiamente al Espíritu Santo, porque dando por amor permite todo don. Y ello implica a todo don en la Trinidad inmanente como en la Trinidad económica, a todo don hecho a los hombres y por lo tanto también a todo don hecho por los hombres. El don da el don de dar: «Ama de tal manera que *hace* amar. Dicho de otro modo, no aparece solamente como un don, ni como aquel que da los dones [...], sino sobre todo como aquel que inaugura la donación»²⁰⁹⁰. El Espíritu Santo hace aparecer la donación misma en cada don. El Espíritu no enmascara ya el proceso de la donación mediante la evidencia de lo dado, como ocurre en la experiencia del mundo (desocultamiento, *alétheia*), sino que restablece cada vez la manifestación del proceso de donación en la evidencia del don (des-cubrimiento, *apokálypsis*).

§ 48. El fenómeno erótico

48.1. La carne me entrega a mí sin evasión posible

En lo anterior hemos ganado la prueba de que la coincidencia de lo dado con el modo de darse se inaugura con el hacer de lo que hacemos, añadiendo eso sí el hecho de que ese hacer nos afecte en lo más próximo. Es decir, que el «otro lugar» venga a coincidir con «este lugar». Y con ello entramos de nuevo en relación con la carne, comprendiendo que la más alta razón de la carne no dice *yo* pero sí hace *yo*²⁰⁹¹. La carne hace *yo* porque nos hace sentir a nosotros mismos sintiendo a la vez el mundo. La carne dice el «acogimiento mutuo» entre *yo* y el mundo. La llamada del mundo y mi respuesta se dan a la vez como la «carne». En la carne «somos lo que sentimos» y «sentimos lo que somos» en lo más cercano, en lo que más nos afecta, «en el dolor y en el placer, la muerte y el nacimiento, el hambre y la sed, el sueño y la fatiga, pero también el odio y el amor, la comunión y la división, la justicia y la violencia»²⁰⁹². Somos aquello que más de cerca nos toca y nos concierne.

De ahí podemos concluir nosotros: somos los sentimientos vivos de los distintos sentidos (justicia, comunión, etc.) que desde siempre más nos afectan. A su vez, la justicia, el amor, etc., son los sentidos de nuestros sentimientos vivos desde siempre. Se da así el «acogimiento mutuo» entre esos sentidos y nuestra vida, lo que indica un hacer,

²⁰⁹⁰ Ibid., p. 513.

²⁰⁹¹ Según Marion, hay cuestiones que implican para ser pensadas una «más alta razón» [Marion, J.-L., «La foi et la raison», en Lustiger, J.-M. (éd.), *Dialogue entre la foi chrétienne et la pensée contemporaine* (conférences de Notre-Dame de Paris), Paris, Parole et Silence, 2005; nosotros citamos la versión de *Le croire pour le voir*, op. cit. 2010, p. 21]. Pero, ¿qué quiere decir una «más alta razón»? Marion responde acudiendo a Nietzsche: «tú dices “yo” y te enorgulleces de ese nombre, pero más grande de lo que quieres creer, tu carne es tu gran razón, que no dice “yo”, sino que lo hace» [Nietzsche, Friedrich, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, I (1883), KSA 4, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch, Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin, New Yor, 1999³, p. 39; tr. esp.: Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, I, *Obras completas* Volumen IV (Escritos de madurez II y complementos a la edición), Edición dirigida por Diego Sánchez Meca, Traducción, introducciones y notas de Jaime Aspiunza, Manuel Barrios Casares, Kilian Lavernia, Joan B. Llinares, Alejandro Martín Navarro y Diego Sánchez Meca, Madrid, Editorial Tecnos, Grupo Anaya, S.A., 2016, p. 89].

²⁰⁹² Marion, J.-L., *Le croire pour le voir*, op. cit. 2010, p. 23.

un vivir, como hacer que nos concierne en persona: lo dado coincide con el modo de darse.

Pero si la carne está en la base de esa coincidencia, entonces la experiencia de todos los fenómenos saturados también la expresa: «Es preciso pues pensar la toma de carne a partir de la donación, como la determinación de fondo de todo fenómeno»²⁰⁹³. Ya hemos visto cómo según Marion, «la carne accede a los fenómenos no-objetivos», por ejemplo, al acontecimiento que sobreviene imprevisible, al ídolo que fascina la mirada al deslumbrarla, a la carne del prójimo que erotiza la mía por la suya y al rostro de todo prójimo. La carne me expone a los fenómenos saturados de intuición, que así me hacen y me deshacen. «La carne no da [...] otra cosa que el *ego* mismo, en el tiempo mismo en que todo lo dado se da a él; la carne lo fija en él como un adonado —lo que se recibe de aquello mismo que recibe, según la simultaneidad característica de la carne desde Aristóteles»²⁰⁹⁴.

La fenomenicidad de la carne, que dándose a mí me da a mí mismo, solo puede describirse según Marion si no nos atenemos ya a una definición común del fenómeno, o sea, a la adecuación entre el aparecer y lo que aparece, entre la intuición y la significación, entre la nóesis y el nóema. En la carne esta distinción ya no puede fijarse, pues la carne es el único caso en que «lo percibido coincide con el percipiente, la mención intencional se lleva a cabo forzosamente en una inmanencia esencial, en que lo que yo podría mentar se confunde con el cumplimiento eventual de ello»²⁰⁹⁵.

La carne impide mantener la interpretación representativa o intencional del *cogito, ergo sum*. Ya según Descartes, para que la sustancia pensante sea establecida como tal (inmaterial, espiritual, brevemente, irreductible a la extensión, a la región del mundo), no se requiere que redoble su *cogitatio* con una *cogitatio* reflejada, en segundo grado, como en un *cogito me cogitare*, como tampoco un arquitecto debe redoblar su saber hacer con la conciencia de ese saber hacer para edificar efectivamente. Es decir, para Descartes, el pensamiento precede la reflexión sobre el pensamiento, por lo que el *cogito* en acto precede el *cogito me cogitare*²⁰⁹⁶. Descartes reconduce el *cogito me cogitare* al *cogito* simple, impidiendo por adelantado la marcha inversa de la crítica de Heidegger a Descartes. La *cogitatio* así excluye toda reflexión porque se cumple por y para la inmediatez²⁰⁹⁷.

Sin embargo, la inmediatez según la entiende Descartes no es suficiente para acabar con la crítica de que el *cogito, ergo sum* puede, y para muchos debe, entenderse, aunque no sea más que implícitamente, según el éxtasis de la representación o de la intencionalidad. Por ello, nos dice Marion, debemos intentar comprender otro modelo conceptual para que la inmediatez de la *cogitatio* pueda exhibirse ella misma fenomenológicamente. Y aquí es donde interviene ya Michel Henry y su «fenomenología material». Bajo esta óptica, la conciencia no se piensa en primer lugar por representación

²⁰⁹³ Marion, J.-L., «La chair ou la donation du soi» (1997), en *De surcroît, op. cit.* 2001, p. 124.

²⁰⁹⁴ *Ibid.*, p. 126.

²⁰⁹⁵ *Ibid.*, p. 124.

²⁰⁹⁶ «[...] cognitione illa interna, quae reflexam semper antecedit»: Descartes, R., «Responsio ad sextas objectiones», en *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, p. 422 (13-14); tr. esp.: p. Descartes, R., *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas, op. cit.* 1977, p. 323.

²⁰⁹⁷ «*Cogitationis nomine complector illud omne quod sic in nobis est, ut eius immediate conscii sumus*»: «Con el nombre de *cogitatio* comprendo todo aquello que está en nosotros de tal modo que somos conscientes de ello de modo inmediato»; «*Ideae nomine intelligo cuiuslibet cogitationis formam illam, per cuius immediatam perceptionem ipsius eiusdem cogitationis conscius sum*»: «Con el nombre de *idea* entiendo aquella forma de cualesquiera *cogitationes* por cuya inmediata percepción soy consciente de aquellas mismas *cogitationes*»; *Ibid.*, «*Secundae responsiones*», AT VII, p. 160, líneas 8 y 15; tr. esp.: p. 129.

porque no piensa en general por representación, intencionalidad y éxtasis, sino por receptividad, en una inmanencia absoluta, por lo tanto, por una inmanencia a sí. Por ello, la conciencia piensa y se piensa fundamentalmente por autoafección. Antes de toda operación, la conciencia se experimenta ella misma, con una inmediatez absoluta, sin la cual no podría jamás experimentar nada otro: «esta autoafección de la conciencia se lleva a cabo pues antes de toda reflexividad de la representación, justamente porque precede incluso la representación no reflejada»²⁰⁹⁸.

Planteándose Marion si es posible, siguiendo a Michel Henry, comprender el *cogito, ergo sum* sin recurrir al éxtasis intencional y partiendo del hilo conductor de la autoafección de la conciencia, nuestro autor comenzará primero preguntándose qué argumentos conceptuales autorizarán en el texto cartesiano a comprender la *cogitatio* como una autoafección y por lo tanto como un sentir inmediato. Y encuentra en primer lugar el *videre videor* («me parece que veo») de la *Meditación II*: la inmediatez del *videor* («me parece») resulta válida e incontestable, incluso aunque la duda descalificara el *videre* (el «ver»): «El *ego*, incluso engañado, *no* se engaña, pues *se* afecta ya al menos con esta aparición inmanente misma —el engaño, la no-intuitividad de lo intencional ausente. Lo que precede la representación descalificada y la resiste no es una primera representación, sino una afección sin causa trascendente, por lo tanto, la inmanencia absoluta de una autoafección»²⁰⁹⁹.

Descartes precisa que nosotros, *egos* pensantes, sentimos lo que percibimos, o sea, que solo pensamos al sentir, pues sentir significa dejarse afectar inmediatamente. Cuando piensa, lo que la mente ve no se lo representa, sino que lo siente, o sea, se lo presenta inmediatamente. O mejor aún, la mente se presenta (se ofrece, se expone) ella misma a lo que la afecta, de modo conforme a su posibilidad de sentir. Para Descartes pues, sentir equivale a pensar. Y, al revés, pensar (también pensar el *ego* cogitante) equivale a sentir.

Este desplazamiento del *cogito* entraña para Marion un resultado esencial: si el sentir adquiere tal privilegio es porque asigna el *ego* por fin a sí mismo. Pero solo puede hacerlo porque la carne le resulta siempre original, porque no puede jamás alejarse de ella, brevemente, «porque se encuentra en ella cogido»²¹⁰⁰. La toma de carne por el *ego* tiene pues un precio, según nuestro autor: «la toma del *ego* en su carne». El *ego* fragua solamente cuando toma su carne, como un cemento o un yeso fragua y se fija cuando el agua desaparece de él. El *ego* pues no se fija a su carne, sino que se fija a sí como carne. Así adquiere el *ego* su primer *sí*.

A continuación, Marion intenta describir esa situación, pues según le parece, no basta afirmar que la segunda reducción a lo propio en Husserl libera la carne como la instancia más originalmente mía. Es preciso mostrar aún cómo la carne me entrega a mí mismo, sin escapatoria ni evasión posible²¹⁰¹. Al asignar al *ego* a un lugar que no puede negar ni sacudirse de *encima*, ni huir de él, la carne y su toma de tierra identifican al *ego* por fin como un *sí-mismo*, como un *ipse*.

Para Marion es preciso pensar la toma de carne a partir de la donación como la determinación de fondo de todo fenómeno. «Por lo tanto, en la hipótesis de una fenomenicidad de lo dado, la carne deviene de inmediato el caso más simple y apremiante de lo que llamamos por otra parte un fenómeno saturado o paradoja. Carnalmente, soy

²⁰⁹⁸ Marion, J.-L., *Questions cartésiennes I*, cap. V, § 2, *op. cit.* 1991, p. 167.

²⁰⁹⁹ *Ibid.*, p. 169.

²¹⁰⁰ Marion, J.-L., *De surcroît*, cap. V, *op. cit.* 2001, p. 114.

²¹⁰¹ Tengamos aquí en cuenta esta involucración del *ego* en la donación de la carne, quiera o no quiera el *ego*, por lo tanto, sin que esa donación como tal, ni la involucración del «sujeto» en ella, quede ya sometida a una posible elección libre por parte justamente del «sujeto». Y recordemos que esa ausencia de elección estaría en la base (como el medio en que fragua justamente) de todo fenómeno del mundo, y no únicamente de los fenómenos más coincidentes con la inmanencia pura.

afectado por una intuición —por ejemplo, el dolor—, que me invade sin resto antes incluso de que yo sepa su significación»²¹⁰². Yo no sé si el dolor proviene de una mala disposición de mi psiquismo, de mi cuerpo físico, o de un objeto del mundo o incluso de otra subjetividad. Sin duda, será eventualmente posible, aunque no siempre, decidir entre esas hipótesis y saber si sufro una depresión, una infección, un golpe o una agresión. «Pero jamás podré yo preceder la intuición de cumplimiento de mi dolor de carne por una mención intencional sabiendo preverlo, escogerlo y organizarlo. Jamás lograré mentar mi dolor: no solamente porque mi intención será siempre evitarlo y no correr delante de él, sino sobre todo porque guardará la iniciativa de prevenirme y de sorprenderme como un incidente, cuyo arribo se impone a mí como un destino, sufrido, administrado, pero verdaderamente jamás querido por sí mismo»²¹⁰³.

Según Marion, este fenómeno saturado o paradoja se excluye de la definición del fenómeno común porque se libera de una de las características esenciales de la fenomenicidad según Kant: la relación. La carne ya no se inscribe en el curso regulado de la experiencia, en el tiempo, admitiendo por adelantado una relación con los fenómenos precedentes. La carne, al contrario, envía solamente a ella misma, «en la indisociable unidad de lo sentido y de lo sintiente»²¹⁰⁴. La carne se refiere a sí tal y como se autoafecta, sustrayéndose a toda relación: mi dolor, mi placer, resultan únicos, incomunicables, insustituibles, en un carácter absoluto sin igual, virgen de toda relación. Este privilegio hace de la carne apta justamente para consignarme en mi individualidad, dándome a mí mismo, «en el doble sentido de asignarme mi lugar propio y de hacerme sentir su poder»²¹⁰⁵.

Con la carne se trata del primero y del único fenómeno saturado que libra al *ego* a sí mismo, beneficiándose así de un privilegio incomparable respecto a todos los otros fenómenos saturados: mientras que éstos designan cada vez lo que el *ego* no puede constituir como su objeto, a consecuencia del exceso en ellos de la intuición donante sobre toda significación intencional anterior, sobre todo sentido o nóema ya disponible, la carne, al contrario, no da otra cosa que el *ego* mismo, «en el tiempo mismo en que todo algo dado se da a él»²¹⁰⁶. La carne fija al *ego* a lo dado como un adonado, o sea, como lo que se recibe de aquello mismo que recibe, «según la simultaneidad característica de la carne a partir de Aristóteles. Si una subjetividad debe coronar la destrucción del sujeto metafísico, solo puede venir de la carne, donde se confunden la hetero y la autoafección»²¹⁰⁷.

Marion asegura finalmente que Descartes habría sido el primero en comprender esta evidencia, al establecer la certidumbre de la existencia del *ego* directamente a partir del sentir puro (*videre videor, audire: me parece que veo, que oigo*), por el cual logra Descartes una auténtica reducción fenomenológica: mientras que el sentir no reducido de un objeto en la actitud natural resulta esencialmente dudoso, siempre puede reducirse a un sentir puro (aunque lo que yo siento resulta falso, o no existente, yo siento al menos

²¹⁰² Ibid., pp. 124-125.

²¹⁰³ Ibid., p. 125.

²¹⁰⁴ Ibidem. ¿No supondría esta «indisociable unidad de lo sentido y de lo sintiente» la «forma *a priori* del enganche entre llamada y respuesta» en Marion? Dejemos aquí planteada esta hipótesis para intentar resolverla ya en la Conclusión.

²¹⁰⁵ Ibid., p. 126. La carne me da mi *sí* mismo propio con todo su poder de afirmación de *sí*. Esta caracterización da un cariz por completo «positivo» a la inclusión del «sujeto» en la donación saturada, justamente en el marco de la «coincidencia de lo dado con el modo de darse».

²¹⁰⁶ Ibidem: «[...] dans le temps même où tout donné se donne à lui».

²¹⁰⁷ Ibidem.

que siento), asegurado así como el modo originario de la *cogitatio*²¹⁰⁸. De ahí que el *ego* se reciba de su toma de carne y jamás de la reflexión que lo igualaría a sí. Por lo tanto, Descartes, en lugar de caer en el dualismo tal y como se empeña en concluir la interpretación corriente, reconduce según Marion al *ego* mismo «hasta su sí fáctico e individualizado último, el de la toma de carne. Y con esta reconducción, lleva a cabo la última reducción posible —la del fenómeno a lo dado—, lo que, en el caso del fenómeno del *ego*, significa la toma de carne del adonado»²¹⁰⁹.

48.2. La reducción erótica

¿Podemos considerar ya el fenómeno erótico como aquel cuyo mecanismo es análogo al de la carne? Dice Marion: «Yo solo me libero y solo puedo devenir yo mismo al tocar otra carne, como se arriba a puerto, porque solo otra carne puede hacerme sitio, acogerme, no devolverme, ni resistirme —hacer justicia a mi carne y revelármela a mí mismo al guardarle un lugar. ¿Y dónde haría sitio la otra carne a la mía sino *en ella?*»²¹¹⁰. Marion ha estipulado claramente que con la carne se trata del primero y único fenómeno saturado que libra al *ego* a sí mismo. Sin embargo, también el fenómeno erótico parece cumplir esa labor.

En la búsqueda de dos fenómenos radicales (la carne y el amor) compartiendo un único «mecanismo» —el cual nos pondría ya en la pista de un modo de darse universal para la donación misma, y daría cuenta de la universalidad que da Marion a la donación—, debemos acercarnos, una vez descubierta la carne, al tratamiento que tiene el fenómeno erótico en nuestro autor. Y no porque debamos aún probar que tanto en la carne como en el amor lo dado coincide con el modo de darse (lo que respecto al amor hemos ya justificado en el fenómeno de revelación), sino porque la obra fenomenológica toda de nuestro autor ha estado marcada por el fenómeno de amor y porque, además, debemos comprobar por nosotros mismos cómo en el concreto fenómeno erótico (incluyendo en su tratamiento los aspectos teológicos y fenomenológicos incluidos por Marion), lo dado coincide con el modo de darse. Y ello a pesar de la ausencia explícita de esta determinación en el fenómeno erótico por parte de nuestro autor y por consiguiente por parte de la doctrina²¹¹¹.

²¹⁰⁸ Estas palabras de Marion muestran implícitamente con más detalle que la «reducción a la donación» dice la «reducción al sentir puro» de mi carne y su sentido. Ya hemos supuesto nosotros también que «la reducción a la donación consistiría en el acceso al surgir, como dado, de sentidos que me conciernen» (cap. II, § 11).

²¹⁰⁹ Ibid., p. 128.

²¹¹⁰ Marion, J.-L., *Le phénomène érotique*, § 23, *op. cit.* 2003, p. 187; tr. esp.: p. 139.

²¹¹¹ Con la excepción del artículo de Cecilia Avenatti de Palumbo, «Hospedar la gloria del amor como fenómeno originario. De la estética teológica a la fenomenología del don», en *El fenómeno saturado. La excedencia de la donación en la fenomenología de Jean-Luc Marion*, Jorge Luis Roggero (Editor), Buenos Aires, Sb editorial, 2020, pp. 219-228. En este artículo trata Avenatti de la influencia sobre Marion de H. U. von Balthasar, destacándose la cuestión de la «hospitalidad recíproca» como acontecer de la verdad que es donación y vaciamiento de sí en el espacio del amor. Avenatti cita en varias ocasiones a Balthasar, por ejemplo, respecto a la experiencia del primer encuentro entre las miradas del hijo recién nacido y su madre: «Nunca más recuperará el hombre esta mirada en la que difícilmente se distingue la identidad del que mira y del que es mirado» (Ibid., p. 226; cita de: Balthasar, H. U. von, *El todo en el fragmento*, Traducción: M. M. Leonetti y M. Montes, Madrid, Ediciones Encuentro, S.A., 2008, p. 264). En relación con Marion, Avenatti concluye que el recíproco hospedarse de las personas divinas es el fundamento de toda hospitalidad humana, que es donación y recepción, paternidad, filiación y comunión de amor (Avenatti de Palumbo, C., *op. cit.* 2020, p. 227).

Para Marion, la cuestión erótica puede jugar un papel conceptual y teórico, sobrepasando pues la experiencia propia de tal o cual individuo en su subjetividad anecdótica e inesencial. La cuestión erótica puede endosar el peso de lo universal al ser capaz de superar la universalidad de la duda nihilista.

En nuestra época nihilista, comprender la verdad es reducirla a la voluntad de poder. Ese es el nihilismo cuando plantea la pregunta «¿Y qué?» («¿qué más da?»). Ahora bien, esta cuestión y su universalización, paradójicamente, da a la cuestión erótica su fuerza y su universalidad, puesto que a la cuestión «¿Y qué?» solo puede responder, al menos según la hipótesis de Marion, aquello que responde a otra cuestión: la pregunta «¿me aman?». La respuesta a la pregunta «¿me aman?» es la única respuesta que permite resistir a la interrogación y sospecha nihilista «¿y qué?»²¹¹². «¿Y qué?» no puede recibir respuesta ni la más mínima resistencia mediante un exceso de certidumbre teórica, pues tal certidumbre resulta ella misma por excelencia susceptible de caer bajo el golpe de la sospecha nihilista. Al contrario, el hecho de decir (creer o constatar, o creer constatar) que «me aman desde otro lugar» es lo único que establece una respuesta y alza una resistencia a la cuestión «¿Y qué?»: «La afirmación de que “me aman desde otro lugar” instaaura en efecto una instancia externa anterior a la certidumbre interna misma, a saber, precisamente que otro que yo me ama desde otro lugar»²¹¹³.

No siendo soportable para nadie una vida sin ningún fenómeno erótico (sin nadie que nos ame ni nadie a quien amar), la cuestión erótica no resulta ya simplemente subjetiva, cerrada en la esfera individual, preconceptual, sino que surge radical, universal y racional. La instancia erótica por lo tanto opera una reducción.

Según el principio evidente de la fenomenología, no puede haber fenómeno (ni fenomenología) que se pueda describir, por lo tanto, ver, si no se procede a una reducción, consistiendo ésta en intentar determinar lo que se encuentra efectivamente *dado* a la conciencia, pues ningún fenómeno puede desplegarse sin vivencia de conciencia²¹¹⁴. Entonces, la pregunta que surge es: ¿cómo el fenómeno erótico, si es que hay uno, satisface la lógica de la reducción? ¿Qué reducción permite el fenómeno erótico? ¿Hay una reducción erótica?

En el marco de estas preguntas, nuestro autor afirmará que el amor «deviene él mismo aquello que opera la reducción del conjunto de las dimensiones de la experiencia. Para decir eso, es preciso suponer que el amor, como disposición erótica, pueda determinar la totalidad de la experiencia. [Pero] ¿Tiene eso un sentido?»²¹¹⁵ La respuesta es afirmativa acudiendo a san Agustín, para quien el amor no es un sentimiento, no es una pasión, sino que constituye «una determinación permanente del *ego*»²¹¹⁶. No hay *ego* que no se encuentre en una situación ya erótica. Es lo que indica claramente un célebre pasaje de san Agustín del *Sermón* 34: «Nemo est qui non amet: sed quaeritur quid amet. Non ergo admonemur ut non amemus: sed ut eligamus quid amemus»²¹¹⁷. Agustín continúa

²¹¹² Marion, Jean-Luc, « D'Un phénomène érotique », en *Alter, Revue de phénoménologie*, 20 / 2012 (*Eros*), pp. 133-134; disponible en: <http://journals.openedition.org/alter/1073>; último acceso: diciembre 2021.

²¹¹³ *Ibid.*, p. 134.

²¹¹⁴ *Ibid.*, p. 135. Ya sabemos nosotros que la «reducción a la donación» dice en Marion la «reconducción a los sentidos que me conciernen», o también la «reducción al sentir puro» de mi carne y su sentido, de modo que podríamos completar ahora su determinación añadiendo que se trata de reconducir a las vivencias-sentidos que me conciernen radical, universal y racionalmente. ¿Y no serán tales sentidos los propios de los fenómenos reducidos «espontáneamente» por sí mismos a la donación?

²¹¹⁵ *Ibid.*, p. 140.

²¹¹⁶ *Ibidem*.

²¹¹⁷ San Agustín, *Sermo XXXIV*, capítulo I, 2, en *Patrologia Latinae Tomus XXXVIII*, Paris, J.-P. Migne, 1865, col. 210; tr. esp.: San Agustín, *Sermón 34*, en *Obras de San Agustín VII (Sermones, 1º, 1-50)*, Edición bilingüe, Traducción de Miguel Fuertes Lanero y Moisés M^a. Campelo, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1981⁴, p. 503.

aún (aunque Marion no lo incluye): «Sed quid eligimus, nisi prius eligamur? Quia nec diligimus, nisi prius diligamur». La traducción de todo el texto es la siguiente: «No hay nadie que no ame, sino que preguntamos qué es lo que ama. No se nos advierte que no amemos, sino que elijamos lo que amemos. Pero, ¿qué elegimos si no somos primero elegidos? Pues no amamos si no somos primero amados»²¹¹⁸.

Comentando Marion a Agustín, afirma nuestro autor que el amor nada tiene de una pasión sino que «abre el horizonte de la subjetividad misma»²¹¹⁹. Por lo tanto, si la pregunta no quiere saber si amamos o no (puesto que nos encontramos siempre en situación de amar), sino que quiere saber lo que amamos, y cómo, entonces la reducción erótica se muestra siempre al menos latente²¹²⁰. «La experiencia para nosotros se organiza mediante una reducción que abre el campo de lo dado según límites eróticos. En otros términos, nuestra experiencia es tan amplia como nuestra capacidad para entrar en situación erótica. Solo vivimos lo que consideramos como una experiencia posible, cuyos límites se encuentran fijados por la reducción erótica. Más amamos, más abrimos lo posible. Más ceñimos la reducción erótica, más el campo de la experiencia posible se encuentra él mismo determinado»²¹²¹.

Lo esencial aquí para nosotros es subrayar cómo en Marion la subjetividad como tal misma surge ya en el horizonte del amor, en el horizonte ilimitado de la posibilidad radical de amor. Sabemos que nuestro autor se apoya para esa donación en san Agustín, de modo que vendría a plasmar formalmente el movimiento mismo del santo. Pero justamente por ello, hemos de subrayar también que, según Agustín, el hecho de que amemos nos viene a nosotros a su vez del hecho de que Dios nos amó antes («*Quia ipse [Deus] prior dilexit nos*»). La caridad de Dios se difundió en nuestros corazones mediante

²¹¹⁸ Marion añade en nota al margen otras dos citas, la primera de Hugo de Saint-Victor: «Vita tua dilectio est, et scio quod sine dilectione esse non potes»: «Tu vida es amor, y sé que sin amor no puedes existir»; la segunda cita es de Tomás de Aquino: «[...] nulla passio est, quae non praesupponat aliquem amorem. Cuius ratio et quia omnis alia passio animae importat motum ad aliquid, vel quietem in alio»: «[...] no existe pasión alguna que no presuponga algún amor. La razón de ello es que toda otra pasión del alma implica movimiento hacia algo, o quietud en otra cosa» (Tomás de Aquino, *Summa theologiae, I, IIae*, q. 27, a. 4, resp. en *Sancti Thomae Aquinatis, Opera Omnia*, Tomus VI, Iussu impensaue Leonis XIII P. M. Edita, Romae, Ex Typographia Polyglotta, S. C. de Propaganda Fide, 1891, p. 195; tr. esp.: Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, II, Parte I-II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1989², p. 251). Nosotros debemos atender a esas rotundas palabras de Agustín: «no amamos si no somos primero amados», que nos parece indican un carácter absolutamente originario para cualquier planteamiento de una reducción erótica. Es decir, ya pertenecemos desde el origen al amor: surgimos en el amor. Podríamos decir entonces que la reducción erótica nos es dada y que el fenómeno erótico se reduce espontáneamente a la donación. Pero ello tiene además consecuencias para comprender la «forma» del «enganche» *a priori* entre llamada y respuesta: ese «enganche» es el amor, o quizás, visto con más concreción, el «deseo» que el amor inspira.

²¹¹⁹ Marion, J.-L., «D'Un phénomène érotique», *op. cit.* 2012, p. 140.

²¹²⁰ Ibidem.

²¹²¹ Ibid., p. 140-141. Estas palabras son absolutamente capitales para comprender a Marion. Y también el lema que califica su obra según Roggero: «hermenéutica del amor». Y sin embargo, la hermenéutica (entendida como capacidad de manifestar más o menos el amor y extender así más o menos la experiencia) es justamente «del amor» (genitivo subjetivo): es, podríamos decir, «propiedad» del amor, surgiendo ya en el ámbito abierto del amor. La hermenéutica no depende entonces solo de ella misma, sino de la donación como tal de amor. Nuestra capacidad de amar no depende solo de nuestra elección. Podríamos, saliendo ya de Marion, asumir que nuestra capacidad de amar depende sobre todo de nuestra historia en el amor desde nuestro mismo nacimiento (quizás, desde nuestra misma gestación). Suponiendo esa capacidad igual para todos «de nacimiento», las diferencias ostensibles entre las capacidades concretas en las vidas de los amantes solo pueden deberse a las circunstancias, más o menos propicias en cada caso para respetar la capacidad de amar «de nacimiento». Y así encontraríamos una gradación que iría desde la ocasión de una capacidad de amar por completo respetada, a otra destruida. Entonces, la secuencia que podríamos establecer respecto a la capacidad de amor sería la siguiente: (i) la capacidad de amor intocada de nacimiento; (ii) el trato bueno o malo de esa capacidad en la historia decisiva de nuestra vida; (iii) la hermenéutica del amor de que vamos siendo capaces, pasando antes por (ii).

el Espíritu Santo, que se dio a nosotros. De ahí que Agustín nos conmine a amar a Dios desde Dios («amemus Deum de Deo»): porque el amor de Dios ha sido difundido en nuestros corazones por el Espíritu Santo y porque el Espíritu Santo es Dios, no podemos amar a Dios sino mediante el Espíritu Santo, o sea, mediante Dios. Llegamos así a las palabras del mismo Juan: «Dios es amor, y quien permanece en el amor, en Dios permanece, y Dios permanece en él» (*I Juan*, 4, 16). Por ello, «El que no ama, no conoce a Dios, porque Dios es amor» (*I Juan*, 4, 8)²¹²². En este lugar pues ciframos nosotros el corazón del «acogimiento mutuo» en Marion, no solo en estricta fenomenología (el fenómeno erótico), sino además en estricta teología (el fenómeno erótico igualmente).

Pero además, comprobamos que la elección de qué amar (puesto que amar no se puede elegir propiamente, surgiendo nuestra subjetividad en el amor como tal) vendría ya determinada por el hecho mismo de surgir en el amor dado por Dios: según Agustín si podemos amar es porque antes Dios nos ha amado (Marion dice en lo anterior en estricta fenomenología que amamos porque surgimos ya como subjetividad en la reducción erótica, lo que formalmente es del todo compatible con el contenido teológico estricto). De ahí que nuestra elección de amor, si quiere ser en verdad una tal elección, deberá optar por el amante que nos ha permitido esa misma elección.

Nosotros podemos sin embargo preguntarnos aquí la razón por la cual es preciso introducir una «elección libre», justamente en un ámbito plenamente determinado de antemano en y como amor (y a partir de un amante concreto: Dios). La razón nos la da el mismo Agustín cuando se pregunta por qué la imaginación humana y el pensamiento inconstante inventan para sí a Dios y en su corazón fabrican un ídolo, construyendo a un Dios tal y como pueden pensarlo, y no tal cual merece ser hallado, o sea, como caridad²¹²³. Agustín pues introduce la necesidad de elegir con bien, verdad y amor aquello que amamos porque tiene en cuenta el hecho de que el objeto de nuestro amor se amolda a menudo a falsas imaginaciones²¹²⁴. El mismo Agustín sabe la importancia que para él tuvo el acontecimiento de su conversión, que podríamos comprender según estamos viendo como el acontecimiento en que la «puntería» de su amor quedó finalmente fija en el buen blanco, en verdadera diana de amor.

Si «solo entramos en la experiencia del mundo en la medida de la reducción erótica que nos lo abre»²¹²⁵, la cuestión del fenómeno erótico cambia de naturaleza según

²¹²² Cfr. San Agustín, *Sermo XXXIV*, capítulo I, 2, y capítulo II, 3, en *PL* 38, col. 210; tr. esp.: *Sermón 34*, en *Obras de San Agustín VII*, *op. cit.* 1981⁴, p. 504.

²¹²³ *Ibid.*, *Sermón 34*, cap. II 3, *PL* 38, col. 210; tr. esp.: p. 505.

²¹²⁴ Por esta secuencia, podríamos nosotros concluir que hay que elegir porque, siendo el amor esencial, no vale sin embargo amar cualquier cosa (y poner todo lo amado al mismo nivel). San Agustín afirma que se trata en el amor de saber qué se ama: «[...] no ha de ser dicho de inmediato que está salvado quien cree, espera y ama. Pues importa qué cree, qué espera y qué ama» (San Agustín, *Sermón 198*, *PL* 38, p. 1024; tr. esp.: *Sermón 198*, en *Obras completas de San Agustín XXIV*, *Sermones (4º) 184-272 B*, Traducción y notas de Pío de Luis, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1983, p. 65)]. Quizás por estas determinaciones y su influencia en Marion insista éste, como tanto hemos destacado nosotros, en la iniciativa y anterioridad de «lo que aparece» frente al «aparecer» (ver cap. II, § 16), además de la posición eminente de la «decisión» en la donación como tal (cap. II, §§ 13.1., 20.3.1., 20.3.2., Resumen del cap. II y Resumen del cap. III y cap. V, § 45.1.).

²¹²⁵ Marion, J.-L., « D'Un phénomène érotique », *op. cit.* 2012, p. 141. Según Marion, esta evidencia expresa la afirmación de san Agustín de que «solo entramos en la verdad por la caridad». Y con ello encontramos de nuevo un paralelo con lo que dice nuestro autor sobre la carne: «toda fenomenización del mundo para mí pasa por mi carne. Sin ella, el mundo desaparecería para mí [...] La carne nada tiene de facultativo —ella únicamente convierte el mundo en aparición, dicho de otro modo, lo dado en fenómeno» (Marion, Jean-Luc, *De surcroît*, *op. cit.* 2001, cap. IV, II, p. 111). Para Marion, solamente la carne hace visibles los cuerpos del mundo, que sin ella quedarían en la noche de lo invisible. Por lo tanto, «Nada me es más original que ella [la carne], porque me da mi único origen posible como Yo fenomenizando el mundo» (*Ibid.*, p. 112).

Marion: es una cuestión teórica, no es una cuestión práctica, no es en primer lugar una cuestión moral, ni ética, ni erótica, ni evidentemente religiosa. Es una cuestión teórica. Es en la medida de la reducción erótica que la experiencia mundana se determina y se delimita. Entonces, en este contexto en que el espacio, el tiempo y la individualización resultan de la situación erótica, y no al revés, en este caso, la cuestión de la reducción erótica y del fenómeno erótico, deviene, no ya una región estrecha y particular de la experiencia, sino el lugar de una fenomenología en el sentido hegeliano del término, es decir, de una descripción de figuras de la conciencia. La situación erótica produce las figuras de la conciencia. O dicho de otro modo, es preciso concebir el «amor en tanto que el fundamento *motivador* del comprender fenomenológico»²¹²⁶.

Marion se contenta aquí únicamente con enumerar esas figuras, advirtiendo que dependen de tres cuestiones sucesivas que miden la odisea de la conciencia erótica: (i) la primera cuestión pregunta: «¿me aman desde otro lugar?»; (ii) la segunda cuestión, que interviene porque la primera no tiene respuesta, se formula así: «¿puedo yo mismo amar el primero?», y (iii) la tercera pregunta, que es la respuesta a la segunda, no es ya propiamente una cuestión sino una constatación: «yo he sido ya amado desde siempre antes de haber amado»²¹²⁷.

Así aparecen los tres momentos de la reducción erótica, que permiten despejar las figuras de la conciencia erótica. Y entre ellas, la más fundamental es la interpretación del *ego* mismo, no solamente como *cogitante*, sino como queriendo, no solo como pensando, sino como amante, es decir, como el amante. El amante (en latín el *amans*) tiene como determinación fundamental el ser en tanto que ama. Es a partir del amante que se pone en marcha la lógica de la conciencia erótica, a saber, que la conciencia erótica ama la primera. Lo propio de la conciencia erótica es siempre, imitando y refutando a la vez la espontaneidad de la apercepción trascendental, que el amante ama el primero por adelantado. El amante anticipa, y es esta anticipación misma lo que lo constituye como el amante, o sea, aquel que ama sin saber si lo aman²¹²⁸.

Siendo el amor lo que abre el horizonte de la subjetividad misma, y siendo el amor lo que nos abre el mundo y lo posible, el amor gozará junto con la carne del carácter más originario para nosotros. Así podrá Marion afirmar que «el fenómeno erótico es un caso particular de la carne: es el caso en que lo dado es una carne: lo que es dado a mí como adonado es una carne, es decir, otro adonado. Por lo tanto, se trata de un caso particularísimo de fenómeno: es un adonado [una carne] que se fenomeniza ante otro

²¹²⁶ Ibidem. Cita Marion aquí a Heidegger: «Liebe als *Motivgrund* des phänomenologischen Verstehens»: Heidegger, M., *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20), GA 58, p. 185; tr. esp.: Heidegger, M., *Problemas fundamentales de la fenomenología* (1919/1920), *op. cit.* 2014, p. 195. Heidegger dice también: «En el amor se halla el comprender; en la entrega —no ganar en hechos, sino en sentido, como adquisiciones vivas de la vida; no ganar en el hablar sobre el mundo y en el hacer retórico del mundo y las religiones, en el proseguir primeramente en un nuevo ámbito trascendente o trascendental, para entonces vivir, sino amar la cercanía y [...] desbrozar toda cercanía a partir de toda lejanía, y así llegar a la auténtica lejanía del origen» (Ibid., GA 58, p. 168; tr. esp.: p. 177).

²¹²⁷ Marion, J.-L., «D'Un phénomène érotique», *op. cit.* 2012, p. 142.

²¹²⁸ Nosotros debemos recordar que el amante, aunque ponga en marcha la lógica de la conciencia erótica amando el primero, sin embargo, aún dependerá en su avance, siguiendo a Marion, de haber sido ya desde siempre amado. Según nos parece, nos encontramos en la siguiente situación: la conciencia erótica surge (se da) a la vez como amada-amante. La posibilidad erótica de amar o ser amados expresaría la posibilidad humana consistente en ser a la vez amantes-amados. Es decir, solo podemos ser humanos si solo podemos ser amantes siendo amados y si solo podemos ser amados siendo amantes. Se da así la posibilidad del «acogimiento mutuo» enraizada ya en cada individuo. Y este «enraizamiento» del «acogimiento mutuo» de amor expresaría la «forma» del «enganche» entre llamada y respuesta.

adonado [otra carne]»²¹²⁹. A la vez, Marion mismo, a partir del hecho de que la otra carne me hace sitio en ella y me acoge, dirá que yo siento así a la vez (*d'un coup et d'un seul*) tanto mi carne como la otra carne, justamente al sentir que la otra carne no puede resistirme, que quiere no resistirme, que me emplaza en su lugar dejándome invadirla sin defenderse. «Entrando en la carne del otro, salgo del mundo y devengo carne en su carne, carne *de* su carne. El otro me da a mí mismo por primera vez, porque toma la iniciativa de darme mi propia carne por primera vez»²¹³⁰.

Desde aquí surgiría sin embargo el problema de una aparente contradicción entre las afirmaciones de Marion: por un lado, (i) el fenómeno erótico es un caso particular de la carne; por otro lado, (ii) el otro me da mi propia carne por primera vez, de modo que la carne se convierte, podríamos decir nosotros, en un caso particular del fenómeno erótico.

Para solucionar, o mejor aún, para comprender la cuestión, debemos acudir al intento de nuestro autor de saber (logrado que el fenómeno erótico es el caso particular de la carne en que un adonado se fenomeniza ante otro adonado) qué tipo de fenómeno saturado es el adonado que se fenomeniza erotizándose y erotizando. Como respuesta, nuestro autor descubre en el fenómeno erótico muchos fenómenos saturados combinados: (i) en primer lugar, evidentemente, el fenómeno saturado de la carne: la carne del otro y la mía. Por lo tanto, es preciso describirlo en términos del fenómeno saturado del tipo de la carne; (ii) además, como en el fenómeno erótico yo experimento por vez primera la pasividad, la no-resistencia a mi carne, encontramos un fenómeno, como el del placer, cuya intensidad tiene que ver con lo que Marion llama el «ídolo». Es decir, soy pues confrontado a un «ídolo» extremadamente poderoso; (iii) esto es un «acontecimiento»: no es permanente, pues llega, acontece y se hace; (iv) finalmente, se trata de modo evidente de un caso del cara a cara, es decir, de un «icono». Por ello, Marion concluye que el fenómeno erótico es un fenómeno de «revelación» puesto que no se puede describir sin combinar varios tipos de fenómenos saturados²¹³¹.

Pero además, la distinción clásica entre «cuerpo» y «carne» será completada por Marion con un tercer término: la «carne erotizada»²¹³². Este tercer término introduce una diferencia con la carne que es al menos tan grande como la diferencia entre *Leib* (carne) y *Körper* (cuerpo). La carne erotizada nace de la experiencia de tocar otra carne que la mía.

Cuando mi carne toca un cuerpo físico, mi carne experimenta lo que la limita. El cuerpo físico es resistente y por lo tanto mi carne se retracta. Y es por lo que la primera experiencia de la carne es siempre la experiencia del dolor, porque encuentro lo que frena mi carne. La pregunta que Marion se hace es entonces ¿cuáles son los casos en que no encuentro una resistencia? Respuesta: el caso por excelencia es cuando mi carne encuentra otra carne, pues la otra carne tiene la propiedad de no resistir a mi propia carne. Entonces, mi carne experimenta la no-resistencia por primera vez. Y si esta no-resistencia de la otra carne es voluntaria, es decir, si la otra carne habla y dice que no quiere resistir,

²¹²⁹ Marion, Jean-Luc, «Seminar posvećen knjizi Žan-Lika Mariona “Erotski fenomen”», 5 de Diciembre de 2015, mm. 01:10:04 – 01:10:45. Por lo tanto, el «fenómeno erótico» dice la experiencia en que una carne es dada a otra carne: es la donación mutua de dos carnes, lo que Marion llamará el «Fenómeno cruzado» (de las carnes). Ver *Le phénomène érotique*, § 21, p. 164; tr. esp.: p. 122.

²¹³⁰ Marion, J.-L., *Le phénomène érotique*, § 23, *op. cit.* 2003, p. 188; tr. esp.: p. 139.

²¹³¹ Marion, J.-L., «Seminar posvećen knjizi Žan-Lika Mariona “Erotski fenomen”», *op. cit.* 2015, m. 01:13:12.

²¹³² Serban, Claudia y Marion, Jean-Luc, «Seminar posvećen knjizi Žan-Lika Mariona “Erotski fenomen”», 5 de Diciembre de 2015, Institute for Philosophy and Social Theory, Universidad de Belgrado; disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=7Jj02gGRLhk&list=PLxYbh6oD_DS2DQjWW-0rZ7haYh-GeW59d&index=3; m. 00:30:27; último acceso: diciembre 2021.

en ese momento, la no-resistencia deviene el placer de mi carne. La carne del otro, no resistiendo a mi carne, erotiza mi carne. Y así, cada carne da a la otra carne el devenir erótica. Cada carne da lo que no tiene, a saber, su erotización. «Por lo tanto, la erotización, la transformación de mi carne en carne erotizada, no es una propiedad de mi carne, sino una propiedad recibida de la otra carne. Y es una propiedad temporalizada, temporal [«que solo dura un tiempo limitado»: *temporaire*], al contrario de la diferencia entre carne y cuerpo, que es permanente en principio. Esta distinción es fundamental. Es lo que me ha permitido, si puedo decirlo, descubrir, hacer, el fenómeno erótico»²¹³³.

Ya hemos resuelto nosotros el último problema planteado: no hay contradicción entre el hecho de que el fenómeno erótico sea un caso particular de la carne y el hecho de que la carne sea un caso particular del fenómeno erótico cuando comprendemos que el fenómeno erótico tiene que ver con la «carne erotizada»: es justamente la transformación de la «carne» en «carne erotizada» lo que permite descubrir a Marion mismo el fenómeno erótico.

Lo interesante para Marion es aquí el pasaje de la carne a la carne erotizada, que es una modificación de la fenomenicidad de mi carne, y a la vez es una modificación esencialmente intersubjetiva, es decir, es un caso en que la intersubjetividad es experimental: no es una cuestión de conciencia, de reconocimiento, de benevolencia, de lenguaje, de hermenéutica, etc. Es una interacción absolutamente empírica y por lo tanto es un caso en que la alteridad es empíricamente constatable²¹³⁴.

48.3. Antecedentes del fenómeno erótico

Marion cree que la «muerte de Dios», en lugar de cerrar el campo de lo divino y la cuestión de Dios, los abre más bien, provocando en su lugar el encuentro del hombre por un algo divino ya no mediatizado, que hace elevarse el sol de Dios como distancia entre lo divino y el hombre. Marion tratará de exponer en *L'Idole et la distance* esa distancia desde varios puntos de vista: la retirada de los dioses y el avance inmediato de lo divino según Nietzsche; la cuestión de la medida de lo divino y Cristo como la medida de Dios por sí mismo en Hölderlin; el anonimato de Dios en la pluralidad indefinida de los nombres divinos y la transición de la predicación a la alabanza según Dionisio Areopagita.

L'Idole et la distance (1977) concluirá abriendo la relación entre la distancia así definida y las distintas acepciones de la diferencia en la filosofía contemporánea: la diferencia ontológica (Heidegger), la diferencia ética (Lévinas), la diferencia (Derrida), de modo que Marion comienza «una especie de aproximación destructiva (en el sentido de una deconstrucción de la cuestión de Dios), aproximación que debía proseguir en 1982 con *Dieu sans l'être*»²¹³⁵.

Este último libro será consecuencia de los debates que siguieron a *L'Idole et la distance* y que tuvieron su colofón en un coloquio celebrado en junio de 1979, publicado luego bajo el título *Heidegger et la question de Dieu*. En ese coloquio se discutieron entre otras cosas la tesis implicada ya en *El ídolo y la distancia*: que la cuestión del ser no solamente no se identificaba con la cuestión de Dios, sino que esta misma cuestión de Dios se sustraía al *a priori* del ser.

²¹³³ Ibid., m. 00:33:03 – 00:33:47.

²¹³⁴ Ibid., m. 00:34:39.

²¹³⁵ Marion, J.-L., *La rigueur des choses*, cap. IV, *op. cit.* 2012, p. 176.

En aquel tiempo (1979), el trabajo paralelo de Marion sobre la teología blanca de Descartes²¹³⁶ le demostró claramente que, al tomar su figura metafísica, la filosofía consideró rápidamente que incluso, y sobre todo, la instancia de Dios dependía de la metafísica general, o sea, de la ciencia del ente en tanto que ente (*ontología*). Y, en este marco, «Dios mismo podía considerarse como un ente»²¹³⁷. De ese modo, incluso la trascendencia de Dios en relación con los entes creados (el mundo material y el de los espíritus) debía inscribirse aún en el interior de la cuestión del ser. Esta inscripción era susceptible de concebirse de muchas maneras: Dios puede ser un *ente* supremo, o el acto *de ser*, pero siempre debía *ser* y ser pensado en el horizonte común de la enticidad.

Según Marion, suponer que Dios es y que la trascendencia de Dios debe poder exponerse en el interior del horizonte del ser es la visión característica de la metafísica. Y frente a Heidegger, nuestro autor intentará en *Dieu sans l'être* (1982) mostrar que el ser mismo puede funcionar como un ídolo, pues para la metafísica (como para Heidegger) el ser constituye el horizonte último, el más fundamental y más amplio para todos los entes, debiendo someterse Dios a él y viéndose redimensionado, llevado a las dimensiones de lo máximo de lo que mi mirada puede ver²¹³⁸.

Y sin embargo, para nuestro autor, pudiera acontecer que Dios no se deje incluir en el horizonte idolátrico del ser, que Dios no solamente no sea el ente supremo, sino que no tenga que ser, que se revele *sin ser*. No se trata de remitir a Dios a un trascendental distinto al del Ser, por ejemplo, al del Bien, o al de lo Verdadero, o lo Bello, pues en esos casos seguimos sin salir de la postura idolátrica, que consiste siempre en asignar un horizonte a Dios.

Marion cree que las condiciones (ontológicas o no) de la manifestación de Dios, de la revelación de Dios, no preceden a ésta: Dios no se revela solo cuando han sido reunidas todas las condiciones (lo divino, lo santo, lo sagrado, lo intacto, lo abierto, la verdad del ser, etc.). Dios se revela (y por ello se distingue además la Revelación de la simple manifestación) «incluso cuando *no puede* manifestarse».

A la pregunta de Dan Arbib de cómo entender «positivamente» Dios *sin* el ser²¹³⁹, Marion contesta que para mostrar de hecho que la cuestión de Dios se plantea antes y sin la cuestión del ser, primero hemos de admitir la posibilidad de desconectar la cuestión del ser como tal, poniéndola entre paréntesis. Por ejemplo, mediante la prueba del aburrimiento, en oposición a la angustia en Heidegger. Así, Marion intentará mostrar que el aburrimiento suspende no solamente el ente en totalidad (como lo hace la angustia), sino la cuestión misma del ser. El aburrimiento hace en efecto la cuestión del ser indiferente al confrontarla a la pregunta «¿Y qué?» («*À quoi bon?*»), que lleva a cabo el nihilismo según Nietzsche. En la prueba del aburrimiento, del desprecio espiritual y de la tristeza de alma, el ser deviene, en cierto modo, indiferente.

²¹³⁶ Para nuestro autor, la doctrina cartesiana de la creación de las verdades eternas marca una crisis de la racionalidad, planteando el problema de cómo acceder a lo verdadero si es creado, finito, y por lo tanto, en un sentido, contingente: «He hablado entonces de una “teología blanca” de Descartes para indicar que, en éste, el fundamento permanece siempre equívoco: se trata, o bien de Dios, o bien del *ego*, y tanto de uno como de otro» (Marion, Jean-Luc, «De Descartes à Agustin: un parcours philosophique», *op. cit.* 2009, p. 91). La teología en Descartes resulta indecisa, como una «teología blanca», como un cheque en blanco que puede ser endosado por diferentes firmantes, pues no está claro cuál es el firmante de la teología racional en Descartes: ¿es el Dios sometido al principio de razón suficiente, o al principio de causalidad?; ¿es un Dios matemático y matematizable, o el Dios incomprensible e infinito? ¿Y cuál es el primer principio de la metafísica especial de Descartes, el *ego* o Dios? «Las dos interpretaciones de Descartes resultan posibles y han sido sostenidas» (Marion, J.-L., *La rigueur des choses*, cap. II, *op. cit.* 2012, p. 90).

²¹³⁷ Marion, J.-L., *La rigueur des choses*, cap. IV, p. 177.

²¹³⁸ *Ibid.*, p. 181.

²¹³⁹ *Ibid.*, p. 185.

Pero, aunque Marion se ha servido aquí de Heidegger, sobre todo volverá a Pascal y su temática de los tres órdenes: el orden de los cuerpos, el orden de los espíritus (de la ciencia, de la filosofía y del ser) y el orden de la caridad. Pues el aburrimiento interviene, sí, negativamente, en el nivel de la caridad, cuando nos la hace repudiar (en la forma de la *tristitia spiritualis*, la acedia), pero interviene ya positivamente cuando la caridad nos hace indiferentes a la vanidad del primer y del segundo orden. «Desde su punto de vista en particular, la cuestión del ser no es ya primera, sino vana, herida de vanidad»²¹⁴⁰. *Dieu sans l'être* acaba sugiriendo que la cuestión del ser queda destituida cuando es puesta entre paréntesis por la instancia superior de la vanidad, que opera de hecho a partir y en nombre de la cuestión de la caridad o del tercer orden. Se trata de la vanidad como la sombra arrojada de la caridad sobre aquello que no ama²¹⁴¹. «Desde ese momento, el lugar propio de la teología aparecía muy claramente: se llama la caridad, la cuestión del amor, que reduce, que suspende (no hay que decir “aniquila”, puesto que “aniquilar”, como “nada”, dependen aún de la lengua del ser) y destituye la interrogación metafísica sobre el ser»²¹⁴².

Y sin embargo, *El ídolo y la distancia* y *Dios sin el ser* resultarán aún «dos momentos negativos» de la cuestión, siendo Marion consciente de ello. Sin duda que bajo la vanidad se habría ya camino el amor, pero aún por simple oposición a la cuestión del ser. De ahí que al final de *Dieu sans l'être*, y anticipando una descripción de la lógica del amor que aparecería 20 años más tarde —*Le Phénomène érotique* (2003)— Marion intentó describir «un fenómeno libre de toda determinación ontológica y, en este sentido, propiamente teológica: la presencia eucarística»²¹⁴³.

A pesar de esta secuencia en relación a los antecedentes del fenómeno erótico, Marion refiere otra respecto a la misma cuestión, que pasa por *Dieu sans l'être* (1982), *Sur le prisme métaphysique de Descartes* (1986) y *Réduction et donation* (1989). Según nuestro autor, en estas tres obras se trata de acceder, a partir de una región definida por el ser, a otra región que ya no caracteriza el ser²¹⁴⁴.

²¹⁴⁰ Ibid., p. 186.

²¹⁴¹ Estas palabras nos aclaran ya el problema que se nos había planteado en la descripción de Marion en el último capítulo de *Réduction et donation* (ver aquí, cap. V, § 45.1.). Descubríamos ahí que si el tedio era capaz de acabar con la llamada del ser porque suponía la destrucción de cualquier llamada, no se veía muy claro qué es lo que podría permitir, desde la nada absoluta del silencio del aburrimiento, el surgir de otra llamada. Si entonces nos decía nuestro autor (después de hacernos suponer que el tedio impedía toda llamada posible) que si el tedio libera de la llamada (concreta) del ser, quizás lo hacía para mejor exponer al «sujeto» «al viento de toda otra llamada posible», ahora comprendemos lo que entonces no podíamos al preguntarnos cómo una llamada puede simplemente llamar la atención, maravillar, de modo solo formal, sin traer a la vez eso por lo que maravilla y llama la atención. Ahora sabemos desde Pascal que el tedio «opera de hecho a partir y en nombre de la cuestión de la caridad o del tercer orden». Por eso podemos concluir, desde Marion mismo, que la reducción a la forma pura de la llamada dice la reducción a la llamada de atención y maravilla de amor. Y con ello además parece que hemos alcanzado el origen primero de la relación en Marion entre la llamada/respuesta y el fenómeno erótico. Se confirmaría así que la «forma» del «enganche» entre llamada y respuesta es el amor. Y de ahí podemos deducir que cuando falta el amor, falta igualmente ese «enganche», sin el cual parece que se da ya pie a la vanidad y al nihilismo. Éste se alzaría pues cuando, a pesar de surgir ya el «sujeto» en el ámbito de amor, queda sin embargo incapacitado de acogerse mutuamente a él al perder la «forma», el «enganche» entre la llamada de amor y la respuesta. Perder el «enganche» de la coincidencia raíz de la llamada y la respuesta es lo que lograrían (intentándolo a veces de modo consciente y otras solo inercialmente), por ejemplo, los distintos tipos de «maltrato», de trato sin amor.

²¹⁴² Ibid., p. 187.

²¹⁴³ Ibidem.

²¹⁴⁴ Marion, Jean-Luc, «Réponses à quelques questions», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 96:1 (1991: janv./mars), p. 66.

En los tres casos, se intenta transgredir las fronteras del dominio inicial cada vez asumido. Así, en 1982, se lleva a cabo la suspensión del ser recurriendo al aburrimiento (c. IV, 2), a la «vanidad de vanidades», según el Antiguo Testamento (c. IV, 3), y al «como si», según el Nuevo Testamento (c. IV, 4), haciéndose ya aquí referencia a Pascal. Mientras, en 1986, la figura cartesiana de la metafísica queda destituida recurriendo a la «vanidad», que en la doctrina de los órdenes de Pascal, descalifica la «filosofía» desde el punto de vista de la caridad (c. V). Por fin, en 1989, se pone en juego, contra la tonalidad fundamental de la angustia (polarizada mediante el ser), la disposición radical del «aburrimiento de las profundidades» (orientada, como su reverso, sobre la caridad). Además, gracias al hilo conductor de Pascal (como en 1982 y 1986), volvemos a encontrar el «como si» (igual que en 1982: c. VI, 5). Como vemos, los resultados parecen corresponderse: el «Dios sin el ser» de 1982 se confirma por el «Yo fuera del ser» y el «Ahí fuera del ser» de 1989 (c. V, § 7), ilustrando uno y el otro la «destitución» de la metafísica por medio de la caridad, esto es, la destitución del ser según Pascal en 1986 (c. VI, 25, b).

Sin embargo lo anterior, Marion añade que la triple permanencia de esta estructura de tres términos queda como algo formal y no debe disimular una diferencia esencial entre las tres obras mencionadas: en *Réduction et donation* (1989), el punto de llegada fuera del ser de la transgresión queda aún «vacío». Este «vacío» responde a una exigencia teórica inevitable, por estar fenomenológicamente fundamentada.

En 1982 y 1986, se podían suponer alcanzados y demostrados sus puestos de llegada: por ejemplo, en 1982, *Dieu sans l'être*, situándose por completo sobre un suelo teológico, podía apelar como a un hecho, como a un *a priori* fáctico, al Sacramento y a la *cosa* de la Eucaristía para designar una presencia de Dios, que debe su gloria únicamente a un don puro, y no primeramente al ser (capítulos V y VI). Por su parte, en 1986, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, situado sobre un terreno histórico y destituida la metafísica en su figura cartesiana, podía invocar la autoridad de Pascal como un hecho incontestable y asumir así la tesis de que «Todo lo que no tiende a la caridad es apariencia»²¹⁴⁵. En los dos casos, la transgresión metafísica puede asegurarse un punto de llegada no-metafísico y no-ontológico porque se apoyan sobre datos externos, admitidos por hipótesis o reconocidos como posiciones. Sin embargo, con ello asumimos un hecho de la historia o de la fe, sin que, por lo tanto, se trate de un punto de llegada verdaderamente justificado, quedando el pensamiento aún en una situación de heteronomía y sujeción externa: el pensamiento importa los resultados de una evidencia que el pensamiento no puede asegurar directamente.

Esta ambigüedad es la que recusa *Réduction et donation*, al seguir estrictamente el «principio de todos los principios»: únicamente la presentación directa de los fenómenos legitima un enunciado. En 1989 nos vemos pues confrontados por vez primera a la exigencia de una intuición. Por ello *Réduction et donation* deja un «vacío», que no indica ya un defecto respecto a las dos obras anteriores, sino, al contrario, asume una exigencia superior: «desde el momento en que ya no se trata de teología o de historia, sino de fenomenología, la donación de aquello de que se trata pide reemplazar (o confirmar) la fe o la tradición indirectas por una intuición inmediata»²¹⁴⁶. Es decir, la tercera transgresión (en 1989) de la región del ser, intenta apoyarse por vez primera sobre la intuición, exigencia que no se satisface solo mentando la región fuera del ser (el «tercer orden», la «caridad»), sino que pide verlo de frente, mirarlo mediante la pura intuición,

²¹⁴⁵ Marion cita a Pascal: «Tout ce qui ne va point à la charité est figure» (cfr., Pascal, B., *Pensées* (Section I. Papiers classés. XIX «Loi figurative», § 270), en *Œuvres complètes*, op. cit. 1.963, p. 535; tr. esp.: Pascal, B., *Pensamientos*, en *Pascal*, op. cit. 2.012, p. 434.

²¹⁴⁶ Marion, J.-L., «Réponses à quelques questions», op. cit. 1991, p. 67.

esto es, sentirlo bajo la mirada. Pero aquí se alza un problema esencial. Si el «fenómeno de ser» suponía ya según Heidegger una paradójica «fenomenología de lo inaparente», «¡cuantas más dificultades fenomenológicas debería plantear la constitución de fenómenos en la región fuera del ser!»²¹⁴⁷. Por ello, según Marion, *Réduction et donation* (1989) se ciñe a una especie de fenomenología negativa, continuando así la teología negativa de *Dieu sans l'être* (1982), apareciendo en ella solo fenómenos derivados (como el interpelado, el aburrimiento, etc.), o índices y efectos de fenómenos aún indescriptibles como tales (la llamada, la asignación no-indiferente, etc.). Por ello, el «vacío» de 1989 lleva ya el trazo de lo que lo provoca²¹⁴⁸.

Pero la «caridad» no está aquí pura y simplemente ausente, sino que aparece como una viudez (*viduitas*), fuertemente marcada por los fenómenos aún no-manifiestos en que se desarrolla. «Es por ello que el trabajo será, en el futuro, más difícil de lo que fue hasta aquí, puesto que a partir de ahora se tratará de hacer manifiestos los fenómenos mismos de la “caridad”»²¹⁴⁹.

48.3.1. La presencia eucarística

Entre esos fenómenos de la caridad se halla la eucaristía. Lo interesante en ella es que pregunta, ya desde el punto de vista de la teología, por la presencia, una presencia que no está ya directamente ligada a la subsistencia de lo que persiste en su ser por el hecho mismo de su esencia, ni a la objetividad constituida por un *ego*, ni incluso a la autostratificación de un ente en virtud de sí, sino al proceso de la donación, aquí, del don en el sentido eucarístico del término. «Pues en este caso, únicamente el don hace la presencia, *el presente da la presencia*»²¹⁵⁰.

Marion confiesa la fuerza particular que tuvo para él, como católico, la experiencia llamada de «adoración eucarística», determinante en su vida. Ya desde su primera juventud, nuestro autor llevará a cabo un «rezo silencioso» frente al Santo Sacramento en la Basílica de Montmartre, cuyo rector era en los comienzos de esa frecuentación Maxime Charles, que había retomado y revitalizado la tradición del lugar, la adoración perpetua de la eucaristía. El descubrimiento de la plegaria de adoración eucarística de la mano de M. Charles es descrito así por Marion: «se trata de una forma de rezo objetivo, de una mística objetiva, cuya finalidad es *realizar* (en el sentido fotográfico, psicológico y casi fenomenológico) el vínculo entre, por una parte, textos bíblicos, que aportan palabras de Dios y a menudo palabras de Cristo, y, por otra parte, una presencia totalmente real, pero perfectamente muda. Todo el trabajo de la contemplación consiste en hacer coincidir, al menos en aproximar, los dos, en poner a punto el foco, si puedo decirlo así, que hará hablar la presencia, que dará a las palabras su referente. Trabajo de atención, de concentración, pero trabajo esencialmente desubjetivizante, en que el *yo* se borra ante aquel que ve hablar²¹⁵¹. Este fue un verdadero y gran descubrimiento para mí»²¹⁵². Con la adoración eucarística tiene lugar un cambio psicológico fundamental, al tratarse de poner palabras en la boca de una realidad, o de hacer que las palabras dichas lo sean

²¹⁴⁷ Ibid., p. 68.

²¹⁴⁸ Es decir, la «forma pura de la llamada» lleva el trazo del amor. La «forma pura de la llamada no es tan pura» (ver cap. V, § 45.1.).

²¹⁴⁹ Ibidem. Por ello, todas las determinaciones de la donación, del don y de lo dado a partir de 1989 (incluyendo pues *Étant donné*) habrán de considerarse en último término como intentos de hacer manifiestos los fenómenos mismos del amor.

²¹⁵⁰ Marion, J.-L., *La rigueur des choses*, cap. IV, p. 187.

²¹⁵¹ El *yo* se borra, pero aún así, *ve-oye* (la respuesta del *yo* es ya ese *ver-oír*) hablar (a la llamada).

²¹⁵² Marion, J.-L., *La rigueur des choses*, cap. I, p. 52.

actualmente por «Alguien que está aquí ahora, frente a mí, más que yo, infinitamente»²¹⁵³. Según Marion, eso hace la vida espiritual esencialmente dialógica en primer lugar (y no ya monológica), y además normada, ni arbitraria ni distraída.

A partir de ahí, descubrió nuestro autor que el problema crucial no consiste ya en conocer o en ignorar la existencia de Dios, sino en saber si yo estoy seguro de mi existencia. La pregunta capital es saber si lo que no es Dios puede jamás esperar ser. Según Marion, «no hay nada exterior, absolutamente nada que no se encuentre ya y desde el principio, normado por Dios, comprendidas las cuestiones de su ser y de su existencia eventuales»²¹⁵⁴. Para Marion, todo acontece en el interior de Dios y el mundo resulta un anexo del Verbo. «La idea de que haya algo exterior a Dios no tiene sentido alguno»²¹⁵⁵. Nuestro autor confiesa que este descubrimiento fue para él un giro copernicano sobre el cual no ha tenido jamás la más mínima duda. Y concluye: «Cuando escribí *Le Phénomène érotique*, lo hice con esta convicción»²¹⁵⁶.

Para Marion, estamos dentro de Dios, en el corazón de Dios. «Estamos dentro de Dios, lo sepamos o no, de mala o buena gana»²¹⁵⁷. El mundo tiene una única lógica: la de Dios. Que esta lógica nos aparezca o no, es otra cuestión, aunque es normal que no se nos aparezca claramente. Y sin embargo, no hay otras. Este giro fue y sigue siendo para Marion decisivo.

En un acercamiento más preciso a la eucaristía, nos dirá Marion que yo puedo recibir al otro en su carne, mientras que el otro puede darme su carne al darme la mía. Pues bien, «es eso lo que acontece en la eucaristía»²¹⁵⁸.

Partiendo de que Cristo no dice el verbo, sino que él *se* dice el Verbo, de modo que Cristo se dice y todo es dicho, pues «todo se cumple en este verbo que realiza»²¹⁵⁹, el Verbo, como Hijo, recibe del Padre el mandato y la orden de decir; pero cuando el Verbo deviene el locutor, el mensaje coincide con el mensaje que eternamente cumple la ilocución paterna en él como Verbo, de suerte que el Verbo puede transferir con toda legitimidad, en el acto mismo de su enunciación —la encarnación— no solamente el mensaje dicho por él, sino el locutor que, con y antes de él, lo dice a él, o sea, lo Dicho

²¹⁵³ Ibid., p. 53.

²¹⁵⁴ Ibid., p. 54.

²¹⁵⁵ Ibidem.

²¹⁵⁶ Ibidem. Es decir, el fenómeno erótico debe ser leído de principio a fin desde la evidencia de que no hay nada exterior a él porque no hay nada exterior a Dios, que es amor. Pero además, según Marion mismo, hay un «gozo erótico» en la relación del creyente con Dios. No hay nada más eficaz y más justo para intentar decir la relación con Dios que el decir erótico entre el hombre y la mujer, entre las criaturas y las otras criaturas (Marion, Jean-Luc, «Entretien avec Jean-Luc Marion», par Vincent Citot et Pierre Godo, *Le Philosophoire*, 2000/1, n° 11; citado por nosotros en la edición de *Paroles données, op. cit.* 2021, p. 185). Amar se dice y se hace unívocamente. El amor guarda siempre un solo y mismo sentido, fijando el único concepto no analógico. Mientras que todos los otros están sometidos a la analogía (el Ser, el Bien, lo Bello, lo verdadero), según el principio de que tan grande como sea la semejanza entre Dios y la criatura, una más grande semejanza debe siempre ser ahí destacada, tal principio solo admite la excepción del amor. La univocidad es capital porque la gracia solo puede operar la divinización si el amor que yo tengo al otro hombre es idéntico al amor que Dios tiene por mí y yo por él, al menos en intención. O el amor es unívoco, o no hay divinización, ni Encarnación tampoco. «En el nombre de divinización que exige la Encarnación (según el principio de que “Dios se ha hecho hombre para que el hombre sea hecho Dios”), «es preciso que el amor resulte sin ambigüedad, sin desdoblamiento, brevemente, unívoco» (Ibidem). Según Marion, el desafío intelectual del nihilismo radica en el hecho de que no tenemos ya acceso alguno a la univocidad del amor, no sabiendo ya en qué sentido entender la palabra «amor» (que puede ser comprendido como bondad, o como caridad, como deseo, etc.). Sobre la univocidad del amor, ver el cap. IV, § 38.1.

²¹⁵⁷ Ibid., p. 55.

²¹⁵⁸ Marion, Jean-Luc, «Dieu est incompréhensible» (2012), en *Paroles données, op. cit.* 2021, p. 131. Es decir, en la eucaristía acontece el «cruce de las carnes».

²¹⁵⁹ Marion, J.-L., *Dieu sans l'être, op. cit.*, 1982, p. 198; tr. esp.: Marion, J.-L., *Dios sin el ser, op. cit.*, 2010, p. 194.

indecible como tal: *Verbum Dei*. «En el momento en que dice los *verba* del Padre, se deja decir por el Padre como su Verbo. Así *el Verbo se dice como se da*: a partir del Padre y de vuelta al Padre. Esta transferencia misma designa al Espíritu»²¹⁶⁰.

La teología es desde ahí el *lógos* que deja decirse en él al *Lógos* al abandonarse dócilmente a él. Entonces, en nuestra palabra habla *DĶs*, tal y como en los *verba* del Verbo (Cristo) sonaba el Verbo indecible de su Padre. Lo importante para el teólogo no es lograr que su discurso hable (bien o mal) de *DĶs*, sino abandonar su discurso y toda iniciativa lingüística al Verbo para así dejarse decir por él, como el Verbo se deja decir por el Padre.

Con estos presupuestos, comprendemos ya que para Marion la eucaristía lleva a cabo, como su momento central, la hermenéutica del texto bíblico, que hace atravesar el texto hasta su referente, reconocido entonces como Verbo no textual de los *verba*. Para comprenderlo bien, debemos acudir a *Lucas 24, 13 ss.*, donde se narra el camino de algunos discípulos a Emaús, a los que se presentó Jesús ya resucitado y con ellos fue, aunque los discípulos no lo reconocieron, y le hablaron de Jesús, que había sido muerto y que no había sido hallado en su sepulcro en la mañana de ese día. Jesús les declaró durante el camino lo que la Biblia desde Moisés decía de él para recordarles todo lo que los profetas habían ya previsto, pero los discípulos seguían sin reconocer a su nuevo amigo, hasta que llegaron a la aldea de Emaús, y los discípulos le invitaron a quedarse con ellos a pasar allí la noche. Entonces, estando Jesús sentado con los discípulos a la mesa para cenar, «tomó el pan, lo bendijo y lo partió y les dio de él» (*Lucas 24, 30*). Fue en ese momento que los discípulos reconocieron a Jesús, desapareciendo él entonces de su vista. Y los discípulos se decían el uno al otro que su corazón ardía en ellos mientras Jesús les hablaba en el camino y les abría las *Escrituras*.

En la eucaristía, «el Verbo interpreta en persona»²¹⁶¹. Y lo hace, no cuando habla de las *Escrituras*, sobre el texto, en el camino a Emaús, sino en el momento en que el Verbo profiere la palabra indecible, absolutamente filial al Padre: «tomando el pan, dio gracias... » (*Lucas 24, 30*). «El Verbo interviene en persona en la Eucaristía (en persona, porque solamente entonces manifiesta y realiza su filiación), pero para llevar a cabo así la hermenéutica. La eucaristía únicamente acaba la hermenéutica; la hermenéutica culmina en la eucaristía; una asegura a la otra su condición de posibilidad: la intervención en persona del referente del texto como centro de su sentido, del Verbo, fuera de los *verba*, para reapropiárselos como “lo que le concierne”»²¹⁶².

Por ello, el lugar hermenéutico de la teología es reproducido por la asamblea cristiana que celebra la eucaristía. Es en el rito eucarístico de la misa donde el Verbo, visiblemente ausente, «se hace reconocer en la fracción del pan, califica al sacerdote como su *persona* y se asimila a aquellos que lo asimilan. Finalmente, la comunidad entiende el texto, lo transita verbalmente en dirección del Verbo referente, porque el Verbo carnal viene a la comunidad y ella a él»²¹⁶³. La comunidad solo interpreta pues el texto en vistas de su referente en la medida estricta en que se deja ella misma convocar y asimilar, por lo tanto, convertir e interpretar por el Verbo, actuando pues de modo efectivo

²¹⁶⁰ Ibid., p. 200; tr. esp.: p. 196.

²¹⁶¹ Ibid., p. 212; tr. esp.: p. 206.

²¹⁶² Ibidem. Lo dado coincide con el modo de darse. Esta secuencia es capital para nosotros, que podríamos así expresarla: «la intervención en persona del “sujeto”, del referente del fenómeno como centro del sentido de éste, reapropiándose (en y como la entrega afectiva del “sujeto”) el sentido del fenómeno como “lo que le concierne”».

²¹⁶³ Por eso dice Marion que en la eucaristía acontece «el cruce de las carnes», en que la significación apropiada al fenómeno proviene del fenómeno mismo (Marion, J.-L., *D’Ailleurs, la Révélation*, § 10, *op. cit.* 2020, p. 251).

sacramentalmente en ella»²¹⁶⁴. Se trata, sí, de la hermenéutica por la comunidad del texto bíblico leído en la misa, gracias ciertamente a la hermenéutica eucarística culminante del teólogo sacerdote, pero con la condición de que la comunidad se deje ella misma interpretar y asimilar por el Verbo en el lugar en que la interpretación *teológica* puede ejercerse, gracias al servicio litúrgico del teólogo por excelencia, el obispo.

En el capítulo VI de *Dieu sans l'être*²¹⁶⁵, Marion intentará explicar aún con más concreción la Eucaristía, que es para nuestro autor el sacramento que completa lo que todos los otros mientan al asimilarnos corporalmente a Cristo; el sacramento que lleva a su término más evidentemente paradójico la lógica de la encarnación, el sacramento que reúne visiblemente a los hombres para hacer de ellos la Iglesia.

Según nuestro autor, la cosa en que toma cuerpo la presencia eucarística (de la que es consciente la comunidad en la presencia eucarística) tiene una inmensa ventaja sobre la conciencia inmediata de (y como) presencia: la cosa existe, es decir, se pone fuera de las intermitencias de la atención y mediatiza la relación de la conciencia con la presencia. «Al tomar conciencia de la cosa en que toma cuerpo la presencia eucarística, la comunidad creyente no toma conciencia de ella misma, sino de otro, del Otro por excelencia. [...]. Así se anula toda diferencia entre la conciencia de sí y la conciencia/conocimiento de Cristo entre nosotros, entre la revelación y la manifestación»²¹⁶⁶. Y ello porque en la presencia eucarística se trata del *presente*, es decir, del *don* que se da²¹⁶⁷. «En el presente eucarístico, toda la presencia se deduce de la caridad del don; todo lo demás deviene apariencia para una mirada sin caridad [...] Si somos incapaces de reconocer en ello este último avance del amor, la falta no le corresponde a ello —el amor se da, incluso si “los suyos no lo han recibido” (*Juan 1, 11*); el amor cumple enteramente el don, incluso si despreciamos ese don: la culpa nos corresponde a nosotros, como el síntoma de nuestra impotencia para leer el amor, dicho de otro modo, para amar»²¹⁶⁸. Y de ahí, continúa Marion, nuestra tendencia a reducir el presente eucarístico a todo excepto al amor, que sin embargo toma ahí cuerpo finalmente. En consecuencia, «*el presente eucarístico se deduce del compromiso de la caridad*»²¹⁶⁹.

Marion se preguntará, a partir de la definición oficial de la eucaristía como «el símbolo de una cosa santa y la forma visible de una gracia invisible»²¹⁷⁰, ¿con qué derecho fenomenológico admitir que el sacramento *se* muestra hasta el punto de manifestar lo invisible de Dios? Pues el sacramento muestra en verdad, pero simplemente lo que da a ver como fenómeno en primer grado: este pan, este vino, esta agua, este óleo. Por lo tanto, ¿con qué derecho ver ahí más que estas cosas simples del mundo, que por otra parte son suficientes para colmar una mirada, una mano y un deseo de hombre, incluso de artista? Marion sigue preguntándose si al pretender que *se* muestre ahí la invisibilidad de la

²¹⁶⁴ Ibid., p. 214; tr. esp.: p. 208. Lo dado coincide con el modo de darse. Esta coincidencia es el sentido del «acogimiento mutuo».

²¹⁶⁵ Se trata de «Le présent et le don», cuya primera versión apareció en *Communio* (1977) y fue retomado en 1980. Nosotros citamos la versión de *Dieu sans l'être* de 1982.

²¹⁶⁶ Ibid., p. 237; tr. esp.: p. 229.

²¹⁶⁷ Ibid., p. 241; tr. esp.: p. 233.

²¹⁶⁸ Ibid., pp. 251-252; tr. esp.: p. 241.

²¹⁶⁹ Ibid., p. 252; tr. esp.: p. 242.

²¹⁷⁰ La eucaristía será considerada por el *Decreto sobre la Eucaristía* del Concilio de Trento, junto con los otros sacramentos, como «el símbolo de una cosa santa y la forma visible de una gracia invisible» (*Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Tridentinum*, Sesión XIII, capítulo. 3, 11 Octubre 1551: *Decreto sobre el sacramento de la Eucaristía*, n° 1639, en Denzinger, Henrici, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg, Basel, Wien, Herder, 2009, p. 634): «Commune hoc quidem est sanctissimae Eucharistiae cum ceteris sacramentis, “symbolum esse rei sacrae et invisibilis gratiae formam visibilem”».

benevolencia, de la gloria y de la gracia de Dios, no cedemos, en el mejor de los casos, a una sobreevaluación simbólica y en el peor de los casos a un delirio mágico.

Contra esta objeción, que posee su fuerza, pero también su fragilidad, considera Marion los siguientes dos puntos decisivos: (a) en primer lugar, toda cosa del mundo, cuando *se* muestra verdaderamente, o sea, cuando aparece en su plenitud y como tal (en lugar de atravesar nuestro campo visual en el corto instante en que la usamos con un objetivo que le es extraño —el carácter de utensilio cotidiano o de la técnica—) «hace manifiesto mucho más que su materialidad o su utilidad inmediata; el agua no puede no aparecer primero como lo que salva mi vida (apacigua la sed, lava la herida) o la amenaza (me ahoga, me arrastra); el pan, como lo que mantiene mi fuerza, incluso pobremente; el vino, como lo que alegra mi espíritu, incluso si también me lo altera; el óleo, como lo que conforta mi carne, la embellece o la embadurna. Lo que significa que la cosa del mundo lleva ya a lo visible más que una materia, por lo tanto, que hace siempre manifiesta una invisibilidad (un sentido, una promesa). Toda cosa muestra ya infinitamente más que su materialidad»²¹⁷¹. Para asegurarse de ello, no es precisa ya la mirada de un pintor, sino que basta un ojo abierto a algo más que al mero interés del comercio. Pues bien, «estas tonalidades morales y espirituales» pertenecen ya de entrada, intrínsecamente, a la materialidad del sacramento, que pone en obra, según un modo simplemente más radical, «una determinación de los fenómenos en general»²¹⁷². Aquí pues, como en todos los demás casos, continúa Marion, «lo que muestra la cosa, cuando le concedemos al menos la libertad de mostrarse, depende de la amplitud de nuestro acogimiento y de la significación que tal amplitud conlleva»²¹⁷³. Pero, ¿quién da a la cosa tal amplitud? ¿Es acaso aquel que nos la da, o nosotros mismos, que la aceptamos como dada? ¿Qué quiere decir aquí *dar?*»²¹⁷⁴

(b) Marion parte del hecho de que nada *se* muestra que no *se* dé primero y en la medida en que *se* da, pues en efecto, «un fenómeno solo puede manifestarse, en cuanto que *se* da en vivencias a experimentar, en cuanto que se implica en carne y en persona en el campo de la conciencia. Si el agua y el pan, el óleo y el vino manifiestan ya más que su materialidad, es porque dan de entrada más que esta materia a la conciencia humana: siempre ya una experiencia global de ella misma. Y este exceso [*surcroît*] les autoriza ya a fenomenizar lo invisible en su aparecer»²¹⁷⁵.

²¹⁷¹ Marion, Jean-Luc, «La phénoménalité du sacrement: être et donation», *op. cit.* 2001, p. 73. Debemos aquí recordar lo que ya hemos descubierto a partir de Marion mismo (cap. I, § 4): el fenómeno saturado es aquel que conserva plena toda su materia, frente a los fenómenos pobres o comunes, privados de ella en favor de su mera abstracción conceptual. Por lo tanto, parece por lo que aquí vemos confirmarse lo que insinuábamos ya ahí al respecto, o sea, que la «materia» del fenómeno no debe ser comprendida solamente como la «materialidad» del mismo, sino como la expresión en él de lo que más me importa: lo que me salva, o amenaza, mantiene mi fuerza física, me alegra, me conforta, etc. La «materia» del fenómeno diría pues la intuición que en y como mi vida cumple y despliega el fenómeno (como deseos, promesas, temores, etc.) y que es fijada, puesta en figura, en forma, por su sentido. Marion viene a confirmarlo al instante.

²¹⁷² *Ibidem*.

²¹⁷³ Lo que muestra lo que se da depende de la amplitud de nuestro acogimiento y del sentido que esa amplitud conlleva. Estas palabras demuestran que la donación depende del sentido de nuestro acogimiento de la misma. Así se da el «acogimiento mutuo» del fenómeno de amor-revelación con el «sujeto» apropiado de su experiencia.

²¹⁷⁴ *Ibid.*, pp. 73-74.

²¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 74. Eso más allá de la mera materialidad es la invisibilidad (el sentido vivido) que la cosa del mundo manifiesta, según los modos en que la cosa nos afecta o puede afectarnos. Pero además, acabamos de pasar por lo que podríamos considerar la «prueba definitiva» de nuestra tesis. Marion dice literalmente: «un fenómeno solo puede manifestarse, en cuanto que *se* da en vivencias a experimentar, en cuanto que se implica en carne y en persona en el campo de la conciencia». Es decir, un fenómeno solo puede pasar de la donación a la manifestación porque ya «*se* da» en «vivencias». El adonado debe pues ser pensado en la

A partir de ahí, si encaramos la hipótesis de que lo que *se da* lo hace tan definitivamente que todo lo que promete mostrar *se* muestra verdaderamente, el sacramento *se* mostraría (el sacramento manifestaría lo invisible en él) en virtud del Espíritu, justamente, tal y como Cristo lo entrega al entregarse en la Cruz al hombre amado hasta en su desierto de amor. «Solo esta donación de sí —la *kénosis* como abandono que compromete [*qui engage*] sin retorno ni retirada— conquista en efecto inmediatamente la autoridad que califica el agua y la sangre *como*²¹⁷⁶ más que utensilios cotidianos, *como* la materia de los sacramentos del Espíritu»²¹⁷⁷. Así es como la fenomenicidad de lo que *se da* se extiende a la donación de lo invisible, calificando el sacramento como un fenómeno de pleno derecho, aunque por analogía, porque lo que *se da* se da hasta la muerte, porque aquel que lo da *se da* absolutamente²¹⁷⁸. «Cristo *se da* lo suficiente como para que incluso el rostro invisible del Padre pueda mostrarse entre nosotros. Lo que basta para calificar el sacramento en una perfecta y entera fenomenicidad»²¹⁷⁹.

Como vemos, el sacramento de la eucaristía tendrá en Marion una fuerza particular, correspondiendo perfectamente a la experiencia de la adoración eucarística, determinante y muy viva en la biografía de nuestro autor. Pero con ello, adelantaba éste ya un desarrollo teórico aún no comenzado: el de la fenomenología²¹⁸⁰. De todos modos, la recopilación de artículos aparecida en 1986 bajo el título *Prolégomènes à la charité* constituyó a los ojos de Marion un eslabón para la descripción de ejemplos de lo que permitiría eventualmente ir luego a un pensamiento de la caridad o del amor, esta vez ya «positivo» (es decir, sin estar determinado por su posición en contra del ser). Claramente, «la teología exigía recomenzar en filosofía, esta vez fuera de la metafísica tanto como se pudiera»²¹⁸¹.

48.3.2. La ruptura de la adolescencia

A la pregunta de D. Arbib de que el pensamiento desplegado en 2003 en *Le Phénomène érotique* no puede ser ubicado propiamente ni entre las obras puramente teológicas, ni en las puramente fenomenológicas, pues las dos líneas convergen en esa obra hacia el amor, Marion contesta que el retraso en la publicación de *Le phénomène érotique* se debió al intento de llevar a cabo «una descripción positiva del amor», para lo cual era preciso disponer de un método de descripción que pudiera no tratar el amor a partir del *ego* o del sujeto de la metafísica, esto es, como un simple afecto o como una derivación de la enticidad. «Era preciso pues una fenomenología, pero además, una fenomenología que no se limitara a la fenomenicidad de los objetos ni a la de los entes. Era preciso en una palabra lograr la práctica de la tercera reducción, es decir, la reducción a la donación y de la donación»²¹⁸².

experiencia plena de esas «vivencias», que constituyen el «ámbito de la donación» como tal, antes de localizarlo solamente en el tránsito (hermenéutico) entre la donación y la manifestación.

²¹⁷⁶ *Cursivas nuestras*

²¹⁷⁷ *Ibidem.*

²¹⁷⁸ Nosotros entendemos entonces que en la eucaristía, el vino y el pan dan más que su mera materialidad porque nos ofrecen la experiencia global de nuestra conciencia como lo que nos concierne, entendido aquí como promesa y experiencia del amor y de su entrega.

²¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 75.

²¹⁸⁰ Marion, J.-L., *La rigueur des choses*, cap. IV, *op. cit.* 2012, p. 188

²¹⁸¹ *Ibidem.*

²¹⁸² *Ibidem.* Ya sabemos pues la razón del intento mayor de la fenomenología de Marion de incluir el don en la donación: se trataba para nuestro autor de un trabajo preparatorio para una descripción (reducción)

Lograda esa descripción, podía ya nuestro autor plantearse la pregunta que concluía *Étant donné*: ¿qué pasa cuando un adonado se encuentra puesto en cuestión, no por un algo dado simple, sino por un fenómeno dándose y manifestándose que sea él mismo otro adonado? «Aquí comienza el fenómeno erótico». Mientras que el fenómeno descrito en *Étant donné* resultaba aún un fenómeno en el mundo, un algo dado en el mundo, en *Le phénomène érotique* se tratará de la donación de otro adonado. Desde ese momento, confiesa Marion, podía ya dar «un contenido real a lo que solo aparecía negativamente, contra el Dios de la metafísica, en *L'Idole et la Distancie*, o contra lo divino del ser, en *Dieu sans l'être*»²¹⁸³.

La fenomenología permitió a Marion así resolver una cuestión teológica que había tratado antes solo de modo negativo. En este sentido, *Le phénomène érotique* constituye el logro de un recorrido, «el momento en que la línea fenomenológica coincide con la línea teológica, lo que (contra la objeción de Dominique Janicaud) *Étant donné* no podía aún ni llevar a cabo ni incluso plenamente ver»²¹⁸⁴. Marion aclara entonces un punto esencial: el encuentro de esas dos líneas presupone la necesidad de que la lógica erótica resulte unívoca, es decir, que lo que vale para el fenómeno erótico en la experiencia de los hombres resulte válido para el amor con que Dios ama²¹⁸⁵.

«positiva» del don de amor. Y con ello se evidencia que Marion mismo habría querido superar lo que hemos llamado nosotros una «reducción negativa a la donación» (Resumen del capítulo I).

²¹⁸³ Ibid., p. 189. Podríamos añadir: «o contra el conocimiento objetivo en *Étant donné*».

²¹⁸⁴ Ibidem. No está nada mal como respuesta a la crítica de Janicaud al giro teológico de la fenomenología de Marion aducir que en el momento de esa crítica nuestro autor aún no había logrado plenamente lo que tal crítica denunciaba. Recordemos aquí nosotros que Janicaud no objeta nada contra la inquietud teológica como tal, sino contra «ciertas de sus traducciones o intrusiones en el campo fenomenológico» (como estamos viendo, nuestro trabajo coincide en parte con esta crítica) [Janicaud, Dominique, *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (1990), *op. cit.* 2001², p. 40]. Janicaud pondrá en duda que la tercera reducción a la donación de Marion pueda ser considerada aún como «fenomenológica», pues el resultado de la misma es una llamada dada como «esquema originario» y cuya forma pura «juega antes de toda especificación». Los atributos de esa llamada no son ya humanos ni finitos, añade Janicaud: «pura, absoluta, incondicionada, así es esta llamada», que se dirige a un lector, a un interlocutor, pero que a su vez es reducido a su forma pura: el interpelado «como tal» (Ibid., p. 49). Según Janicaud, nos encontramos así sobre la clásica vía teológica y mística, de modo que cuanto más decrece y se achica la fenomenología, más se infla y amplifica lo absoluto hasta la apoteosis. Para Janicaud, el único enlace que puede vincular esos caracteres con una experiencia cualquiera es religioso, dando a entender además que Marion introduce imprecisión, indecisión e incluso confusión pretendiendo transformar en instancias *a priori* y esquemas generales referencias de otro «orden», como habría dicho Pascal. Para Janicaud, el vacío fenoménico de la donación al que nos conduce la tercera reducción de Marion solo se explica según una referencia propiamente teológica o espiritual, no fenomenológica (Ibid., p. 51). A pesar de haber intentado anular y superar Marion esta crítica justamente con el desarrollo mismo de su obra, vemos sin embargo cómo finalmente el planteamiento general de ella sí se situaría, al menos respecto al don y al fenómeno de amor, en un ámbito teológico claro. A este respecto, Marion nos dirá que lo que le ha separado de Derrida es pensar el don en el horizonte de la caridad, que para Derrida no cae bajo la jurisdicción del concepto. Esa es la diferencia. Según Marion, o bien pensamos que el don puede ser estudiado desde un punto de vista sociológico (es el caso de Mauss), de modo que se trata de un intercambio, o bien pensamos el don como un fenómeno aporético (es el caso de Derrida), o bien lo pensamos a partir del horizonte teológico de la caridad, lo que hace que el don cambie de sentido. Marion asegura que el don solo tiene sentido radical, incondicional, siempre posible, porque contradice la experiencia cotidiana en un horizonte trinitario [Marion, Jean-Luc, *III Jornadas Internacionales en torno a la obra de Jean-Luc Marion*, organizadas por el Dr. Jorge Luis Roggero en el Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires en conjunción con la Facultad de Filosofía, Letras y Estudios Orientales de la Universidad del Salvador (tercer día, 5 de noviembre de 2021); disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=lazddKrRvJU>, m. 1:49:05; último acceso: agosto 2022].

²¹⁸⁵ Marion se posicionará pues en contra de Anders Nygren, que distingue entre *éros* (entendido por Nygren como amor natural, atravesado por el pecado) y *agápe* (la caridad o amor cristiano). En *Au lieu de soi* (2008), nuestro autor se ocupará de la cuestión, descubriendo que para san Agustín, *amor, dilectio, caritas*, se dicen con una sola palabra. Pero también san Buenaventura, y san Bernardo, como otros autores de la

Aunque el ser o la manera de ser no resulta unívoca entre Dios y el hombre (la creación por definición separa a ambos, quizás, según Marion, solo alejados por mor del ser), no podríamos hallarnos separados de Dios *por el amor*. Al querer Dios que seamos santos como él mismo es santo, y no pudiendo encontrar la santidad en las perfecciones ónticas o que dependen del ser, sí podemos sin embargo amar a Dios como él nos ama. Al menos, podemos suponer, sobre todo si Dios se encarna y vive con nosotros, que nos ama hasta la muerte y resucita, y que ha amado como deberíamos nosotros amar. Solo hay según Marion una única manera de amar, la buena, la divina, «y es preciso aprender a amar como ama aquel que sabe amar»²¹⁸⁶. Solamente hay una única manera correcta de amar: la que Dios nos enseña. «Yo he intentado pues describir las figuras de la conciencia (si puedo retomar esta expresión hegeliana) a partir de la situación en que el *ego* se definiría fundamentalmente como el amante, *ego amans* y no *ego cogitans*»²¹⁸⁷.

Alcanzados estos presupuestos capitales para comprender el fenómeno erótico en Marion, aún nos quedan sin embargo otros antecedentes importantes, que situarán con mucha más precisión el marco general del asunto.

Para Marion nuestra primera relación con el amor consiste en descubrir que estamos en primer lugar faltos de amor. Esta primera afirmación podría sorprender como primer contacto general según Marion con el amor, pues parecería impedir, por ejemplo, la donación originaria del amor en el seno de la familia. Nuestro autor nos dirá él mismo que en la descripción del fenómeno erótico no ha partido de una experiencia original en la que yo sé que soy amado, en particular por mis padres. ¿Por qué no ha partido Marion de ese presupuesto, de esa base, casi normal, positiva? «En primer lugar, porque hay casos en que se comienza con un déficit (del amor maternal, del amor parental, etc.), origen de los traumas, que no es siempre el caso, pero que se da. De cualquier modo [...] en el momento en que el fenómeno erótico interviene en nuestra existencia, es también el momento de la inevitable ruptura con los padres. Por lo tanto, los dos fenómenos coinciden»²¹⁸⁸. Marion confiesa que no ha partido del amor positivo, garantizado, de la infancia, pues es de esa situación de la que se sale en el momento de la adolescencia»²¹⁸⁹. Nuestro autor comienza pues, según él mismo confiesa, con el análisis del amor a partir de la ruptura de la adolescencia.

Pero F. Hadjadj (el moderador que conduce las conferencias de este seminario) interviene aquí: si solo hay una lógica del amor, ¿cómo puede haber en absoluto una ruptura? ¿Cómo el amor de los padres no dependería también de la misma lógica que la lógica erótica?

Marion responde: «porque justamente hay el relanzamiento generacional. Cuando yo entro en el juego erótico, estoy en el punto de salida. Y es solo después que puedo quizás volver al principio y comprender de otro modo. Hay un momento en que estoy en el punto de partida. En ese caso estoy en la ruptura. [...] El segundo punto es que solo

tradicón más antigua, confirman que la noción de *éros*, por ejemplo, será aplicada a Dios como el primero y el más venerable de los nombres divinos por Dionisio Areopagita. Para Marion, la consideración de Nygren no solo es tardía, sin base bíblica verdadera, sino que carece incluso de sentido cristiano, pues «si el amor no se despliega en el mismo sentido y unívocamente entre el hombre y Dios, entonces no debemos esperar amar como Dios ama (por la gracia del Espíritu) y, puesto que nada que no sea asumido es divinizado, la divinización deviene imposible» (Marion, J.-L., *La rigueur des choses*, p. 190).

²¹⁸⁶ Ibid., p. 191. Retengamos esta secuencia porque es con esa mira que Marion emprenderá la reducción erótica en *Le phénomène érotique*.

²¹⁸⁷ Ibidem.

²¹⁸⁸ Marion, Jean-Luc, «5. Le phénomène érotique», Module donné les 1er et 2 mars 2018, *Séminaire de recherche avec Jean-Luc Marion, Donner à penser*; disponible en: <https://www.e-philanthropos.org/post-audio/donner-a-penser/>; último acceso: diciembre 2021, mm. 01:08:31 – 01: 08:59.

²¹⁸⁹ Ibid., m. 01:09:22.

hay fenomenología cuando hacemos la reducción. La reducción erótica supone salir de la actitud natural, que es justamente el déficit del amor de sí, que se quiere compensar mediante el amor del otro. Esa es la experiencia natural. Es la experiencia de la adolescencia»²¹⁹⁰. Según Marion, en la adolescencia tomo conciencia de que mi existencia sola no basta para justificarme, siendo preciso pues que esta existencia sea amada. Y que yo no amo mi existencia. No lo bastante para justificarla. Por lo tanto, quiero que otro la justifique por mí y por lo tanto que otro me ame. Esa es la actitud natural, que es la violencia, la fuente de la violencia. Marion parte de esta actitud natural. Y la reducción fenomenológica está construida sobre ella, está construida sobre la experiencia del déficit. De todas maneras, incluso si es un error de juicio, es un error por el que todos pasamos²¹⁹¹. Aún así, Marion asegura que no tiene necesidad de la hipótesis del amor maternal para describir el fenómeno erótico, al menos en un primer momento. Eso no es decir que el amor maternal no sea real. Lo que nuestro autor quiere dar a entender es que el momento de la adolescencia, que es en cierto sentido la entrada en el fenómeno erótico, es justamente el momento en que se cree poder poner eso entre paréntesis (el amor maternal, el amor familiar, etc., anterior a la adolescencia). «Es mi historia la que comienza, una historia mía y pública, y se hace por la puesta entre paréntesis del episodio familiar y de la infancia. Eso vuelve después, naturalmente, pero hay un momento en que la cosa sucede así»²¹⁹².

Pero además, con ocasión de la publicación de *Le phénomène érotique*, Marion afirma que en esa obra, como en sus textos precedentes [sobre todo desde *L'Idole et la distance* (1977), *Dieu sans l'être* (1982) y *Réduction et donation* (1989)], quiere mostrar que el horizonte del amor engloba y comprende el del ser, y no a la inversa, como sostiene la metafísica moderna sobre todo. Por otra parte, lo que después de Nietzsche se llama el «nihilismo» impondrá reconocer la inversión del ser por el amor, al menos negativamente. Pues si el nihilismo se define como el momento en que los más altos valores se desvalorizan y donde podemos y debemos preguntar respecto a todo ente «¿Y qué?», será preciso entonces reconocer la precedencia de una cuestión distinta a la pregunta habitual («ser o no ser, esa es la cuestión»).

A esa otra cuestión distinta por determinar, Marion se aproximará desde el principio de su carrera al estudiar: (1) los nombres divinos y el primado entre ellos del amor sobre el ser (Dionisio Areopagita, Buenaventura), (2) la vanidad que destituye en virtud del tercer orden la razón metafísica (Pascal) y (3) la donación (la «doneidad», el carácter de dado) del fenómeno como tal (ni objeto, ni ente)²¹⁹³. Con el amor, intenta Marion describir esa instancia, que va más allá del ser, tal y como se ejerce y se manifiesta para el *ego*. «Pues era preciso volver a él, al *ego*, después de que al término de *Étant donné*, se definiera como el fenómeno dado por excelencia —puesto que se recibe en primer lugar él mismo al recibir cada uno de los otros fenómenos que se dan a él»²¹⁹⁴. A continuación, nos ocuparemos brevemente de los dos primeros puntos.

²¹⁹⁰ Ibid., mm. 01:09:43 – 01:10:37.

²¹⁹¹ Como vemos, la reducción fenomenológica en busca del sentido se convierte aquí en reducción erótica en busca del sentido de mi existencia en déficit de amor de sí. Y sin embargo, a nosotros nos parece problemática esta propuesta cuando Marion, como él mismo nos ha dicho, comprenderá desde muy temprano (desde la adolescencia al menos) que fuera de Dios no se da nada, tampoco el amor. Es decir, no vemos muy bien cómo para un cristiano es aún preciso llevar a cabo la búsqueda de sentido (la reducción) en una cuestión que ya goza por completo de sentido. Marion parece justificarse apelando a un «error de juicio» inevitable, porque todos pasamos por él.

²¹⁹² Ibid., mm. 01:14:46 – 01:15:02.

²¹⁹³ Marion, Jean-Luc, «Le phénomène érotique. Entretien avec Jean-Luc Marion», *op. cit.* 2003, pp. 484-485.

²¹⁹⁴ Ibid., p. 485.

48.3.3. El más alto nombre de amor

De la cuestión de los nombres divinos y del primado entre ellos del amor sobre el ser se ocupa Marion ya pronto en su obra, al señalar, por ejemplo, que, frente al Dios de los filósofos y los sabios, no caracterizado esencialmente por el amor, el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, que se revela en Jesucristo como amor, solamente por amor puede ser alcanzado. Y ello porque el amor de Dios es derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos es dado (*Romanos* 5, 5): «conociendo a Dios por el acto de amor de la voluntad, el hombre imita a Dios en su más alto nombre [...] y deviene, por gracia del amor, él mismo Dios»²¹⁹⁵. Dios, que solo se da como Amor por amor, solo puede alcanzarse si lo recibimos por amor, «y recibirlo por amor, ello deviene posible solo a quien se da a él»²¹⁹⁶.

Por otra parte, si «Dios es amor», no puede decirse en términos de naturaleza: la naturaleza divina interviene como una aproximación provisional para entrever el juego más secreto y más deslumbrante de las personas: «solamente (se) aman personas; solamente la persona es digna de amor, y el amor exige nada menos que la persona»²¹⁹⁷. Y ello porque, por definición (Boecio, Tomás de Aquino), la persona alcanza la singularidad, singularidad que la metafísica reconoce como esencialmente incognoscible (Aristóteles, Duns Escoto, Leibniz) desde el punto de vista de la universalidad del concepto, de la naturaleza.

De aquí provienen las consecuencias que respecto a los nombres divinos se expresan en la obra entera de Marion. Para dar cuenta de la cuestión, debemos acudir sobre todo a *L'Idole et la distance* (1977), donde nos dice nuestro autor que, según Dionisio Areopagita, solo el amor puede pretender conocer el Amor²¹⁹⁸.

Si conocer supone la mediación conceptual y al menos lingüística, la pregunta es entonces si el lenguaje, comprendido el lenguaje conceptual, puede devenir homogéneo con el Amor. Lo importante es según Marion, evitar la idolatría de pretender decidir con los nombres entre lo divino y lo no-divino, como si nosotros mismos pudiéramos atribuir tal o cual nombre a la trascendencia impensable²¹⁹⁹. Se abre así la vía negativa de la denominación de Dios, que niega de Dios lo que puede ser afirmado. Pero la negación no constituye la última palabra del discurso sobre Dios, pues lo que hace simplemente es, en lugar de decir lo que es Dios, decir lo que Dios no es. La negación por lo tanto, si continúa siendo categórica, sigue siendo idolátrica. La solución es el paso a la vía de la eminencia, de la desnominación, que supone que no comprendemos el infinito porque es el infinito el que nos comprende, liberado ya de toda decisión humana, de toda predicación categórica y de toda reducción. En esta vía, Dionisio se refiere ya a Dios como la «causa de todas las cosas»: la Αἰτία²²⁰⁰, que debe ser comprendida, no como una denominación

²¹⁹⁵ Marion, Jean-Luc, «De connaître à aimer: l'éblouissement», *op. cit.* 1978, p. 23.

²¹⁹⁶ Ibidem. Para recibir lo otro, es preciso darse, entregarse uno mismo. Comienza la «redundancia», que podríamos considerar el nombre con que Marion expresa el «acogimiento mutuo».

²¹⁹⁷ Marion, Jean-Luc, «Le présent de l'homme, en *Communio*, n° VII, 4, juillet-août 1982, p. 7.

²¹⁹⁸ Marion, J.-L., *L'Idole et la distance*, § 13, *op. cit.* 1977, p. 189.

²¹⁹⁹ Ibid., p. 190.

²²⁰⁰ Αἰτία dice en griego, entre otras cosas: *causa, razón, motivo* (en contextos neutros y no personales), pero también *responsabilidad, culpa, acusación*, o (en contextos favorables) *responsabilidad, reputación, fama* [*cfr.*, *Diccionario Griego-Español* (DGE), Volumen I (α - ἄλλά), Redactado bajo la dirección de Francisco R. Adrados, por Elvira Ganguta, Javier López Facal, Concepción Serrano, Pedro Badenas, y otros 61 colaboradores, Madrid, Instituto «Antonio de Nebrija». Consejo Superior de Investigaciones científicas, 1989. p. 101].

privilegiada (lo cual contradiría la tercera vía de la desnominación), sino a partir de la relación de la *αἰτία* en Dionisio con la *alabanza*. La sustitución de la predicación por la alabanza y la relación de ésta con la irrupción de la causa/*αἰτία* indica la intervención de la «causa» de un modo contrario al que le corresponde según la metafísica. Con *αἰτία* se marca que «no tenemos ninguna denominación conveniente de Dios, ni siquiera en negación»²²⁰¹.

La causa/*Αἰτία* no tiene que ser pensada, sino recibida. O también: lo inconcebible permanece irreductible, y está por encima de toda concepción. «La distancia del Absoluto precede todo enunciado y toda enunciación con una anterioridad que nada podrá abolir»²²⁰². La distancia anterior no se concibe, sino que nos concibe, justamente porque nos engendra. La distancia no es dada a comprender porque es ella la que nos comprende. La distancia es dada solo para ser recibida.

Según Marion, la distancia anterior demanda ser recibida porque nos da más fundamentalmente el recibirnos en ella. La distancia, precisamente porque permanece lo Ab-soluto, entrega el espacio en que deviene posible para nosotros el recibirnos. Así nos descubrimos, en distancia, entregados a nosotros mismos, o más bien, expedidos para nosotros mismos, dados, no abandonados, a nosotros mismos. La distancia, por ello, no nos separa tanto del Ab-soluto como nos guarda, con toda su anterioridad, nuestra identidad. La distancia denota pues «el movimiento positivo del Ab-soluto que, por la puesta en distancia, se desapropia extáticamente de Sí-mismo para que el hombre se reciba él mismo extáticamente en diferencia»²²⁰³. La distancia aparece entonces como la desapropiación misma por la cual Dios crea. De ahí que la incomprendibilidad de lo impensable parezca la marca de la anterioridad: lo importante de la distancia anterior es testimoniado por lo impensable: «Admitir que lo incomprendible no puede, no debe, no tiene que ser comprendido equivale a reconocer, recibir y reverenciar la distancia como distancia»²²⁰⁴. Por ello, según Marion, pretender comprender la distancia, o deplorar que resulte incomprendible, conlleva una doble incongruencia: no solamente la distancia recusa el saber absoluto por definición, sino que revela la desapropiación del Ab-soluto por sí mismo. Por lo tanto, apropiarse la distancia significaría apropiarse por conocimiento (humano) la desapropiación (divina). Es decir, renunciar a conocer la distancia no se funda solamente sobre una imposibilidad de hecho, sino sobre una conveniencia profunda de aquello de lo que se trata en ella²²⁰⁵.

A partir de ahí, descubre Marion que lo impensable de la distancia en la Bondad (que se ahonda al infinito) constituye la marca y el sello del amor, que «ha bajado del cielo» para nosotros. «Lo impensable, como distancia de Bondad, se da —no a comprender, sino a recibir»²²⁰⁶. Por ello, no se trata de renunciar a comprender (como si se tratara de comprender y no de ser comprendido), sino de lograr recibir lo que solo deviene pensable, aceptable más bien, para quien sabe recibirlo. «Si el amor se revela hermenéuticamente como distancia [...] para darse, solamente podrá acogerlo el amor»²²⁰⁷. La distancia ni rechaza ni separa nada, sino que guarda la diferencia en que experimentamos el amor. El amor (como Bondad) requiere la distancia (como impensable), justamente «para que la participación se fortifique en el misterio de la alteridad, y la refuerce. La distancia guarda la diferencia para que el amor reciba tanto

²²⁰¹ Ibid., § 14, p. 197.

²²⁰² Ibidem.

²²⁰³ Ibid., p. 199.

²²⁰⁴ Ibidem.

²²⁰⁵ Ibidem. Como se ve, estamos ante los antecedentes teológicos del tratamiento fenomenológico que luego Marion llevará a cabo en su descripción del fenómeno saturado y de su experiencia por el adonado.

²²⁰⁶ Ibid., p. 201.

²²⁰⁷ Ibidem.

más íntimamente el misterio del amor. La alteridad crece tanto como la unión —en la única distancia, anterior y perenne, permanente y primordial. Dicho de otro modo, la participación de los términos causados (*αἰτιατὰ*) en la causa/*Αἰτία* excluye transgredir la distancia. Lo propio de la causa/*Αἰτία* de todas las cosas y de la Bondad que las sobrepasa a todas es convocar a los entes a su participación²²⁰⁸.

Marion destaca lo desconcertante de estas palabras, según las cuales lo propio de la hipérbole de la *Αἰτία*, o sea, de lo impensable, consiste en la participación que ofrece a aquello mismo que sobrepasa sin medida: Lo impensable, porque para siempre «permanece en una luz inaccesible» (*I Timoteo* 6, 16), llama a la participación a los entes sin común medida con él —sin otra común medida que la desapropiación recíproca en la distancia. La solución pasa, nos dice Marion, por comprender que la participación no franquea jamás la distancia pretendiendo acabar con ella, sino que la recorre como el único campo para la unión. «La participación se incrementa para participar de lo imparticipable como tal, y acrecienta el carácter imparticipable de lo imparticipable tanto más cuanto que participa con más intimidad de ello»²²⁰⁹. Lo importante aquí es subrayar que no se trata de que la trascendencia (se) niegue (a) la participación, pues la convoca y suscita, sino que es la participación misma la que supone, y refuerza, la trascendencia: «Participar en lo impensable es para el conocer reconocerlo como tal —por lo tanto, como impensable [...] La revelación comunica lo íntimo mismo de Dios —la distancia misma»²²¹⁰.

La distancia de lo impensable se ofrece a recorrer, no para que se la suprima. La amplitud de la participación no depende pues en absoluto de la mayor o menor liberalidad de Dios que, en distancia, se da sin reserva imparticipablemente a la participación. «El recorrido de la distancia se mide únicamente en la medida del acogimiento que puede ofrecer, o no, cada participante. Aunque la distancia entregue sin medida lo impensable, la medida de la imparticipable participación será fijada por cada participante»²²¹¹. Es la apertura «analógica» de cada cosa a la distancia lo que mide únicamente la participación a la que accede. Según la analogía de cada espíritu se desvelan las cosas divinas. Es la apertura del participante lo que limita y mide únicamente la amplitud de su participación en la distancia de Bondad. Así se da todo exceso (*surcroît*) al no hacer sino acogerlo²²¹². Marion aclara las dos acepciones de «darse», que se confunden aquí: «es en cuanto que se da (se abandona y se abre) a la distancia de Bondad que el participante se da (adquiere) el participar más íntimamente en ella»²²¹³. Según Dionisio, el Bien da primero a las almas un brillo moderado; luego, cuando las almas han gustado de la luz y desean más, el Bien les da más, y los ilumina superabundantemente, porque han amado mucho, empujándolos hacia adelante según sus capacidades analógicas de avance²²¹⁴. Por ello, según Dionisio, el amor es el único que gobierna la participación y por lo tanto el acceso a la distancia de

²²⁰⁸ Dionisio Areopagita, *De coelesti hierarchia*, IV, § 1, en *Patrologiae Graecae*, Tomus III, J.-P. Migne, Paris, 1857, p. 177 C; tr. esp.: Dionisio Areopagita, *Jerarquía Celeste*, en *Obras completas*, op. cit. 2007, p. 118.

²²⁰⁹ Marion, J.-L., *L'Idole et la distancia*, op. cit. 1977, p. 202. Estas evidencias parecen imbatibles contra nuestro intento de hallar la expresión del «acogimiento mutuo» en Marion. Como se ve, nos hallamos ante un «acogimiento mutuo» que mantiene la hipérbole de la desmesura de uno de sus acogidos. Y por ello, el «acogimiento mutuo» resulta a la vez posible e imposible: posible para subrayar su imposibilidad. Cuanto con más intimidad participan los entes de Dios, más se acrecienta el carácter imparticipable de Dios. Sin embargo, a pesar del «contenido» de la hipérbole, la «forma» de la mutua entrega de amor (de la «desapropiación») ya se ha abierto. Lo veremos en lo que sigue confirmado por Marion mismo.

²²¹⁰ Ibidem.

²²¹¹ Ibid., p. 203.

²²¹² Ibid., p. 204.

²²¹³ Ibidem.

²²¹⁴ Dionisio Areopagita, *Nombres divinos*, IV, § 5, PG III, pp. 700 D – 701 A; tr. esp.: p. 35.

Bondad. El amor es el único que percibe el amor correctamente: como a recibir. La capacidad es la única que limita la participación, pues ésta podría y puede devenir infinita: «Dios no es envidioso». Dios no es envidioso de su divinidad, pero al hombre sí le falta ambición. La capacidad analógica recibe nada menos que el recibir la distancia y por lo tanto, lo que la guarda y la cuida: la causa/Aιτία.

Se pregunta Marion cómo evitar que el recorrido reduzca la distancia a un espacio poseído porque bien conocido y conocido porque muchas veces recorrido. Dionisio responderá movilizándolo un término que nuestra modernidad nos impide entender correctamente: «jerarquía». La «vía jerárquica» en Dionisio se vierte unilateralmente de arriba abajo. El objetivo de la jerarquía es la conformación y la unión con Dios, en tanto que ello es posible. Por lo tanto, el cumplimiento del orden, para cada uno de los seres en la jerarquía, es remontar, según su capacidad propia, hacia la semblanza de Dios. De ahí que «el término común de toda jerarquía es el amor aplicado a Dios y a las cosas divinas»²²¹⁵. La jerarquía ha de entenderse por ello, más que como un principio sagrado, como el *origen de la santidad*. Y como la santidad no puede más que darse, dice Marion que el don no le impone ninguna exterioridad: «La Caridad, como origen extático, no disminuye cuando sale de sí, puesto que se define precisamente por este éxtasis. O también, la caridad no sale de ella misma cuando sale de ella misma, pues se da como lo que se da»²²¹⁶. Por ello, cree Marion que ningún contrasentido sería más completo que intentar reintroducir la jerarquía en el modelo plotiniano de una emanación que se pierde: si el Uno, según Plotino, se pierde y se disuelve al desmultiplicarse, en Dionisio, la caridad, dándose, se manifiesta de modo más auténtico. De ahí que toda redundancia del don en que la caridad se abandone sin retorno testimonia su única y permanente cohesión. Por ello, Dionisio puede definir la jerarquía como una «subida» igual que como una «emanación». Así, los dos movimientos se superponen, incluso se identifican el uno con el otro: «El don que proviene del origen únicamente dándose alcanza los términos jerarquizados, pero éstos no lo acogen más que al darse ellos mismos a lo que ellos así acogen»²²¹⁷. Marion comprende aquí la cuestión esencial en el hecho de que cada miembro solo recibe el don para darlo, de manera que este don, en el mismo gesto, vuelve a dar (*redonne*) en redundancia el don («emanación») y, dando, devuelve el don original a su fundamento («subida»)²²¹⁸.

Cita Marion a Dionisio, que destaca cómo los asociados a Dios, colmados santamente con el esplendor que les es dado, lo reflejan a su vez, sin envidia, a aquellos que siguen. Los que iluminan, al tener un espíritu transparente —por participar de la luz como por transmitirla— y siendo colmados con el fulgor de lo sagrado, deben transportar la luz que los inunda a aquellos que son dignos de esta luz²²¹⁹. Por lo tanto, el don solo se da para ser de nuevo dado. El beneficiario del don debe asegurar la redundancia del don poniéndolo en circuito en cuanto lo recibe porque «el don solo puede recibirse si se da, pues si no, dejaría de merecer su nombre»²²²⁰. La pila solo se llena con la cascada superior si ella se vacía sin cesar en la pila inferior. El abandono de lo que la llena (la cascada de

²²¹⁵ Marion, J.-L., *L'Idole et la distance*, § 15, p. 210; cita Marion a Dionisio en (i) *Jerarquía celeste*, III, 1 y III, 2, respectivamente en *PG* III, pp. 164 D y 165 A-B; tr. esp.: pp. 114, 115, y en (ii) *Sobre la jerarquía eclesiástica*, I, 3, en *PG* III, p. 376 A; tr. esp.: *La jerarquía eclesiástica*, op. cit. 2007, p. 173.

²²¹⁶ Marion, J.-L., op. cit. 1977, p. 210; tr. esp.: p. Lo dado coincide con el modo de darse. Pero además, encontramos aquí las dos acepciones de «donación» en Marion: la donación según la consideración «clásica»: como donación en el fenómeno del conocimiento (cap. II, § 10.2.) y la donación como entrega y dádiva (de sí) (Introducción, § 1.2.3., cap. II, § 10.3.).

²²¹⁷ Ibid., p. 211. La «coincidencia» de los dos movimientos dice justamente su «acogimiento mutuo».

²²¹⁸ Ibidem. Recordemos la llamada «hacia-aquí» y «hacia-allí» en Heidegger (cap. V, § 39.2.2.).

²²¹⁹ Cfr., Dionisio Areopagita, *Jerarquía celeste*, III, 3, *PG*, III, p. 168 A; tr. esp.: p. 117.

²²²⁰ Marion, J.-L., op. cit. 1977, p. 212.

agua) es únicamente lo que le permite que la colme sin cesar el caudal aún por venir. Es por ello que «el don no puede recibirse más que si el gratificado lo recibe como un don, es decir, solo si el “contenido” le adviene en un acto donante insoluble; igualmente, el don exige, no solamente del donante, sino también del gratificado, el ser recibido mediante un don. Recibir el don de Dios, como don, exige del hombre que inmediatamente él mismo acoja el don en su esencia —como acto donante»²²²¹. Por ello,

²²²¹ Ibidem. Para poder lograr nuestro autor comprender el don como se da y se dice tendrá primero que librar al don de la lógica que le pide dar *razones* de dar. Obligar al don a darse a la razón anula el don [Marion, Jean-Luc, «La raison du don», en *Donner à penser*, Paris, Éditions du Seuil, 2005, p. 74. La primera versión, algo distinta a ésta, llevó por título «La conscience du don», y se publicó en: Jean-Noël Dumont (éd), *Le don. Théologie, Philosophie, Psychologie, Sociologie, Colloque interdisciplinaire* sous la présidence de Jean-Luc Marion, Lyon, Éditions de l’Emmanuel/Le Collège Supérieur, 2001 (pp. 59-73). Más tarde, otra versión se publicó ya como «La raison du don», en la revista *Philosophie*, nº 78, 2003. Además, constituyó el texto de varias conferencias, como la pronunciada en Boston University en 2001 como «The consciousness of the gift», etc. Es además en gran parte el capítulo III de *Certitudes négatives* (2010)]. El don se pierde justamente porque «ha perdido la libertad de perderse» (Ibid., p. 75). Por ello, se pregunta nuestro autor: «¿cómo concebir el don como tal, como don perdido, extraviado, perdido sin retorno y sin embargo, no sin un sentido pensable, incluso, no sin una cierta razón apropiada para él?» (Ibidem). En el intento de describir directamente y a partir de sí mismo un fenómeno del tipo del don, pero inscrito ya de entrada en el horizonte de la donación y que jamás pueda dejarse reapropiar por el horizonte de la economía, Marion buscará un «don naturalmente reducido a la donación», apareciendo solo *como siempre ya reducido*. Nuestro autor descubre el fenómeno de la *paternidad*» (Ibid., pp. 81-82). En este fenómeno, Marion encuentra un carácter único: no solo es dado sino que da: lo dado donante. Nuestro autor hace notar el cumplimiento por el don de la paternidad de la triple paradoja del don reducido a la donación, es decir, (i) el donante resulta ausente: el padre falta, sobre todo porque su paternidad no puede apoyarse nunca sobre una confirmación empírica inmediata, sino que solo se declara *a posteriori*, reconociendo al hijo que nunca ha podido conocer a la primera; (ii) el donatario (el hijo) no puede satisfacer la más mínima conciencia de deuda y no podrá devolver a su padre lo que de él ha recibido: la vida; (iii) el don dado se reduce a la vida: el don dado no podrá nunca volverse un objeto o un ente. Por ello, con la paternidad, el donante se manifiesta en tanto mismo que ausente, el donatario en tanto que deficiente y el don en proporción directa a su irrealidad. Con el don de la paternidad descubre Marion que el abandono de la reciprocidad supone el cuestionamiento de un principio radical de la metafísica: el principio de identidad: el don reducido da (o recibe) siempre más (o menos) que él mismo, pues si el balance quedara igual, el don no tendría lugar. Por ejemplo, el padre se pierde a sí mismo al dar una vida que no le será jamás devuelta, contradiciéndose al renunciar a un intercambio igual, justamente para hacer las veces de padre. Pero a la vez, da mucho más de lo que posee al dar una vida que en un sentido no tiene (en y a partir de) él mismo, porque la vida no se identifica con él, que es él mismo hijo de otro padre. La paternidad manifiesta pues la no-identidad de todo *sí a sí*, contradicción de *sí a sí* que se despliega en todas las figuras de la desigualdad. En general, el don se produce solo provocando esta no-identidad consigo mismo (Ibid., p. 91). Esta no-identidad impone una nueva definición de la posibilidad: «La posibilidad no consiste en la identidad de sí consigo, sino en el exceso de sí sobre sí» (Ibidem). Entonces, ninguna imposibilidad puede parar la nueva posibilidad del don, justamente porque ésta se nutre de la imposibilidad y de la contradicción mismas de la identidad a sí, de la igualdad consigo y de la reciprocidad del intercambio. «A lo que solo se gana perdiéndose, a saber el don que se da al abandonarse, nada deviene ya imposible. No solamente lo que no se da se pierde, sino que nada puede arruinar el don, pues consiste éste en la contradicción misma de su posibilidad» (Ibid., pp. 91-92). Pero el don no se libera solamente del primer principio de la metafísica (el principio de identidad y de no-contradicción) sino también del segundo, el de razón suficiente. El don dice algo que no dice ya todo otro fenómeno: no solo se muestra el don a partir de sí porque, como todo otro fenómeno, *se da a partir de sí* sino porque, más radicalmente que todo otro fenómeno, el don «da su *sí* a partir de *sí*» (Ibid., p. 93. Vemos aquí que el *sí* del don consiste justamente en *dar*). El don decide por sí de su donación y decide por sí de su donante al aparecer indiscutiblemente como donable y haciéndose dar. Y así, no presuponiendo a su donatario, ni a su donante, «el don adviene a partir de su propia posibilidad, tal que él se la da originariamente a sí mismo» (Ibid., p. 97). A partir de aquí, Marion cree que sobrepasando la demanda de una causa y de una razón, no solamente el don no se condena a carecer de racionalidad, sino que podría constituirse una más «grande razón» que la estrecha *ratio reddenda* de la metafísica. O también: ¿no proporcionaría el don la figura no-metafísica por excelencia de la posibilidad, y no podría abrirse la posibilidad «más alta que la efectividad» en primer lugar en tanto que don? Y si el fenómeno en su acepción estricta se muestra en sí y a partir de sí, ¿no se ofrecería el don entonces como el fenómeno privilegiado,

si el hombre quiere tomar posesión del don, se tensará sobre un «contenido» que no vale de hecho nada si no lo sostiene el acto donante. De ahí que recibir el don equivale a recibir el acto donante, pues Dios solo da el movimiento de infinita *kénosis* de la caridad, es decir, todo²²²². «El hombre por lo tanto solo recibe el don como tal al acoger el acto de dar, es decir, mediante repetición al dar él mismo. Recibir el don y darlo se confunden en una sola y misma operación, la redundancia. Solo el don del don puede recibir el don, sin apropiárselo y destruirlo en una simple posesión. Aquel que no diera no recibiría nada que no congelara de inmediato en su posesión. Recibir y dar finalizan pues en el mismo acto»²²²³.

Marion vuelve a subrayar que el «contenido» del don no constituye nada en sí al ser separado del acto de dar y del donatario gratificado que asegura su redundancia. El medio de transmisión del don es la redundancia, que prima infinitamente sobre el objeto transmitido (el «contenido»). La transmisión no transmite ningún objeto aunque transmite infinitamente más. «Infinitamente más porque el don inicial solo se transmite si el hombre gratificado lo recibe, como se recibe un golpe. El don se transmite, o mejor, se propaga de un hombre al otro si uno repite el don, lo re-produce y lo relanza para acogerlo, de suerte que el otro no acoge ya, en un sentido, el mismo don que el primero, sino su redundancia. Cada uno deviene el intérprete (y no el librador) del don, lo transmite en la medida en que lo acoge, y lo acoge en la medida en que se hace él mismo don»²²²⁴.

más exactamente como la figura de toda fenomenicidad?» (Ibid., p. 99). Dándose el don como absolutamente libre (Ibid., p. 103), el don coincide con su razón porque su simple donación le basta como razón. Razón suficiente para ella misma, el don se da razón al darse. Ello sucedería según Marion respecto a todo fenómeno en general y por ello respecto a los fenómenos saturados. Mostrarse a partir de sí mismo y en sí solo lo consigue el fenómeno al darse, o sea al advenir sin otra condición que su soberana posibilidad. Por lo tanto, aunque el sentimiento de reconocimiento del don es en la situación amorosa donde lo experimentamos de manera ejemplar, sin embargo, esa es «una característica de todo fenómeno que adviene verdaderamente» (Ibid., p. 109). Es la situación que expresamos al decir «¡esta vez es *para* mí!», que define el carácter de acontecimiento del fenómeno que se da. O sea, no solamente el fenómeno llega, sino que lo hace *sobre* mí. Es como si el fenómeno me buscara. Es la ipseidad, el *sí* del fenómeno, lo que adviene entonces en el don. «Es la cosa misma la que pide ser dada» (Ibidem).

²²²² Aquí se ve de modo inmejorable de qué se trata: el acto donante del don coincide con el acto de recibirlo. El don es justamente el fenómeno de la «coincidencia de lo dado con el modo de darse»: recibir es dar y dar es recibir. Es la redundancia.

²²²³ Marion, J.-L., *op. cit.* 1977, p. 212.

²²²⁴ Ibid., p. 213. Si el don en su esencia es el acto donante, entonces acoger el don es acoger el acto donante. Recibir es a la vez dar. Por lo tanto, no solo el «sujeto» acoge (al recibirlo) el acto donante, sino que el «sujeto» se acoge al acto donante cada vez que «se da el don». Lo que el «sujeto»/beneficiario acoge es justamente lo que a él lo acoge, es decir, aquello a lo que él se acoge, al actuar recibiendo y dando a la vez. Que cada eslabón de la transmisión sea solo intérprete y no librador del don es lo que haría más fluida esa transmisión de y como «acogimiento mutuo». Y además, justamente poniendo entre paréntesis al librador último del don (del acto de dar/recibir) aparece con toda claridad el mecanismo como tal de la transmisión y los sentidos que el mismo implica. Marion parece que pone el acento en que el hombre no es el librador del don, sino solo su intérprete y transmisor, de modo que por no ser el librador del don se produciría con más fluidez (o se produciría a secas) la transmisión. Y por ello, esta transmisión solo es posible si los eslabones que en ella participan tienen en cuenta siempre que ellos no son los dueños del don que reciben y no pueden llevar a cabo el don según sus solos intereses, adueñándose del «mecanismo» en su beneficio, simplemente porque el mecanismo se pone en marcha en el vaciamiento mutuo en favor de lo otro. Vemos así que el «mecanismo» de la «coincidencia de lo dado con el modo de darse» expresa el «acogimiento mutuo». Pero también, comprendiendo el «mecanismo» del don como dar/recibir a la vez, podemos ya concluir que el mismo dice la «coincidencia de la llamada y la respuesta».

48.3.4. La redundancia

Alcanzada la redundancia, podemos pasar revista a las determinaciones principales que Marion desarrolla sobre ella en su obra:

(1) Para Marion, que el don dado deje aparecer el envío del que proviene define la significación y la función fenomenológicas del *sacrificio*. Según nuestro autor, «sacrificar» no significa renunciar (por destrucción o desposesión) a un bien, por ejemplo, en favor de otro, sino que consiste en «hacer aparecer el envío del que proviene, devolviéndolo (al hacerlo volver) hacia el otro lugar del cual, en tanto que don dado, lleva la marca intrínseca, irrevocable y permanente»²²²⁵. El sacrificio da pues el don a la donación de la que proviene, enviándolo al envío mismo que lo constituye originariamente. El sacrificio no sale del don, sino que lo habita por completo. Y así, el sacrificio manifiesta el don al volver a dar (*en redonnant*) al don su donación, porque lo repite a partir de su origen²²²⁶. No se trata de un contra-don, como si el donante tuviera necesidad, o bien de recuperar lo que se le debe (intercambio), o bien de recibir un homenaje suplementario (gratitud como salario simbólico), sino de reconocer el don como tal, repitiendo en sentido inverso el proceso de la donación y reintegrando en él el don, arrancándolo de su recaída fáctica al rango (sin donación) de objeto encontrado, de no-dado, para así hacer visible no solo lo dado, sino el proceso de la donación misma. El sacrificio hace visible la donación al volver a dar el don²²²⁷.

Y si el sacrificio vuelve a dar el don a partir del donatario, el perdón vuelve a dar el don también, pero a partir del donante, que confirma el don a la luz de la donación para la salvación del donatario: «Perdón y sacrificio se responden así, para hacer aparecer la fenomenicidad de la donación por la doble redundancia del don, ya sea a partir del donatario, ya sea a partir del donante»²²²⁸.

(2) Marion establecerá la paternidad también como fenómeno privilegiado de la redundancia, pues la paternidad, aunque aparece como todo fenómeno, o sea, en tanto que se da, sin embargo, al contrario que la mayoría de los otros fenómenos, aparece *en tanto que da*. Si la paternidad no diera, no se daría ella tampoco²²²⁹.

(3) El ente solo deviene presente si adviene a la presencia. Y solo adviene a la presencia si entra en el ser en tanto que el ser adviene él mismo en el proceso del *descubrimiento*. El ente debe por lo tanto renunciar a poseer como una presa el único átomo del presente para no recubrir el *descubrimiento*, en que se cumple el pasaje del advenimiento.

En el intento de formular esta exigencia describiendo fenómenos reconocibles, Marion comienza por el don, haciendo ver cómo, cuando el don es glorificado en el momento de su presente como lo exclusivo de la presencia, enmascara al donante y lo excluye de la presencia, lo recubre, lo hace desaparecer. Es por ello que la ingratitud constituye el reverso y el efecto moral de una desaparición óptica, que tacha al donante por el don dado. «El donante y por lo tanto el proceso del don desaparece precisamente porque el don, como cosa dada, aparece»²²³⁰. Pero de ello no hay que concluir con Derrida que las condiciones de posibilidad del don no son sino las condiciones de su

²²²⁵ Marion, Jean-Luc, «Esquisse d'un concept phénoménologique du sacrifice», en *Archivio di filosofia*, LXXVI (*Il Sacrificio*), n° 1-2, Rome/Pise, 2008 (pp. 9-22), p. 18.

²²²⁶ Ibidem.

²²²⁷ Ibidem.

²²²⁸ Ibidem.

²²²⁹ Cfr., Marion, Jean-Luc, «La conscience du don», en *Die Normativität des Wirkliche. Über di Grenze zwischen Sein und Sollen*, Herausgegeben von Thomas Buchheim, Rolf Schönberger und Walter Schweidler, Stuttgart, Klett-Cotta, 2002.

²²³⁰ Marion, Jean-Luc, «Dieu et l'ambivalence de l'être», *op. cit.* 2013, p. 166.

imposibilidad, sino que hay que sospechar, al contrario, que el don solo aparece como el proceso entero de su advenimiento, según una presencia en que se descubren tanto los actores y los momentos no presentes como la presencia en el presente del presente dado. Y por ello, recibir el don consiste en ver el don *como* dado, *como* adviniendo desde el donante, en adelante y obligatoriamente ausente, pero que es sin embargo no solo su origen sino su destinatario de vuelta, destinatario en el sentido en que el destino envía y provoca un proceso de advenimiento. No se trata aquí de un reconocimiento de gratitud frente a un donante que querría una recompensa, aunque fuera simbólica, para un don de hecho dado de mala gana, medio abandonado; se trata del derecho de un hecho bruto a encontrarse aprehendido como debiendo ser recibido (o rechazado), como adviniendo desde otro lugar, como cargado, incluso alterado, de alteridad, esperando la hermenéutica que hace de él un don»²²³¹.

Lo que se llama el «sacrificio», o sea, renunciar a guardar la posesión del don, no dice otra cosa que eso. Lo esencial es que el don solo se descubre si el presente no se crispa en su momento presente, sino si se extiende (si deja venir, deja pasar y se deja sobrepasar) en su advenimiento (del donante al donatario) y lo sanciona reconociendo este advenimiento (sacrificio). Aquí adquiere todo su alcance el «se da». Marion concluye entonces que el hecho de que el ente sea no tiene nada óntico, no dependiendo del ente, sino del ser. Con la condición eso sí de entender el ser en su ambivalencia, es decir, de otro modo que como la persistencia *in se* y *per se* de una esencia en *su ser*, *in suo esse*. El ser, si es preciso admitir uno, *adviene como dado*, des-cubrimiento de la presencia más allá de lo presente.

Marion se pregunta entonces quién podría mostrarnos cómo se da el ser para acceder al ser de otro modo que ser, de otro modo que según la metafísica; quién podría cumplir hasta el final lo que la filosofía intenta entrever si no es aquel que ha podido decir en verdad que todo estaba cumplido (*Juan* 19, 30). Nuestro autor asume pues arriesgadamente otra puesta en obra de la manera de ser del ente a partir de la manera en que Cristo fue al pasar y permanecer entre nosotros. Cristo no considera ser en general como una posesión, sino que se desapropia del ser hasta vaciarse del ser, hasta tomar voluntariamente otra *ousía*. Cristo no guarda para sí su *ousía* como una posesión porque sabe que se trata de un presente dado por su padre, porque conoce al Padre que da y al don adviniente. Quien persiste en el ser como en una posesión lo pierde; quien pierde el ser para reconocerlo como un don del Padre, lo recibe y lo salva.

Todo pivota según Marion en la decisión de Cristo: «pero no se haga mi voluntad, sino la tuya» (*Lucas* 22, 42). Esta decisión da la vuelta a la voluntad, la convierte de ella misma en otra, la del Padre. Esta decisión abre en toda su anchura y profundidad, su altura y longitud la escena trinitaria del acto final de Cristo, la teología. Pero asume también para la filosofía una significación crucial: frente a la voluntad de poder que define el nihilismo, querer la voluntad del Padre, es decir, del otro por excelencia, querer lo que *yo* no quiero y no quiero querer constituye «la única y definitiva respuesta al nihilismo y a la imposición final de una interpretación alternativa del ser del ente»²²³².

(4) Decir el mundo poéticamente, por lo tanto, habitarlo (pues no hay otro modo de habitar el mundo que poéticamente) implica ver en él cada cosa en sí, como tal, no como objeto o ídolo —fabricados—, sino recibir cada cosa como *dada*²²³³. El poeta da únicamente porque ha recibido el don como tal. «Se da solo en la medida en que se vuelve a dar, por redundancia, lo que se logra recibir como algo dado donable [...] Incluso, lo

²²³¹ Ibidem.

²²³² Ibid., p. 172.

²²³³ Marion, Jean-Luc, «Habiter poétiquement le monde – Claudel», en *Communio*, 2019/2, n° 262-263 (pp. 148.-157), p. 156

donable como dado permite decir el mundo como dado y así aspirar al ojo que me da el verlo»²²³⁴.

(5) El don solo aparece como tal, o sea, como llegando de otro lugar que de *sí*, si aparece de tal manera que no deja de enviar a ese otro lugar que lo da y a partir del cual se encuentra dado a ver. Por ejemplo, en el caso del perdón, si el donatario había visto espontáneamente el don solo como un objeto de intercambio, el perdón que vuelve a dar el don y lo satura de donación conducirá al donatario a reconocer, y a menudo *por vez primera*, el don como tal, como dado. Y viendo el don como dado, el donatario ve en él *por vez primera* por transparencia a su donante, al verlo en la gloria del acontecimiento de la donación en obra. En el § 24 de *Certitudes négatives* Marion ejemplifica el perdón en el caso del retorno del hijo pródigo: el hijo había devuelto el don (la filiación) invisible al apropiárselo como un fondo (*ousía*) económico. Por el perdón del padre cuando el hijo vuelve, por el don vuelto a dar, el padre no da al hijo pródigo lo que el intercambio había perdido (la posesión), sino que lo restablece en el movimiento del don dado (la filiación). Así aparece el padre por vez primera al hijo como padre donante y el hijo mismo aparece por vez primera como hijo donatario²²³⁵.

(6) En el apartado expresamente llamado «La redundancia del don» de *D'Ailleurs, la révélation*, acuerda Marion, siguiendo a Tomás de Aquino, que la razón de la gratuidad del don es el amor. Y aunque el amor caracteriza toda la Trinidad, denomina sin embargo propiamente al Espíritu Santo, porque «dando por amor permite todo don [...] Da el don de dar. Ama de tal suerte que *hace amar*»²²³⁶. Por ello, el Espíritu Santo aparece sobre todo como aquel que inaugura la donación. El espíritu se denomina *don* porque solo él hace aparecer la lógica del don. La obra reveladora de la Trinidad no es la de enmascarar el proceso de la donación por la evidencia de lo dado, como en la experiencia del mundo, sino la de restablecer cada vez la manifestación del proceso de donación en la evidencia del don (des-cubrimiento, *apokálypsis*). Esta reversión fenoménica puede tematizarse como la «redundancia del don», expresada para la Trinidad según Ricardo de San Víctor así: «[...] en el Padre se encuentra la plenitud del amor gratuito, en el Espíritu Santo la plenitud del amor debido y en el Hijo la plenitud del amor a la vez debido y gratuito»²²³⁷.

Siendo caracterizado también el Espíritu Santo como la «plenitud del don a la vez debido y gratuito», retoma nuestro autor los tres momentos simultáneos de la donación trinitaria: (i) en primer lugar, el des-cubrimiento de la *ratio donationis* a partir del Padre supone que el donante pone entre paréntesis el don que podría oponerse al proceso de la donación y a su des-cubrimiento, puesta entre paréntesis que consiste, no en suprimir el don o en anularlo, sino justamente en volver a darlo. Es el perdón. El donante vuelve a dar el don *por nada*: no para manifestar la desposesión del don o solamente a sí mismo como donante, sino para des-cubrir la *ratio donationis* misma. «La redundancia del perdón da por el amor de la sola donación»²²³⁸; (ii) el des-cubrimiento de la *ratio donationis* a partir del Hijo supone que el donatario ponga o pueda poner entre paréntesis el primer don, el ente en sí que podría anular el des-cubrimiento del proceso de donación. Esta puesta entre paréntesis no consiste en recusar o apartar el don, sino en reconocerlo

²²³⁴ Ibidem.

²²³⁵ Marion nos ofrecerá otros ejemplos del perdón: además de que el Padre da el don de nuevo a aquel que no quería reconocerlo (el hijo pródigo), lo da también de nuevo a quien no querrá jamás reconocerlo (el enemigo) o a quien no podrá hacerlo (el desconocido) (*cfr.*, Marion, J.-L., *D'Ailleurs, la révélation*, § 19, p. 527).

²²³⁶ Marion, J.-L., *D'Ailleurs, la révélation*, § 18, *op. cit.* 2020, p. 513.

²²³⁷ Ricardo de San Víctor, *De trinitate* VI, cap. 14, en *PL* 196, Paris, J.-P. Migne, 1855, col. 978 c.

²²³⁸ Marion, J.-L., *D'Ailleurs, la révélation*, § 18, *op. cit.* 2020, p. 515.

como dado. Es el sacrificio. El sacrificio no suprime nada, no destruye nada, no da nada incluso ni establece ningún intercambio, sino que vuelve a dar un don que no había sido recibido como tal, para así reconocerlo y manifestarlo como dado. La redundancia del sacrificio da por amor de la sola donación; (iii) el des-cubrimiento de la *ratio donationis* a partir del Espíritu Santo. Frente al don dado según el mundo (que confisca toda la escena de lo visible sin reserva), Marion propone poner entre paréntesis el don dado, que solo es en apariencia o provisionalmente un ente, una cosa o un objeto. Y así, cuanto más importancia tiene el don, menos importa el ente mismo que pone en obra. Pero, ¿en qué consiste realmente el don, si no equivale a nada real, a ninguna cosa ni objeto? Respuesta: «Consiste en la modificación de la fenomenicidad de lo que en ella deviene un don: acontece, a menudo o después de un cálculo, que un objeto o una cosa aparecen, no ya como estáticos y subsistentes en sí, sino que cambian bajo el aspecto de lo que se propone *a dar o a recibir*: se muestran bajo el aspecto de la donabilidad o de la aceptabilidad»²²³⁹. En ambos casos, se proponen al donante y al donatario potenciales como solicitando entrar en la fenomenicidad de la donación, devenir dones. La irrealización del ente dado deviene el carácter mismo de su entrada en donación. «La *ratio donationis gratuita* no pone en juego algo intermediario, sino que suscita dos intenciones de dar y de recibir, que se cruzan, pero no se compensan, ni se anulan»²²⁴⁰. El don dado aparece plenamente, no como el contenido o la apuesta de un proceso eventualmente recíproco, sino como el movimiento mismo que manifiesta la donación y la fenomeniza. «La redundancia del don, justamente porque irrealiza cada uno de sus términos, hace manifiesta la lógica de la donación»²²⁴¹.

Pasando estas determinaciones fenomenológicas a las «cosas divinas», Marion indaga su aplicación a la Trinidad inmanente y también a su economía (a su relación) con el mundo. Marion entiende la plenitud del amor debido y gratuito del Espíritu Santo como la redundancia del don, en que los tres términos (donante, don, donatario) han sido puestos entre paréntesis para poder aparecer como tales, como puros fenómenos de ellos mismos, sin objetivación. Y así, el Espíritu lleva a cabo el don del donante (del Padre) mediante la redundancia del perdón (don gratuito); lleva a cabo el don del donatario (del Hijo) mediante la redundancia del sacrificio (don debido), y lleva a cabo finalmente él mismo la unión de los dos anteriores, no imponiéndose como su mera suma, como su centro o su fondo, sino que él mismo puesto entre paréntesis encuentra su nombre en apariencia ausente: *comunión*²²⁴². Y así, solo porque el Espíritu Santo tiene como propio llevar a cabo el don del Hijo y del Padre en su plenitud, solo realizando este «primer don», manifiesta, no tal o cual don, sino la donación misma²²⁴³.

Como vemos, en el don considerado a partir del «otro lugar» trinitario, intervienen al menos tres términos, mejor dicho, tres actos nuevos, especifica nuestro autor, justamente el sacrificio, el perdón y la comunión. Este tercer acto expresa que cuanto más da el don, menos se resume en la transferencia de posesión de algo (objeto) o de sea lo que sea (ente), y más deviene simbólico de otra realidad, ni objetivable ni ente. Pues, ¿qué se puede dar más que su tiempo, su vida, o su fe y su amor?²²⁴⁴ Pero tales dones no son propiamente hablando nada que *sea* o que pueda servir como un *objeto*. «Al contrario, solo dan dándose, como otras tantas promesas por venir; de hecho, solo dan la seguridad,

²²³⁹ Ibid., p. 517.

²²⁴⁰ Ibid., pp. 517-518.

²²⁴¹ Ibid., p. 518.

²²⁴² Ibidem.

²²⁴³ Es decir, la comunión manifiesta, y realiza, la donación misma. Por lo tanto, «donación» diría en último término en Marion «comunión», o sea, «acogimiento mutuo».

²²⁴⁴ Ibid., § 19, p. 528.

aún por confirmar, de que se darán hasta el final. Dan el hecho y la promesa de que se darán y de que entre el donante y el donatario seguirá habiendo una comunión. Dan el hecho de que los dos actores permanecerán en comunión. Y estos dos actores solo reciben esta comunión con la condición de no confundirla jamás con lo que podría, objeto o ente, simbolizarla: la puesta entre paréntesis del don deviene la condición de aparición de la comunión. Así, considerado en vistas del *otro lugar*, el don se cumple en su *redundancia*²²⁴⁵.

Marion acude a *Filipenses* 2, 6-11²²⁴⁶, donde se trata de la redundancia del don: propone san Pablo como ejemplo a los Filipenses a Cristo, por haber puesto entre paréntesis el don que detenta del Padre, haberlo sacrificado por lo tanto y así haberlo recibido por redundancia del don del Padre, manifestando entre ellos la perfecta comunión del Espíritu. Marion destaca entonces que Jesús se vació de sí mismo, tomando forma de esclavo, resultando esta *kénosis* de la «obediencia». Y a la *kénosis* que sacrifica el don de la igualdad a Dios responde la «gracia» que vuelve a dar (perdón) el nombre de Señor, es decir, el nombre mismo del Padre. Ambos momentos (sacrificio y perdón) se producen en la misma y única «obediencia»: «la única “obediencia”, dicho de otro modo, la única comunión»²²⁴⁷.

Según Marion, ningún don llega sin advenir en la posibilidad: la posibilidad abre la espera, permite la recepción y por lo tanto también la decepción. La posibilidad supone que me exponga a ella y no la cierre por mi pretensión a la posesión. El don da y no pide nada sino que nos abandonemos a él. El abandono a la posibilidad del don fija la única medida a la recepción del don, a la medida en que Cristo se ha expulsado de sí mismo, se ha rebajado él mismo.

48.3.5. El amor convierte en vano al mundo y a los sabios

De la cuestión de la vanidad que destituye en virtud del tercer orden la razón metafísica según Pascal, se ocupa sobre todo *Sur le prisme métaphysique de Descartes* (1986), donde Marion trata, entre otras cosas, del antagonismo entre Descartes y Pascal respecto a la legitimidad de una prueba metafísica de la existencia de Dios. El motivo teórico del rechazo de esa prueba por parte de Pascal es que para éste, el «Dios de los cristianos» solo puede conocerse en Jesucristo, indisolublemente Dios y reparador, precisamente porque el hombre resulta indisociablemente capaz de Dios por naturaleza e incapaz de Dios por el pecado, de modo que pretender conocer a Dios sin Jesucristo equivale para el hombre a negar su pecado²²⁴⁸. Por lo tanto, construir una prueba metafísica de Dios equivale a «blasfemar». Y de ahí que acceder a Dios equivale a progresar hacia un Dios que no se manifiesta a los hombres con toda la evidencia que podría hacer, en virtud justamente del pecado²²⁴⁹. Se trata pues de conocer, no según la evidencia, sino según la media luz de la presencia de un Dios que se oculta. Es preciso

²²⁴⁵ Ibidem.

²²⁴⁶ «[...] el que, siendo en forma de Dios, no tuvo como usurpación el ser igual a Dios. Sin embargo, se despojó a sí mismo, tomando forma de siervo, haciéndose semejante a los hombres; y hallándose en la condición de hombre, se humilló a sí mismo, y se hizo obediente hasta la muerte, y muerte de cruz. Por lo cual Dios también le exaltó hasta lo sumo, y le dio un nombre que es sobre todo nombre; para que en el nombre de Jesús se doble toda rodilla de los que están en los cielos, y en la tierra y debajo de la tierra; y toda lengua confiese que Jesucristo es el Señor, para la gloria de Dios Padre».

²²⁴⁷ Ibid., p. 530.

²²⁴⁸ Marion, Jean-Luc, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, § 22, *op. cit.* 1986, p. 320.

²²⁴⁹ Ibid., p. 323. Encontramos aquí una buena razón para distinguir Marion entre «donación» y «manifestación». Es algo que ya sabemos por C. Gschwandtner (Introducción, § 1.2.4.).

pues para Pascal ver y no ver a la vez²²⁵⁰: «quienquiera que razona a propósito de Dios piensa, lo sepa o no, en una situación teórica a la que afecta la “miseria” del pecado»²²⁵¹. Marion cita las palabras clave de Pascal: «La verdad está de tal modo oscurecida [...] que a menos que amemos la verdad, no podremos conocerla»²²⁵². Es decir, para Pascal, el hecho mismo de que el conocimiento se oriente desde los objetos del mundo a Dios le impone una especie de conversión epistemológica: renunciar al horizonte de la evidencia por el del amor. Y cita Marion las palabras de Pascal «[...] si al hablar de las cosas humanas, se dice que es preciso conocerlas antes de amarlas, lo que ha pasado como proverbio, los santos, al contrario, dicen al hablar de las cosas divinas que es preciso amarlas para conocerlas y que no se entra en la verdad si no es por la caridad»²²⁵³. Pretender conocer a Dios sin amarlo equivale a perder la vía de acceso y el término. La metafísica se cierra a Dios justamente porque quiere acceder a Dios en plena certidumbre y evidencia. Pero, entre la evidencia y la caridad, es preciso escoger²²⁵⁴.

Pascal recusa la metafísica porque sale de ella. Pascal no debate con la metafísica porque ya la ve desde un lugar extraño definitivamente a ella. Pascal puede así descalificar los conceptos metafísicos sin más, sin ninguna refutación ella misma conceptual, ni acordarle la menor atención. Pero no se trata de una violencia contra la metafísica sino, como descubre Marion, de un «paso atrás» fuera de la misma y una retirada a la vez religiosa (distraerse del mundo, no de Dios) y militar (rechazar combatir a un adversario demasiado temible). El paso atrás fuera de la metafísica intenta en Pascal alcanzar otro suelo que el de la metafísica misma²²⁵⁵.

²²⁵⁰ Pascal, B., *Pensées*, Section II. Papiers non classés, Série V, § 449-556, en *Œuvres complètes*, op. cit., 1963, p. 558; tr. esp.: Pascal, B., *Pensamientos*, op. cit. 2012, p. 492.

²²⁵¹ Marion, J.-L., *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, p. 324.

²²⁵² Pascal, B., *Pensées*, Section II. Papiers non classés, Série XXVI, § 739-864, op. cit. 1963, p. 596 ; tr. esp.: p. 582.

²²⁵³ Pascal, Blaise, *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader, Section II, De l'art de persuader*, en *Œuvres complètes*, op. cit. 1963, p. 355; tr. esp.: Pascal, Blaise, *Del espíritu geométrico y del arte de persuadir*, en *Obras*, Prólogo: José Luis Aranguren, Traducción y Notas: Carlos R. de Dampierre, Madrid, Ediciones Alfaguara S. A., 1983², p. 293. Comentando estas mismas palabras en otro lugar, Marion dirá que la filosofía permanecerá abierta a su propia posibilidad en cuanto que el fin de la metafísica y la indeterminación del «pensamiento» la entreguen al *philéin* (amar) en ella. Y se refiere a Heidegger, que se preguntará «¿Qué habla en el se da [*Es gibt*]?» [Heidegger, Martin, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (1964), en *Zur Sache des Denkens*, GA 14, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann GmbH, 2007, p. 90; tr. esp.: Heidegger, Martin, *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, en *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, 1999, p. 93]. Marion propone como respuesta otra pregunta: «¿qué significa hablar con vistas a dar? ¿Qué hace el don y cómo responderlo recibéndolo? Dar, recibir, amar para conocer —la filosofía tiene por tarea, en el fin de la metafísica, no solamente pensar el ser hasta aquí impensado, sino también amar lo bastante la sabiduría como para lograr recibir (y luego pensar y pesar) todos sus dones. La cuestión de la caridad vuelve a ser la tarea del pensamiento» (Marion, J.-L., «La fin de la fin de la métaphysique», op. cit. 1986, p. 33. Estas palabras son importantes para nosotros, no solo porque nos ponen ya en la pista de que la «redundancia» está en conexión con «amar para saber» (como «dar para recibir»), sino además porque en el simultáneo dar/recibir de la redundancia se dan los dones que «luego» se piensan y sopesan. Es decir, la redundancia es «anterior» a la hermenéutica que manifiesta (piensa y sopesa) los dones, ya plenamente operativos (dándose implicando al «sujeto») en el dar que es recibir y el recibir que es dar.

²²⁵⁴ Marion, J.-L., *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, op. cit. 1986, p. 324.

²²⁵⁵ Marion mismo nos dirá, refiriéndose también a Pascal, que hacer conocer a Dios según la razón, si la voluntad no lo quiere reconocer, no sirve de nada, si no es para confundir la mala voluntad con la voluntad. La apologética no quiere por lo tanto más que dejar a la voluntad lo bastante libre por sí misma como para admitir que el amor de Dios, Dios como amor, ha de amarse o rechazarse voluntariamente (Marion, J.-L., «De connaître à aimer: l'éblouissement», op. cit. 1978, p. 22). La voluntad sola puede amar, y las razones, mediante su sobreabundante coerción, no pueden hacer en absoluto que la voluntad se decida a ello. Si Dios es amor, solamente el amor, por lo tanto, la voluntad, podrá alcanzarlo (Ibidem).

Marion recuerda que los tres órdenes de Pascal retomarán los tres objetos de la metafísica especial: el primer orden congrega a «los cuerpos», o sea, el mundo, ya lo entendamos como el cosmos de las potencias, de los bienes y de las «cosas», ya lo interpretemos como la extensión de la física. El segundo orden trata del alma, en tanto que inteligencia eventualmente inmortal. Se refiere a los «grandes genios», tanto científicos como fuera de la ciencia, los curiosos y sabios que tienen por objeto el espíritu. Por fin, el tercer orden concierne a Dios, ya sea en la persona de Jesucristo, ya sea en los santos. Pascal reúne los tres objetos de la metafísica especial para separarlos y así, lejos de constituir un sistema, en que la existencia de unos envía a la de los otros mediante vínculos de causalidad eficiente o de implicación lógica, en su recuperación pascaliana, una «distancia» los separa definitivamente. El texto de Pascal comienza justamente así: «La distancia infinita de los cuerpos con los espíritus figura la distancia infinitamente más infinita de los espíritus con la caridad, pues ella es sobrenatural»²²⁵⁶.

Marion subraya la heterogeneidad entre los órdenes que implican la «distancia infinita» (entre el primero y segundo órdenes) y la «distancia infinitamente infinita» (entre los dos primeros y el segundo), lo cual «excluye el más mínimo parámetro o concepto unívoco que haría accesibles a los tres objetos según una sola lógica»²²⁵⁷. Aunque Descartes admitía el dominio irreductible de la fe y de la revelación, sin embargo, solo lo atribuía a la voluntad, sin perjuicio para el entendimiento. Pero Pascal, al contrario, define un nuevo orden que, privilegiando también la «voluntad», ejerce a cambio un dominio y una crítica sobre la evidencia, que excede sobre la verdad (de la que puede estigmatizar su idolatría) y sobre la ciencia (a la que rebaja al grado de vanidad).

Para Pascal, el orden de la caridad deviene visible solo a un tercer modo de la visión: los ojos del corazón que ven la sabiduría son los ojos de la fe²²⁵⁸. De ahí que la caridad no intervenga ya como el auxiliar piadoso y redundante de la pasión del amor, sino que abre un mundo distinto al abrir otros ojos al hombre. Es entonces que la caridad, de pasión segunda y ambigua, accede en Pascal al rango de principio hermenéutico. Cuando el espíritu logra acceder al orden de la caridad, se descubre a la mirada otro mundo, u otras dimensiones del antiguo mundo²²⁵⁹.

²²⁵⁶ Pascal, B., *Pensées*, Section I. Papiers classés, XXIII. Preuves de Jésus-Christ, § 308-793, op. cit. 1963, p. 540; tr. esp.: p. 446.

²²⁵⁷ Marion, J.-L., *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, § 23, op. cit. 1986, p. 328.

²²⁵⁸ Ibid., p. 332.

²²⁵⁹ Marion está aquí insistiendo en el hecho de que el amor no dice un mero sentimiento o pasión. En el tercer orden de la caridad aparecen entre las cosas mundanas nuevos fenómenos a una mirada iniciada en la caridad: «Aquí se despeja un estrato nuevo de fenómenos, estrato a la vez primordial y el más a menudo desconocido, que atraviesa sin embargo toda la humanidad y toda la historia, cruzando la historia de la política y de las riquezas (la “carne”), la de las ciencias y las letras (el “espíritu”): el intangible y continuo flujo del amor en que se juega el último juego del mundo» (Marion, Jean-Luc, «Philosophie chrétienne et herméutique de la charité», op. cit. 1993, p. 93). El primero de esos fenómenos nuevos aparece con el mundo, o más bien, con el hecho de que el mundo mismo resulte de un acto de la caridad divina, de la que guarda la marca íntima en su ser mismo: la creación (Ibidem). Marion asegura que si Dios no se revelara como caridad, no podríamos reconocerlo en el acto de ser, ni comprender que este acto creador *dé* el ser a cada ente, en lugar de producirlo solamente mediante causalidad eficiente. Por lo tanto, la identificación de la trascendencia divina con la del amor no se revela únicamente en la economía de la salvación, sino que «se hace ver» en el mundo. De ahí que la mirada cristiana sobre el mundo vea en él los fenómenos propios al amor, justificándose así una cultura cristiana, asegura Marion. Siendo solo que el amor puede ver el amor, y que únicamente los que aman ven los fenómenos del amor, nuestro autor concluye: «Amar deviene una exigencia teórica» (Ibidem). Para Marion, solamente percibe el amor «aquel que sabe por experiencia lo que quiere decir amar. No se trata solamente de educación del gusto, o de enseñanza del espíritu; se trata de una iniciación plena del alma, en que desaparece la diferencia intencional con el objeto, a favor de una unión con otro, reconocido más que conocido, y reconocido no solamente como otro yo-mismo, sino sobre todo como él mismo, como confiado por Dios a mí. Si la palabra de orden agustiniana “*Crede ut intelligas*”

Pero solamente el tercer orden ve a los otros dos inferiores, de suerte que, paradójicamente, debe quedar para ellos invisible. Que no accedamos fácilmente —naturalmente— al «orden de la caridad» no pone en duda la realidad ni la eficacia de ese orden sino que confirma al contrario que la caridad solo da a ver «a los ojos del corazón» y no a los «espíritus curiosos» (del segundo orden). «Para ver el “orden de la caridad”, hay que conocer menos un nuevo objeto, que conocer según una nueva condición, amar»²²⁶⁰. Por ello, el segundo orden, por ejemplo, que no tiene que amar para producir su evidencia, no alcanza el tercer orden, y no ve incluso que no lo alcanza. No ve ni lo invisible ni que no lo ve. Para Pascal, «la caridad no se representa, ni representa, sino que actúa, como el amor se hace más que se sabe»²²⁶¹. De ahí que Pascal solo admita una vía directa de acceso al orden de la caridad: la santidad²²⁶². Y de ahí la necesidad de

[“Cree para que comprendas”] vale en primer lugar para la teología, la mirada cristiana que se ejerce sobre el mundo creado en general sigue otra variante suya: “*Ama, ut intelligas*”. Y, por consiguiente, más crece el amor, más ve él fenómenos del tercer orden, más ve el amor» (Ibid., p. 94). Y con esta secuencia vemos nosotros el evidente papel epistemológico que cumple el amor para Marion. Citemos aquí que esa función fuerte epistemológica del amor (que rechaza tratar a la caridad como un mero sentimiento o pasión) es fuente de pensamientos y debates entre la doctrina sobre Marion, como se muestra por ejemplo en las palabras de P. Tabet, cuando afirma que la descripción del amor de Marion «se distingue del sentimentalismo y del lirismo literario, de las interpretaciones psicológicas, sociológicas o incluso éticas que sitúan al amor en un marco cerrado [...] El amor, que constituye en Marion el modelo de todo fenómeno, no se define como un sentimiento, como un puro delirio o como una ilusión, un intercambio o un imperativo, sino como un acto que va hacia el otro sin exigencia de reciprocidad, sin otra razón que la del amor mismo» [Tabet, Pascale, *III Jornadas Internacionales en torno a la obra de Jean-Luc Marion*, op. cit., segundo día, 4 de noviembre de 2021, mm. 03:22 – 03:56; disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=PzSH5eE7XuE&t=236s>; último acceso: febrero 2022]. Según Tabet, el amor no es para Marion un sentimiento o pasión sin razón, ni un momento fusional, ni un valor, sino que el amor es un acto con una función epistémica y fenomenológica que abre nuestros ojos a la verdad: «El amor es un ver y un saber, es inteligencia y conocimiento que altera al hombre por lo que conoce al amarlo y que abre a la alteridad que recibe y desde la cual se recibe él mismo» (Ibid., m. 27:31). Recordemos además que Marion afirma que al decir Pascal que hay verdades que solo pueden conocerse si se las ama, en ese momento, «el amor tiene el papel de condición de posibilidad de la fenomenicidad y no es en absoluto subjetivo» (Marion, J.-L., *Ce que nous voyons et ce qui apparaît*, op. cit. 2015. p. 83). Nuestro autor dirá que es para saber cómo puede eso funcionar que ha intentado analizar el caso en que justamente el hecho de amar, o de querer amar, o de hacer como si se amara, hace aparecer al otro en su verdad: es el problema del seductor, del amante, de don Juan. Aunque se reprocha a éste que se imagina que todas las mujeres son bellas porque las desea, la verdad es más bien, dice Marion, que las mujeres «devienen *verdaderamente* bellas porque él las desea y se lo dice. En cierto modo, hace lo que dice» (Ibidem). Es decir, puesto en nuestras palabras, en el avance del amante se cumple la «coincidencia de lo dado con el modo de darse».

²²⁶⁰ Marion, J.-L., *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, § 23, op. cit. 1986, p. 336.

²²⁶¹ Ibid., p. 338.

²²⁶² El tercer orden de Pascal dice pues el régimen de fenomenicidad propio de la santidad, que solo puede experimentarse por aquellos que lo han experimentado y que al pasar al mismo desaparecen de la vista de aquellos que no han pasado a él todavía (Marion, Jean-Luc, «Le saint invisible», en *Communio*, n° XXXIV, 5, septiembre-octubre 2009, pp. 84-85). Se trata ciertamente según Marion de una fenomenicidad apropiada a la Revelación cristiana y judía. Pero se trata de una fenomenicidad estricta, a la medida de ciertos fenómenos, tan visibles, en esta invisibilidad misma, como todos los demás fenómenos del mundo (Ibid., p. 85). Marion asume entonces que esta fenomenicidad no se limita a las «cosas divinas», sino que vale también para las cosas del mundo, acudiendo con ello a san Agustín, que sugiere que «toda verdad y toda la verdad dependen del amor como una condición epistemológica: “Non intratur in ueritatem nisi per caritatem”: “No se entra en la verdad si no por la caridad” [...] La verdad se decide en y por la libertad. Pero la libertad debe decidirse ella misma frente a la verdad. No hay que intentar escapar de este círculo, sino entrar en él correctamente» (Marion, Jean-Luc, «Vérité et liberté», en *Archivio di Filosofia*, Vol. 80, n° 1/2 (*La decisione*), 2012, pp. 11-22, p. 22). En este sentido también, Marion se refiere a Heidegger, cuando afirma que éste «asigna el amor y el odio a “todo conocer”» (Marion, J.-L., *Au lieu de soi*, op. cit. 2008, § 21, p. 191). Y cita al autor alemán: «Lo que hemos descubierto y caracterizado más de cerca como el ser-en (*In- Sein*) del *Dasein* es el fundamento ontológico para lo que Agustín y sobre todo Pascal conocieron. Ellos llamaban a aquello que conoce verdaderamente, no el conocer, sino *amor* y *odio*. Todo

acabar con el *ego* y su conocimiento de sí, en favor de «los ojos del corazón», que dicen la mirada invertida en que el *yo* deviene un *mí* que no pide ya ni conocer ni siquiera ser conocido, sino ser reconocido, es decir, ser amado²²⁶³. Para Pascal el *mí* solo puede ser amado como tal: como el alma de una persona: «no se trata de pensar(se) según la serenidad del segundo orden, sino de hacerse reconocer como tal (como “persona”) “a los ojos del corazón” —y del corazón de otro que *yo* [*moi*]»²²⁶⁴. Central en el pensamiento, el *ego* se revela periférico en la caridad²²⁶⁵.

Según Marion, para que el hombre sea igual a sí mismo, es preciso que remonte a más que sí mismo, conociendo de un modo distinto al de la objetivación, de un modo que no destituya lo conocido en un objeto, que su espíritu no domine ni organice ni produzca. Es preciso que el hombre se exceda a sí mismo, lo que no quiere decir echar atrás los límites de su finitud, sino justamente dejar de extender el dominio empírico y objetivo del conocimiento, para esperar reconocer una imagen del hombre «no hecha por la mano del hombre», sino en el don que de él hace al hombre Dios. Pascal dice aquí lo esencial al afirmar que el hombre sobrepasa al hombre, que deviene así inconcebible para sí mismo sin la ayuda de la fe. «Sin ese misterio, el más incomprensible de todos, somos incomprensibles para nosotros mismos»²²⁶⁶. Por la fe, puede el hombre reconocer una figura de hombre por fin digna de él porque sustraída a su dominio: «De hecho, la fe conoce lo que ella no domina, puesto que recibe, sin certidumbre, conocer, o sea, conoce según el modo de la gracia»²²⁶⁷.

48.4. Primera fase del fenómeno erótico

En la primera fase de la experiencia del fenómeno erótico, pedimos que nos amen, de donde nace la primera pregunta: «¿Me aman?». Pero, ¿por qué tenemos tanta necesidad de que nos amen? Respuesta: porque la autonomía, que nos repiten constituye nuestra más profunda ambición (moral y política), hasta el punto de que el amor de sí nos definiría

conocer es solo asimilación y cumplimiento de lo ya descubierto mediante otros comportamientos primarios. Conocer tiene justamente más bien solo la posibilidad de recubrir lo ya descubierto originariamente en el comportamiento no cognoscitivo» (Heidegger, M., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, § 20, GA 20, p. 222; tr. esp.: Heidegger, M., *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, op. cit. 2006, pp. 207-208). Para Marion, el amor debe venir a abrir (y mantener abierto) el espíritu a la verdad, simplemente porque, en el caso de las cosas divinas, se trata por excelencia de la verdad de fenómenos saturados, no mentables [*invisibles*], insoportables, inmirables y absolutos. «Pero el mismo amor (o el mismo odio) debería intervenir para todo otro tipo de fenómeno saturado» (Marion, J.-L., *Au lieu de soi*, § 21, op. cit. 2008, p. 192). En este sentido nuestro autor afirma que para *ver* el rostro invisible del otro, por ejemplo, es preciso que yo lo *ame*. Y como el amor depende de la caridad, «hay que sostener que el fenómeno natural del rostro del otro solo puede descubrirse a la luz de la caridad, es decir, mediante el “auxiliar” de la Revelación» (Marion, J.-L., *Le visible et le révélé*, op. cit. 2010, p. 110). Con estas palabras, se nos hace evidente ya que para nuestro autor el fenómeno de Revelación es el fenómeno de amor. Y nosotros podemos asumir pues que todo fenómeno de revelación (con «r» minúscula) expresa el «mecanismo» del fenómeno erótico, y viceversa. Pero con ello accedemos también al auténtico «punto 0» de la «fenomenología de lo inaparente» en Marion: los fenómenos visibles en la invisibilidad misma son todos los fenómenos transfigurados en y por amor, lo cual nos sitúa en la atalaya análoga a la del tercer orden de Pascal como influencia primera aquí en Marion.

²²⁶³ Marion, J.-L., *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, § 24, p. 345.

²²⁶⁴ Ibid., p. 346.

²²⁶⁵ En la caridad, el *ego* deviene periférico, pero «los ojos del corazón» del *mí* sobrevienen absolutamente centrales.

²²⁶⁶ Pascal, B., *Pensées*, Section I. Papiers classés, VII. Contrariétés, § 131-434, op. cit. 1963, p. 515; tr. esp.: p. 383.

²²⁶⁷ Marion, Jean-Luc, «L’Avenir du catholicisme», op. cit. 1985, p. 44.

por completo, no es justamente lo que verdaderamente queremos, sin duda porque no podemos cumplirlo, y lo sabemos. A Marion le parece falsa la idea recibida según la cual el hombre moderno desea más que nada la autonomía: «el mercado desea quizás que el hombre moderno la desee, pero el hombre desea el amor del otro»²²⁶⁸. Finalmente, cree Marion que yo me odio a mí mismo mucho más de lo que me amo y que es para compensar ese hecho que quiero que los otros me amen en mi lugar²²⁶⁹. Y de ahí esta especie de lógica que todos conocemos: como yo no amo, quiero compensarme por el amor de los otros; pero a la vez, encuentro a los otros verdaderamente innobles al amarse más a ellos mismos o por amar otra cosa que a mí (haciendo pues lo mismo que yo hago en primer lugar). De ahí que quiero ser amado por las mismas personas que encuentro injustas y odiosas, empleando todos los medios a mi alcance para hacerme amar a la fuerza, incluso por obligación. Hacerse amar por la fuerza es justamente no hacerse amar. Con ello, somos conducidos, no solo al odio de sí, sino al odio de todo el mundo por todo el mundo. Es la constatación del «inmenso fracaso de todos en hacerse amar por los otros»²²⁷⁰.

Le phénomène érotique comienza con estas palabras, que imitan las primeras de la *Metafísica* de Aristóteles: «Todos los hombres desean conocer, ninguno desea ignorar»²²⁷¹. Marion se pregunta el porqué de esta evidencia, siendo la primera respuesta el hecho de que no deseamos conocer por simplemente conocer, sino para experimentar el placer de conocer, para disfrutar del conocimiento, para disfrutar del acto de conocer, por lo tanto, para disfrutar de nosotros mismos a través del proceso de conocer. Nosotros no deseamos conocer, sino gozar de nosotros mismos. Por lo tanto, más esencial que el deseo de conocer, surge el deseo mismo, deseo que solo desea, incluso en el conocimiento, el disfrute de sí. En todo conocimiento se trata finalmente del disfrute de sí, de lo cual debería seguirse que todo deseo de conocer hace conocer más a aquel que conoce que lo que éste conoce. Eso indicaría que todo conocimiento cierto de objeto nos asegura la certidumbre del *ego* que certifica tal conocimiento.

Sin embargo (hace aquí Marion ya el movimiento capital), nada me importa la certidumbre objetiva porque no es algo evidente que mi necesidad de seguridad pueda satisfacerse con la certidumbre de los fenómenos pobres, pues tal certidumbre solo concierne a *objetos*, cosa que no soy yo. «Yo soy según mi *carne*»²²⁷². En contra de la abstracción formal que hace a los objetos, mi carne se deja afectar sin fin por las cosas del mundo. Mi carne me ofrece a mí mismo como un fenómeno en que el flujo de las intuiciones sobrepasa siempre y de lejos la seguridad de las formas que yo podría jamás asignarles. Por eso la certidumbre de los fenómenos pobres de la objetividad no me interesa, concerniendo el uso de fenómenos «de otro tipo que el mío, pero de modo alguno mi manera propia, ni la ipseidad única de mi carne, indivisible, incertificable»²²⁷³.

La metafísica, que se imagina cumplir una proeza incomparable alcanzando la certidumbre del objeto para luego extenderla incluso al *ego*, no lleva a cabo finalmente su promesa porque la certidumbre de los objetos no nos concierne en nada, al no mencionar la certidumbre que me importaría: «la que concierne precisamente lo que *me* importa en primer lugar, *yo*»²²⁷⁴. La única encuesta cuyo resultado *me* importaría en verdad, se ocuparía de la posibilidad de «establecer alguna certidumbre sobre mi

²²⁶⁸ Marion, J.-L., *La rigueur des choses*, *op. cit.* 2012, p. 192.

²²⁶⁹ Aquí introduce Marion un matiz distinto: el que inicia la reducción erótica no solo no se ama lo suficiente, sino que se odia a sí mismo mucho más de lo que se ama.

²²⁷⁰ *Ibid.*, p. 193.

²²⁷¹ Marion, J.-L., *Le phénomène érotique*, § 1, *op. cit.* 2003, p. 25; tr. esp.: p. 19.

²²⁷² *Ibid.*, p. 29; tr. esp.: p. 22.

²²⁷³ *Ibidem.*

²²⁷⁴ *Ibid.*, § 2, p. 33; tr. esp.: p. 25.

identidad, mi estatuto, mi historia, mi destino, mi muerte, mi nacimiento y mi carne, brevemente sobre mi ipseidad irreductible»²²⁷⁵.

Por ello, incluso la certidumbre reducida a los objetos que yo no soy se expone a una contraprueba que puede descalificarla: «Basta con que dirija a esta certidumbre una pregunta simple: “¿Y qué?”. El cálculo lógico, las operaciones matemáticas, los modelos del objeto y sus técnicas de producción ofrecen una perfecta certidumbre, una “cualidad total” —¿y?—. ¿En qué me concierne eso a mí, si no en cuanto que estoy comprometido en su modo y en cuanto que me inscribo en su espacio?»²²⁷⁶. Yo soy de otro modo que los objetos. Su certidumbre por ello no me concierne. Por eso puedo experimentar, frente a la certidumbre de los objetos (la certidumbre del mundo en el que no soy), la irreprimible tonalidad de su vanidad: «esta vana certidumbre, suponiendo que se pueda obtener, no me importa, no me concierne»²²⁷⁷.

Con la certidumbre del mundo de los entes ocurre como con «la llamada del ser»: no me afectan más que si yo quiero, asegura Marion. Pero, como no me afectan ni de hecho ni de derecho en modo alguno en mis obras vivas, porque no me dicen nada (nada de mí), no tengo ningún motivo para interesarme en ellas ni para ponerme en mitad de ellas. Por eso las dejo a ellas mismas y así sucumben a la indiferencia, al veredicto de la vanidad. La vanidad descalifica la certidumbre de los objetos que resultan seguros y ciertos. Pero esta seguridad no me asegura en nada sobre mí, no me certifica nada: «Certidumbre inútil y cierta»²²⁷⁸.

Marion cree entonces que nada me expone más al ataque de la vanidad que la demostración metafísica de la existencia del *ego*, que mi pretensión de ser cierto como *ego*. Y para resistir entonces a la vanidad, para asegurar verdaderamente al *ego* de sí mismo, habría que renunciar al paradigma de la certidumbre y abandonar la absurda ambición de garantizarme por mí mismo la pobre certidumbre de una existencia condicionada como un objeto o un ente del mundo. El aseguramiento («confianza», «certeza»: *assurance*) pide que yo pueda considerarme, en esta existencia, como liberado de la vanidad, libre de la sospecha de inanidad, indemne al «¿y qué?». «Para afrontar esta exigencia, no se trata ya de obtener una certidumbre de ser, sino la respuesta a otra pregunta: “¿me aman?”»²²⁷⁹.

²²⁷⁵ Ibidem.

²²⁷⁶ Ibid., p. 34; tr. esp.: p. 26.

²²⁷⁷ Ibidem.

²²⁷⁸ Ibid., p. 35; tr. esp.: p. 26.

²²⁷⁹ Ibid., § 3, p. 38; tr. esp.: p. 29. Como vemos, Marion busca una «seguridad» (*assurance*), un «aseguramiento», una «certeza», que nada tiene que ver con la certidumbre cierta del mundo de los entes y objetos. Se trata de lo que en verdad nos concierne. Pero eso que nos concierne tiene que ver con lo otro y los otros: «¿me aman?». Según nuestro autor, cuando encontramos la certidumbre por el conocimiento, esto es, la certidumbre científica, no hay «tú» en ella, siendo esto lo que la hace por completo frágil. «Es la certidumbre del poder. Aquel que tiene el poder, en principio, está absolutamente asegurado [*certain*] [...] El poder es el medio de tener todas las certidumbres que se quiera. Suprime la alteridad y conduce a la debilidad más completa. Dicho de otro modo, cuanto más poder alguien tiene, más solo está y por ello, más loco. Es una regla casi absoluta» (Marion, Jean-Luc, «L'Irrationalité d'une rationalité sans raison», *Entretien avec Silvio Guerra, en collaboration avec Massimiliano Savini, en Traces, Revue Internationale de Communion et Libération*, 8^e année, n° 73, Milan, fév. 2007, p. 30-34; citado por nosotros según: Marion, J.-L., *Paroles données, op. cit.* 2021, p. 335). Por ello, asegura nuestro autor que la relación con la realidad es posible por el hecho de que yo no estoy seguro (*certain*) de la realidad. Encontramos ahí una paradoja fundacional. «Es en este sentido que la verdad supone la alteridad, supone un “tú”. La verdadera certidumbre, lo que llamo seguridad [*assurance*], supone una pluralidad originaria, y es por eso que la forma suprema de la subjetividad es la Trinidad. La identidad psíquica es trinitaria o no es. Es verdad incluso para nosotros. El hombre solo se vuelve loco, por supuesto; pero el hombre en pareja puede hacer ya la guerra. El amor por su parte solo es posible con un tercero» (Ibidem). Hay en este sentido de la «seguridad» algo esencial según Marion, que invoca a san Pablo al afirmar que hay una contradicción

En este punto debemos nosotros hacer una parada, destacando el modo en que Marion parece estar poniendo como una «necesidad» a partir de la cosa misma, podríamos decir, la marcha de la descripción, al asegurar lo irremediable de la vanidad bajo la cual caen los entes y objetos del mundo. Pero nuestro autor asume como algo absolutamente primero desde el principio que nosotros no pertenecemos al orden de los objetos ni de los entes del mundo. Y es por eso finalmente, según nos parece, que estaríamos protegidos de caer bajo la vanidad nihilista. Nosotros no somos según el modo de ser que cae o puede caer bajo el peso de la vanidad de modo inexorable. Marion mismo afirma expresamente que la llamada del ser (y de su certeza y su vanidad) me toca solamente si yo quiero. Y si dejo a los objetos y los entes a su suerte, estos sucumbirán entonces al veredicto de la vanidad. Es decir, que todo caiga bajo el veredicto de la vanidad nihilista depende en último término de que yo quiera o no atender a la llamada del ser (y la objetividad). Todo cae bajo la vanidad cuando yo mismo me dejo atrapar por el modo de ser que no me es propio, persiguiendo una certidumbre que en nada me afecta porque no corresponde a mi orden de ser. Porque yo soy, primero, según mi *carne*. Por ello, como sabemos, la única certidumbre que me concierne es la certidumbre de mí. El «¿Y qué?» nihilista surge como la contraprueba de la certidumbre objetiva a la que no pertenezco ni lo haré jamás: «Basta con que dirija a esta certidumbre una simple pregunta —“¿y qué?”—» para mostrar y demostrar que eso no me concierne. Según Marion, «no puedo dejar de»²²⁸⁰ experimentar en contra de la certidumbre objetiva la irreprimible tonalidad de su vanidad: esa vana certidumbre no me importa.

Es decir, la duda nihilista no es por lo que estamos viendo una «losa» que cayera sobre mí y desde la cual, y solo desde ella, encontrar una salida a la misma. La cuestión tiene que ver con el problema que se nos planteaba cuando, respecto a la reducción a la donación y a la forma pura de la llamada, vimos (cap. V, § 45.1. y cap. VI, § 48.3.) la dificultad de comprender cómo podría surgir una llamada desde el tedio aniquilador de todo, incluido cualquier tipo de entusiasmo. La «forma pura» de la llamada vendría ya en Marion no tan «pura», sino cargada con el presupuesto, al menos, de que no pertenezco al modo de ser del que se adueña la duda nihilista, de manera que finalmente ésta no puede afectarme en absoluto a mí. Repitámoslo de nuevo, porque es capital: la duda nihilista («¿y qué?», «à quoi bon?») surge en primer lugar en Marion (al menos según la descripción de la cosa misma en *Le phénomène érotique*) porque la certidumbre objetiva no me concierne: yo soy según mi carne, no según el objeto o el ente. Es decir, la duda nihilista no parte en Marion de la nada «negativa» como tal del ser, sino de la asunción —absolutamente contraria desde la perspectiva de la nada—, de lo que ya soy propiamente y de donde ya estoy de modo «positivo»: según Marion expresamente aquí, mi carne, y según otras evidencias también en Marion, el ámbito de Dios/amor. Desde ahí solamente puede la «forma pura» de la llamada venir antes de la llamada del ser. Pero también desde ahí la «forma pura» de la llamada no es tan «pura», es decir, tan «neutra»,

fundacional entre el *lógos* de Cristo y la sabiduría del mundo, pues ésta quiere siempre poder para el hombre, porque se funda sobre el principio de que, para ser, es preciso persistir en el ser, y que para ello es necesario querer el poder hasta querer el poder al cuadrado. «Cristo, por su parte, predica lo contrario: aquel que quiere “conservar su vida” la perderá. Según Cristo, nada está salvado [*sauvé*] sino aquello que es absolutamente dado. Yo pienso que está permitido pensar que la proposición cristiana es, paradójicamente, la más fuerte; pues las verdaderas decisiones de una vida se juegan en esos momentos en que damos algo sin estar seguros de recibir a cambio, y aquellos en que recibimos algo que no habíamos pedido, ni conquistado, ni comprado» (Marion, Jean-Luc, «Le fanatisme religieux est fondamentalement athée», *Propos recueillis par Claire Chartier et Alexis Lacroix, L'Express*, 19 juillet 2017; citado aquí por: Marion, J.-L., *Paroles données, op. cit.* 2021, p. 383).

²²⁸⁰ Marion, J.-L., *Le phénomène érotique*, § 2, p. 34; tr. esp.: p. 26.

tan «abstracta». La «redundancia» del don no estaría tan pendiente del «contenido» del don justamente porque ya opera según un «contenido»: «don *de amor*»²²⁸¹.

Marion continúa: es preciso acabar con la certidumbre de los objetos del mundo (la *reducción epistémica*), como también debemos descartar la *reducción ontológica*, que solo guarda de la cosa su estatuto de ente para reconducirlo a su ser. Queda entonces intentar una «tercera reducción»: «para que yo aparezca como un fenómeno de pleno derecho, no basta con que yo me reconozca como un objeto certificado, ni como un *ego* certificador, ni incluso como un ente propiamente siendo; sería preciso descubrirme como un fenómeno dado (y adonado), de modo que se asegure como un algo dado libre de vanidad. Semejante seguridad [o «certeza»: *assurance*], ¿qué instancia podría darla? En este punto del camino, no sabemos ni *lo* que es, ni si *es*, ni si tiene incluso que *ser*»²²⁸². Al menos podemos esbozar su función insigne: se trata de asegurarme contra la vanidad de mi propio fenómeno dado (y adonado) al responder a una pregunta nueva: no ya “¿soy cierto?”, sino “¿no soy, a pesar de toda mi certidumbre, en vano?”. Sin embargo, exigir

²²⁸¹ Aunque estos problemas surgen como vemos en *Le phénomène érotique* (2003), ya en *Dieu sans l'être* (1982), en su capítulo IV («L'Envers de la vanité»), se debate Marion en torno al problema de la relación entre el amor y la vanidad del ser, suponiendo el caso de un amor recíproco y extremo, en que yo amo y me descubro amado a su vez, en los dos casos con exceso. Se definen entonces dos polos, en una relación que polariza no solo a la pareja sino también a su entorno. Marion se fija en las dos posibles variaciones de esa situación: (a) en primer lugar, si me falta, a mí que amo, lo que amo, si se suspende la polarización recíproca incluso por un instante, o por un motivo anodino, de inmediato y por completo nada menos que todo el mundo se descubre golpeado por la vanidad: «Aquel que ama ve el mundo solo a través de la ausencia de lo que ama, y esta ausencia, para él sin medida, refluye sobre el mundo entero; una sola falta y todo zozobra en la vanidad» (Marion, J.-L., *Dieu sans l'être*, *op. cit.* 1982, p. 193). Pues el mundo no ha desaparecido. Y la desaparición de lo que amamos hace surgir una doble evidencia: (i) que el mundo sea no ofrece ninguna maravilla en sí; (ii) lo amado no se ofrece a amar en tanto que es. Lo que es, por lo tanto, si no recibe el amor, es como si no fuera, mientras que lo que no es, si lo polariza el amor, es como si fuera. (b) Si la polarización entre los que (se) aman alcanza su perfecta y constante reciprocidad, el resto del mundo, también, sufre el golpe de la vanidad: en sí mismo, por el simple hecho de que *sea*, sufre de vanidad: «Venecia solo deviene bella porque nos amamos en ella, y no al revés, a pesar de las apariencias» (Ibid., p. 195). Es decir, finalmente, la duda nihilista puede surgir tanto si no soy amado ni amo, como si soy amado y amo. Y con ello pierde fuerza la afirmación de Marion de que la reducción erótica se abre solo a partir de la penuria y la carencia de amor, como el único modo de salir de la duda nihilista. Entonces, el «¿y qué?» nihilista sería también el «¿y qué?» propio de mi no-pertenencia radical, desde el principio, al orden de los entes y objetos del mundo, por lo tanto, de mi pertenencia raíz al orden del amor. Pero incluso Marion mismo acepta que existe un salto entre la primera pregunta («¿Me aman?») y la segunda («¿Puedo amar yo el primero?») en la marcha de la reducción erótica: «Se puede incluso ver ahí un círculo, en que se presupone la posibilidad del amor para describir, por contraste y por adelantado, la imposibilidad del amor de sí y de la exigencia de que otro me ame» [Marion, Jean-Luc, «Le phénomène érotique» (2003), en *Paroles données*, *op. cit.* 2021, p. 201]. Marion nos recuerda que ya para Heidegger el problema no consiste en evitar el círculo hermenéutico sino en lograr entrar correctamente en él. «Obviamente, no se puede describir la imposibilidad del amor de sí por sí, ni de la exigencia de reciprocidad, sin proyectarse primero en el horizonte del amor efectivo, por lo tanto, sin tomar por anticipado el punto de vista del amante. Dicho de otro modo, solo se puede describir la ausencia de amor ya desde el punto de vista del amor —como [en Pascal] el segundo orden (de los “espíritus”), que no ve el tercero (del “corazón”), solo aparece sin embargo en tanto que tal a partir de este último» (Ibidem). Según Marion, este pasaje no solo no debe infravalorarse sino que marca la propiedad misma del amante como aquel que hace avances, que se adelanta, que da por adelantado.

²²⁸² Aquí debemos de nuevo replicar a nuestro autor, que en «este punto del camino» sí sabe ya al menos de qué se trata: de mi *carne* y mi pertenencia a un orden distinto que el del objeto y el ser. Antes de emprender la «reducción erótica», Marion ya está seguro de ello. Esto no constituye una crítica a nuestro autor por nuestra parte en el sentido de que llevaría a cabo la reducción aún con el lastre de un algo impensado, sino que intenta más bien destacar que la descripción está ya respondiendo a una evidencia (a una llamada): la de mi *carne* más allá del orden del objeto y el ser, y la del horizonte del amor efectivo. Y que esa respuesta coincide en su mismo despliegue con la llamada misma.

asegurar mi propia certidumbre de ser contra el asalto sombrío de la vanidad equivale a preguntar nada menos que “¿me aman?”. Hemos llegado: la seguridad apropiada al *ego* dado (y adonado) pone en obra una *reducción erótica*»²²⁸³.

Para Marion, la certidumbre de mi existencia no basta para hacerla justa, ni buena, ni bella, ni deseable. No basta nunca para asegurarla. Es preciso, para que yo sea no solamente de modo cierto, sino con una certidumbre que me importe, que sea más y de otro modo que lo que yo puedo garantizarme, es decir, «ser con un ser que me asegure *desde otro lugar* que desde mí. Mi certidumbre de ser, puedo ciertamente producírmela y reproducirla, pero no puedo asegurarla contra la vanidad. Únicamente otro que yo podrá asegurármela [...] Pues el aseguramiento no se confunde con la certidumbre»²²⁸⁴. Mientras que el *ego* produce la certidumbre, la seguridad lo sobrepasa radicalmente, porque le viene al *ego* de otro lugar y lo libera del fardo aplastante de la autocertificación, por completo inútil ante la pregunta «¿y qué?». Certificarme mi existencia depende de mi pensamiento, por lo tanto, de mí. Recibir la seguridad contra la vanidad de mi existencia cierta, no depende ya de mí, pues requiere que aprenda de otro lugar que soy y sobre todo, si tengo que ser. Hacer frente a la vanidad, o sea, obtener de otro lugar la justificación de ser, significa que yo no soy al modo del ente, ni siquiera por mí, como ente privilegiado, sino en tanto que amado, o sea, elegido desde otro lugar. Pero, ¿cómo logra el otro lugar importarme al reemplazar la pregunta «¿soy yo?» por «¿me aman?»?

Una primera respuesta dirá: porque el otro lugar anónimo me asegura al advenirme, al romper el autismo de la certidumbre de sí por sí solamente. El otro lugar anónimo me expone a él y determina originariamente *lo que yo soy por aquello para lo que* (o para quien) yo soy. «Ser significa desde ese momento para mí ser según el advenimiento del otro lugar, ser respecto y para lo que no soy»²²⁸⁵ —y sea lo que sea. Yo no soy porque yo lo quiera (o lo piense, o lo realice), sino por aquello que me quiere desde otro lugar. ¿Qué puede quererme desde otro lugar?»²²⁸⁶. Según Marion, yo soy en tanto que me quieren bien o mal, en tanto que puedo experimentarme recibido o no, amado u odiado. Yo soy en tanto que susceptible de una decisión que ya no me pertenece y que me determina por adelantado porque me adviene desde otro lugar, o sea, de la decisión que me hace amable o no. «Así, el aseguramiento decide, más allá de la certidumbre (que me deviene así originariamente no originaria), que yo solo podría ser en tanto que amado o no. En tanto que amado por otro lugar [...] ser en tanto que amado u odiado, por otro lugar»²²⁸⁷.

Antes de continuar, debemos de nuevo interrumpir la descripción y recapitular los movimientos que vemos esenciales para comprender el avance de la reducción erótica, intentando deducirlos del modo más adecuado posible, según nos parece, en la siguiente secuencia: (i) Marion sabe desde el principio que yo no pertenezco al ser sino a la carne,

²²⁸³ Marion, J.-L., *Le phénomène érotique*, § 3, p. 41; tr. esp.: p. 31.

²²⁸⁴ *Ibid.*, p. 43; tr. esp.: pp. 32-33. Como vemos, la reducción erótica llevada a cabo por Marion depende de la necesidad de que yo produzca y reproduzca mi certidumbre de ser. Pero Marion mismo ha comenzado asegurando que esa certidumbre no me concierne en nada porque yo no soy según ella prescribe, sino que soy ya desde el origen según la carne. Y si ello supone según creemos que tanto si amo como si no amo, si soy o no amado, para mí, desde el principio, la certidumbre de ser es vana, entonces, solo podrá esta certidumbre afectarme de vanidad si yo mismo he querido producirla y reproducirla, alejándome de lo que me es propio y del orden (del amor) al que en verdad pertenezco. La reducción erótica en Marion querría por lo tanto hacer las veces de una «conversión» desde un modo inauténtico de vida al modo que me es propio.

²²⁸⁵ «Ser respecto y para lo que no soy» constituye un cambio notable desde la afirmación primera de «ser el que ya soy (como mi carne)».

²²⁸⁶ *Ibid.*, p. 45; tr. esp.: p. 34.

²²⁸⁷ *Ibid.*, p. 45; tr. esp.: p. 35.

al flujo ilimitado de intuiciones que sobrepasan la seguridad de las formas que yo podría asignarles; (ii) no perteneciendo al orden del ser sino al de la carne, todo *ego* puede ser o no ser dependiendo de su libre decisión; (iii) mi certidumbre de ser puedo producírmela, pero no puedo asegurarla contra la vanidad; (iv) como ya estoy libre desde el principio —por (i)— de la vanidad del ser, si caigo en esa vanidad es porque yo quiero libremente, al haber elegido ser antes según el ser que según la carne; (v) sin embargo, en el caso de que yo haya querido caer en el ser y su vanidad, aún hay una salida: que de otro lugar me advenga un «acontecimiento» y me libre de la vanidad del ser asegurándome ciertamente por fin; (vi) pero eso que venido de otro lugar me saca de la vanidad es anónimo, es una forma pura, que tanto más me asegura cuanto menos muestra su contenido. Cuanto más anónima (formal) su llamada, más me llega al corazón.

La conclusión evidente de todo ello nos parece es la siguiente: el mecanismo de la reducción erótica se pone en marcha porque (a) yo ya soy desde el principio una carne: la carne es mi modo de ser más propio; (b) yo dejo de ser según lo que me es propio cuando decido asegurarme según el ser. Pero entonces, así nos parece, podríamos llevar a cabo un paso que Marion no tiene en cuenta: (c) igual que caigo en la vanidad del ser porque yo así lo he decidido, puedo, una vez caído en esa vanidad, decidir salir de la misma y volver a lo que propiamente soy: mi carne, recibiendo intuiciones no limitadas por formas objetivas. Y sin embargo, cabe otro paso aún más originario, anterior incluso a decidir yo caer en la vanidad del ser: (d) ser desde siempre lo que ya soy (una carne), sin apartarme de lo que me es propio y sin caer en la impropiedad del objeto y el ente, sin decidir por lo tanto asegurarme según la certeza de objetos y de entes. Y comenzar desde ahí toda la descripción. Pero Marion prefiere mostrar el «drama» de abandonar el lugar propio y de volver a recobrarlo como si se tratara de la expulsión implacable de un paraíso al que, a pesar de habernos ido de modo voluntario de él, no podemos libremente regresar, debiendo esperar un acontecimiento que desde otro lugar (¿el lugar al que pertenecemos y del que fuimos expulsados por decisión propia?) nos permita recobrar nuestro sitio. Y según ese «drama» (en ese drama y como ese drama), vuelve en sí la conciencia: la llamada pura de atención así lo expresa. Es, nos parece, el «drama» de la «conversión»²²⁸⁸.

Marion pone como una losa sobre el *ego* la vanidad de ser y tener que ser de modo cierto. Pero con ello está operando con el *ego* trascendental que objetiva según certidumbre sus experiencias. Por ello, la reducción erótica consistiría en superar ese *ego* trascendental pasando por varias fases. Esa transformación del *ego* trascendental por el *ego* amante indica un comienzo nuevo que requiere de la superación de lo antiguo. Recordemos que nuestro autor inicia el análisis del amor a partir de la ruptura de la adolescencia. Además, debemos recordar de nuevo que todo este «drama» se despliega para volver a una anterioridad que ya siempre somos: «carne». Y sin embargo, al tratarse de una situación de «ruptura» y «nuevo comienzo» (el relevo generacional en el amor de la adolescencia), el retorno a la carne pasará, podríamos decir, por una «carne nueva», como carne virgen que así se estrena en el trato del amor.

Ello parece confirmarse cuando Marion, que acomoda la descripción a la necesidad producida por la elección a favor de una certidumbre y seguridad de sí del *ego*

²²⁸⁸ No podemos pretender que Marion respaldara expresamente así nuestra lectura, si bien sus propias palabras traen algo de esta situación cuando aseguran que en el fenómeno erótico encontramos una «inevitable tensión entre dos temporalidades, donde mi erotización pretende llegar al infinito pero alcanzando siempre fin» [Marion, J.-L., «Le phénomène érotique» (2003), en *Paroles données*, p. 203]. Para nuestro autor, no se puede poner en marcha el proceso por principio siempre finito del gozo erótico sin una declaración y un requerimiento infinitos, jugándose el amor en esta contradicción: «Así se impone la dramaturgia del fenómeno erótico» (Ibidem).

según el ser, concluye que al decir «¿me aman?» «yo no sé pues quién soy, pero sí sé al menos dónde estoy: yo me encuentro aquí, a saber, ahí donde me encuentra la pregunta que yo (me) planteo, ahí donde yo experimento la vanidad que esa pregunta intenta conjurar, ahí donde me advendrá (o no) la llamada venida de otro lugar»²²⁸⁹. Nuestro autor quiere que comprendamos que yo soy ahí donde me afecta lo que me toca, por lo tanto, en primer lugar, ahí donde yo me afecto yo mismo. Y así, al proponerme (en y como) la cuestión «¿me aman?» me descubro por excelencia en la situación de lo que se expone al toque y al tacto de una afección, pues en cualquier caso, ello me afecta: o bien la pregunta admite una respuesta positiva y otro me ama, en cuyo caso su advenimiento me afecta en lo más íntimo, o bien resulta sin respuesta positiva y ningún otro me ama (que yo sepa, puntualiza aquí Marion) y esta denegación me afecta en lo más íntimo. Por lo tanto, la pregunta «¿me aman?», concluye Marion, designa el punto en que yo me descubro afectado en tanto que tal, en tanto que yo insustituible. «Yo soy un *ahí*—no un *ahí* donde ser (un *Da-sein*)—, sino un *ahí* donde se me puede amar o no amar. El *ahí* que me recibe y me consigna no depende pues en primer lugar del ser (“ser o no ser”, esa no es la cuestión), sino de un posible amor (“¿me aman o no?”, esa es la cuestión)»²²⁹⁰. Pues bien, según Marion, el *ahí* donde el otro lugar me alcanza es la *carne*²²⁹¹. Ya sabemos que la carne no puede sentir nada sin sentirse ella misma y sentirse sintiente (tocada, incluso herida por aquello que toca). «En la carne, el interior (lo sintiente) no se distingue del exterior (lo sentido); se confunden en un único sentimiento: sentirse sintiendo»²²⁹². Por ello no puedo jamás ponerme a distancia de mi carne, distinguirme de ella, alejarme de ella, abstenerme de ella. Tomando carne, yo me prendo de mí mismo. Antes de tomar carne, no disponía de ningún *aquí* a partir del cual pudiera yo ir hacia mi carne y hacerla mía. Según Marion, al prender como carne, alcanzo por vez primera el lugar que yo soy, el *aquí* en que será en adelante posible, siempre y para todo ente del mundo, alcanzarme. «Yo soy ahí donde se me puede alcanzar, y solo soy alcanzable ahí donde tomo carne, donde estoy cogido como carne. Yo soy ahí donde me expone mi carne, a saber, ahí donde me asigna la cuestión “¿me aman?”. Solo mi toma de carne me asigna mi ipseidad»²²⁹³.

48.5. Segunda fase del fenómeno erótico

La segunda fase de la experiencia del fenómeno erótico es la del amante. La determinación general de esta segunda fase es la siguiente: la pregunta primera («¿me aman?») deviene ahora: «¿puedo amar sin exigir primero ser amado?; ¿puedo yo amar el primero?». Es la pregunta absolutamente central que según Marion decide de hecho toda «la puesta en obra positiva del fenómeno erótico». El amante asume el riesgo de que no le aman a su vez, es decir, el amante se retira de la reciprocidad, como según nuestro autor ocurre con el fenómeno del don reducido a la donación, en que el don sale de la lógica del intercambio y de la reciprocidad. En esta situación de riesgo se encuentra el amante en la posición de Don Juan, pero también en la de Dios, que ama a aquellos que no lo

²²⁸⁹ Ibid., § 7, p. 64; tr. esp.: p. 49.

²²⁹⁰ Ibid., p. 65; tr. esp.: p. 50.

²²⁹¹ Ibidem.

²²⁹² Ibidem.

²²⁹³ Ibid., p. 66; tr. esp.: p. 51. Como vemos, es mi carne la que me asigna la pregunta «¿me aman?». Y con ello, Marion y nosotros podemos «firmar la paz», resolviéndose nuestra objeción sobre la necesidad de un «drama» que se podría haber evitado comenzando la descripción (la reducción) desde lo que ya siempre somos, desde la carne. Pero Marion parte de la ruptura con lo que ya siempre somos (carne), por lo que, debiendo sin embargo echar mano de la carne, lo hará desde una «carne nueva» (una «carne fresca», adolescente), acorde con la novedad que la reducción erótica pretende en Marion.

aman y que, eventualmente, ama lo que aún no es, a lo que saca de la nada. Según Marion, «después de todo, la trascendencia de Dios en relación al ser estriba también en el hecho de que Dios *ama* ya lo que no es, lo que no existe aún»²²⁹⁴.

En este caso, se ama sin retorno porque no hay simplemente posibilidad de retorno. El amor no se apoya por lo tanto sobre un ente para hacerse amar por él, sino al contrario, el amor ama y, eventualmente, en su amor unilateral, suscita un ente. «Hay un avance del amante, el amante hace avances, se pone en avance y asume el riesgo de avanzarse a descubierto»²²⁹⁵.

El amante procede haciendo el amor, en el sentido de hablar al otro: mediante la palabra, suscita la situación amorosa. El amante se avanza al decir al otro «Soy yo» («*C'est moi*»). El «soy yo» suscita un contramovimiento que no pertenece al intercambio, sino al cruce de las miradas. Es desde entonces que se pone en marcha el fenómeno erótico propiamente dicho: «una sola significación, pobre, universal y vacía, a saber “soy yo”, que vienen a cumplir dos vivencias de conciencia irreductiblemente diferentes, pero que validan la misma significación»²²⁹⁶. El fenómeno erótico surge entonces, pero no procede en ningún caso de un compartir vivencias de conciencia, como a menudo se imagina, pues las conciencias no pueden fundirse sin desaparecer ni los actores pueden ser reducidos a la unidad sin perder sus identidades. Hay, antes bien, una misma significación para los dos amantes, con dos contenidos de conciencia que resultan sin embargo irreductiblemente diferentes. Eso se llama el «juramento».

Lo importante a partir de ahí es para Marion comprender que en el fenómeno erótico, el juramento debe de alguna manera validarse de nuevo a cada instante, creando una temporalidad de la repetición que incluye en ella la exigencia de la eternidad. Por eso no podemos decir «te quiero» añadiendo una restricción temporal (por ejemplo, «te quiero para un año o para un mes», etc.). Con ello se pone en marcha la temporalidad particularísima del fenómeno erótico, la cual pretende la eternidad en una repetición ella misma siempre diferente y por ello diferida, dicho de otro modo, una temporalidad escatológica.

Indagando ya con más precisión la suscitación amorosa por parte del avance del amante, para Marion, con la pregunta «¿me aman desde “otro lugar”?» intentamos asegurarnos del amor pero asumiendo el amor bajo un ángulo muy cerrado. Aquí el amor interviene solo indirectamente, como por defecto, de modo parcial, al tratarse de un amor como correlato de mi falta de seguridad ante la cuestión «¿y qué?»²²⁹⁷. Por faltarle la seguridad, el *ego* aprehende el amor solamente como una penuria. O sea, el *ego* se arriesga a la reducción erótica solo bajo la amenaza de la vanidad y por miedo a «carecer» de seguridad en amor²²⁹⁸. Por «miedo» a la carestía del amor, el *ego* intenta un intercambio, una reciprocidad negociada, un compromiso aceptable. Pero con ello vemos que el *ego* nada sabe de las cosas del amor, pues con éste no valen ni cálculos ni balanzas equilibradas de pagos. Por ello fracasa la pregunta primera «¿me aman desde “otro lugar”?»: porque el amor en ella evocado queda prisionero de la reciprocidad, que dicta amar pero solo si con eso estoy primero asegurado, esto es, bajo la condición de que me amen a mí primero.

²²⁹⁴ Marion, J.-L., *La rigueur des choses*, op. cit. 2012, p. 194.

²²⁹⁵ Ibidem.

²²⁹⁶ Ibidem.

²²⁹⁷ Marion, J.-L., *Le phénomène érotique*, § 15, op. cit., 2003, p. 112-113; tr. esp.: p. 83.

²²⁹⁸ Recordemos que se trata del *ego* adolescente, considerado por Marion en déficit del amor de sí, que intenta compensar mediante el amor del otro (§ 48.3.2.).

Y así se nos abre justamente la vía para salir de la aporía: radicalizar la reducción erótica para reducir hasta la exigencia de la reciprocidad. Según Marion, ello se logra reemplazando la cuestión «¿me aman desde “otro lugar”?» por otra que no presuponga que la seguridad me adviene primero a mí. Pero que amar no deba venir inmediatamente de «otro lugar» hacia mí, sino que pueda desarrollarse libremente y sin servirme, «¿cómo concebirlo si no admitiendo la posibilidad de que este acontecimiento provenga de mí en vistas de otro [*d'un autrui*] aún indeterminado —de mí, ahondado²²⁹⁹ en un “otro lugar” más interior a mí que yo mismo, que ninguna seguridad precede ni valida? Brevemente, preguntar en lo sucesivo “¿puedo amar yo el primero?”, más que “¿me aman desde “otro lugar”?” —comportarme como un amante que se entrega más que como un amado que solo da al recibir»²³⁰⁰.

Según Marion, aquí se encuentra el argumento soberano que relanza toda la investigación, pues la posibilidad de amar yo el primero queda por definición siempre abierta y ninguna aporía podrá jamás bloquearla. La constatación (o la simple sospecha) de que no me aman no impedirá ya en principio nunca poder amar yo el primero. Que nadie me ame (que yo lo sepa verdaderamente o que lo imagine poco importa) no hace jamás imposible que yo ame a aquel mismo que no me ama, «al menos cada vez y cuanto tiempo yo así me decida a ello». Que no me ame tanto como quiera, que me ame tan poco como pueda, jamás me impedirá a mí amarlo, «si yo así lo he decidido». Que me odien tanto como deseen, jamás me obligarán a odiarlos a mí también, «si yo así lo decido»²³⁰¹. El amante tiene el privilegio sin igual de no perder nada, incluso si por ventura no se encuentra amado, pues un amor despreciado resulta un amor perfectamente cumplido, como un don rechazado resulta un don perfectamente dado. Más aún, «el amante no tiene jamás nada que perder; no podrá incluso perderse si lo quisiera, porque dar a fondo perdido, lejos de destruirle o de empobrecerle, testimonia tanto más netamente su regio privilegio —más da, más pierde y más dispersa, menos se pierde él mismo, porque el abandono y la pérdida definen el carácter único, distintivo e inalienable de amar»²³⁰². Para Marion, llevar a cabo el acto de amar no solamente permite no temer la pérdida, sino que no consiste más que en esta libertad de perder²³⁰³. Cuando más pierdo y lo hago sin retorno, más sé yo sin duda que amo. El amor mismo sin embargo no se pierde jamás, porque se cumple en la pérdida misma. Amar sobrepasa al ser con un exceso sin ninguna medida con él, porque no se reconoce ningún contrario, ni ningún reverso, mientras que el ser se desmarca sin cesar de la nada. Por eso el amor no encuentra jamás nada que le resulte extraño, que lo amenace o lo limite: porque incluso lo negativo y la nada, lejos de anularlo, le ofrecen aún un terreno privilegiado y lo dejan cumplirse tanto más perfectamente.

Llegamos así, no a la seguridad del ser, sino a la seguridad de amar, la seguridad pura y simple del hecho preciso de amar. Lo que un amor que se ha deshecho de toda reciprocidad gana no es el privilegio de la más grande certidumbre, sino el riesgo de la más grande exposición. Gano *la seguridad de que hago el amor*, el amor que asegura contra la vanidad: «me descubro pues asegurado por el amor que yo hago y que se hace en y por mí, contra la sospecha del “¿y qué?”»²³⁰⁴. Amando recibo la seguridad de que

²²⁹⁹ Empleamos «ahondado» (por *creusé*) en lugar del «abismado» de la versión española, que dice literalmente: «[...] —desde mí mismo abismado en un lugar otro más interior en mí que yo».

²³⁰⁰ *Ibid.*, § 16, p. 116; tr. esp.: p. 86.

²³⁰¹ *Ibid.*, p. 117; tr. esp.: pp. 86-87.

²³⁰² *Ibid.*, p. 117; tr. esp.: p. 87. Como vemos, el amor es el fenómeno abandonado «positivo» por excelencia (ver § 47.1.).

²³⁰³ Esto es de nuevo esencial para la justificación de la libertad en Marion.

²³⁰⁴ *Ibid.*, p. 122; tr. esp.: p. 90.

hago el amor. Y yo recibo esa seguridad solamente del amor haciéndose y en vistas de él solo: «Yo recibo del amor lo que yo le doy: hacerlo»²³⁰⁵.

Como vemos, al pasar de la pregunta «¿me aman desde “otro lugar”?» a la pregunta «¿puedo amar yo el primero?», recibo la seguridad de que amo decididamente, es decir, de que amo como amante decidido. Se trata de una seguridad que me libera de la sospecha de la vanidad y de mi crispación respecto a un ser conservable a fuerza de perseverancia. Pero sobre todo, la seguridad de amar me reconduce a mí mismo, a mi última ipseidad. La alcanzo en primer lugar porque de ese modo mi seguridad no depende ya de un «otro lugar» indeterminado, a la vez incierto y anónimo, sino que nace de una decisión que, aunque sin duda «yo no tomo nunca en plena y libre conciencia (¿soy libre, soy consciente?)», al menos no se toma sin mi consentimiento, ya que solo se lleva a cabo si yo y solo yo hago el amor. «Yo lo hago eventualmente sin quererlo, sin preverlo, incluso sin hacerlo a fondo, pero al final es preciso siempre que me arriesgue a ello y que sea yo quien obre ahí, en persona, en carne y hueso, sin sustituto ni lugarteniente. Hacer el amor, no hay nadie más que yo que lo pueda cuando se trata de mí, de este otro y de mi seguridad»²³⁰⁶. Por ello la reducción erótica así radicalizada es la única que lleva a cabo la reducción a lo propio: porque me reconduce a lo que puedo y debo asumir propiamente como mío.

Pero cuando el amante decide amar no solo transgrede la reciprocidad (al amar sin seguridad de pago), sino que contradice sobre todo la razón suficiente de la economía. El amante declara su amor como se declara la guerra: sin razón. «Cuando se trata de amar, la razón no es suficiente: la razón aparece desde ese momento como un principio de *razón insuficiente*»²³⁰⁷.

En el intento de verificar la insuficiencia de la razón en el amor, Marion da varios argumentos, entre los que podemos destacar el siguiente, de vital importancia para nosotros: al amar yo el primero, puedo a veces no conocer aún a quien amo, no solo porque estoy dispensado de conocer por adelantado debido a mi iniciativa sin razón de reciprocidad, sino también porque el proyecto de conocer al otro adecuadamente (esto es,

²³⁰⁵ Ibid., p. 123; tr. esp.: p. 91. Lo dado coincide con el modo de darse.

²³⁰⁶ Ibid., p. 124; tr. esp.: 92. Marion insinúa implícitamente que el «otro lugar» coincide con la «decisión libre» del amante de abandonarse en pura pérdida. Y con ello comprendemos que la «libertad» en Marion vendría a constituir la mediación entre el «otro lugar» (como la gloria de la cual es brillo la libertad según Marion) y yo mismo. El «acogimiento mutuo» tendría en la «libertad» un «medio vinculante» absolutamente originario. Pero a la vez, nuestro autor admite la posibilidad de que mi decisión de amar no es tomada por mí «en plena y libre conciencia», sino que mi decisión equivaldría a consentir amar al hacer el amor. Este matiz hace ya variar la situación bastante respecto a una «decisión plenamente responsable», que muda así a un «consentimiento tácito», podríamos decir, consistente en hacer (en no negarse a) lo que el amor hace y ordena. Es decir, con el matiz del «consentimiento» nos desplazamos ya a una «respuesta» que coincide con la «llamada» (de amor). Pero entonces, las determinaciones de la decisión y la libertad en Marion quedarían afectadas por su posible matización, francamente ambigua, a partir de hacer (y así consentir) el «sujeto» lo que el fenómeno ya hace. Marion estaría aquí asumiendo la involucración efectiva del «sujeto» en el fenómeno como condición absolutamente necesaria para la efectividad del fenómeno. Es decir, el mero consentir el «sujeto» hacer lo que el fenómeno hace (con el no posicionarse el «sujeto» en contra del fenómeno, imponiéndole condiciones *a priori*), supondría para Marion admitir la posición (la involucración) «positiva» del «sujeto» en la donación como tal: «Yo recibo del amor lo que yo le doy: hacerlo». Y por fin encontramos en Marion esa posición «circular» positiva del «sujeto» en la donación como tal que tanto hemos echado de menos al hilo de todas las descripciones «negadoras» de esa posición en la determinación de los fenómenos saturados llevada a cabo en general por nuestro autor y la doctrina. Pero lo decisivo para nosotros es que el «enganche» entre llamada y respuesta consiste justamente en la «coincidencia de la llamada y la respuesta» como «coincidencia de lo dado con el modo de darse». «Consentir» voluntaria y libremente hacer el amor es el intento (intencionalidad) de lograr esas coincidencias.

²³⁰⁷ Ibid., § 17, p. 129; tr. esp.: p. 96.

como un objeto) antes de amarle no tiene sentido alguno. Pero aquí está lo decisivo: «si yo amo sin razón ni a veces sin conciencia previa de la figura o del rostro del otro, yo no amo entonces porque conozca lo que veo, sino, al contrario, veo y conozco en la medida en que amo yo el primero. El otro se me aparece en la medida en que lo amo y según la manera en que lo amo, pues mi iniciativa anterior no decide únicamente sobre mi actitud a su respecto, sino sobre todo sobre su fenomenicidad —pues soy el primero en ponerla en escena alamarlo. El amante hace aparecer a aquel o a aquella a los que ama, no a la inversa. El amante los hace aparecer como amables (u odiosos) y por lo tanto como visibles en la reducción erótica. El otro se fenomeniza en la exacta medida en que el amante lo ama y, Orfeo de la fenomenicidad, lo arranca de la indistinción, lo hace subir desde el fondo de lo invisto»²³⁰⁸.

Para Marion, decidir amar por adelantado basta para darme la seguridad del amante —la única que yo tengo en cuenta y podría esperar—, porque la decisión de amar por adelantado, aunque no decida sobre mi amor efectivo, decide al menos que he decidido amar por adelantado. Para calificarme como amante, no tengo que llevar a cabo el perfecto avance del amor: por definición nadie puede prometerlo, puesto que no depende de ninguna causa, ni siquiera de mi voluntad; pero para encontrarme cualificado como amante, no tengo más que decidir llevar a cabo el avance del amor, decisión que no depende más que de mí, aunque se juegue siempre en los límites de mis poderes últimos. «Decidir amar no asegura amar, pero asegura decidir amar. Y el amante se certifica precisamente por esta decisión —la primera y la más pura, sin causa, sin vuelta, pura avanzada en la reducción erótica, sin otra razón que ella misma»²³⁰⁹. La seguridad llega al amante cuando se decide simplemente a amar el primero, sin seguridad de reciprocidad. La seguridad le llega cuando se decide definitivamente a no esperar seguridad. O más bien, la seguridad que le llega —de amar como amante— no coincide ya con aquellas a las que renuncia —que le amen de vuelta, e incluso amar perfectamente el primero. «Hacer el amor por adelantado no depende quizás de mí, pero decidirme a decidirme, sí. Amar por adelantado no depende quizás de mí, pero *amar amar (amare amare)*, sí. Nada puede separarme de mi libertad de hacer el amante»²³¹⁰.

Asegura Marion que nadie cae enamorado involuntariamente o por azar, aunque solo sea porque debe ratificarlo posteriormente —incluida toda emoción involuntaria— para saber cuándo y a qué cede. «Yo sé bien cuándo me enamoro: en el momento preciso en que yo me lo pregunto y en que me tranquilizo pretendiendo que no lo estoy (“Yo no estoy enamorado, no tengo que inquietarme, yo podría parar al instante”), brevemente, en

²³⁰⁸ Ibid., p. 130; tr. esp.: pp. 96-97. Este lugar y función del amante son similares a los que descubríamos para el pintor (cap. IV, § 33).

²³⁰⁹ Ibid., § 19, p. 146; tr. esp.: p. 109. Esto es capital para comprender a Marion y, como veremos en la Conclusión, para comprender en nuestro autor la relación entre fenomenología y teología: se trataría, no de decidirse a amar efectivamente (no de la *efectividad* de amar), sino de decidirse a ser calificado como amante (de la *posibilidad* de amar).

²³¹⁰ Ibid., p. 148; tr. esp.: p. 110. En lo que se estaría centrando nuestro autor es sobre todo en la «libertad» de decidirse a no cerrar la puerta a amar por adelantado, a ser amante sin otra razón que la de serlo, fundamentando con ello, podríamos decir, el carácter de «persona» sobre esa decisión. Sin embargo, Marion solo introducirá expresamente el carácter de «persona» en la «efectividad» de hacer el amor sin tocar carne alguna, esto es, con el solo discurso, una vez finalizado (o superado) el automatismo del cruce de las carnes. Es en el § 35 de *Le phénomène érotique* (llamado «La erotización libre») donde Marion intenta erotizar la carne sin perder finalmente a la persona. P. Tabet lo dice perfectamente: «J.-L. Marion se pregunta si sería posible concebir una erotización de la carne que no sea ya automática sino libre, voluntaria» (Tabet, Pascale, *Amour et donation chez Jean-Luc Marion. Une phénoménologie de l'excès*, Préface d'Emmanuel Housset, Paris, L'Harmattan, 2017, p. 185). Esta discrepancia sobre el lugar donde introducir el carácter de «persona» prueba la necesidad de distinguir entre (i) decidirse a ser calificado como amante y (ii) la efectividad del amor al otro. Lo iremos comprobando en lo que sigue con más detalle.

el momento en que es ya demasiado tarde. Que yo comience a enamorarme, que ame ya amar, o que me imagine amar, siempre es algo que yo quiero de buen grado y, en esta aquiescencia, lo decido. La afección, que experimento en el comienzo de mi estado amoroso, se impone de hecho a mí como una auto-afección. Y esta auto-afección no me dejará por mucho tiempo, porque viene con mi consentimiento y no puede tocarme sin él. El estado amoroso me toca en lo más íntimo (afección de sí), porque, finalmente, me corresponde a mí solo consentirlo, por lo tanto, decidirlo (afección por sí, auto-afección)»²³¹¹.

Comprobamos aquí de nuevo que Marion identifica «donación» también con «aquiescencia», «consentimiento», por lo tanto, ya, con la «no-resistencia» al fenómeno. Esto es capital, pues abre la puerta para considerar en nuestro autor en último término que toda auto-afección puede expresar no solo mi libertad de consentirla, sino un «otro lugar» del que procede. Estos matices pueden aclarar muchas ambigüedades no bien resueltas en las descripciones de Marion, y cambian ya el modo en que debemos comprender en nuestro autor la «libertad» y su «como si», con todas las consecuencias que supone, entre otras cosas, para salir del nihilismo. Como vemos, la «decisión» de la afección de amor de la que hablaba Marion como instancia última para demostrar el carácter voluntario del enamoramiento del amante, ha de ser comprendida como consentimiento libre por parte del amante enamorado porque el enamoramiento dice una auto-afección, una «afección por sí», es decir, consentida por sí. Y consentida por sí, debemos añadir nosotros, porque ya es desde el origen «auto-afección», o sea, según mi «carne». Mi consentimiento libre a lo que me acontece lo es porque me toca en lo más íntimo (afección de sí, afección por sí, auto-afección) y por ello me corresponde a mí solo consentirlo. «Vivirlo es ya consentirlo», podríamos resumir como título. Con ello encontramos en la «auto-afección» en Marion, no solamente la dimensión de la «libertad», sino la del «otro lugar».

Lo esencial para nosotros aquí es darnos cuenta de la comprensión más originaria (también por el lugar donde se produce: el fenómeno de amor) de la «decisión libre» según Marion: mi «carne» no solamente dice pues un «fenómeno saturado» (el más básico a partir del cual, como sabemos, son posibles los demás), sino el «punto 0» del surgir mismo de la «persona» (no solo del mí-mismo, sino del mí-mismo como persona), que comprende la «auto-afección» como «afección por sí» o «afección consentida por sí», acompañando pues la «decisión libre» (o al menos, lo que puede ser comprendido como tal) toda experiencia mía desde su origen, que además dice «otro lugar». Ya habíamos visto que mi libertad y mi decisión son sin por qué. Ahora comprendemos la razón: surgen y son dadas, desde todo origen, «antes» de cualquier, ya «posterior», libertad y decisión. Podríamos decir pues que la «libertad como indiferencia negativa» es «anterior» a la «libertad como indiferencia positiva» (ver cap. III, § 27). Una consecuencia de todo ello es la ratificación de nuestra hipótesis respecto a una «coincidencia de la llamada y la respuesta». Si «vivirlo es ya consentirlo», toda llamada es ya, en y por el hecho de ser oída, respondida.

Sin embargo, debemos seguir insistiendo: Marion solo introducirá el estatus de persona en el fenómeno erótico en el momento en que, tras el cruce efectivo de las carnes, yo hago el amor al otro ya mediante la palabra. Como nuestro autor nos dirá en breve, «comprender el enlace entre el amante y la persona [...] no es obvio».

Continuemos con el discurso de Marion: «enamorarse por mi consentimiento, o sea, por mi decisión, equivale a recibir una intuición tan vasta y vaga aún, que podría

²³¹¹ Ibid., pp. 151-152; tr. esp.: pp. 112-113.

llenar un número indeterminado de significaciones, por lo tanto, hacer visibles otros tantos fenómenos diversos»²³¹². Tal vastedad y vaguedad se verifica fácilmente en la propensión «inquietante» de la tonalidad afectiva amorosa a suscitar pasiones, intuiciones, fenómenos del otro, muy diferentes, incluso contradictorios. Y así, con la misma tonalidad afectiva, puedo querer constituir fenómenos tan precisos y visibles como distintos y contradictorios, por lo tanto, fenómenos fluctuantes, provisionales, casi espectrales.

Por ello, la tonalidad afectiva de amar amar se revela como una intuición a la vez intencional del otro pero sin otro asignable. Es una intuición intencional de cumplimiento pero sin concepto que cumplir, surgiendo en exceso y dispersándose sin forma²³¹³. «Saturada de sí misma, da el amar amar sin nada que mostrar [...] La tonalidad afectiva de encontrarme enamorado de hecho —de alcanzar el estatus de amante— no accede aún a ninguna significación: el otro no interviene»²³¹⁴.

Y por ello, la definición habitual de fenómeno ha de ser cambiada. La dificultad no consiste aquí en confirmar mediante intuición (eventualmente ausente, pero imponiéndose a mí) una significación (siempre disponible para mi intencionalidad espontánea, pero sin embargo aún vacía de sí), sino, al revés, en fijar una significación precisa a la intuición superabundante y vaga que provoca la decisión de amar por adelantado; «ya no se trata de validar una significación mediante una intuición, sino una intuición inmanente y disponible mediante una significación extraña y autónoma»²³¹⁵.

Pero en este caso, la significación no debe solo intentar representarme al otro, pues entonces lo rebajaría al rango de un objeto, que yo podría por lo tanto constituir y modificar según mi voluntad. Será preciso más bien que esta significación me haga experimentar la alteridad radical de otro —de tal otro y de ningún otro—, frente a la intuición vaga que yo produzco espontáneamente según mi decisión y que me prohíbe esa experiencia de la alteridad, al hacerme amar amar sin punto fijo. Pero, «¿cómo una significación podrá alguna vez hacerme experimentar la alteridad del otro, o, más exactamente, de tal otro insustituible?»²³¹⁶. Respuesta: cuando la significación me advenga a partir de esta alteridad misma, esto es, como lo que me afecta desde «otro lugar» a partir de sí. Por lo tanto, como una significación provocada, no ya por mi intencionalidad, sino por una conintencionalidad que, irrefutable choque de la exterioridad, contradiga mi pretensión, mi previsión y mi espera. «La significación del otro, al contrario que la intuición de amar amar, no me pertenecerá pues, sino que me advendrá de un “otro lugar” exterior mediante un advenimiento, cuya experiencia únicamente aportará la prueba de la alteridad»²³¹⁷.

Según Marion, en el fenómeno del otro, yo solo recibo la significación porque la significación misma quiere darse y porque surge del fondo de un «otro lugar» (el «otro

²³¹² Ibid., p.: 153; tr. esp.: p. 114.

²³¹³ Aun sin «forma» (y sin «anamorfosis», ni hermenéutica fenomenizadora), yo ya estoy sin embargo ahí plenamente involucrado en y como tonalidad afectiva de amar amar. Si ponemos en relación estas evidencias con lo que ya sabemos sobre el juego entre la primera y la segunda forma de aparición del fenómeno (§ 47.3.), entonces, con la tonalidad afectiva de amar amar nos encontramos en el ámbito de la «primera forma» (informe, vaga). Estamos en un momento «anterior» pues a la «anamorfosis», a la «segunda forma» de llegada del fenómeno a su aparecer. La segunda forma, recordemos, exige para acceder a ella «no solo que una mirada sepa hacerse curiosa, disponible y activa», sino sobre todo, «que se someta a las exigencias de la figura a ver». Queda por lo tanto aún pendiente la llegada efectiva del otro para completar así el fenómeno amoroso, el «acogimiento mutuo».

²³¹⁴ Ibid., pp. 154-155; tr. esp.: p. 115.

²³¹⁵ Ibid., § 20, p. 156; tr. esp.: p. 116.

²³¹⁶ Ibid., pp. 156-17; tr. esp.: p. 117.

²³¹⁷ Ibid., p. 157; tr. esp.: p. 117. Decidirme a amar amar abre la posibilidad de amar pero no cumple su efectividad, que solo podrá advenirme de un «otro lugar» exterior.

lugar» que espero según la cuestión «¿me aman desde “otro lugar”?»). Por ello, la significación no me adviene ya aquí (como en todos los demás fenómenos) del fondo de lo invisto (*l'invu*), esto es, del mundo y de su apertura (*ouvert*) original²³¹⁸. La significación me adviene —cuando consiente en ponerse en obra—, de otro mundo, no de un mundo incluso, sino de un «otro» más exterior a mí que ningún mundo porque define también un mundo (incluso él es el primero en definir en adelante un mundo).

En el fenómeno erótico se trata de la donación de una significación inconstituible, imprevisible y absolutamente exterior a mi intuición de amante (amar amar por adelantado). «El fenómeno amoroso no se constituye a partir del polo del *ego* que yo soy; surge a partir de sí mismo al entrecruzar en él al amante (yo, que renuncio al estatuto de *ego* autárquico y aporto mi intuición) y al otro (que impone su significación al oponer su distancia). El fenómeno erótico aparece no solamente en común a él y a mí, y sin polo egoico único, sino que solo aparece en este cruzamiento. *Fenómeno cruzado*»²³¹⁹.

La significación del otro se da sin devenir nunca una cosa disponible, sino en tanto que consiente en abandonarse, es decir, en tanto que se da como pudiendo no darse. La significación «se da al decir que se da *como si* se diera y *como pudiendo no darse*. El otro solo puede dar su significación por sí mismo al significarme, en palabra o en silencio, “heme aquí, yo, tu significación”»²³²⁰.

Pero, para significarme esta significación, no basta con cumplirla un instante, pues debe fijar en la duración mi intuición erótica vaga de amante. Es preciso pues que otro me signifique «heme aquí, yo, tu significación» no solamente en el tiempo, sino para un tiempo que me fije, o sea, un tiempo sin retraso, ni restricción, ni límite asignable. La significación solo se impone a mí si se da al abandonarse sin condición, ni retorno ni prescripción. «¡Heme aquí!» solo da una significación a mi intuición erótica al pretender darse para siempre. El otro no debe pues solamente decirme «¡Heme aquí!» en el instante, sino que debe también prometérmelo para todo instante aún por venir. No debe decirme la significación, sino que debe prometérmela: la significación, que permite únicamente a mi intuición hacer aparecer el fenómeno del otro para mí, surge como un *juramento*, o falta para siempre.

Como vemos, prosigue Marion, solo ese juramento permite poner al fin en escena el fenómeno erótico completo: en adelante, la intuición, que se despliega en la inmanencia del amante en situación de reducción radicalizada, se acopla con la significación que le asigna el rostro del otro. Se constituye así un fenómeno acabado, que ofrece sin embargo dos características excepcionales en comparación con la mayoría de los otros fenómenos: (i) se trata de una trascendencia de un nuevo tipo que en lugar de conferir al fenómeno su intuición de cumplimiento, le otorga su significación; (ii) lo que trasciende en este fenómeno la inmanencia de mi *ego* no envía ya a una región del mundo, sino a otro *ego*: el del otro. Por lo tanto, en este fenómeno, más que de una relación entre un *ego* y el mundo, se trata de una relación entre dos *egos* fuera del mundo. Pero, ¿se debe incluso aún hablar de *un* fenómeno? ¿Qué manifiesta un fenómeno tal si, no solamente yo no domino ya su significación (la cara noemática), sino que, además, dos *egos* lo encuadran y le confieren dos intuiciones distintas (dos *nósis* concurrentes)? Desde el punto de vista formal, la única respuesta posible es para Marion que ninguno de los dos *egos* puede ver al otro, porque no reciben su intuición como la de un fenómeno del mundo con el fin de cumplir la significación que ya habría fijado primero. Al contrario, en este caso, cada *ego*

²³¹⁸ Aquí se muestra bien el sentido que tiene en Marion lo invisto: el mundo y su apertura, es decir, lo que en Husserl diría el horizonte no atendido expresamente en la experiencia presente, pero que en ella late.

²³¹⁹ *Ibid.*, p. 164; tr. esp.: p. 122. El «fenómeno erótico», como «fenómeno cruzado», habrá de comprenderse pues como «acogimiento mutuo».

²³²⁰ *Ibid.*, p. 165; tr. esp.: p. 123.

debe intentar fijar su intuición erótica, immanente y desarrollada por adelantado, sobre una significación recibida del otro. El fenómeno erótico común no consistirá pues en un nuevo visible o en un espectáculo común, puesto que dos intuiciones de origen opuesto e irreductibles entran en juego, apareciéndole a cada uno de los dos *egos* un fenómeno distinto, cumplido con una intuición diferente y presentando otro visible (precisamente el *ego* visible que invierte al *ego* vidente).

Pero en revancha, el fenómeno erótico común consistirá en la significación única, a la cual dos intuiciones vendrán a amarrarse, «porque cada uno de los *egos* asegura al otro mediante juramento una significación única, “¡Heme aquí!”»²³²¹.

Igual que el otro se me aparecerá como prestándose a la función de una significación que fija mi intuición erótica, yo no apareceré a otro más que prestándome a la función de significación, que asignará su intuición erótica hasta entonces vaga a un panorama fenoménico fijo. Así, los dos *egos* se realizan como amantes y se dejan aparecer mutuamente sus fenómenos respectivos, «ciertamente no según una lógica imaginaria y fusional —intercambiando o compartiendo una intuición común—, que acabaría con la distancia entre ellos, sino asegurándose recíprocamente de una significación venida de otro lugar —prestándose al juego de un intercambio cruzado de significaciones—, consagrando así decididamente la distancia entre ellos»²³²².

Marion pregunta entonces si debemos hablar en ese caso aún de un fenómeno común o, en su lugar, de dos fenómenos distintos. Y responde que ni lo uno ni lo otro, pues se trata más bien de un *fenómeno cruzado*, de doble entrada: dos intuiciones fijadas por una sola significación. Ciertamente, una sola significación y no dos, pues cada uno de los dos *egos* se presta a la misma operación y se da como una misma significación: «¡Heme aquí!». Cada uno de los *egos* no pretende describirse empíricamente como un *yo* (*moi*) dotado de tales y cuales propiedades, sino que quiere reducirse a la pura aserción «¡Heme aquí!». E insiste nuestro autor que los dos *egos* no se unen en una misma intuición común directamente visible, sino en una significación común indirectamente puesta en fenomenicidad por dos intuiciones irreductibles. Se trata de un solo fenómeno porque una

²³²¹ Ibid., p. 166; tr. esp.: p. 124. El «enganche» entre llamada y respuesta parece ser en el fenómeno erótico el «¡Heme aquí!» al que «dos intuiciones vendrán a amarrarse». Lo que en ese «amarre» acontece es pues, justamente, la «coincidencia de la llamada y la respuesta». El «amarre» acontece como esa coincidencia. Sin embargo, tenemos nosotros que determinar con más nitidez la cuestión: la decisión de amar amar no supondría solo como nuestro autor pretende «mi intuición» sin forma, sin significado, sino que debería ser considerada ya como el lanzamiento de mi «¡heme aquí!» en la órbita de otros «¡heme aquí!». El «¡heme aquí!» no puede ser solamente la significación que el otro fija a «la intuición superabundante y vaga que provoca la decisión de amar por adelantado». Según Marion, el fenómeno erótico aparece solo en el cruzamiento entre el otro y yo. Pero este cruzamiento, según nos parece, no puede constituirse únicamente como el cruzamiento entre mi intuición de decidirme a amar y el significado («¡heme aquí!») del otro, sino, además, entre la intuición del otro y mi «¡heme aquí!». Dos intuiciones se cruzan, sin identificarse no obstante, pero también dos significaciones, dos «¡heme aquí!», que ya sí se identifican. En el fenómeno erótico, el «agarre» entre llamada y respuesta lo constituye la «coincidencia formal» (de la «forma», del «significado») de la llamada y la respuesta en y como el único «¡heme aquí!», por el cual cada uno de los *egos* asegura al otro una significación única: la experiencia de la «efectividad de la coincidencia» de la llamada y la respuesta.

²³²² Ibid., p. 167; tr. esp.: p. 124. Como vemos, lo que nosotros consideramos «coincidencia» es por Marion comprendido como «distancia» irresoluble. ¿Hay una evidencia mayor de nuestro fracaso aquí? La respuesta pasaría por aducir que nosotros estamos con las «coincidencias» determinando la donación efectiva del fenómeno como tal (en este caso, el «fenómeno erótico»), mientras Marion estaría con la «distancia» ocupándose de los miembros componentes del fenómeno. El planteamiento de este problema y de su solución parece cumplirse en lo que sigue, cuando Marion, en el intento de la descripción de la efectividad del «cruce de las carnes», no pueda expresamente ya desenredar la «confusión de los sentires» de las carnes cruzadas.

sola significación, pero de un fenómeno de doble entrada porque manifestado según dos intuiciones.²³²³

En lo que sigue, Marion introduce ya la carne en el «fenómeno cruzado». Y lo hace al plantear el problema de que «¡Heme aquí!» no expresa aún propiamente una significación, justamente por su carácter vacío y abstracto de todo contenido formulable. Sin embargo, para Marion «¡Heme aquí!» pone en juego al amante en tanto que radicalmente individualizado e insustituible. Nuestro autor prueba este hecho según varias razones: el amante se individualiza por el *deseo*, el amante se individualiza por la *eternidad*, por el deseo de eternidad, y el amante se individualiza por la *pasividad*.

Fijándonos nosotros en la instancia de la *pasividad*, vemos que para Marion la misma proviene de mi carne. Mientras que los cuerpos no pueden afectarse mutuamente porque ninguno de ellos siente a los demás, solo mi carne siente lo que difiere de ella²³²⁴. Por ello, la pretendida acción de las cosas sobre mí nunca aparecería sin el privilegio de dejarme afectar, por lo tanto, sin mi sensibilidad, sin mi carne. La acción de las cosas resulta primero de mi pasividad, que hace posible originariamente tal acción. Mi pasividad provoca su actividad, no a la inversa. Frente a lo que sugiere la actitud natural, yo no sentiría nada distinto a mí si no pudiera primero sentirme a mí mismo, experimentarme. Solo hay mundo con una carne que lo sienta: una sola carne, la mía. Mi carne es la que rodea, protege y entreabre el mundo, no al revés: «Cuanto más siente mi carne, por lo tanto, cuanto más se experimenta, más se abre el mundo. La interioridad de la carne condiciona la exterioridad del mundo, lejos de oponerse a él, pues únicamente la auto-afección hace posible la hetero-afección, que crece a su medida. Así se despliega mi pasividad, al ritmo de una actividad más secreta y originaria que todos los movimientos y los impulsos de los cuerpos inertes. Así se realiza mi individuación, a la medida de lo que mi carne experimenta»²³²⁵.

Sin embargo, esta pasividad solo implicada con las cosas inertes o con mi propia carne no basta aún para definir en mí al amante, pues lo propio de éste es el nacer por y para el otro. Por lo tanto, falta aún describir cómo mi carne puede sentir la carne del otro y, sobre todo, cómo yo me siento a mí mismo en la carne del otro. Pero si la carne del otro (como toda carne) no puede caer bajo la mirada, porque no debe verse, la carne se fenomeniza sin hacerse ver, o sea, dejándose simple y radicalmente sentir y experimentar.

La carne se deja sentir respecto a mi carne y respecto al otro: respecto a mi carne, la carne se deja sentir porque yo experimento que la siento; respecto al otro, la carne se deja sentir porque yo experimento que la carne (del otro) me siente. A su vez, la carne del otro no siente sino que yo la siento e incluso que yo la siento sintiéndome. Por ello, Marion concluye afirmando que, al final de este entrelazamiento, cada una de nuestras dos carnes siente el sentir del sentir de la otra²³²⁶. «La confusión de los sentires, que yo no llego ya a desenredar cuando quiero decirlos como ahora, no me hace fracasar —pues solo intento fenomenizar eso, la confusión de las carnes, y de sus sentires respectivos, que

²³²³ Según nos parece, «¡Heme aquí!» expresa lo que podríamos llamar «la visita efectiva», la entrega y vaciamiento de lo propio de cada enamorado en la atención de lo propio del otro, que dice en esa donación misma igualmente su entrega y vaciamiento en su otro juramento «¡Heme aquí!». Sí, el fenómeno es «de doble entrada», pero, cruzado el doble umbral, la estancia que acoge mutuamente a los enamorados es única y la misma. Es el «tálamo nupcial» del «¡Heme aquí!», que constituiría la «figura de manifestación» por la cual coinciden ya «donación» y «manifestación», pero también «llamada» y «respuesta», o «dar» y «recibir».

²³²⁴ Ibid., § 23, p. 180; tr. esp.: p. 133.

²³²⁵ Ibid., p. 181; tr. esp.: p. 134.

²³²⁶ Ibid., p. 185; tr. esp.: p. 138: «Et, à la fin de cet entrelacement, que sentent nos deux chairs, sinon chacune le ressentir du ressentir de l'autre?»

se suprimen sin ningún respeto el uno en el otro²³²⁷. ¿Cómo puedo sin embargo distinguir sin error el sentir de una cosa del mundo y el sentir de una carne? Describamos»²³²⁸.

Normalmente, prosigue Marion, cuando mi carne siente cuerpos, se experimenta ella misma como un avatar de mi cuerpo de carne expuesto a cuerpos del mundo sin carne. Mi carne identifica los cuerpos del mundo como simples cuerpos físicos porque estos se resisten a ella en virtud de su espacialidad y, por lo tanto, de su impenetrabilidad. Los cuerpos impiden a mi carne acceder al espacio que ellos ocupan. Yo me experimento entonces como carne porque no puedo resistir a esta resistencia de los cuerpos, retirándome y concentrándome en mí. Sufro y me experimento como *mi* carne frente a los cuerpos.

Pero una carne de otro deberá por definición comportarse a la inversa de los cuerpos físicos, a saber: como mi propia carne se comporta a su encuentro: no resistiendo ya, retirándose, dejándose despojar de su impenetrabilidad, sufriendo por dejarse penetrar. «Allí por lo tanto donde siento que eso *no me resiste* y que, en lugar de enviarme a mí y reducirme, se retira, se aparta y me hace sitio, brevemente, que se abre, sé que se trata de una carne, mejor dicho, de otra carne que la mía, de la carne de otro»²³²⁹.

Para Marion, solo me libero y puedo devenir yo mismo tocando otra carne, «como se arriba a puerto, porque solo otra carne puede hacerme sitio, acogerme, no devolverme, ni resistirme —hacer justicia a mi carne y revelármela a mí mismo al guardarle un lugar. ¿Y dónde haría sitio la otra carne a la mía sino *en ella?*»²³³⁰. Como el mundo no hace sitio, otra carne debe hacérmelo, recogiendo en favor mío (*en se tassant pour moi*), dejándome venir en ella, dejándose penetrar. Siento así, de una sola vez, tanto mi carne como la otra carne, sintiendo que la otra carne no puede resistirme, que quiere no resistirme, que me toma en su lugar sin comprenderme en ella, que me pone en su lugar, me emplaza en el suyo, dejándome invadirla sin defenderse. «Entrando en la carne de otro, salgo del mundo y devengo carne en su carne, carne *de* su carne. El otro me da a mí mismo por vez primera porque toma la iniciativa de darme mi propia carne por vez primera»²³³¹.

La carne en adelante erotizada a fondo, más allá de lo que puede e incluso de lo que no puede, realiza al amante en un adonado: aquel que se recibe él mismo de lo que recibe y que da lo que no tiene. Desde ese momento, el otro me da lo que no tiene: mi propia carne. Y yo le doy lo que yo no tengo: su propia carne²³³². «Cada uno se descubre el depositario de lo más íntimo del otro»²³³³.

Según Marion, la dificultad del fenómeno del otro no se halla en el hecho de su alejamiento, de su pobreza o su trascendencia²³³⁴, sino en su inmanencia absoluta: el otro aparece en la medida misma en que me da mi propia carne, que despliega como la pantalla donde la suya se proyecta; su propia fenomenización se juega en su toma de carne. Y recíprocamente, mi toma de carne hace su gloria manifiesta²³³⁵. «Devenimos cada uno el

²³²⁷ Aquí no estaríamos ya frente a la «distancia» insalvable respecto a las dos intuiciones distintas de cada amante disparadas por sus decisiones de amar amar (por la posibilidad de amar), sino en el corazón mismo del encuentro efectivo de amar. Estamos en lo que podríamos llamar la «efectividad sin distancia».

²³²⁸ Ibid., pp. 185-186 ; tr. esp.: p. 138.

²³²⁹ Ibid., pp. 186-187; tr. esp.: p. 138.

²³³⁰ Ibid., p. 187; tr. esp.: p. 139.

²³³¹ Ibid., p. 188; tr. esp.: p. 139.

²³³² Ibid., § 24, p. 191; tr. esp.: p. 141. El cruce de las carnes dice pues la donación a lo otro de lo que es más propio al otro. El «acogimiento mutuo» viene con ello a recordarnos ya el *Ereignis* en Heidegger.

²³³³ Ibid., p. 191; tr. esp.: p. 142.

²³³⁴ Es decir, no se halla en el hecho de su «distancia».

²³³⁵ Marion habla de «la dificultad del fenómeno del otro» por su «inmanencia absoluta». Y lo explica afirmando que el otro aparece al darme mi propia carne, «que despliega como la pantalla donde la suya se proyecta». Yo devengo carne por el otro: el otro me da lo que me es más propio. La intervención de la

fenómeno del otro al devenir cada uno carne el uno por el otro. Esa reciprocidad no excede el juramento, sino que de él depende y lo cumple. De él depende porque sin el juramento, ni el otro ni yo podríamos asumir racionalmente el crecimiento de nuestras dos carnes, al aparecer cada una, no en sí, sino en el otro y solo en el otro. Lo cumple, porque sin esta erotización compartida, el juramento común resultaría una realización lingüística abstracta, que no se fenomenizaría en ninguna parte y no me individualizaría ni a mí ni a nadie más»²³³⁶. En situación de erotización mutua, en que cada uno da al otro la carne que no tiene, cada uno solo pretende individualizarse al individualizar al otro, traspasando y transgrediendo por lo tanto precisamente lo universal.

Pero si la onda erótica invade no solamente la carne del otro sino hasta su rostro, Marion se preguntará si, a medida que esta gloria sumerge al otro, éste no desaparece como fenómeno ético del «¡No matarás!». Sin embargo, no caemos en ese peligro: en el cruce de las carnes, el otro y yo hemos abandonado lo universal, incluso el universal ético, para esforzarnos en la particularidad, la mía y la suya, pues se trata de mí y de ti y seguramente no de un prójimo universalmente amable. Ello confirma la imposibilidad de la sustitución: ni puedo sustituir otro otro a éste, ni sustituirme yo a él. Mi carne no podrá nunca tampoco sustituirse a la suya, ni recíprocamente, puesto que ella se experimenta al experimentarla. Y con lo universal, lo ético pierde también su privilegio, pues no se trata ya de renunciar a mi prioridad para reconocerla a otro, ni de rendirle al otro mis obligaciones, se trata de guardar mi avance sobre él para darle las armas, al entregarle su carne, que yo no tengo, y al recibir la mía de él, que me la da sin tenerla: «solo tenemos que adonarnos el uno al otro y darnos recíprocamente el estatuto de adonado —de aquel que se recibe él mismo (su carne) de lo que recibe (la carne de otro)»²³³⁷.

«pantalla» es entendida aquí como «carne»: el otro me da mi carne y me da la pantalla de mi carne-conciencia donde el otro se proyecta, donde se proyecta la carne-pantalla del otro, donde se cruzan las carnes. Esta es la imagen más potente desde Marion mismo de la coincidencia de la llamada y la respuesta como expresión del «acogimiento mutuo» entre el *ego* y el fenómeno que experimenta (aquí, la donación de otro adonado). La «inmanencia absoluta» del otro vendría a expresar justamente ese «acogimiento mutuo» entre los amantes implicados en el fenómeno de amor. El «cruce de las carnes» vendría a decir la «proyección mutua de las pantallas» de la carne-conciencia de cada participante en el fenómeno de amor. Estas evidencias deben ser puestas en relación con las determinaciones de Marion de la pantalla, o el prisma, que recibe el «choque» de lo que se da, dando y revelando así la pantalla misma de la conciencia receptora. Como sabemos ya (cap. V, § 45.3.), toda descripción de la pantalla-prisma de la conciencia en Marion habrá de comprenderse como la expresión de un mecanismo de inmanencia absoluta, que mostraría según nos parece la coincidencia inmediata de donación de la llamada y la respuesta, y la coincidencia de lo dado con el modo de darse en el «acogimiento mutuo» de ambos. Y ello como el mecanismo básico de toda fenomenicidad para Marion. Pues bien, la base misma de ese mecanismo se encontraría aquí, en el «cruce de las carnes» del fenómeno erótico.

²³³⁶ Ibid., p. 192; tr. esp.: pp. 142-143.

²³³⁷ Ibid., p. 199; tr. esp.: p. 148. La pérdida de privilegio de lo ético es afirmada por Marion aquí de modo contundente después de haber planteado en otro lugar —respecto a Lévinas—, la aporía del rostro: su falta de identidad individualizada: «El otro no dice pues qué otro es, sino solamente el hecho de que se revela como y en un rostro» (Marion, Jean-Luc, «D'Autrui à l'individu suivant Lévinas» (2000), § 5, en *Figures de phénoménologie, op. cit.* 2012, p. 84). Y por ello, el privilegio de la individuación pasa del Otro al *ego*: yo soy individualizado por la llamada del rostro, pero este rostro queda como el rostro de nadie: «El solipsismo se restablece, simplemente que desplazado del conocimiento a la ética» (Ibidem). Como apoyo a sus palabras, Marion aduce que la evidencia del «No matarás» vale por principio universalmente, por lo tanto, para *todo* otro Otro, sin acepción de personas. Y así, en todos los casos, el pobre, el extranjero, la viuda y el huérfano, por ejemplo, resultan ellos mismos aún indistintos, sin nombre ni individualidad. El Otro es todo Otro posible. Con ello, cree Marion que la evasión por la ética de la existencia, y la salida del horror del *hay* («il y a»), queda comprometida, pues sustraerse al primado del horizonte del ser exigiría más que la determinación ética del Otro, a saber, acceder de hecho y de derecho a la individuación de su ipseidad (Ibid., § 6, p. 87). La moralidad y el respeto tienen que ver con la ley universal, jamás con el individuo. Por ello, pasar del otro a un *tal* otro implicaría —según Marion de modo acorde con la confesión implícita del mismo Lévinas— ir más allá del rostro, o sea, al amor. Marion se encarga de probar esta tesis a partir de

Nosotros, los amantes, cruzamos nuestras carnes respectivas y respetadas, pues resultan tanto más irreductibles cuanto que surgen de sus sentires respectivos y se dan cada una lo que no tienen. Pero, añade Marion, tampoco sin separación ni división, pues experimentan el mismo cumplimiento erótico: «que cada uno ve en el otro rostro glorioso el mismo sentir(se) sentir(se). Las dos miradas, en delante de carne, devienen con el mismo gesto inmanentes y trascendentes la una a la otra. Descubriéndose más íntimo a mí que yo mismo, el otro se alza más alto que nunca. La unión indirecta (entre dos carnes irreductibles) es inmediata (unión de un cruzamiento único en que cada una se recibe de la otra)»²³³⁸.

48.6. Tercera fase del fenómeno erótico

Y sin embargo, de repente, todo cesa, no queda ya nada. Pero extrañamente, nada real, ninguna *cosa* falta: uno y el otro estamos aún ahí donde estábamos, en el mismo sitio, en el mismo estado. El mundo reaparece en su lugar, como antes. Mi carne deja de erotizarse, por lo tanto, de dar una carne a otro, que no erotizándose ya, no me da ya mi propia carne. La carne desaparece en nosotros como carne, y expulsados fuera de la reducción, reaparecemos como simples cuerpos físicos, sin más. La carne, en el instante en que se glorifica, deviene de nuevo de repente un cuerpo, nada más que un cuerpo masivamente mundano como los otros.

Pero Marion puntualiza: aunque la carne erotizada muere, yo no pierdo mi carne, sino el acceso en ella a otra carne y la gracia de experimentar en ella la no-resistencia de lo que (se) siente sentir(se). Guardo pues aún el ejercicio del privilegio de sentirme a mí mismo desde el momento en que siento una resistencia de objeto en el mundo. Por lo tanto, privada solo mi carne de la otra carne, y no de su sentir propio del mundo, yo puedo permanecer aún en la situación de amante, no ya dotado de carne por la carne de otro, pero sí perfectamente en reducción radicalizada, comprometido bajo juramento y

los ejemplos de la obra de Lévinas posteriores a 1961, mostrando que para éste, el amor es el hecho mismo de la aproximación del único y por consiguiente, del absolutamente otro, descubriendo así lo que únicamente se muestra y queda como «individuo» de un género. El amor implica todo el orden de lo subjetivo, como el lugar mismo indispensable para la promoción de la categoría *lógica* de la *unicidad* [Lévinas, Emmanuel, «Diachronie et représentation» (Texto de una conferencia pronunciada en honor de Paul Ricœur, en Canadá y publicada en la *Revue de l'Université d'Ottawa*, nº 4, octubre-décembre 1985); citado por nosotros de su edición en: Lévinas, E., *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, 1991, pp. 193-194]. Ya conocemos además lo acontecido entre Marion y Lévinas en el debate de 1986 en el Centro Sèvres de Paris (ver cap. V, § 40.2.3.).

²³³⁸ Ibid., § 25, p. 201; tr. esp.: p. 149. Como vemos, en la descripción de la efectividad del cruce de las carnes resulta ya muy difícil para Marion «consagrar decididamente la distancia entre los *egos*» implicados. A lo sumo, llega a hablar de «dos carnes irreductibles», cuya unión sin embargo es «inmediata» en la «confusión de los sentires». Por lo tanto, podemos nosotros concluir, una cosa es decidirse a amar amar, abrir así la «posibilidad de amar» (y las intuiciones que tal posibilidad dispara) y otra cosa es la vivencia «efectiva» de amar (en que las intuiciones cruzadas y confusas en tal efectividad estallan en la coincidencia de un mismo significado, de una misma forma de entrega: «¡heme aquí!»). Así, en el fenómeno erótico (en que se dan dos intuiciones y un único significado —dos significados que coinciden—), habría que distinguir, en el tratamiento de la relación entre las dos intuiciones, por una parte, su comprensión desde la «posibilidad» (decidirse a amar amar) y por otra parte, su comprensión desde la «efectividad» (el amar mutuo de las carnes). Parece que según nos posicionemos en un ámbito o en otro (en la «posibilidad» o en la «efectividad») alzaremos más bien la «distancia» o la «coincidencia» en la descripción del fenómeno erótico. Y quizás esta conclusión sea extensible a todos los demás fenómenos dados.

asegurado por éste. «Incluso sin erotización en acto, guardo una carne, incluso una carne de amante»²³³⁹.

Pero la erotización «en acto» de mi carne sí resulta provisional, llevando la marca y la carga de la finitud, de la mía como la del otro. La carne se muestra definitivamente finita en tanto que se excita: llega un momento en que cesa. Y aunque la finitud de la erotización me asegura en adelante la repetición al infinito de la reducción erótica misma, sin embargo, esa repetición carece del poder de describirla o nombrarla. La erotización no es un fenómeno saturado (*saturé*), en que el exceso de intuición apelaría un exceso de hermenéutica y de descripción conceptuales, sino de un fenómeno tachado (*raturé*), en que el exceso de intuición desaparece de inmediato, no quedando ya nada que explicar, comprender y poner en evidencia. Las palabras faltan. Pero, ¿es preciso entonces callar?²³⁴⁰

La respuesta pasa por comprender que yo no tengo nada que decir del mundo al otro pues solo nos damos la posibilidad de extraernos del mundo deviniendo carnes. Y así, la reducción erótica redefine las reglas del lenguaje: yo no digo nada sobre nada, sino que me dirijo desesperadamente a otro. Solo digo «¡Heme aquí!», aunque lo dirijo al otro en todos sus estados y en todos los míos. En el futuro, le digo al otro «¡Heme aquí!», al invocarle «¡Ven!»; en el presente, le digo al otro «¡Heme aquí!» al anunciarle «¡Voy!», y en el pasado, le digo al otro «¡Heme aquí!» al suplicarle «¡Otra vez!». En tales enunciados, no describo nada, no predico nada de nada, no demuestro nada de nada, pero me dirijo al otro con precisión, al instante y con total intimidad, sabiendo el otro lo que le pido, anuncio y llevo a cabo. No hay duda entre nosotros: nunca nos comprendemos tan bien, tan rápidamente, sin ambigüedad ni retención. Nos hablamos al no hablarnos de nada; nos hablamos porque no tenemos ya recurso a ningún dicho intermediario que constituya un obstáculo o distracción²³⁴¹. Nadie duda que decir u oír «¡Heme aquí!», o «¡Yo te amo el primero!» produzca efecto, que lleve a cabo un acto, que provoque una situación de hecho. Por lo tanto, tales enunciados, aunque no tengan un papel enunciativo, categórico o descriptivo, tienen sin embargo una función performativa: no dicen lo que describen, sino que hacen lo que dicen. No describiendo nada, el lenguaje erótico pone en escena la promesa, o, más bien, como la escena no hace ver nada, pone en movimiento la erotización en la que cada carne se recibe de la otra sin poseerse ella misma.

Marion insistirá en que el discurso erótico nada tiene que ver con lo que en él se dice en concreto, sino con el «dirigirse-a» alguien llamando su atención y provocando un efecto en el otro. Así, nuestro autor asegura que yo hago el amor en primer lugar hablando. Es el antiguo uso de «hacer el amor». Se trata ahí de una palabra muy particular, que «no habla de nada, al menos de ninguna cosa, de ningún objeto del mundo, incluso, de ningún ente; no dice nada de nada, no predica ningún predicado de ningún sustrato [...] solo habla a otro de él mismo, a título personal, a título de persona insustituible, en tanto que la primera y la última; dirigiéndosela así, mi palabra solo pretende afectarlo, afectarlo en el sentido más estricto, procurando hacerle sentir el peso, la insistencia y la no-resistencia de mi carne; luego, mi palabra no le hablará solamente de él, sino poco a poco [...] del entre-nosotros, de esta no-cosa, irreal e invisible, en que estamos, vivimos y respiramos»²³⁴².

²³³⁹ Ibid., § 26, p. 214; tr. esp.: p. 159. Podríamos decir pues que, acabada la intuición del cruce de las carnes, aún quedaría en pie la intuición de mi decisión de amar amar, la decisión que me califica como amante.

²³⁴⁰ Ibid., § 28, p. 225; tr. esp.: p. 168.

²³⁴¹ Ibid., § 28, p. 227; tr. esp.: p. 169.

²³⁴² Ibid., § 35, p. 281; tr. esp.: pp. 209-210.

Como vemos, para Marion «¡Te amo!» no produce una proposición dotada de referencia (una significación), no predicando un sentido, ni incluso movilizando interlocutores identificables. No se trata pues de un acto locucionario²³⁴³. Y sin embargo, es por completo un acto de lenguaje, que Marion identifica como un acto performativo. Al decir «¡Te amo!», aunque no ofrezca ni sentido ni referencia, aunque no diga nada, al no comunicar una información u operar una predicación, sin embargo, se trata de amar en acto y masivamente. Por el solo hecho de declarar este amor, deviene un hecho efectivo e indiscutible, que modifica la realidad intersubjetiva. En el acto perlocutorio que dice «¡Te amo!» no se trata ya de lo que yo digo (del querer-decir y del sentido), sino de aquel a quien lo digo (de los otros, de una audiencia, o de tal otro), más que del locutor²³⁴⁴. En este acto perlocutorio se trata de un acto en que no solamente el hecho de que yo lo diga importa más que lo que yo digo, sino en que, sobre todo, el hecho de que se diga produce un efecto sobre aquel a quien lo digo. Este carácter introduce una estructura esencialmente pragmática, en concreto, dialógica. Este acto habla en tanto que interpela. «Apelando, provoca una réplica y, eventualmente, una réplica a la réplica, sin que ningún fin sea necesariamente asignado. Así el discurso erótico se despliega en llamadas, respuestas y contra-llamadas»²³⁴⁵.

Es decisivo según Marion comprender que aquí no se trata tanto de lo que enuncio como de las «respuestas» que son hechas a ello, por lo tanto, de los efectos producidos en mi interlocutor, efectos que pueden ser emociones, pensamientos, reacciones, etc., y que pueden llevarse a cabo adicional o enteramente por medios no locucionarios. Puede tratarse de una respuesta no verbal, pues «las respuestas así provocadas pueden darse en silencio (fuera del lenguaje)»²³⁴⁶. Una respuesta silenciosa puede constituir por lo tanto una respuesta incluso más satisfactoria.

Este y otros caracteres se encuentran en el enunciado «¡Te quiero!». Este acto perlocutorio afirma justamente «el efecto que produce en tanto que acto de palabra»²³⁴⁷. Según Marion, este efecto se desdobra: (i) en primer lugar, al afirmar a alguien que lo amo, lo asigno como mi interlocutor. Y así, no solamente lo distingo de la multitud de los otros, anónimos o al menos indiferentes, sino que «instituyéndolo en una singularidad prominente, lo individualizo, lo nombro y lo comprometo conmigo, lo quiera o no: me identifico por él al identificarlo por mí»²³⁴⁸; (ii) en segundo lugar, en el espacio dialógico así abierto, impongo a mi interlocutor a decidir si me ama a su vez. Pero incluso el rechazo de mi interlocutor a responder a la pregunta de si acepta o no que lo ame «equivaldría, de hecho, a una respuesta»²³⁴⁹. Es decir, aunque mi afirmación de *que* lo amo no asegura al otro ni le enseña nada, «le impone sin embargo responder a una pregunta»²³⁵⁰: «¡Te amo!» acaba produciendo el efecto de un «¿Me amas?»²³⁵¹.

²³⁴³ Marion, Jean-Luc, «Ce qui ne se dit pas —l'apophase du discours amoureux» (2002), cap. V de *Le visible et le révélé*, *op. cit.* 2005, p. 127.

²³⁴⁴ *Ibid.*, p. 134.

²³⁴⁵ *Ibid.*, p. 135.

²³⁴⁶ *Ibidem.*

²³⁴⁷ *Ibid.*, p. 136. Dicho a nuestra manera: la llamada «¡Te quiero!» afirma la respuesta. Aquí Marion viene de modo evidente a afirmar la «coincidencia de la llamada y la respuesta».

²³⁴⁸ *Ibidem.*

²³⁴⁹ *Ibidem.*

²³⁵⁰ *Ibidem.*

²³⁵¹ Como vemos, para Marion, aunque efectivamente no se responda a la llamada, esa carencia de respuesta equivale ya a una respuesta. La respuesta es el «efecto» mismo que constituye la llamada perlocucionaria, que lo es justamente porque consiste en el efecto que produce. Según Austin, decir algo producirá a menudo, o incluso normalmente, ciertos efectos consiguientes respecto a los sentimientos, los pensamientos, tanto de la audiencia como del que habla, o de otras personas. Y así, puede ser dicho algo con la intención o el propósito de producir tales efectos. Llevar a cabo actos perlocucionarios es lo que hacemos o logramos al

Por lo tanto, para Marion, cuando decimos algo a alguien, en el fondo no decimos nada, porque lo que queremos es la atención, o la colaboración, o el acuerdo de ese alguien en cuestión²³⁵². La función fundamental del lenguaje es llamar y dejarse llamar. Ese es el lenguaje en tanto que palabra y en tanto que interlocución. «Y el momento en que el lenguaje es absolutamente la interlocución, cuando no dice nada, cuando no habla-de nada, sino que habla-a, es el fenómeno erótico»²³⁵³. Según Marion, la primera caricia es la palabra. Y sin poder entrar en detalles obscenos, aclara nuestro autor que si no hablamos, la cosa no marcha. En ese caso, hablar es hablar-a sin decir nada²³⁵⁴. El fondo del lenguaje es hablar-a. Y cuando hablamos-a, decimos todo sin importar qué. Cuando hablamos a alguien, todo puede servir. No se trata de verdadero o falso cuando hablo a alguien. Cuando quiero convencer a alguien, cuando quiero ser amable con él, o cuando quiero fastidiarle, etc., hago uso de todas las palabras, intentando provocar un efecto sobre él, o cambiar su voluntad, o forzar su comportamiento, o seducir. En ese caso no predico nada, ni mi discurso proviene de lo verdadero o lo falso²³⁵⁵.

El lenguaje erótico pues, continúa Marion, no describe nada. El amante se dirige directamente al amante en la intención de excitarlo y de recibir su propia carne. Un amor comienza cuando cada uno de los amantes habla al otro del otro mismo y solo de él, de nada más. Y acaba cuando experimentamos de nuevo la necesidad de hablar de otra cosa que del otro. Mi palabra, descriptivamente nula, deviene puramente performativa: performativa de la realización de la otra carne²³⁵⁶.

Además, la erotización se despliega como un proceso que no debería como tal acabar jamás. Se trata de un cumplimiento sin cumplimiento (el orgasmo acaba de repente en la nada), de un crecimiento recíproco de las dos carnes que se relanzan mutuamente de un exceso al otro, al infinito. La palabra erótica provoca el exceso y no quiere decir más que este exceso mismo, a saber, que todo cumplimiento debe devenir un nuevo comienzo. Y por ello, asegura Marion que la palabra erótica debe tomar prestadas

decir algo, por ejemplo, convencer, persuadir, disuadir, o también sorprender o engañar [Austin, John Langshaw, «Lecture IX», en *How to do Things with Words (The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955)*], Oxford University Press, 1962, p. 108; tr. esp.: Austin, John Langshaw, *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, Traducción de Genaro R. Carrió y Eduardo A. Rabossi, Buenos Aires, Barcelona, Ediciones Paidós, 1982, p. 153]. La distinción entre un acto ilocucionario y otro perlocucionario es según un ejemplo de Austin, la distinción, respectivamente, entre «al decir eso, le estaba advirtiéndolo» y «diciendo eso, lo convencí, o lo sorprendí, o lo detuve» (Ibid., p. 109; tr. esp.: p. 154). Es característico de los actos perlocucionarios que la respuesta, el resultado, puede ser lograda adicional o enteramente por medios no-locucionarios: por ejemplo, la intimidación puede ser lograda al agitar un palo o apuntar una pistola. Incluso en los casos de convencer, de persuadir, de hacerse obedecer y creer, podemos lograr la respuesta de modo no verbal (Ibid., pp. 117-118; tr. esp.: pp. 163-164). En definitiva, Austin distingue entre el «acto locucionario», que es un *significado*; el «acto ilocucionario», que tiene una cierta *fuerza* al decir algo, y el acto perlocucionario, «que es *el logro* de ciertos *efectos* al decir algo» (Ibid., «Lecture X», p. 120; tr. esp.: p. 166).

²³⁵² Marion, Jean-Luc, «La Vérité 1/4: L'Amour peut-il être vrai?» (2011), en *Les Chemins de la Philosophie*, par Adèle Van Reeth et Philippe Petit, Radio France, mm. 45:30 – 45:45; disponible en: <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/les-chemins-de-la-philosophie/la-verite-1-4-l-amour-peut-il-etre-vrai-5179350>; último acceso: junio 2020. Es justamente el momento que hemos descubierto con la partícula déctica hebrea *hinnēh* (inicio del capítulo V).

²³⁵³ Ibid., mm. 46:14 – 46:29.

²³⁵⁴ Ibid., m. 47:03.

²³⁵⁵ (Marion, Jean-Luc, «Comment ne se pose pas la question de Dieu». Conferencia en Forum Universitaire De l'Ouest Parisien, Enero de 2015, mm. 1:33:55 – 1:34:47; disponible en: <http://www.forumuniversitaire.com/index.php/les-conferences/la-saison-2014-2015>; último acceso: junio 2022).

²³⁵⁶ Marion, J.-L., *Le phénomène érotique*, § 28, p. 232; tr. esp.: p. 173.

inevitablemente las palabras de la teología mística, que, ella también y la primera, dice y provoca el exceso de la unión, por lo tanto, de la distancia²³⁵⁷.

A pesar de todo, el proceso de erotización solo dura el tiempo que dice «¡Otra vez!», que expresa el hecho de que yo solo puedo decir (y oír) «¡Heme aquí!» al oír (y decir) también «¡Ven!», es decir, literalmente, «la última palabra de la Revelación» y de la teología mística que en ella echa raíces. Por lo tanto, es preciso admitir según Marion que la palabra erótica no puede ya realizarse sin el lenguaje de la unión espiritual del hombre con Dios²³⁵⁸.

Pero según Marion, la erotización para y debe parar, no porque lo queramos nosotros, que al revés, queremos con todas nuestras fuerzas el cruce de las carnes, sino que cesa sin nuestras voluntades, del mismo modo que la erotización comenzó sin ellas. «La finitud no caracteriza pues la erotización en tanto que tal, sino la erotización *automática* de la carne, que se para como había comenzado —automáticamente sin haber podido acercarse al otro en persona»²³⁵⁹. Por ello, la cuestión que surge aquí es si puedo concebir una erotización de la carne no ya automática, sino libre, lo que supone a su vez la dificultad de que, siendo la erotización siempre un juego de dos, mi carne solo recibe lo que no depende ya de ella ni puede cumplir por sí misma: su avance espontáneo en la no-resistencia de la otra carne. Sin embargo, este problema solo se alza como tal mientras no admitamos que yo puedo tocar la otra carne y dejar que ésta toque la mía *sin contacto*. Pues nuestras dos carnes no se cruzan igual que dos cuerpos físicos entran en contacto contiguo, mediante una coincidencia en el espacio. Marion puntualiza que «tocarse» no significa simplemente «entrar en contacto» sino sobre todo «hacer el amor», o sea, estrictamente: dar su carne a otro y recibirla de él. De ahí que yo pueda hacer el amor sin entrar en contacto: puedo dar su carne al otro, por lo tanto, hacerle experimentar mi no-resistencia (y recíprocamente) al hablarle²³⁶⁰. Yo hago el amor *en primer lugar* hablando: puedo hacerlo sin hablar y puedo hacerlo solo hablando. Entramos así en contacto con una palabra muy particular que no habla de nada, al menos de ninguna cosa, de ningún objeto del mundo, de ningún ente. Mi palabra intenta solo tocar al otro, afectarlo para que sienta el peso, la insistencia y la no-resistencia de mi carne. Mi palabra no solo hablará al otro de él, sino, poco a poco, del entre-dos de mí a él, del entre-nosotros, de esta no-cosa, irreal e invisible en que nos encontramos, vivimos y respiramos. Entonces, al escucharme, el otro acabará experimentando la expansión de su propia carne: gozar de sí por mí. La palabra, por lo tanto, da la primera su carne al otro, en la distancia. Por ello, si toco al otro y le doy carne solamente al hablarle, entonces le hago el amor al otro *en persona*.

²³⁵⁷ Ibid., p. 233; tr. esp.: p. 174.

²³⁵⁸ Ibid., § 28, p. 233; tr. esp.: p. 174. En lo anterior vemos exactamente la coincidencia de la llamada y la respuesta, pero de un modo que supera además nuestras pretensiones: no solo se da esa coincidencia (no se puede oír/decir «¡Heme aquí!» sin oír/decir a la vez «¡Ven!»), sino que, además, por mor de esa coincidencia, se intercambian los papeles de quien llama y quien responde, en un juego en que «¡He(me) aquí!» y «¡He(te) aquí!» —«¡Ven!»— pueden perfectamente intercambiar el (me) y el (te), de modo que, finalmente, descubrimos la raíz de esa unión por amor que une a los humanos entre sí como a estos con Dios: «¡He aquí!». No pretendemos nosotros destacar este «¡He aquí!» de manera puramente abstracta, suponiendo que podría acontecer independientemente de un (me) y un (te), sino de hacer ver que el (me) y el (te) comparten un «¡He aquí!» que debería expresar, si nuestra tesis es correcta, el hacerse mismo del «acogimiento mutuo» entre el (me) y el (te). Recordemos que al principio del cap. V, destacábamos cómo en el puro «darse cuenta» (expresado por «he aquí») coinciden llamada y respuesta en una donación de «acogimiento mutuo», como donación en la que no podemos decidir clara y distintamente dónde acaba la llamada y empieza la respuesta. Y dábamos la prueba del uso de la partícula deíctica hebrea *hinnēh* en el contexto del Antiguo Testamento.

²³⁵⁹ Ibid., § 35, pp. 278-279. Vers. esp.: p. 208.

²³⁶⁰ Ibid., 280; tr. esp.: p. 209.

A partir de aquí, solo queda medir hasta dónde puede extenderse y aplicarse la erotización libre. Como la posibilidad de hacer el amor sin tocar carne alguna y con el solo discurso (la toma de carne mediante la palabra), me envía directamente, a mí, el amante, a mi estatus de persona, lo que resta es comprender el enlace entre el amante y la persona, que no es obvio²³⁶¹.

El amante se cumple en un fenómeno erótico pleno —que va más allá del simple avance, que no manifestaba aún nada mientras permanecía unilateral— en la medida en que la promesa lo hace durar. La duración de la promesa es la fidelidad, que deviene la condición de la persistencia del fenómeno erótico. Con más exactitud: la efectividad del fenómeno erótico depende de su temporalidad, definida por la fidelidad. «La fidelidad no tiene aquí un estatus estrechamente ético, facultativo y psicológico, sino una función estrictamente fenomenológica: permitir temporalizar el fenómeno erótico, de manera que le asegure una visibilidad que dure y se imponga. Sin la fidelidad, el fenómeno erótico deviene una simple instantánea, desapareciendo en cuanto que aparecido, una intermitencia fenoménica. El fenómeno erótico que el amante demanda exige la prolongada y profunda fidelidad»²³⁶².

Estando cruzado el fenómeno erótico por la suspensión y la decepción, el otro y yo solamente nos amamos al precio de una recreación continuada, de una cuasi-creación continua, sin fin y sin reposo. Solo si remontamos el peso de la promesa hasta la cumbre de la erotización y sobre todo después de cada suspensión, de cada decepción, llegaremos a amarnos. Entonces, no puede no plantearse una pregunta: mi juramento de amante, que yo comparto al darlo y recibirlo en la discontinuidad de una repetición, «¿no podríamos, nosotros los amantes, confiarlo a un tercero, que lo aseguraría más duraderamente que nosotros? Un tercero que, fuera de nuestra intriga e indemne a su finitud, aseguraría nuestro juramento al inscribirlo en una duración continua, la suya»²³⁶³.

Según Marion, si el tercero debe intervenir alguna vez, se producirá, se adelantará y aparecerá en la visibilidad erótica solo para re-producir lo que no se da sin cesar a ver: nuestra promesa, sus horas, sus fortunas e infortunios. Y solo podrá hacerlo si al mismo tiempo se halla indisolublemente ligado a aquello de lo que certifica su fenomenicidad mediante la suya; solo podrá reproducir aquello a partir de lo cual él mismo se producirá. «Este tercer fenómeno, que solo reproduce en su visibilidad la visibilidad repetitiva de nuestra promesa al producirse a partir de esta promesa misma, sin jamás poder revocarla, y que adviene como un acontecimiento intrínsecamente erótico, se llama el *hijo*»²³⁶⁴. No se trata con ello para nuestro autor de la reproducción según las necesidades de la especie, ni tampoco de agrandar la familia o reforzar la comunidad. El pasaje al hijo, según la fenomenología, tiene la función de producir una visibilidad más estable del fenómeno

²³⁶¹ Vemos ya aquí el enlace expreso entre el amante y la persona según lo entiende Marion.

²³⁶² Ibid., p.: 286; tr. esp.: p. 212. Por estas palabras podríamos concluir nosotros diciendo que la fidelidad, por lo tanto, la fe, es lo que constituye en general el tiempo apropiado a todo fenómeno saturado, pues sin ese tiempo, todo fenómeno saturado, que es acontecimental, devendría «una simple instantánea, desapareciendo en cuanto que aparecido». Por lo tanto, la fe dice el tiempo que hace posible la prolongación por la cual el fenómeno saturado puede ser algo más que una mera intermitencia fenoménica (y perder así justamente su saturación). Y más cuando, según Marion, solo es posible pensar en una descripción del fenómeno saturado, y de la saturación en general, *a posteriori*, es decir, una vez llevada a cabo la donación efectiva de tal fenómeno. Es decir, la hermenéutica manifestativa del fenómeno y su prolongación efectiva en el tiempo vendría a hacerse efectiva en y como *fe*. Marion viene a decir en otro lugar, refiriéndose a los dones de la Revelación, y haciendo un paralelo con las determinaciones fenomenológicas del fenómeno saturado del acontecimiento, que la trasmutación de la donación a la manifestación en el fenómeno de Revelación requiere las tres virtudes teológicas: fe, esperanza y caridad (Marion, J.-L., *De surcroît*, cap. II, *op. cit.* 2001, p. 65).

²³⁶³ Marion, J.-L., *Le phénomène érotique*, § 38, p. 303; tr. esp.: p. 225.

²³⁶⁴ Ibid., p. 304; tr. esp.: pp. 225-226.

erótico llevado ya a cabo por la promesa y repetido por el goce. Se trata pues de asegurar la visibilidad presente y futura de los amantes. Los amantes pasan al hijo para mostrárselo a sí mismos y hacerse visibles ellos mismos a ellos mismos, más allá, o a pesar de, sus propias intermitencias. El tercero reproduce a los amantes porque proviene de ellos. Así es como se aparecen a ellos mismos como amantes puros y según las reglas de la reducción erótica. En el hijo, la promesa se hace carne.

Y sin embargo, aunque quizás por un tiempo el hijo es testigo de la promesa de los amantes y del intercambio de sus carnes erotizadas, pronto, demasiado pronto, el hijo ya no será el testigo de nuestra promesa, sino de sí mismo y, con el tiempo, con su tiempo, solo de sí mismo. El hijo detenta el rol del tercero, pero según una temporalidad tal que no adviene más que como transitorio. El tercero acaba siempre por ausentarse.

Pero, ¿deja en verdad la marcha del hijo a los amantes en absoluto sin testimonio de su promesa? Nos hallamos aquí ante un grave problema, pues con la imposibilidad de todo tercero de atestiguar el fenómeno amoroso más allá de un instante, sobreviene un peligro radical para el fenómeno erótico: si ni con dos ni con un tercero se cumplirá nunca decididamente mi unión con el otro, sino que se agotará intentando proseguir sin conseguirlo, repitiéndose sin tregua y retomándose sin esperanza, esa unión quedará obsesionada por la amenaza de lo mismo, esto es, de su falta y de su vuelta sobre sí. El otro entonces volvería a lo mismo, por lo tanto, al infierno de este mundo.

Entonces, solo me queda amar de otro modo, esto es, de modo que este instante próximo devenga decididamente una instancia última. Habría que lograr amar de tal manera que el instante próximo —aquel en que la muerte puede siempre sorprenderme y paralizar mi última reducción erótica, grabando mi última promesa— pueda valer sin arrepentimiento, condición ni reserva, como el cumplimiento mismo de mi destino en tanto que amante. De aquí este precepto escatológico: «ama como si el próximo instante de tu reducción erótica constituyera la última instancia de tu promesa. O también: ama ahora como si tu próximo acto de amor cumpliera tu última posibilidad de amar. O por fin: ama en el instante como si no tuvieras ya ningún otro para amar jamás»²³⁶⁵.

No se trata de que yo ame como si no debiera haber más ocasiones de hacer el amor, sino para hacer de esta ocasión definitivamente la última. Es por ello que la anticipación del amante no anticipa solo sobre la posibilidad de la promesa, sino sobre su cumplimiento. Me cumplo como amante porque puedo amar a cada instante como para la eternidad. El amante, más que prometer la eternidad, eterniza la promesa al cumplirla (haciendo el amor) *sub specie aeternitatis*, esto es, desde la perspectiva de la eternidad, o, con más exactitud, a la luz de lo irrevocable. «El amor quería la eternidad en el tiempo y desde el primer instante, y la obtiene aquí, porque la anticipa y la provoca. El amor goza de la eternidad desde el instante en que goza de sí mismo. La eternidad así anticipada no concluye el amor, no recompensa la promesa, no celebra la fidelidad, sino que satisface las necesidades de la estricta racionalidad erótica»²³⁶⁶.

La resolución anticipatoria del amante alcanza ya la anticipación escatológica: haber de amar como si el próximo instante lo decidiera en última instancia todo²³⁶⁷. Amar exige pues amar sin poder ni querer esperar para amar perfectamente, definitivamente y para siempre. Amar exige que la primera vez coincida con la última vez. La aurora y el

²³⁶⁵ Ibid., § 40, p. 321; tr. esp.: pp. 238-239.

²³⁶⁶ Ibid., p. 322; tr. esp.: p. 240. Vemos aquí nosotros (en la anticipación y provocación de la eternidad por el amor) el «mecanismo» análogo al del «tiempo del acontecimiento» (§ 46), y por lo tanto, al del «paso atrás» heideggeriano (§ 31), pero también el pre-(«pro-»)vocar de la llamada al *Dasein* en Heidegger (§ 39.1.). Además, Marion habla (§ 33) de «la fe del pintor en la visibilidad por venir». Destaquemos finalmente cómo la «estricta racionalidad erótica» anticipa y quiere la eternidad porque ya cuenta con el «siempre» de ella.

²³⁶⁷ Recordemos la decisión crucial de la auténtica crisis, la posibilidad del *ephápax* (cap. IV, § 35).

ocaso hacen un solo crepúsculo, dice Marion. *Nunc est amandum*, o sea, hay que amar ahora, en el instante, o nunca, en el instante y para siempre. Solo así el tiempo de los amantes acaba con la repetición y se instala de inmediato en el fin. «Los amantes se dicen al fin y en el fin —parten juntos desde el inicio y pueden no renunciar el uno al otro. Este libre curso inicial hacia lo definitivo se llama el “adiós”. Los amantes cumplen su promesa en el adiós —en el pasaje a Dios, a quien convocan como su último testigo, su primer testigo, aquel que nunca se va ni miente jamás. Entonces, por vez primera, se dicen “adiós” [...] —la próxima vez en Dios. Pensar en Dios puede hacerse, eróticamente, en este “adiós”»²³⁶⁸.

Según Marion, el adiós me proyecta en el cumplimiento de mi juramento. Pues habiendo hecho el otro y yo el amor una vez, lo hemos hecho para siempre: lo que ha sido hecho no puede no haberlo sido. Amante una vez, quedo como amante para siempre. No depende ya de mí no haber amado, sino que el otro testificará siempre, aunque yo lo niegue, que yo me hice su amante. Por fin me descubro asegurado. Y también amable, amado porque amable, amable porque amante. Amable en tanto que amante, no me amo yo mismo, sino que recibo mi seguridad de «otro lugar». Y en tanto que me descubro un amante, por lo tanto, un «amable», podría acabar por «amar incluso a mí». Un tal amor de sí sobrepasa en mí ya las aporías del amor de sí, y ello gracias al otro, el otro que así se descubre más amante que yo y que me hace devenir a mí también amante por su gracia. El otro se descubre como el otro amante anterior a mí, precediéndome en el papel del amante, que asume el primero, al contrario pues de lo que yo había pretendido hasta ahora. Entonces, el avance se invierte y pasa de mí al otro, reculando el centro mismo de la reducción erótica y haciéndome aparecer en su periferia, o al menos, descentrado. Por ello, «la reducción no resultó en absoluto de mi avance. De hecho, sin que lo supiera aún, la reducción precedía mi avance mismo»²³⁶⁹.

Pero si la reducción erótica se avanzaba ya sobre mi avance, entonces, la misma demanda una tercera y última formulación. Igual que la misma se abría con la cuestión: «¿Me aman desde “otro lugar”?», cuestión que se radicalizaba mediante la cuestión «¿Puedo amar yo el primero?», ahora que el avance del amante se invierte y proviene antes del otro y no de mí, hay que pensar la reducción erótica a partir del otro y no de mí, o sea, a partir del adiós y no de la repetición. Este último desplazamiento del centro de gravedad puede según Marion enunciarse así: «Tú, tú me has amado el primero», afirmación categórica que expresa que mi avance no me pertenecía y que yo no lo inauguro, sino que me esperaba, «que me aspira y me sostiene como el aire suscita volar o el agua nadar»²³⁷⁰. Para que yo entrara en la reducción erótica, hacía falta que otro amante me hubiera precedido y, desde ahí, me llamara en silencio. Según nuestro autor, lo que buscaba me había encontrado ya y me había dirigido derecho hacia ello.

Finalmente, descubriendo la univocidad del amor, y destacando cómo Dios es llamado con el nombre mismo del amor, se pregunta Marion si Dios ama como nosotros²³⁷¹. Y responde que Dios practica como nosotros, con nosotros, la lógica de la

²³⁶⁸ Ibid., p. 326; tr. esp.; p. 243. Descripción en verdad conmovedora, definitiva.

²³⁶⁹ Ibid., § 41, p. 330; tr. esp.: p. 246.

²³⁷⁰ Ibid., p. 331; tr. esp.: p. 246.

²³⁷¹ Marion determina desde el principio de su obra la univocidad del amor para la humanidad y para Dios (cap. IV, § 38.1.). Ver por ejemplo: (i) «Le don glorieux d'une présence», en *Communio* 1983, p. 45; (ii) «Entretien avec Jean-Luc Marion», de Vicent Citot et Pierre Godo, en *Le Philosophoire*, 2000, p. 9: «La conversión solo es posible porque el amor resulta unívoco» (Ibidem). Según nuestro autor, la univocidad es uno de los logros del pensamiento pre-aristotélico y del pensamiento cristiano, mientras que la equivocidad de la noción de amor caracteriza al contrario la modernidad. Tenemos hoy el amor al deber, el amor sagrado de la patria, el amor a la libertad, el amor a los valores, etc., y mientras nos fiamos más bien a la pasión, al deseo, a la patología o al inconsciente. Y por ello, asegura nuestro autor que el desafío

reducción erótica. Pero con una diferencia infinita: cuando Dios ama (no cesa de hacerlo), lo hace infinitamente mejor que nosotros: Dios ama a la perfección, sin una falta, sin un error, desde el principio hasta el fin. Dios ama el primero y el último. Ama como persona. «Al final, no descubro solamente que otro me amaba antes que yo le amara, por lo tanto, que este otro hacía ya de amante antes que yo [...], sino sobre todo que este último amante, desde siempre, se llamaba Dios²³⁷². La más alta trascendencia de Dios, la única que no lo deshonra, no se atiene al poder, ni a la sabiduría, ni incluso a la infinitud, sino al amor. Pues el amor solo basta para poner en obra toda infinitud, toda sabiduría y todo poder. Dios nos precede y nos trasciende, pero en el hecho de que primero y sobre todo nos ama infinitamente mejor de lo que nosotros amamos y le amamos. Dios nos sobrepasa a título de mejor amante»²³⁷³.

Resumen del capítulo VI

Alcanzada al final del cap. V la «coincidencia de la llamada y la respuesta» como el caso extremo y fundamental de la única fenomenicidad de todo fenómeno, hemos intentado probar en este cap. VI que la forma paradigmática de la fenomenicidad y de la donación se encontraría en Marion en la «coincidencia de lo dado con el modo de darse» y en el «acogimiento mutuo» de ambos.

Con ese fin, hemos descubierto el tiempo del acontecimiento (§ 46) como el avance constante que pone al fenómeno por adelantado respecto a sí mismo. El advenimiento del fenómeno adelantado a sí mismo implica una donación: «anticipar sobre sí» dice «darse». Siendo el «acontecimiento» la experiencia de él por un *ego*, explicará Marion el ejemplo del corredor de fondo, que alcanza el «estado de gracia» cuando el «como si» de su intento (el corredor hace «como si» pudiera continuar corriendo y superar su propia marca) es absorbido en la realidad, habiendo una adecuación perfecta entre la intención y el gesto. Podríamos traducir la cuestión haciendo ver que el corredor se llama a sí mismo (anticipando sobre sí en desequilibrio) y que su respuesta (en y como el desequilibrio) logra coincidir con la llamada. Por aquí podemos ya justificar que la «coincidencia de la llamada y la respuesta» supone la «coincidencia de lo dado con el modo de darse».

Si mantener el desequilibrio en la carrera es lo que posibilita el avance de la donación, y si consideramos nosotros que mantenerse en el desequilibrio hacia delante dice «pro-vocar, pre-llamar al advenir ya desde su siempre», ajustándose la respuesta a su llamada, entonces podemos concluir que así se abre y se mantiene la posibilidad «en acción» de la donación de acontecer, estando en ella el adonado plenamente involucrado (siendo la «carne de su promesa»). Vistas así las cosas, el «mecanismo» que aquí asoma nos pone en relación con el que hemos descubierto para la llamada de conciencia en el primer Heidegger (cap. V, § 39.1.). Pero en el anticipar sobre sí del acontecimiento vemos también un «mecanismo» análogo al del «paso atrás» en Heidegger (cap. IV, § 31), puesto por nosotros en relación con la fe en Marion (cap. IV, § 38). Y dándose el acontecimiento

intelectual del nihilismo se encuentra en el hecho de que no tenemos ya ningún acceso a la univocidad del amor (Ibid., p. 10); (iii) «La transcendence par excellence», en *Communio*, 2005, pp. 11 ss.; (iv) *Prolégomènes à la charité*, 1986, p. 167; (v) *Le phénomène érotique*, 2003, pp. 15, 334, 340; (vi) *Au lieu de soi*, § 42, 2008, pp. 371, 374; (vii) *La rigueur des choses*, 2012, pp. 189-191; (viii) *D'Ailleurs, la Révélation*, § 18, p. 495; (ix) *À vrai dire. Une conversation, Entretiens avec Paul-François Paoli*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2021, p. 98.

²³⁷² Al final descubro por lo tanto que ya estaba en el orden del amor como mi lugar propio desde siempre. Y ello a pesar de mi voluntad libre de abandonarlo en favor de otro orden y lugar.

²³⁷³ Marion, J.-L., *Le phénomène érotique*, § 42, pp. 341-342; tr. esp.: p. 254.

en cuanto que se entrega y se expone a lo que llega, comprendemos que el acontecimiento incluye la entrega del *ego* a él («acontecimiento» dice la experiencia de él por un *ego*), lo cual nos encamina a la «redundancia»: «el acontecimiento muestra su sí porque lo da al recibirlo». El acontecimiento da lo que no tiene (§ 46). Es el mecanismo de la infinitud de la finitud: la donación del fenómeno como acontecimiento incluye en ella misma su exceso sobre sí.

Pero frente a nuestra propuesta de una «descripción positiva» del tiempo del acontecimiento según el «acogimiento mutuo» (en el desequilibrio) entre el adonado y el acontecimiento, Marion insistirá en ver la cuestión desde la posición del «*ego* al dativo», posición, por lo que vemos por las descripciones de Marion, que se limita a hacer ver que el adonado se recibe él mismo al mismo tiempo y tanto como recibe lo que cada vez se da. Sin embargo, el adonado se recibe de lo que se da al exponerse en desequilibrio a ello. Por lo tanto, la recepción «pura», el momento del *me*, no parece ser el único momento a destacar en la donación del adonado. Marion mismo afirma a menudo que la recepción del fenómeno no dice solo una «pura pasividad», sino que implica una «resistencia», cuya capacidad aumenta con la entrega del adonado al fenómeno. Pues bien, en esa implicación mutua entre «resistencia» y «entrega» debemos cifrar la bisagra en Marion del vínculo entre el fenómeno de Revelación y el fenómeno erótico, los dos fenómenos en que se da por excelencia la «coincidencia de lo dado con el modo de darse», que dice el advenimiento del fenómeno dándose que incluye al *ego* adonado en el ámbito como tal de la donación. Pero a pesar de nuestra esmerada atención y búsqueda, nuestro autor entenderá él mismo expresamente la «Revelación» como «fenómeno de amor», pues su vivencia se lleva a cabo practicándose (§ 47.2.).

Descubriendo también que Marion llama a los «fenómenos abandonados» (aquellos que no se muestran, o bien por imposibilidad, o bien por rechazo, es decir, dones «sin retorno») «fenómenos de revelación», asumiendo que tales fenómenos son «dones puros» (fenómenos dados que no son ni objetos ni entes y no se ejercen ya mediante intuición, fenómenos a la vez vacíos y saturados de intuición), nos preguntamos (§ 47.1.) si podemos encontrar en el don de revelación la determinación «positiva» que incluya al «sujeto» en el ámbito de la donación y no solo en el paso a la manifestación, suponiendo que el «acogimiento mutuo» expresaría la inclusión mutua entre fenómeno y adonado desde la donación misma, sin esperar a la manifestación (§ 47.2.). Y más cuando sabemos que el fenómeno de revelación supone una saturación de intuición respecto a la carne, es decir, una donación a menudo sin intuición. Ello implica justamente según Marion que respecto al fenómeno de revelación no debemos ya definir el fenómeno saturado mediante la simple inversión de las determinaciones del fenómeno de derecho común, liberándonos así de tales determinaciones e incluso de su destrucción (§ 47).

A partir de la comprensión del «abandono» también como el avance del amante que se da por completo y se abandona sin retorno en el acto de amar sin esperar devolución, es obligado comprender la intervención del *ego* adonado ya desde el origen mismo del ámbito de la donación, sin limitarse por lo tanto a la frontera entre donación y manifestación. Y más cuando Marion entiende expresamente la «Revelación» como fenómeno de amor. Así, suponemos nosotros que un ejemplo eminente para Marion de la involucración del «sujeto» en la donación es el don que, a pesar de «abandonado», puede resultar un «don perfecto»: el don de la «Cruz»: «el fenómeno de Cristo» logra una fenomenización infinita porque lleva a cabo, en la caridad, un don infinito (§ 47.2.).

La inclusión del adonado en la donación por su «entrega» y «abandono» a lo otro llevaría consigo además el desvanecimiento de la clara diferencia entre «donación» y «manifestación»: el «fenómeno de Cristo» se manifiesta solo en tanto que se da y para darse, siendo la «última forma» que cruza lo finito y lo infinito. Pero en esta secuencia se

transparenta ya un nuevo modo de comprender que la «donación» en Marion podría indicar el ámbito de lo «infinito», frente a la «manifestación», como el de lo «finito». La diferencia entre «primera forma» y «segunda forma» de manifestación lo probaría: la primera forma vaga de aparición indica solo una momentánea porción aislable sobre la superficie indistinta (podríamos añadir nosotros, «infinita») de las cosas. Solo al pasar desde la primera forma informe a la segunda forma que lo informa, puede el fenómeno llegar al aparecer. La figura segunda de aparición no solamente hace visible al fenómeno sino que lo distingue de los otros al destacarlo de ellos como de un trasfondo, es decir, podríamos aún agregar, al «limitarlo». La forma segunda, dada desde el fondo del *sí* del fenómeno, exige que nos desplazemos al punto de perspectiva único en que la forma de segundo grado aparecerá (§ 47.3.). Pues bien, este «punto único» expresaría justamente la «limitación» del fenómeno y del «sujeto» en la manifestación (estamos pensando la cuestión desde Marion mismo, intentando hacer más claro su avance). Lo capital aquí es que el «fenómeno de Cristo» es la última forma que cruza lo finito y lo infinito, es la forma del paso del uno al otro, por lo tanto, la forma de la «coincidencia de la donación y la manifestación». Y ello acontece según nuestro autor porque el fenómeno de Cristo comporta en sí su propio horizonte de manifestación: la caridad. Si la figura del «fenómeno de Cristo» se manifiesta solo en tanto que se da y para darse, en el fenómeno de Cristo donación y manifestación coinciden en el abandonarse de sí de Cristo.

Si la Revelación revela el amor, la otra lógica del descubrimiento (*apokálypsis*), distinta a la del desocultamiento (*alétheia*), deberá provenir del amor, situándose el problema entonces en pensar, no solo por qué debemos contemplar-comprender con los ojos del amor, sino que la Revelación solo descubre y se descubre al hacerse y solo se conoce practicándose: «Es preciso creer en el amor para verlo», pues «quien acepta creer primero se abre a la posibilidad de que aquello que va así a ver le advenga de *otro lugar*». Así se cumple para el fenómeno de Revelación lo que será clave también para el fenómeno erótico, en el cual, la decisión de amar abre la posibilidad de que el otro me advenga y se dé en plenitud el fenómeno de amor (§ 47.2.).

A partir del punto de partida de Karl Barth, debemos comprender que la Revelación proviene solo de ella misma. Y haciéndose así Dios el contenido y el único medio y proceso de la Revelación, encontramos aquí el «punto 0» de la justificación de la «coincidencia de lo dado con el modo de darse» (§ 47.3.). Es justamente la coincidencia entre el contenido de la manifestación y el modo de la manifestación la que falta en la interpretación epistemológica de la Revelación, donde se da una heterogeneidad entre aquel que se revela y las proposiciones según las cuales debe manifestarse. Pero Dios no puede manifestarse en proposiciones, teniendo la teología un modo de formulación no predicativa. Una consecuencia capital de ello es la comprensión del lenguaje en la Revelación sobre la estructura de la llamada y la respuesta: «alabar» abre la única vía de acceso a la presencia de Dios, articulándose en san Agustín como una demanda (Dios se da a alabar) y como una respuesta (el hombre, como toda la creación, alaba a Dios). Anterior al «como» hermenéutico se encuentra el «como» espiritual de la alabanza (§ 47.3.). Lo esencial de hablar según la alabanza implica primero que yo hablo a Dios y además que mi palabra se encuentra ya recibida y escuchada por Dios. Pero la confesión de alabanza sabe ya que de alguna manera, Dios ha dirigido la palabra antes y con el fin de provocarla. Por lo tanto, el destinatario de la palabra-*a* de la alabanza ya ha suscitado la interlocución y «en este espacio» ha hecho posible la alabanza. Pero por otra parte, pregunta Marion: «¿qué interlocutor podría aparecérseme sin que se abra ya el espacio de un envío-*a*, que tal interlocutor supone para hacerse en él entender él mismo?».

A partir de estas palabras parece abrirse una nueva posibilidad para la comprensión de la llamada/respuesta en Marion que no podíamos haber alcanzado

todavía en el capítulo V. Asoma pues un «enganche» formal entre llamada y respuesta que no dependería ya de la responsabilidad de la respuesta ni de su decisión, sino de la donación absolutamente previa de un «ámbito de la interlocución» en que se hace posible el envío-*a* de la palabra de Revelación. Surgido el hombre (como toda la creación) en Dios, en el «ámbito de Dios», alabar y confesar «no son algo facultativo u opcional», sino que son la expresión de mi experiencia irresistible de la obligación de alabar y confesar.

La coincidencia de lo que se manifiesta con su modo de manifestación se concibe según Marion como la Palabra, concebida a partir del Verbo: el Verbo ofrece a aquel que se manifiesta y también aquello (aquel) por lo que se manifiesta. Se trata de ver a Dios como Padre a través del Hijo.

Según Barth, los tres caracteres de la Palabra son: (i) se lleva a cabo como discurso dirigido-*a* (es lo que san Agustín ha comprendido en su conversión); (ii) se cumple como un acto, en que el oyente es puesto en una situación nueva, provocando la Palabra una «decisión», u ofreciendo al menos la «posibilidad de una decisión». Aunque, según Marion, la decisión será tomada de todas maneras; (iii) resulta secreta la amplitud de la Palabra.

A partir de aquí, la dificultad consiste en concebir cómo y hasta dónde la Palabra de Dios puede revelarlo. Pues bien, este problema será determinado ya del mejor modo posible para Marion por Hans Urs von Balthasar, para quien la lógica del amor es la única que explica y revela la figura y el estilo en que el infinito y lo finito se encuentran como lo imposible traspasa lo posible. El fenómeno de Cristo es la forma fundamental que cruza lo finito y lo infinito, conteniendo en sí su propio horizonte de manifestación: la caridad. La figura del amor, la figura de Cristo, logra una fenomenización infinita porque cumple en el amor un don infinito: darse, abandonarse sin medida, absoluta, infinitamente. El amor es la figura de la pobreza y la humildad porque consiste en darse y desposeerse de sí mismo. La limitación es «una característica del infinito porque este infinito es el infinito del amor». Un amor que se abandona en lo finito no contradice la infinitud del don en sí, sino que, al contrario, la manifiesta. Así desaparecen la contradicción y la imposibilidad (filosófica y metafísica) de una manifestación de lo infinito en lo finito.

A partir de ahí se preguntará Marion si «amar para conocer» vale solamente para las cosas divinas, o también para una gran parte de las cosas humanas, como cree también nuestro autor. La lógica del amor estaría pues en la base de todo conocimiento como el «motor posible» de todas las experiencias (§ 47.4.).

Para comprenderlo, Marion estudia la fe, que comienza de inmediato a amar y experimenta de inmediato el amor porque el amor solo se conoce al practicarse, al amarlo de vuelta. Nuestro autor sigue en torno al amor de Dios, cuyo modo de comprensión es idéntico a lo que se trata de comprender: «no se puede conocer el amor más que amando, y basta con amar para conocerlo». Es un performativo lo que está aquí en juego: el amor se hace y solo se comprende haciéndolo. El amor es un tipo de fenómeno que no se distingue tanto por lo que hace manifiesto como por aquel a quien se dirige, a quien afecta y transforma. El amor es una revelación, viniendo el «sentimiento» del adonado involucrado en su «figura de aparición» («la recepción del fenómeno forma parte del cumplimiento del fenómeno»: § 47.5.). Llegamos de nuevo al «acogimiento mutuo» entre el fenómeno y el adonado, experimentado en «acto»: «*Amare* es un acto incondicional, que es en sí mismo su propio comienzo y cumplimiento, que hace que el medio de acceder corresponda a aquello a lo que se accede».

Pero, como ya supone san Agustín, el *otro lugar* del amor solo puede provenir en nosotros de *otro lugar* radical (§ 47.6.), lo cual solo se comprende desde Juan 6, 44: «Ninguno puede venir a mí si el Padre que me ha enviado no lo atrae». Creer por atracción es posible cuando somos atraídos, no por voluntad, sino por placer. Descubre Marion

entonces que la revelación supone «una intriga en que la atracción actúa en primer lugar sobre la voluntad, que decide luego a la razón a querer ver lo que, de otro modo, no querría ver». Y de nuevo viene a darse un «ámbito» análogo al de la interlocución: la atracción que actúa sobre la voluntad. En el «ámbito» de la voluntad atraída por el «otro lugar» se hace posible que la voluntad decida a la razón a querer ver. La decisión de «amar para saber» viene pues ya decidida por la atracción provocada por el «otro lugar». En ese «ámbito primero» nosotros localizamos la «coincidencia de la llamada y la respuesta». Y con ello se alzaría un nuevo modo posible de comprender la cuestión: a partir de y como esa coincidencia (que dice la proveniencia de la atracción de «otro lugar») se daría la «coincidencia de lo dado con el modo de darse» (en el hacer y avance de la voluntad decidida como amor y fe) como «coincidencia entre la voluntad y el conocimiento» (§ 47.6.): la fe es un acto autoverificador de lo que conoce al verificar él mismo lo que conoce, pues no hay diferencia en la fe entre el modo de conocimiento y lo que es conocido. Es el tiempo del acontecimiento (§ 46).

Para Marion, la voluntad que pone en movimiento es solo el amor, pues en el deseo el libre arbitrio solo puede intervenir para negar el deseo: proviniendo el deseo de *otro lugar*, se da ya antes de mi libre elección: yo no puedo decidir desear. La Revelación me adviene desde *otro lugar* y así me descubre a mí mismo: «yo comprendo desde *otro lugar* lo que yo hago al quererlo», una vez suscitado mi querer por el deseo. Y cuando hago algo queriéndolo, se descubre a mí. Nosotros observamos en esta doble secuencia —(i) suscitación de mi deseo por el otro lugar y (ii) querer libremente aquello que deseo— un paralelo con la doble secuencia descubierta en el debate Marion/Henry (cap. V, § 45.3.) entre (i) el despertar de la conciencia y (ii) la decisión en favor de la llamada una vez despertada la conciencia.

Lo primero es el deseo, que no es objeto de la voluntad, yendo siempre la voluntad y la decisión «después» del mismo. El deseo es el instrumento del «otro lugar» (no es decidido por mí sino por lo que lo suscita), pudiendo resultar éste el Espíritu Santo, o la mujer de mi vida, etc. La implicación primera del adonado en la donación dice aquí el hecho de que el «otro lugar» implica en la «cosa misma» mi sentimiento (aquí, mi deseo). El «otro lugar» halla para nosotros por ello también lugar en el «acogimiento mutuo» (§ 47.6.) cuando somos emplazados en el lugar mismo del fenómeno, como cuando el Espíritu Santo nos pone en su lugar y hacemos su mismo oficio.

El Espíritu Santo da el don de dar, no solo da un don sino además el principio de donación (§ 47.7), emplazándonos en el buen lugar para confesar y ver. Entonces «operamos como él, en lugar de él, o más bien, *en* el lugar que le es propio». En el caso de la Revelación, el Espíritu nos deviene *positivamente* invisible: vemos (sabemos, comprendemos) lo invisible haciendo lo invisible, en este caso, el amor. El Espíritu aparece en su invisibilidad misma, pues «su oficio consiste en hacer y hacer hacer». Entonces, el don da el don de dar: ama de tal manera que *hace* amar. Nosotros podríamos concluir de ello que el Espíritu suscita nuestro deseo y así nos da el don de dar, de amar y suscitar deseo.

Desde aquí podemos ya presumir la siguiente secuencia: sobre la «coincidencia de la llamada y la respuesta» (el deseo es respuesta que coincide con la llamada que lo suscita —pues no hay lugar aquí para el libre arbitrio—) se alza la «coincidencia de lo dado con el modo de darse» (dando el dar, el don como amor es «esencialmente *donable*»: solo se recibe dándose —redundancia—). Quizás las dos «coincidencias» no sean sino dos modos de un solo proceso, siendo la segunda coincidencia de lo dado con el modo de darse la correspondiente al momento de la «responsabilidad», al momento de la «persona». Y quizás el paso de la «coincidencia de la llamada y la respuesta» a la

«coincidencia de lo dado con el modo de darse» habría que buscarlo en las siguientes palabras de nuestro autor: «si cogitar [que puede ser ya considerado como *desear*: cap. III, § 23.1. y cap. VI, § 48.1.] es inmediatamente cogitar según la forma de la modalidad del amor, el simple hecho de cogitar es ya un asentimiento de voluntad, de modo que “los dos términos pasan de alguna manera el uno al otro”» (§ 47.6.). Ambas «coincidencias» serían finalmente la expresión, para toda experiencia, del «acogimiento mutuo» entre un fenómeno y un adonado.

El Espíritu aparece en su invisibilidad misma porque su oficio consiste en hacer y hacer hacer. Vemos lo invisible al ser desplazados a la comunión, al amor. Podemos decir pues que se ve lo invisible haciendo, dando vida a, lo invisible, en este caso, el amor. De ahí podemos afirmar que todos los demás sentidos invisibles se saben haciéndolos, viviéndolos en y como nuestra propia vida, que así adquiere el sentido de que se trate (§ 47.7.). Entre otras consecuencias, nos situamos en la coincidencia de la donación y la manifestación: el Espíritu Santo «hace ver la lógica de donación manifestándose en el don». Y entonces, en el puro acto de amor, la hermenéutica —comprendida como herramienta en el paso de la donación a la manifestación— pierde justamente esa función.

En lo anterior hemos ganado la prueba de que la coincidencia de lo dado con el modo de darse se inaugura con el hacer de lo que hacemos cuando ese hacer nos afecta absolutamente en persona. Se trata pues de un hacer que no cae ya en la crítica del nihilismo al modo, por ejemplo, de Jacobi, que se alza contra «un actuar que se propone y se considera a sí mismo, solo por mor del actuar» (cap. IV, § 29).

El hacer de lo que hacemos cuando ese hacer nos afecta nos pone ya en relación con la carne. En esta relación con la carne, descubrimos nosotros que «somos los sentimientos vivos de los distintos sentidos (justicia, comunión, etc.) que desde siempre más nos afectan. A su vez, la justicia, el amor, etc., son los sentidos de nuestros sentimientos vivos desde siempre». Así se da el «acogimiento mutuo» entre los sentidos y nuestra vida y la «coincidencia de lo dado con el modo de darse» (§ 48.1.).

Y estando la carne en la base de esta coincidencia, la experiencia de todos los fenómenos saturados también la expresa (para Marion, la toma de carne es la determinación de fondo de todo fenómeno). Y si la carne, además de constituir el caso más simple y apremiante de un fenómeno saturado, es lo que posibilita que el *ego* adquiera su primer *sí* (la carne resulta al *ego* siempre original porque no puede jamás alejarse de ella), nosotros podemos ya concluir la involucración del *ego* en la donación de la carne quiera o no quiera, es decir, sin que la donación como tal ni la involucración del *ego* en ella queden sometidas a una posible elección libre por parte del *ego*. Parece así confirmarse el descubrimiento que hemos alcanzado en este mismo Resumen: la «coincidencia de la llamada y la respuesta» (ejemplificada perfectamente en la carne), estaría en la base (o quizás mejor, sería el requisito) de la «coincidencia de lo dado con el modo de darse». Y en el ámbito de esta coincidencia podemos observar el cambio del tratamiento de la carne desde su inclusión en el cap. I dentro de la «formalidad de contraposición» (§ 9.3.) a esta nueva consideración plenamente «positiva».

A partir de lo anterior, y de la consideración del «mecanismo» análogo al de la carne que cumple el fenómeno erótico (por una parte, la carne no da otra cosa que el *ego* mismo; por otra parte, solo puedo devenir yo mismo al tocar otra carne porque solo otra carne puede hacerme sitio, acogerme, hacer justicia a mi carne y revelármela a mí mismo), nos preguntamos si podemos admitir ese mecanismo como análogo para los fenómenos de la carne y del amor desde sí mismos (§ 48.2.).

Por todo ello, creemos que el estudio del fenómeno erótico debería conducirnos, a partir de un único «mecanismo» para él y la carne, a la prueba de un modo de darse universal para la donación misma. De ahí que hayamos intentado probar que en el

fenómeno erótico (incluyendo en su tratamiento los aspectos teológicos y fenomenológicos asumidos por Marion mismo) lo dado coincide con el modo de darse.

Para Marion, la instancia erótica opera una reducción porque surge radical, universal y racional a partir del hecho de que no es soportable para nadie una vida sin ningún fenómeno erótico. Marion cuenta pues con el hecho de que el amor acuerda la totalidad de la experiencia como «determinación permanente del *ego*», lo que para nosotros supone que la reducción erótica nos es dada y que el fenómeno erótico se reduce espontáneamente a la donación. La subjetividad como tal surge para Marion ya en el horizonte del amor. Esta evidencia es capital para comprender que la reducción erótica en nuestro autor expresaría el «círculo» del «acogimiento mutuo», que hace posible afirmar, por ejemplo, como hace san Agustín, que Dios nos conmina a amar a Dios desde Dios. Y así, porque Dios es amor, quien permanece en el amor, en Dios permanece y Dios permanece en él. Además, el «acogimiento mutuo» trae ya la «forma» del «enganche» *a priori* entre la llamada y la respuesta: el «deseo» que el amor inspira.

Marion concibe el amor como una cuestión teórica, y no solo práctica, o ética, como tampoco religiosa ni erótica. Pues solo entramos en la experiencia del mundo en la medida de la reducción erótica que nos lo abre, de modo paralelo pues al hecho de que nada me es más original que mi carne porque «me da mi único origen posible como *Yo* fenomenizando el mundo».

Es preciso concebir el amor como el fundamento *motivador* del comprender fenomenológico, teniendo el amor junto con la carne el carácter más originario para nosotros, lo que nos lleva a afirmar con Marion que el fenómeno erótico es un caso particular de la carne: el caso en que lo dado es una carne (§ 48.2.). Hemos descubierto así que el fenómeno erótico es justamente la transformación de la «carne» en «carne erotizada» (la carne del otro, no resistiendo a mi carne, erotiza mi carne). El pasaje de la carne a la carne erotizada es una modificación de la fenomenicidad de mi carne y a la vez una modificación intersubjetiva, de modo que aquí la intersubjetividad es experimental, no siendo ya una cuestión de conciencia, de reconocimiento, de lenguaje, de hermenéutica, etc. En la carne erotizada, la alteridad es empíricamente constatable.

Para saber cómo acontece la intersubjetividad experimental del amor, hemos estudiado los antecedentes del fenómeno erótico en Marion, que pasan primero por la creencia de nuestro autor de que Dios puede no dejarse incluir en el horizonte idolátrico del ser. Para demostrarlo, Marion se dirige sobre todo a Pascal y a su temática de los tres órdenes. Así descubrimos que el aburrimiento interviene positivamente cuando la caridad (tercer orden) nos hace indiferentes a la vanidad del primero y segundo órdenes, el de los cuerpos y el de los espíritus, respectivamente. Por eso, desde el orden de la caridad, la cuestión del ser no es ya primera, sino vana, herida de vanidad. Nosotros hemos destacado en este movimiento un hecho simple: operando el tedio (y su pregunta «¿y qué?») desde nuestra pertenencia de raíz al orden de la caridad (y no al orden de los cuerpos y los espíritus), la «forma pura» de la llamada en Marion (la llamada primerísima anterior a la llamada del ser) no viene tan «pura», pues diría en último término una «llamada de amor». Con ello alcanzaríamos la justificación primera de la relación en Marion entre la «coincidencia de la llamada y la respuesta» y el fenómeno erótico: la «forma» del «enganche» entre llamada y respuesta es el amor (§ 48.3.). Y con ello parece que accedemos nosotros a un «círculo»: si en este Resumen hemos comprendido que la «coincidencia de la llamada y la respuesta» haría posible la «coincidencia de lo dado con el modo de darse», ahora parece que se descubre la dirección opuesta: el enganche para la coincidencia entre llamada y respuesta proviene del amor, cuya «forma» ya sabemos dice, al menos en el ámbito del «fenómeno de Revelación», la «coincidencia de lo dado con el modo de darse».

El intento de transgredir el horizonte del ser y de hacer manifiestos los fenómenos de la «caridad» llena toda la obra de Marion desde sus primeros libros, por lo cual la trilogía fenomenológica de nuestro autor (*Réduction et donation*, 1989, *Étant donné*, 1997, y *De surcroît*, 2001) expresa también el intento de hacer manifiestos los fenómenos mismos del amor.

Entre esos fenómenos del amor encontramos el de la presencia eucarística, que supone una presencia no ligada ya directamente a la subsistencia de lo que persiste en su ser sino al proceso de la donación, que es el don mismo: el presente (don) da la presencia (donación). Nosotros podemos añadir aquí desde lo que sabemos: el don da la presencia y consiste en la presencia (donación) dándose. Por lo tanto, podríamos afirmar ya que en Marion el «proceso de la donación» dice la «redundancia».

La «adoración eucarística» es la experiencia determinante en la vida de Marion, experiencia que consiste en la contemplación que hace coincidir los textos bíblicos con la presencia real pero muda de la hostia expuesta. A partir de ahí, Marion descubrirá que no hay absolutamente nada exterior a Dios, que estamos dentro de Dios, lo sepamos o no, de mala o buena gana, y que por lo tanto, el amor es unívoco. Según Marion, lo que el nihilismo pretende es justamente que no tenemos ya acceso a la univocidad del amor.

La univocidad del amor llegaría a su perfección en la eucaristía, donde culmina según nuestro autor la hermenéutica, pues el intérprete (Cristo) interpreta en persona el texto bíblico en el acto mismo de la comunión, donde se asimila a aquellos que lo asimilan. Y como el corredor de fondo, es «absorbido» en la realidad y la realidad en él. Porque en la eucaristía «el Verbo [Cristo] interpreta en persona», nosotros extendemos la cuestión a la vivencia de todo fenómeno, haciendo ver «la intervención en persona del “sujeto”, del referente del fenómeno como centro del sentido de éste, reapropiándose el sentido del fenómeno como “lo que le concierne”». En la eucaristía acontece «el cruce de las carnes», posible porque en la comunión sacramental *se* muestra la única caridad: la que comparten entre sí los congregados y la que les une a Cristo y a la unión de Cristo en el Padre (§ 48.3.1.).

El problema que surge para Marion entonces es cómo una misma fenomenicidad puede redoblar en la cosa visible (el pan, el vino, etc. de la eucaristía) para hacer de ella la visibilidad de otra cosa invisible. La respuesta es que la visibilidad alcanza la invisibilidad desde el momento en que lo visible da más que su mera materialidad en la donación de sí, en la entrega de sí por amor y en el amor. Esta entrega dice la «experiencia global de nuestra conciencia», que es ofrecida en la eucaristía por el vino y el pan dando más que su mera materialidad (manifestando una invisibilidad: un sentido, una promesa). Pues un fenómeno solo puede manifestarse en cuanto que *se* da en vivencias a experimentar, en cuanto que se implica en carne y en persona en el campo de la conciencia. El sacramento *se* muestra en virtud de la entrega definitiva del Espíritu, tal y como Cristo lo entrega al entregarse en la Cruz al hombre amado: la *kénosis* conquista así la autoridad que califica el agua y la sangre *como* más que utensilios cotidianos, *como* la materia de los sacramentos del Espíritu. Pero, según Marion da a entender también, lo que muestra la cosa depende aún de la amplitud de nuestro acogimiento de ella, de la amplitud de «nuestras» vivencias en y como las tonalidades morales y espirituales en relación a lo que más nos concierne. Como vemos, en torno al «cruce de las carnes» acontece la donación (y el don) del «acogimiento mutuo». Una consecuencia de ello es la comprensión de que la «materia» del fenómeno saturado (ver cap. I, § 4) diría en último término la intuición que en y como mi vida cumple y despliega el fenómeno (como deseos, promesas, temores, etc.) y que es fijada, puesta en figura, en forma, por su sentido.

Sin embargo, la comunión eucarística no es el único antecedente que podemos localizar en la obra de Marion respecto al fenómeno erótico. Un factor esencial que se

verá confirmado en el arranque de la reducción erótica se encuentra en la comprensión de Marion de que es en la «ruptura de la adolescencia» donde debemos localizar ese arranque.

Siendo el fenómeno erótico la donación de otro adonado, era preciso para encarar positivamente ese fenómeno disponer antes de la tercera reducción a la donación, pero también de la inclusión del don en la donación. Pero ello lo hará Marion con una evidencia muy clara en mente: la convergencia de las líneas teológica y fenomenológica en la cuestión del amor presupone la necesidad de que la lógica erótica resulte unívoca, valiendo lo mismo para el fenómeno erótico en la experiencia de los hombres y para el amor con que Dios ama. Y sin embargo, a pesar de esta convicción (que supone una cuestión teológica tratada al principio por nuestro autor de modo negativo —negación del ser— y ya con la ayuda de la fenomenología de la donación de modo positivo), nuestro autor comenzará la reducción erótica desde nuestra primera relación con el amor en la adolescencia, que consiste para él en descubrir que estamos faltos de amor. Por ello, el autor francés no partirá del amor positivo, garantizado, de la infancia, sino de la ruptura de la adolescencia: el adolescente quiere compensar el déficit del amor de sí mediante el amor del otro (§ 48.3.2.).

Y sin embargo, lo que a nosotros nos parece el más contundente (y justificador) antecedente del pensamiento del fenómeno erótico nos pone lejos de cualquier déficit de amor al posicionarnos en una, podríamos decir, «cadena infinita de amor» de la mano de Dionisio Areopagita. En la cuestión de la participación en Dios de todas las cosas, hemos descubierto que es la apertura del participante lo que mide la amplitud de su participación en la distancia de Bondad. Así, cada cosa recorre la inconmensurabilidad de la distancia de Bondad de lo impensable, que se da, no a comprender sino a recibir. Lo impensable de la distancia en la Bondad (que se ahonda al infinito) constituye la marca y el sello del amor en Dionisio. Pues bien, Marion nos dice que cada miembro de la jerarquía (cuyo objetivo es la conformación y la unión con Dios en tanto que ello es posible) solo recibe el don de Dios para darlo, de manera que este don, en el mismo gesto, vuelve a dar en redundancia el don y dando devuelve el don original a su fundamento. Es decir, el don solo se da para ser de nuevo dado: el don solo puede recibirse si se da (§ 48.3.3.).

La redundancia (que podemos considerar el nombre con que Marion expresa el «acogimiento mutuo») es descrita en estos términos por Marion ya en su primera obra original, *L'Idole et la Distance*, de 1977. Para nosotros es la culminación de toda su producción, que será el desarrollo desde muchos puntos de vista de esta evidencia clara, sencilla y contundente: el don solo se recibe si se da, o también: el don da su proceso de darse en su volver a darse. Es el punto 0 de la «coincidencia de lo dado con el modo de darse». Para Marion, recibir el don y darlo se confunden en una sola y misma operación: la redundancia. Por ello, cada uno de los acogidos en la jerarquía deviene el intérprete (no el librador) del don: lo transmite en la medida en que lo acoge, y lo acoge en la medida en que se hace él mismo don. Es el «mecanismo» del «acogimiento mutuo» descubierto en la comunión eucarística.

La redundancia dice la caridad dándose, o sea, perdiéndose sin pérdida: «la caridad no sale de ella misma cuando sale de ella misma, pues se da como lo que se da». Y con ello comprendemos en una proposición simple la inclusión de las dos determinaciones de «donación» en Marion: la consideración «clásica» como donación en el fenómeno del conocimiento y la donación como entrega y dádiva (de sí). La redundancia, que asegura poner el don en circuito al recibirlo/darlo, supone que «recibir el don equivale a recibir el acto donante». El don es pues el fenómeno de la «coincidencia de lo dado con el modo de darse» como tal (§ 48.3.3.). El don está pues «naturalmente reducido a la donación», por ejemplo, el fenómeno de la «paternidad», que manifiesta «la

no-identidad de todo *sí* a *sí*: «el don se produce solo provocando esta no-identidad consigo mismo». Entre otras consecuencias, podemos localizar aquí el «punto 0» de la diferencia raíz del adonado respecto a sí-mismo (ver por ejemplo cap. III, § 25.3., 27.2., 28.1, 28.2., etc.).

En torno a la redundancia podemos comprender casi toda la obra de Marion: desde la inclusión del don en la donación y la ampliación del significado de «donación» (cap. II, §§ 15, 17, 19, 20 y cap. VI, § 47.3.), hasta la comprensión del adonado como el *ego* que es dado a partir de lo que *se* da, lo que implica la donación de los dones de la donabilidad y la aceptabilidad. Según Marion, el asignatario responde de lo que se da en primer lugar al recibirse de ello (cap. III, § 24). La llamada y la respuesta por lo tanto quedarán en Marion también determinadas en torno a la redundancia, así como los problemas, y los intentos de solución por nuestra parte, que de ello derivan. Pero también la «decisión», la «libertad», o la «salida del nihilismo» y su posibilidad por mor de nuestra pertenencia de raíz al orden del amor habrán de comprenderse desde esa «cadena infinita» que Marion descubre en Dionisio desde el principio.

Haciendo un recorrido por la obra de Marion para subrayar los momentos expresos del pensamiento de la redundancia, hemos visto cómo ésta permite al don dejar aparecer el envío del que proviene. La redundancia diría por lo tanto la donación misma de la donación. Hacer visible la donación al volver a dar el don es lo que realizan el *sacrificio*, que vuelve a dar el don a partir del donatario, y el *perdón*, que vuelve a dar el don a partir del donante (§ 48.3.4.).

En la redundancia que vuelve a dar el don se trata primero de recibir el don viéndolo *como* dado, se trata del derecho de un hecho bruto a encontrarse aprehendido *como* debiendo ser recibido (o rechazado), *como* adviniendo desde «otro lugar», *como* cargado de alteridad esperando la hermenéutica que hace de él un don. Por lo tanto, en la redundancia está involucrada también la donación misma de la donabilidad y la aceptabilidad (cap. II, § 20.3.).

Para Marion, en torno a la redundancia se juega otro modo de ser que como la persistencia en sí y por sí de una esencia en su ser. Para acceder al ser de otro modo que ser, Marion acude a la decisión de Cristo: «pero no se haga mi voluntad, sino la tuya», lo que podríamos llamar el «acto supremo de la redundancia». Estamos ya en el ámbito de la Trinidad, donde el Espíritu Santo da el don de dar: ama de tal suerte que *hace* amar. Así se realiza la obra reveladora de la Trinidad al restablecer cada vez la manifestación del «proceso de donación» (amar) en la evidencia del don (amar). Es el des-cubrimiento, *apokálypsis*: (i) el des-cubrimiento de la *ratio donationis* a partir del Padre supone que el donante pone entre paréntesis el don que podría apoderarse de toda la escena, oponiéndose al proceso de la donación y a su des-cubrimiento, puesta entre paréntesis que consiste, no en suprimir el don sino justamente en volver a darlo. Es el perdón; (ii) el des-cubrimiento de la *ratio donationis* a partir del Hijo supone que el donatario ponga o pueda poner entre paréntesis el primer don, puesta entre paréntesis que no consiste en recusar o apartar el don, sino en reconocerlo *como dado*. Es el sacrificio; (iii) el des-cubrimiento de la *ratio donationis (ratio donationis gratuita)* a partir del Espíritu Santo suscita dos intenciones de dar (donabilidad) y de recibir (aceptabilidad), que se cruzan pero no se compensan ni se anulan. Ese cruce es la comunión, en que el Espíritu Santo se pone él mismo entre paréntesis.

El acto de la comunión expresa que cuanto más da el don, menos se resume en la transferencia de posesión de algo (objetivo) o de sea lo que sea (ente), y más deviene simbólico de otra realidad, ni objetivable ni ente. Pues, pregunta Marion, ¿qué se puede dar más que su tiempo, su vida, o su fe y su amor? Tales dones solo dan *dándose*: dan el hecho de que el donante y el donatario permanecerán en comunión. A partir de aquí,

descubrimos ya claramente que para Marion el fenómeno de Revelación es el fenómeno de amor y que ambos fenómenos expresan el mismo «mecanismo».

Gracias al tercer orden de Pascal (el orden de la caridad), puede Marion insistir en el carácter epistemológico fuerte del amor, del que depende toda la verdad. Por ello la caridad accede en Pascal al rango de principio hermenéutico. Y Marion afirma desde aquí que amar deviene una exigencia teorética. «Amar para saber» encuentra su apoyo último (§ 48.3.5.), que deberá extender su influencia según Marion a todo otro tipo de fenómeno saturado.

Nuestro autor identifica además «caridad» con «Revelación», posicionándose pues estos dos fenómenos en la base de todos los fenómenos saturados, en relación especial con la «carne». Una «fenomenología de lo inaparente» encontraría así su principal justificación en Marion: los fenómenos visibles en la invisibilidad son todos los fenómenos transfigurados en y por amor.

Posicionados desde el principio en el orden de la caridad, hemos comprobado sin embargo que Marion abre la primera fase del fenómeno erótico desde una situación por completo ambigua. Se trata de que, en primer lugar, yo soy según mi *carne* y por ello la certidumbre de los objetos no me concierne en nada, afectándome los objetos solo si yo quiero. Lo único que me importaría sería alguna certidumbre sobre mi identidad, mi historia, mi destino, mi nacimiento, mi muerte y mi carne. Por ello, la certidumbre reducida a los objetos que yo no soy se expone a la contraprueba que la descalifica al dirigir yo a esa certidumbre la pregunta «¿Y qué?», «¿en qué me concierne eso a mí?». Para resistir a la vanidad hay que renunciar por lo tanto al paradigma de la certidumbre y abandonar la ambición absurda de garantizarme por mí mismo la pobre certidumbre de una existencia condicionada como un objeto o un ente del mundo. Según nuestro autor, para poder liberarme de la vanidad y la inanidad del «¿y qué?», no se tratará ya de obtener una certidumbre de ser sino la respuesta a otra pregunta: «¿me aman?» (§ 48.4.).

Lo que late en el fondo de este comienzo de la reducción erótica es según nos parece el hecho de que el *ego* ha abandonado voluntariamente la certeza que propiamente le incumbe en su pertenencia originaria a la carne y al orden del amor. Solo con ese presupuesto puede el *ego* buscar la certidumbre metafísica que en nada le incumbe en verdad. Marion supone que para asegurarme según lo que me es propio debemos abandonar el orden de la objetividad y la enticidad junto con la exigencia de sus certezas y cambiar la pregunta «¿y qué?» por la pregunta «¿me aman?». Pero la pregunta «¿y qué?» de la vanidad del objeto y el ente solo podría surgir si el *ego* sabe ya que la certidumbre metafísica no le incumbe. Y solo puede saberlo si se sabe ya perteneciente a otro orden por ser primero su *carne*. Según plantea Marion la cuestión, creemos que para volver a la carne y al orden del amor al que pertenecemos de raíz habría bastado con no salir de él voluntariamente para entrar en el orden de los objetos y los entes. La pregunta que podríamos hacernos es por qué esta salida del lugar al que pertenecemos para ingresar donde nada nos llama. Tanto la huida como el retorno voluntarios de nuestro lugar propio, ¿no supondría que el amor (el lugar al que pertenecemos desde el origen) se niega y ofende voluntariamente a sí mismo para así poder volver a repararse?

Todas estas cuestiones nos parecen concluir en la certeza de que la reducción erótica en Marion expresaría la conversión desde un modo inauténtico de vida al modo que me es propio, pero con la evidencia de que antes de esa conversión hubo otra por la cual yo quise abandonar el lugar que desde siempre ya me correspondía.

La segunda fase del fenómeno erótico es la del amante, iniciándose con la pregunta «¿puedo yo amar el primero?», pregunta central que decide ya de hecho toda «la puesta en obra positiva del fenómeno erótico». Así se pone en marcha el fenómeno erótico propiamente dicho, que consiste en la experiencia de una sola significación («yo

soy», «¡heme aquí!») que comparten dos vivencias de conciencia irreductiblemente diferentes pero que validan la misma significación. Se inicia ya propiamente la «erotización de la carne» (§ 48.5).

Asumiendo el amante el riesgo de avanzarse al descubierto una vez superada la primera fase —que fracasa porque el amor en ella evocado queda prisionero de la reciprocidad al tratarse de un amor como correlato de mi falta de seguridad ante la cuestión «¿y qué?»— el amante lleva a cabo el acto de amar, que consiste en el abandono y la pérdida voluntarios, como libertad de poder ser el amor despreciado y rechazado. Pero aún así, el amor como tal se cumple con toda perfección: el amor mismo no se pierde jamás porque se cumple en la pérdida misma. Se realiza plenamente la seguridad de amar, y recibo del amor lo que yo le doy: hacerlo. Mi seguridad depende entonces de mi decisión, que en último término consiste en consentir amar al hacer el amor.

Decidirme amar por adelantado basta para darme la seguridad del amante. El otro se fenomeniza así en la medida en que el amante lo ama y lo arranca de la indistinción, haciéndolo subir desde el fondo de lo invisto. Según nuestro autor, aunque decidir amar no asegura amar, sin embargo, sí asegura decidir amar. Y la decisión de amar amar dispara la «intuición de amar amar».

Según nos parece, se produce aquí un juego doble: (a) por una parte, mi decisión de amar amar no es tomada nunca por mí «en plena y libre conciencia», lo cual compensa Marion admitiendo que esa decisión, al menos no se toma sin mi consentimiento, pues solo se lleva a cabo si yo y solo yo hago el amor. Con ello descubrimos ya que la primera decisión de amar consiste en consentir amar, que hace variar la libertad desde una «decisión plenamente responsable» a un «consentimiento tácito». Y con este «consentimiento» nos hemos desplazado ya a una «respuesta» que coincide con la «llamada» (de amor) e involucra por completo al adonado amante en el ámbito mismo de la donación. Porque según Marion la aquiescencia a amar es ya el querer amar (la decisión de amar), la afección que experimento en el comienzo de mi enamoramiento se impone a mí como una auto-afección (ya dada por el solo hecho de decidirse, y ya decidida por el solo hecho de darse). (b) Por otra parte, la decisión de amar por adelantado (la decisión de amar amar) no decide sobre mi amor efectivo, sino al menos que he decidido amar por adelantado: la decisión de amar amar abre la posibilidad de amar. Por lo tanto — combinando (a) y (b)— la «coincidencia de la llamada y la respuesta» (consentir amar) dice la «apertura de la posibilidad» del fenómeno erótico. Hay pues ya «decisión» en este primer momento del amante; no se trata de una decisión del todo «responsable», del todo «libre», pero sí de una «decisión»: Marion mismo califica la auto-afección como «afección por sí», por lo tanto, como «decisión». Nosotros vemos por lo tanto la introducción del carácter de «persona» ya aquí, lo que no parece corresponderse con Marion, para quien ese carácter surge solo en la «efectividad» de hacer el amor sin tocar carne alguna, una vez superado el automatismo del cruce de las carnes. Esta discrepancia nos pone ante un último descubrimiento: la necesidad de distinguir entre (i) decidirse a ser calificado como amante y (ii) la efectividad del amor al otro, que solo puede darse desde la iniciativa del otro.

Marion necesitará en la tercera fase del fenómeno erótico abrir la «fidelidad» del amor. Y para ello echará mano de una decisión más fuerte, de una libertad más rotunda: el «juramento». Por ello parece olvidar lo que para nosotros constituye una libertad plena en la aquiescencia de la auto-afección, que no solo expresaría mi libertad de consentirla sino un «otro lugar» del que procede. «Vivirlo es ya consentirlo» supone en su pliegue lo que me es más íntimo, la libertad y el «otro lugar». Entre otras consecuencias encontramos el hecho de que mi libertad y mi decisión son sin por qué justamente al ser dadas, desde todo origen, «antes» de cualquier, ya «posterior», libertad y decisión.

Entonces, si «vivirlo es ya consentirlo», toda llamada es ya, en y por el hecho de oírla, respondida.

La decisión de amar amar suscita una vastedad vaga de intuiciones que suponen una tonalidad afectiva como intuición intencional de cumplimiento pero sin concepto que cumplir, surgiendo en exceso y dispersándose sin forma. Pues la significación del otro, al contrario que la intuición de amar amar, no me pertenece. Queda pues pendiente la llegada efectiva del otro para completar el fenómeno amoroso, el «acogimiento mutuo».

El otro solo puede dar su significación por sí mismo al significarme, en palabra o en silencio, «he aquí, yo, tu significación». El fenómeno amoroso surge a partir de sí mismo al entrecruzar en él al amante y al otro. El fenómeno erótico aparece solo en este cruzamiento. Es por lo tanto un «fenómeno cruzado». El fenómeno erótico común consistirá así según Marion en la significación única, a la cual dos intuiciones vendrán a amarrarse. El «¡heme aquí!» es el «tálamo nupcial» de todas las coincidencias (§ 48.5.), el lecho conyugal del cruce de las carnes y del cruce de llamadas y respuestas.

Pero «¡heme aquí!» no expresa aún propiamente una significación, justamente por su carácter vacío y abstracto de todo contenido formulable. Y sin embargo, «¡heme aquí!», al poner en juego al amante en tanto que radicalmente individualizado e insustituible, nos sitúa ya en relación con la carne. Y para definir al amante habrá que describir entonces cómo mi carne puede sentir la carne del otro y, sobre todo, cómo yo me siento a mí mismo en la carne del otro. Marion descubre en el «cruce de las carnes» la «confusión de los sentires» de las carnes. Ante esa «confusión», Marion se centra en cómo distinguir el sentir de una cosa del mundo (un cuerpo) y el de una carne, llegando desde ahí al sentir de una carne de otro, para concluir que allí donde «siento que eso *no me resiste*» y que, en lugar de enviarme a mí «se retira, se aparta y me hace sitio», se abre, sé que se trata de otra carne que la mía, de la carne de otro. Así devengo carne en la carne del otro, devengo carne *de* su carne. El otro me da lo que no tiene (mi propia carne) y yo le doy lo que no tengo (su propia carne).

Pero, en relación con el último descubrimiento de la necesidad de distinguir entre (i) decidirse a ser calificado como amante y (ii) la efectividad viva de amar, se nos alza a nosotros la evidencia de que podemos considerar de dos modos distintos las intuiciones implicadas en el fenómeno erótico y su relación: (i) por una parte, desde la «posibilidad», las dos intuiciones se entenderán como las disparadas por la decisión de amar amar, como disposición a amar, a ser amante; (ii) por otra parte, desde la «efectividad», las dos intuiciones se entenderán como los sentires de las carnes en verdad cruzadas. Si respecto a la «posibilidad» Marion puede hablar de la «distancia» irresoluble entre las intuiciones, respecto a la «efectividad» encontramos ya la «confusión de los sentires», que aunque «irreductibles» entre sí, en su cruce coinciden de modo inmediato: los sentires de las carnes «se suprimen sin ningún respeto el uno por el otro».

Y sin embargo, de repente, todo cesa, no queda ya nada: la carne erotizada muere. Pero, aunque nuestro autor asume implícitamente que si bien yo pierdo la intuición de la erotización en acto mantengo aún la intuición de mi decisión de amar amar que me califica como amante, se centra más bien en la finitud de la erotización en acto, justamente para poder superarla definitivamente. Para ello, a pesar de cesar la intuición de la erotización en acto y no quedar ya nada que intentar comprender y poner en evidencia, faltando las palabras, no es preciso sin embargo callar, pues el lenguaje del amor se distingue justamente por su carácter performativo, no predicativo: yo no digo nada sobre nada al otro sino que «me dirijo desesperadamente a otro». Los enunciados del amor («¡Heme aquí!», «¡Ven!», «¡Voy!», «¡Otra vez!», etc.), no dicen lo que describen sino que hacen lo que dicen. Por ello, asegura Marion que yo hago el amor en primer lugar hablando. La interlocución es el fenómeno erótico: «¡te quiero!» produce ya un efecto sobre aquel a

quien lo digo. En el acto perlocutorio que dice «¡Te amo!» no se trata ya de lo que yo digo, sino de aquel a quien lo digo: el hecho de que se diga produce un efecto sobre aquel a quien lo digo. Este acto interpela y apelando provoca ya una réplica. Lo decisivo aquí no es pues lo que enuncio sino las «respuestas» hechas a ello, es decir, los efectos producidos en mi interlocutor, efectos que pueden ser emociones, pensamientos, reacciones, etc. Por ello las respuestas pueden ser no verbales, dándose en silencio (fuera del lenguaje). Y con ello asistimos a una evidente afirmación (medio implícita, medio explícita) por parte de Marion de la «coincidencia de la llamada y la respuesta»: «¡Te quiero!» afirma el efecto que produce, o sea, la llamada afirma la respuesta (§ 48.6.). Queriendo el lenguaje erótico, no decir nada, sino llamar la atención, o a la colaboración, o al acuerdo, descubrimos aquí nosotros la relación con la partícula deíctica hebrea *hinnēh*.

A partir de estas evidencias se pregunta Marion si puedo superar la limitación de la erotización efectiva de las carnes, si puedo concebir una erotización de la carne no ya automática sino libre. La solución es que yo puedo dar su carne al otro sin entrar en contacto: puedo dar su carne al otro, hacerle experimentar mi no-resistencia (y recíprocamente), justamente al hablarle. Entramos así en el ámbito de la «erotización libre», donde la posibilidad de hacer el amor con el solo discurso me envía directamente, a mí, el amante, a mi estatus de persona.

El amante puede ya cumplirse en un fenómeno erótico pleno (que va más allá del simple avance) cuando la promesa lo hace durar: la fidelidad es la duración de la promesa. Y para asegurar el juramento, los amantes lo confían a un tercero para que lo garantice con más duración que ellos: el hijo, que al acabar siempre por ausentarse, nos obliga a pensar amar de otro modo: de modo que este instante próximo devenga una instancia última. La resolución anticipatoria del amante alcanza así la anticipación escatológica: amar como si el próximo instante lo decidiera en última instancia todo y para siempre. El libre curso hacia lo definitivo se llama el «adiós»: los amantes cumplen su promesa en el adiós, en el pasaje a Dios, a quien convocan ya como su último testigo, su primer testigo, aquel que nunca se va ni miente jamás. El adiós me proyecta en el cumplimiento de mi juramento: lo que ha sido hecho no puede no haberlo sido. El otro testificará siempre que yo me hice su amante. Por fin me descubro asegurado. El otro se descubre como el otro amante anterior a mí y la reducción por ello no ha resultado en absoluto de mi avance, sino que, sin saberlo aún, precedía mi avance mismo. Pasamos ya al «Tú, tú me has amado el primero».

Para que yo entrara en la reducción erótica, era preciso que otro amante me hubiera precedido y desde ahí me llamara en silencio. Lo que yo buscaba me había encontrado ya y me había dirigido derecho hacia ello. Al final, no descubro solamente que otro me amaba antes que yo le amara, sino que este último amante, desde siempre, se llamaba Dios. Pero también comprendo que ya estaba yo en el orden del amor como mi lugar propio desde siempre, del que me fui voluntariamente para ir al ámbito vano del objeto y del ente, y que Dios, como amante perfecto, jamás habría cometido tan grande infidelidad.

Estas evidencias las comprendemos nosotros vinculadas a lo que ya hemos afirmado con total convicción y fe personal por nuestra parte: Cristo es el último que se va, el único que aún queda cuando todo ha sido solado (cap. VI, § 47.4.).

CONCLUSIÓN
EL ACOGIMIENTO MUTUO

Desde los primeros pasos de este trabajo nos hemos topado con la «ambigüedad» que vertebra el pensamiento de Marion (a partir de la plena voluntad de éste), siendo un ejemplo eminente de ello la determinación misma de la noción de «donación». No solo en la Introducción (§ 1.2.3.), sino sobre todo en el cap. II (§ 10.3.) hemos descubierto la distinción fundamental de Marion en la comprensión de «donación»:

(1) Siguiendo la estela de Husserl, la donación es una donación en el fenómeno del conocimiento (lo hemos expresado tanto en Husserl como en Marion como «todo puede ser pensado»)²³⁷⁴.

(2) Por otra parte —y con ello ganamos ya la aportación primera y más propia de Marion—, dice la donación la «entrega» («dádiva», «regalo») de sí.

(3) No obstante, a pesar de esta clasificación básica, sabemos también que «donación» dice expresamente la articulación en una sola «intriga» de sus acepciones posibles: (a) su acto (dar), (b) lo que pone en juego (don), (c) su actor (donante) y (d) el modo de lo dado cumplido (carácter de dado). Para Marion no hay peligro de ambigüedad aquí porque la donación «se lleva a cabo enteramente poniéndose ella misma en juego con ella misma».

Pero en el intento de articular el concepto de «donación» a partir de estas evidencias, nuestro autor viene a añadir al instante que «donación» dice el «proceso del surgimiento en el aparecer» como advenimiento y producción de un efecto». Aquí encuentra Marion la ambigüedad de lo dado como indisolublemente «hecho» y «proceso de acceso al hecho», consistiendo la cuestión de la donación solo en la investigación de la relación del don dado con el proceso de su advenimiento (cap. II, § 16).

(4) Pero por si esto fuera poco, hemos comprendido también a partir de nuestro autor la «donación» como «decisión» —la donación consistiría en dar (otorgar) la decisión en favor (o en contra) de la reducción a la donación— (cap. II, §§ 12, 13.1., 20.3.1., 20.3.2., Resumen del cap. II y Resumen del cap. III), culminando con esta identidad la Primera Parte de este trabajo. A la vez, «reducción a la donación» (como reducción a la forma pura de la llamada) dice «reducción a la entrega del adonado» a la llamada del fenómeno. Y así, la tercera reducción reduce al interpelado y su decisión (cap. V, § 45.1.).

Con el «círculo de la donación» (la donación da la decisión que se decide por ella —y por aquí la llamada coincide con la respuesta—) alcanzamos por vez primera la «coincidencia de lo dado (la decisión) con el modo de darse (la decisión), de modo que la «forma de la fenomenicidad» capital en Marion para los fenómenos principales (el fenómeno erótico y de Revelación) ya es aportada por la donación misma. Aquí se plantearía el problema de si el «círculo de la donación» quedaría incompleto o no en el caso de que el adonado decida no entregarse a la donación (por ignorancia o rechazo), pues incluso entonces seguiría dándose la «coincidencia de lo dado (la decisión) con el modo de darse (la decisión)». Unir «donación» con «decisión» abre ya a los problemas cardinales de una fenomenología de la llamada y la respuesta.

Una variante de la comprensión de «donación» como «decisión» lleva a identificarla con «aquiescencia», «consentimiento»: «vivirlo es ya consentirlo». Para

²³⁷⁴ Quedaría aquí incluida la determinación de Marion en favor de la «intencionalidad»: «Y tal es por completo la donación: la de la trascendencia en la inmanencia» (cap. II, § 16). Pero también la comprensión de la donación como «doneidad», como una modalidad de la fenomenicidad (cap. II, §§ 10.1. y 18).

nuestro autor, la afección que experimento (la afección dada), por ejemplo, en el comienzo de mi estado amoroso, se impone a mí como una auto-afección, que «viene con mi consentimiento y no puede tocarme sin él». Marion comprende explícitamente la auto-afección como «afección por sí» (cap. VI, § 48.5). La «carne» es literalmente «decisiva» en la «donación».

Finalmente, otra variante de la donación como decisión es la que comprende la donación como «crisis» (cap. IV, § 32) —la «crisis de Cristo», que da razón de ella misma entregando (abandonando) su propia voluntad.

(5) «Donación» dice también «comunidad» (por lo tanto, «acogimiento mutuo»: cap. VI, § 48.3.4.), como expresión de la «redundancia». La «donación» dice la acción y el efecto de «dar el don de darse», de entregarse (cap. VI, § 47.7.). El Espíritu Santo da el saber dar, el practicar el don según la lógica de la donación. Esta tesis, válida en Marion para la Trinidad y para el don dado (la donación misma) por el Espíritu Santo, es situada por nosotros con igual validez para la donación fenomenológica («don de sí»).

(6) Hemos visto en el cap. VI, § 47.2. cómo el «fenómeno de Cristo» se manifiesta solo en tanto que se da y para darse, siendo la «última forma» que cruza lo finito y lo infinito. Y desde ahí hemos supuesto (Resumen del capítulo VI) que «donación» podría comprenderse también en Marion como el ámbito de lo «infinito», frente a «manifestación», como el de lo «finito». Aduciendo el juego entre la «forma primera» y la «forma segunda» de manifestación, el «fenómeno de Cristo» supone la forma que cruza lo finito y lo infinito como forma de paso del uno al otro.

En la anterior clasificación observamos dos grandes líneas: (1) la donación como donación en el fenómeno del conocimiento y (2) la donación como don de sí. El punto (3) anterior se integraría en (2), pues articula las acepciones involucradas en un «don», que incluye y abre en sí el «proceso del surgimiento en el aparecer», el proceso de su advenimiento, su «donación». Pero también (4) puede integrarse en (3), pues la «decisión» a la donación dice en último término el don dado como tal: el don consiste en un proceso en que el algo dado se subordina a la donación de una no-cosa, por ejemplo, mi vida, mi tiempo, mi atención, mi amor, etc. (cap. II, § 10.3.). Pues bien, ese proceso tiene a la decisión como instancia protagonista. El «círculo de la donación» expresa ese hecho: «donación» diría en Marion «la posibilidad de hacer y de pensar el don del proceso de mí mismo entregándome a ese don». «Abandonarme a lo que a mí se abandona» expresa el «acogimiento mutuo» constitutivo de la donación (§ 10.3.). Y con ello también entra en relación el punto (5) —que hace de la «donación» «comunidad» y «redundancia»—, pero también (6): la decisión de abandonarse, de amar, hace posible traspasar el umbral entre lo infinito y lo finito, coincidiendo «donación» y «manifestación».

Viendo pues que (1) y (2) constituyen los sentidos principales de «donación» en Marion —teniendo muy en cuenta que la principal aportación del pensamiento de nuestro autor es (2)—, la unión de ambos sentidos nos introduce en el «círculo de la donación». Con más precisión, el «don del proceso de mí mismo entregándome al don» indicaría un don como hacer «doble»: el entregarme al don es un hacer («mío») que se acoge al hacer mismo del don, y viceversa. Y justamente por este «hacer doble» se cumpliría la plena integración de (1) y (2) en un mismo gesto: la donación como donación en el fenómeno del conocimiento expresa a la vez la donación como entrega de sí. ¿Cómo? La cuestión no puede resolverse únicamente como hemos supuesto nosotros al afirmar que «donación» dice «la posibilidad de hacer y de pensar el don del proceso de mí mismo entregándome a ese don». Debemos pues intentar ver con evidencia —si es que podemos pretender algo así— ese hacer del proceso del don, integrando en el mismo las dos iniciativas simultáneas del don y del adonado.

Y eso es justamente lo que habríamos logrado analizando «cómo se decide un don» en el cap. II, §§ 20.3.1. y 20.3.2. Allí hemos visto cómo se hace el don en y como la conciencia misma de las experiencias de *donabilidad* y *aceptabilidad*, dos experiencias de «decisión». Viendo que el ascenso de la *donabilidad* (y de la *aceptabilidad*) en la cosa y el *Yo* acontece a la vez, asistimos al ascenso mismo de la «decisión» desde las dos vertientes de la cosa y el *Yo*: siendo el don el caso paradigmático del fenómeno reducido espontáneamente desde sí mismo a la donación (cap. VI, § 47) —sabemos que el «fenómeno reducido espontáneamente a la donación» dice el «fenómeno abandonado», pero además el «fenómeno de revelación», lo «puro dado» y finalmente, el «don» (cap. II, § 13.1.)—, nos encontramos con (i) la decisión del fenómeno de darse al adonado y (ii) la decisión del adonado de darse al fenómeno en y como la reducción a la donación. Nos hallamos aquí ante el «acogimiento mutuo» de nuevo desde el acogimiento de las decisiones del fenómeno y el adonado. El «acogimiento mutuo» dice entonces el don de la comunión de las decisiones. Una consecuencia de ello nos daría la diferencia entre «lo dado» y el «don»: el segundo, frente al primero, supone una «experiencia inmediata», de «acogimiento» y «coincidencia».

Con el problema de la ambigüedad del concepto de «donación» en Marion se relaciona el de la «involucración» del «sujeto» en la experiencia (o «contra-experiencia»). Para nosotros, esa implicación activa del «sujeto» ha de entenderse ya en el ámbito de la donación como tal. De ahí que los problemas sobre la hermenéutica en Marion y sobre el entrelazamiento de fenomenología y hermenéutica expresarían lo relativo al modo y amplitud de la «involucración» del «sujeto» en la experiencia. Ahí se sitúa nuestro avance: en el intento de localizar y pensar los lugares en que Marion sí admitiría la involucración «positiva» del adonado en la donación como tal, pero tratando la cuestión solo «dentro del tiempo», desde la vida, desde nuestras vidas, poniendo entre paréntesis pues el «trashistórica» de lo que Scannone describe a la perfección al hilo de Marion como «llamada trashistórica» (Introducción, § 1.2.5.). Como nos muestra gran parte de la doctrina sobre nuestro autor, la necesidad del recurso a la hermenéutica se justificaría plenamente como la mediación necesaria para el «paso a la historia» de «un llamado de suyo trashistórico». Entonces, la insistencia de Marion en la diferencia entre donación y manifestación estaría cargada en último término por esa consideración «antes del tiempo» de la llamada, de la donación. Pero así es imposible que el adonado sea pensado desde la donación misma. Y sin embargo, el mismo Scannone sería también víctima de la ambigüedad al afirmar que la «forma pura» de la llamada «se da y se manifiesta en la respuesta», admitiendo pues implícitamente la intervención de la respuesta (del adonado) en la donación como tal.

Nuestra pretensión ha consistido en gran medida en asumir toda la posibilidad pensable en estas cuestiones —incluida la de la teología, protagonista en el pensamiento de Marion—, pero poniendo entre paréntesis los matices de la hipérbole teológica, que nos parece impregnan sin ser suficientemente pensados muchos aspectos de la fenomenología de la llamada y la respuesta, a cuyo progreso queremos contribuir desde la pura fenomenología sin exclusión de «mecanismo» alguno desde la vida. Sabemos que para el creyente cristiano la fe experimentada vitalmente implica un impulso (también experimentado) más allá de la vida. Pero tal es según nos parece un contenido concreto posible para la «fe», que es la que debería ser primero pensada como tal. No para analizarla hasta dejarla seca, marchita, inútil, sino, al revés, para lograr vivir en ella desde lo que ella misma pide y vive, desde sí misma, en nosotros. Parecería imposible considerar «tener fe» sin asumir a la vez «tener fe en esto o en aquello». Pero, sea en esto o en aquello

en lo que tenemos fe, nos parece que el hecho como tal de «tener fe» ha de ser considerado, desde nosotros, desde la vida, de igual modo para todo «esto o lo otro».

Hemos insistido en que la entrega del *ego* adonado al fenómeno forma parte de la donación de sentido como tal, y no solamente de la manifestación comprensiva, formalizadora, de ese sentido. Pues, ¿cómo explicar la formalización de lo amorfo? ¿Dónde apoyarse? Desde nuestro estudio de la «forma» del «enganche» entre llamada y respuesta en los autores principales que la han pensado (capítulo V), podemos concluir que la intervención de la «forma» no puede limitarse únicamente a la «forma segunda» de aparición (cap. VI, § 47.3.) que da a lo dado su posibilidad de manifestación, sino que debe ser llevada al momento «anterior» de la relación primerísima entre llamada y respuesta como la «coincidencia» (esta sería la «forma») de ambas.

Aunque la «forma segunda» (la «forma primera» es según Marion una forma vaga que no distingue ni separa un fenómeno de otro) sea dada e impuesta por el fenómeno mismo —aquí hallaríamos la distinción entre Marion y la *Deutung* (interpretación), que esboza las «cualidades objetivas» de las meras impresiones sensibles en el primer Husserl de las *Investigaciones lógicas*—, el fenómeno mismo, la «cosa misma», integra ya mi vivencia de él, mis afecciones y sentimientos vivos, como aquellos que, por mor de mi «carne», dicen a la vez «lo mío» y «lo otro»: hemos visto cómo para Marion, el enamoramiento dice una «auto-afección» como «afección por sí», o sea, consentida, y decidida, por sí. «Vivirlo es ya consentirlo» supone en su pliegue lo que me es más íntimo —lo que más me concierne—, la libertad y el «otro lugar» (como auto-afección se impone la afección que experimento, desde «otro lugar», en mi estado amoroso) (cap. VI, § 48.5.).

Sabemos que la «reducción a la donación» diría el acceso al surgir, como dado, de sentidos que me conciernen (cap. II, § 11). Y así, tales sentidos conformadores de «lo dado» darían su «forma segunda» a partir del sentido (la forma, justamente), del «me conciernen». Es decir, es por el hecho de «que me conciernen» que los fenómenos adquieren la forma que me dan para su aparición. De nuevo nos vemos metidos en un «círculo» (buena señal de que no estamos operando con «axiomas» ni «condiciones primeras» impuestas por nosotros). Pues bien, el concernirme primero solo puede ser pensado, creemos, desde una «forma» de «enganche» entre el fenómeno que me llama (y concierne) y yo que respondo (y que surjo como tal en esa respuesta, etc.).

El intento de pensar ese «enganche» primero entre llamada y respuesta (pensado como la «coincidencia» de ambas) sería análogo al intento de pensar el hecho como tal de «tener fe» como el mismo para todo tipo de creencia (en esto o en aquello). Uniendo estos dos intentos en un solo movimiento, surge la «coincidencia de la llamada y la respuesta» como la «donación» de un don que se recibe dándolo. Es la «redundancia», la clave de todo en Marion (cap. VI, §§ 48.3.3. y 48.3.4.).

Desde el principio, nuestro autor sabía muy bien de los estragos de la objetivación y del dominio objetivo del mundo. Sabía que detrás de ese dominio hay una «decisión», pero además, una «resistencia de las cosas mismas a la objetivación». Y en una primera instancia, frente a la objetividad, Marion alcanzará una «reducción negativa» a la donación, cuya formalidad de contraposición (cap. I, § 9) se adueñará de todo, sin que podamos saber (ambigüedad) hasta dónde llega su extensión: Marion ahonda sin cesar el «exilio interior» del yo, de todo yo, también del «nuevo sujeto» adonado (cap. III, § 24.2.). El problema de cómo afecta esa formalidad de contraposición al *ego* adonado más allá del yo trascendental ha sido una de las cuestiones clave de nuestra tesis.

Pero la «formalidad de contraposición» afectará igualmente al «horizonte». Para Marion, no se trata de librarse de un horizonte en general, pues con ello impediríamos toda manifestación, sino de «hacer uso del horizonte de otro modo», para así librarnos de su anterioridad delimitadora (cap. I, § 7). Frente al planteamiento de nuestro autor de ese

uso de otro modo del horizonte desde la formalidad de contraposición («saturación del horizonte», saturación del «percibir» por el «recibir», «contraexperiencia»: § 7 y Resumen del capítulo I), a nosotros nos parece que ese «uso de otro modo» ha de localizarse («positivamente») como el propio del «ámbito» requerido para la «coincidencia de lo dado con el modo de darse»: ha de tratarse de un «horizonte» que haga «consustanciales» (siguiendo con esta expresión a M. Henry: cap. V, § 41) a lo que en él y desde él surge y se localiza. Un horizonte que abarque y a la vez sea interior a lo que en él se sitúa. Por ello, el «nuevo sujeto» adonado que se relaciona «de otro modo» con el horizonte ya no podrá poner a éste frente a la cosa (el fenómeno) y frente a él mismo, sino que habrá de entenderlo desde la consustancialidad entre la cosa y el adonado. Por «consustancialidad» entendemos, a partir de lo que sabemos por Henry, la «copertenencia» entre el «sujeto» y el fenómeno, de modo que el «sujeto» es dado y se da en y como el darse mismo del fenómeno. La «consustancialidad», podría decirse, indica el carácter de la «inmanencia radical» de la vida y, en Marion, de la carne. El horizonte (ámbito) de la consustancialidad es entendido por nosotros como el ámbito de las «coincidencias» y del «acogimiento mutuo» entre el fenómeno y el *ego*.

Este horizonte de la consustancialidad no sería solamente dado por la fenomenología material de Henry, sino admitido por Marion mismo de diversos modos. Destacar nosotros tales modos supone el intento de aclaración y clasificación como acercamiento «positivo» a la fijación del «otro uso del horizonte» que Marion concibe pero que solo muestra expresamente de modo «negativo» con el despliegue de los tres casos del desbordamiento del horizonte por el fenómeno saturado: (i) el deslumbramiento del horizonte, (ii) la articulación de varios horizontes deslumbrados para acoger un mismo y único fenómeno saturado y (iii) el caso en que ninguna combinación de horizontes puede ya tolerar el carácter absoluto del fenómeno (cap. I, § 7).

La clasificación de los usos de otro modo del horizonte de manifestación (modo que consistiría en comprender ese horizonte como «horizonte de donación») abriría los siguientes casos como extensión del horizonte en el caso del fenómeno saturado:

(1) Podemos determinar la «forma *a priori* del enganche entre la llamada y la respuesta» en Marion como la «carne» y su «indisociable unidad de lo sentido y lo sintiente» (cap. VI, § 48.1.), puntualizando sin embargo que esto se cumpliría para la «respuesta primera» (correspondiente a la «forma» de la llamada) y no tanto para la «respuesta segunda» (correspondiente al «contenido» de la llamada) (cap. III, § 26.2.). A este esquema binario respuesta primera/respuesta segunda se adaptaría la distinción entre (i) el despertar (respuesta primera, aún no-responsable) de la conciencia en y como la donación misma de la llamada y (ii) la respuesta responsable a la llamada, que podríamos comprender como el «volver en sí» de la conciencia una vez despertada (cap. V, § 45.3.).

A partir de ahí podríamos afirmar que la carne es el «fenómeno del despertar», que está en la base de todos los demás. Dice Marion: «La carne no da [...] otra cosa que el *ego* mismo, en el tiempo mismo en que todo algo dado se da a él. La carne fija al *ego* a lo dado como un adonado —lo que se recibe de aquello mismo que recibe, según la simultaneidad característica de la carne desde Aristóteles» (cap. VI, § 48.1.). Por ello, el despertar de la conciencia como forma-enganche entre llamada/respuesta sin decisión (plenamente responsable) corresponde a (acontece en y como) la carne, que expresaría así el «tiempo universal» (el «horizonte», el «ámbito») presente en el mismo tiempo de todo lo dado —fenómenos saturados, de derecho común y pobres, pues «todo fenómeno se muestra en la medida (o en la desmesura) en que se da»— (cap. I, § 8).

Abierto así el «ámbito» de la «respuesta primera», la que podríamos llamar como «respuesta plenamente responsable» diría ya una «respuesta segunda», que decide si

acepta o rechaza lo ya dado en y como la «llamada/respuesta primera» y su «coincidencia», ya «consentida»: «vivirlo es ya consentirlo» (cap. VI, 48.5.). Uno de los problemas que podríamos considerar a partir de estas evidencias es si puedo o no alejar lo dado de la inmediatez sentida de la carne.

(2) Otro modo de abrirse «positivamente» el horizonte expresaría el abrirse de su ámbito como «acción», como «hacer». Es el caso, por ejemplo, en que somos puestos en el lugar del Espíritu y hacemos lo que él hace: amar (cap. VI, § 47.7.). Así opera Cristo en Emaús: llevando a cabo la hermenéutica del texto bíblico. Se trata expresamente para Marion de la intervención en persona del referente del texto como centro de su sentido, para reapropiárselo como «lo que le concierne» (cap. VI, § 48.3.1.), como el don de amor. Si extendemos nosotros esta «hermenéutica viva» de Cristo a la vivencia de todo fenómeno por todo «sujeto», accedemos a «la intervención en persona del “sujeto”, del referente del fenómeno, como centro del sentido de éste, reapropiándose el sentido del fenómeno como “lo que le concierne”». Nos encontramos en torno al «fenómeno reducido espontáneamente a la donación», como «fenómeno abandonado», pero también como «fenómeno de revelación», como lo «puro dado» y finalmente como «don», que consiste en un «proceso», en que el «algo dado» se subordina a la donación de una *no-cosa* (mi vida, mi tiempo, mi amor, etc.) e incluso desaparece en ella (cap. II, § 10.3.). Entonces, «lo dado pasa a don al reabsorberse en mi vida, al acogerse a la efectividad de mi vida en acción y coincidir con ella» (cap. II, § 13.1.).

Llegamos de nuevo a la «carne» por otra entrada del «círculo». Porque lo dado me concierne, la reducción a la donación supone el acceso al surgir, como dado, de sentidos que me conciernen: «es dado el surgir de sentidos que me conciernen», justamente porque me conciernen, porque me afectan, porque mi darme cuenta es afección suya, carne suya (cap. II, § 11). La certidumbre objetiva, metafísica, no me concierne en nada, ocultando la certidumbre que me importaría: la que concierne «a aquello que *me* importa en primer lugar, *yo*» (cap. II, § 12).

Pero lo que verdaderamente me concierne es aquello que me lleva a decidirme a decidirme, aquello por lo cual accedo a mi verdadera identidad al exponerme a la crisis crucial de la caridad (cap. IV, § 35), y también a los fenómenos que me constituyen en lo que soy. Por la «inmediatez sentida» de la «carne», lo que concierne a lo más próximo, «sentimos lo que somos y somos lo que sentimos más de cerca, a saber, en el dolor y en el placer, la muerte y el nacimiento, el hambre y la sed, el sueño y la fatiga, pero también el odio y el amor, la comunión y la división, la justicia y la violencia» (cap. IV, § 38). Una de las consecuencias de ello es que la intuición saturadora aumenta en saturación a medida que accedemos a vivir lo más próximo a nosotros, lo que más de cerca nos concierne. Y en el grado máximo de ese vivir lo que más de cerca nos concierne, lo que nos constituye en lo que somos, los «fenómenos incondicionados», nuestra carne se convierte en la carne misma del fenómeno. Es lo que acontece en *Lucas 24, 13 ss.*: cuando Jesús lleva a cabo la bendición y reparto del pan y el vino, los discípulos a los que se había unido en el camino a Emaús lo reconocen. En ese preciso instante, Jesús desaparece de su vista. Sabemos que la univocidad del amor llegaría a su perfección en la eucaristía, donde culmina según Marion la hermenéutica: el intérprete (Cristo) interpreta en persona el texto bíblico en el acto mismo de la comunión, donde se asimila a aquellos que lo asimilan. Y como el corredor de fondo, es «absorbido» en la realidad y la realidad en él. La acción de la comunión, de la entrega de sí en persona, acontece entonces como el «estado de gracia» del corredor, situándose el «sujeto» en el centro mismo de lo que le concierne. Y en la eucaristía acontece un «estado de gracia» colectivo porque en la comunión sacramental *se* muestra la única caridad: la que comparten entre sí los congregados y la que les une a

Cristo y a la unión de Cristo en el Padre (cap. VI, § 48.3.1.). Es el momento culminante de la «coincidencia de lo dado con el modo de darse». Para Marion, «la hermenéutica culmina en la eucaristía». Ello probaría que nuestro autor admite una como «hermenéutica viva», que podría ser considerada como análoga a la «hermenéutica del amor» que promueve J. L. Roggero en Marion. Pero, ¿es eso así?

Para Roberto Walton, que hace la «Presentación» del libro de Roggero *Hermenéutica del amor*, la fenomenología de la donación de Marion es una fenomenología hermenéutica porque: (i) «asume la primacía de la fenomenología en tanto acepta la anterioridad de la instancia antepredicativa y extrae su sentido de ella»²³⁷⁵; (ii) se realiza como hermenéutica porque «el sujeto es sustituido por el adonado en una situación asubjetiva que recibe lo dado y su sentido»²³⁷⁶. Y añade a continuación Walton que la hermenéutica tiene la función de «administrar la distancia entre lo que se da y lo que se muestra»²³⁷⁷. En esa administración, la hermenéutica opera como una «hermenéutica del amor», es decir, de un «temple anímico fundamental», que en una *epojé* afectiva lleva a cabo la «entrega al fenómeno». Según Walton, la racionalidad propia de la lógica del amor, pone en práctica leyes según las cuales, entre otras cosas, «el amor otorga la certeza de ser amante» y «no es universal sino que implica un conocimiento de sí»²³⁷⁸. Y se pregunta Walton no obstante si la «univocidad del amor» que promueve Marion entre el hombre y Dios no implica una «afinidad demasiado problemática» en la descripción de «los medios, las figuras, los momentos, los actos y los estadios del amor»²³⁷⁹.

Roggero presenta la «hermenéutica del amor» en Marion como vinculación entre hermenéutica y teología, asumiendo que en el temple anímico del amor se despliega «una hermenéutica capaz de “abrirnos los ojos”, capaz de transformar nuestra mirada por ver lo que inmediata y regularmente permanece oculto (aunque siempre ya dado), pero cuya fenomenalización constituye el cometido mismo de la fenomenología, pues en ella se define el sentido último del “regreso a las cosas mismas”»²³⁸⁰.

Roggero además sitúa un claro antecedente de la «hermenéutica del amor» en Marion en la hermenéutica del joven Heidegger, en la cual encontramos ya un «profundo vínculo entre hermenéutica y teología», destacando el fenomenólogo argentino cómo para Heidegger preservar la facticidad implica un «[...] “estar despierto” que se mantiene vigilante como el cristiano en la espera de la *parusía*»²³⁸¹.

La relación concreta entre la hermenéutica del amor y la teología pasaría para Marion, recuerda Roggero, por la asimilación del funcionamiento del «como» de la denominación teológica de Dionisio Areopagita (ver aquí, cap. VI, § 48.3.3.) por el «como» de la hermenéutica heideggeriana²³⁸². Para Marion, la denominación por el rezo (tanto

²³⁷⁵ Roggero, J. L., *Hermenéutica del amor*, *op. cit.* 2019, p. 19.

²³⁷⁶ *Ibidem*.

²³⁷⁷ *Ibidem*.

²³⁷⁸ *Ibidem*.

²³⁷⁹ *Ibid.*, p. 20.

²³⁸⁰ *Ibid.*, § 5, p. 66.

²³⁸¹ *Ibid.*, § 37.2., p. 366.

²³⁸² Aquí debemos recordar a Javier Bassas, que afirma a partir de Marion que fenomenología y teología tienen cada una un modo de escritura propio, preguntándose el fenomenólogo catalán si podemos hallar un «como (si)» humano que también desbarate el juego del Ser a la manera del «como (si)» divino de la interpretación *teológica* de Marion (Bassas Vila, Javier, «La historia del “como” en Jean-Luc Marion», Postfacio a: Marion, Jean-Luc, *Dios sin el ser*, Traducción de Daniel Barreto González, Javier Bassas Vila y Carlos Enrique Restrepo, Revisión y postfacio de Javier Bassas Vila, Pontevedra, Ellago Ediciones S. L., 2010, p. 331). Esta cuestión importa a Bassas para saber si el juego del ser resulta insuperable o no para una mirada que no sea divina, por lo tanto, para todos nosotros (*Ibidem*). La solución es el «como si» de la libertad, que marca una distancia y exceso respecto al entendimiento y el fundamento conceptual requerido

como por la alabanza) confirma la función de la tercera vía de la teología mística en Dionisio, vía no ya predicativa (sea por afirmación o negación), sino «puramente pragmática», pues no se trata de nombrar o atribuir algo a algo, sino de «mentar en dirección de..., de referirse a..., de comportarse respecto a..., de contar con..., brevemente, de *hacer con...*»²³⁸³. La plegaria invoca así lo inalcanzable como... y en tanto que..., marcando definitivamente la transgresión de la acepción predicativa, nominativa y metafísica del lenguaje.

Para Roggero, el «como» de la oración y la alabanza explicitan lo comprendido sin recurrir al lenguaje predicativo, apareciendo pues una manifestación de la «hermenéutica del amor» en su modalidad teológica²³⁸⁴. Y así, el acto interpretativo por el que se accede a la Divinidad bajo la modalidad del «como» no es ya teórico, sino que «consiste en exponerme a Ella en el amor», exposición amorosa que se da en el modo de la escucha: «podemos interpretar a Dios “como” bondad solo a partir de una actitud receptiva de entrega amorosa a la escucha [...] se da una apertura del tipo de la “indicación formal” del joven Heidegger, que solo adquiere sentido en la apropiación pragmática del sentido de realización»²³⁸⁵.

Si queremos saber qué es la «indicación formal» en Heidegger, podemos acudir a Jesús Adrián Escudero, para quien hemos de comprender primero el sentido de la «hermenéutica» en Heidegger: autointerpretación de la facticidad, o también, el darse a conocer a sí misma la vida²³⁸⁶. La hermenéutica, en cuanto fáctica, se mueve ya en la esfera de la comprensión preontológica que la vida humana tiene de su propio ser. Por ello, el acto filosófico tiene que «realizar, ejecutar, ese paso de apropiación de la vida

por la metafísica. El «como si» de la libertad dice la figura de una decisión sin fundamento racional (ver aquí, cap. IV, § 34). Pero Bassas descubre que en última instancia el «como si» de la libertad, y también el «como si» erótico que se decide a amar amar, dependen en último término del «como si» absolutamente previo: *Dñs*. El autor catalán interpretará este hecho como una semejanza de nuestras actitudes con las de Dios, lo que permite desplegar nuestra fenomenicidad y la del mundo en plena indiferencia respecto a la cuestión del Ser. Lo que importa a Bassas es centrarse en un análisis de la *praxis* descriptiva de Marion y del «como (si)», abogando por la suficiencia de una «fenomenología lingüística», en que «la escritura del pensamiento se manifiesta en el pensamiento de su escritura» (Ibid., p. 346). A nosotros nos parece que Bassas intenta aquí pensar desde Marion, pero poniendo entre paréntesis la «hipérbole» teológica fuerte, admitiendo a la vez sin embargo la raíz y necesidad de la misma como elemento constitutivo de nuestra experiencia, con o sin una referencia concreta para justificarla: «la descripción del fenómeno saturado apela a la imposibilidad de la metafísica, a la posibilidad extrema de la fenomenología y requiere *intrínsecamente* el “como” de la alabanza. Con ello, no pretendemos sostener que la fenomenología desemboca, requiere o se reduce a la teología, ni a la inversa» (Ibid., p. 347; cursivas nuestras). Para Bassas, el avance de Marion caracterizando el «como» de alabanza en términos no-predicativos «puede servir para pensar, a su vez y desde otra perspectiva, la descripción del fenómeno saturado» (Ibidem). Entonces, sin identificación completa o parcial, la descripción del fenómeno saturado también comparte con la alabanza el hecho de «no remitir tanto a eso que está por describir, sino más bien a la relación que el enunciante establece con aquello que está por describir»: para ver, hay que querer ver, «querer» que abre una nueva figura no-metafísica de la voluntad (Bassas Vila, Javier, «Las « Comme-fessions » de san Agustín. Apuntes sobre el giro espiritual de la fenomenología en J.-L. Marion», en *Pensamiento y cultura*, Vol. 13-2, Diciembre de 2010 (pp. 171-180), p. 177; disponible en: <https://pensamientoycultura.unisabana.edu.co/index.php/pyc/article/view/1754/2290>; último acceso: marzo 2022).

²³⁸³ Marion, J.-L., *De surcroît*, op. cit. 2001, p. 181.

²³⁸⁴ Roggero, J. L., *Herméutica del amor*, § 38.4.2., op. cit. 2019, p. 394.

²³⁸⁵ Ibidem.

²³⁸⁶ Escudero, Jesús Adrián, «Heidegger y la indicación formal: hacia una articulación categorial de la vida humana», en *Diánoia*, vol. XLIX, núm. 52, mayo 2004, pp. 25-46, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 27; disponible en: <https://dianoia.filosoficas.unam.mx/index.php/dianoia/article/view/407/411>; último acceso: septiembre 2021.

para comprender las cosas. La mirada fenomenológica no se sitúa en otro nivel que el de la vida fáctica misma»²³⁸⁷.

Pero, y esto es capital para nosotros, no se trata de la interpretación espontánea que la vida inmediata tiene de sí, pues de ese modo no haría falta la filosofía ni una interpretación. Como en nuestra vida cotidiana hay elementos que pueden desfigurar, encubrir o desvirtuar nuestra comprensión auténtica de la facticidad (lo hemos visto en el cap. V, § 39.1.), el intento de Heidegger por acceder a la transparencia de la comprensión prerreflexiva que la vida tiene de sí misma llevará al autor alemán según Escudero a Kierkegaard y su concepción de la «comunicación indirecta».

Kierkegaard se preocupará por la posibilidad para el hombre concreto de establecer una relación correcta con el mensaje de la doctrina cristiana. Distinguiendo entre «existir» y «pensar abstractamente», Kierkegaard diferencia entre «pensamiento subjetivo, acientífico y con miras a la individualidad, y pensamiento objetivo, científico y con afán de sistema»²³⁸⁸. Así, el pensador abstracto y sistemático (Kierkegaard tiene la mira puesta en Hegel) no presta atención al fenómeno de la existencia fáctica, al «discurrir aquí y ahora de la vida de cada uno, pues ésta se disuelve en la universalidad atemporal del concepto»²³⁸⁹. Por el contrario, el pensador subjetivo considera el devenir temporal como constitutivo de lo humano, manifestándose «explícitamente en todas aquellas ocasiones en las que el individuo se ve obligado a tomar una decisión»²³⁹⁰. La vida humana es algo indeterminado, incompleto, abierto, en constante movimiento, quedando la existencia «siempre abierta a constantes procesos de realización, a nuevas posibilidades de acción». Las diferentes formas de concreción de la existencia responden al modelo de la creación artística de un poeta, «capaz de combinar las fuentes de la imaginación y del sentimiento con el pensamiento»²³⁹¹.

Según Kierkegaard, la filosofía solo indica al ser humano el camino de la ética, de la religión y la existencia. Se trata de una «indicación indirecta» porque «no se pliega sobre la objetividad y la certeza de la ciencia». Así hallamos dos modos de comunicación: uno directo y objetivo, concretado en el lenguaje universalista del discurso científico y otro indirecto y subjetivo por el cual el individuo busca «algún tipo de explicación al paradójico misterio de la figura humana de Cristo, a saber, la contradicción de que lo universal esté depositado en lo individual»²³⁹². Kierkegaard establece la «diferencia absoluta, la inconmensurabilidad insalvable entre la esfera del hombre y la esfera de Dios»²³⁹³. Por ello, la realidad absoluta de Dios será por definición una «incógnita irresoluble para la razón humana», «completamente inaprehensible, incomunicable, al menos de forma directa e inmediata»²³⁹⁴. Solo el salto de la fe sobre el abismo de la razón permite reconocer a Dios. La comunicación indirecta quiere devolver al lector o al oyente a la verdad subjetiva que reposa en su propia situación histórica concreta, algo que solo es posible tras «desprenderse de las aparentes certezas de la vida pública»²³⁹⁵.

²³⁸⁷ Ibid., p. 28.

²³⁸⁸ Ibid., p. 30.

²³⁸⁹ Ibidem.

²³⁹⁰ Ibidem.

²³⁹¹ Ibid., p. 31. Para Kierkegaard, el deber del pensador subjetivo es «comprenderse a sí mismo en la existencia» (Kierkegaard, Søren, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, Traducción y estudio introductorio de Nassim Bravo Jordán, Prólogo de Leticia Valadez Hernández, México, Universidad Iberoamericana, 2008, p. 353).

²³⁹² Escudero, J. A., «Heidegger y la indicación formal», *op. cit.* 2004, p. 31.

²³⁹³ Ibidem.

²³⁹⁴ Ibidem.

²³⁹⁵ Ibidem.

Y tras el trabajo negativo, el momento positivo de la comunicación indirecta consistirá ya en «apuntar en la dirección de una concreción de la vida», pues la verdad «se conquista en un ejercicio de apropiación personal». Nosotros no poseemos enteramente la verdad: «Siempre se está en camino hacia ella»²³⁹⁶. Así, la comunicación indirecta no da prescripciones, no enseña cómo hay que vivir, sino que «apela a decisiones concretas sobre el destino personal»²³⁹⁷. Las decisiones no son duraderas, debiendo repetirse en cada instante entre «lo uno o lo otro».

Según J. A. Escudero, la distinción kierkegaardiana entre comunicación directa e indirecta, con sus grados correspondientes de verdad objetiva y subjetiva, es muy similar a la diferencia que Husserl reconoce en la *Investigación primera* entre «expresiones objetivas» y «expresiones ocasionales», estableciendo estas últimas como aquellas que solo son significativas para el oyente considerando las circunstancias efectivas de la manifestación. Son expresiones que solo se comprenden a partir del contexto de uso: por ejemplo, cuando un hablante dice «yo», «el oyente solo sabe lo que el hablante opina mirando a éste y viendo la situación en la que emite esa expresión»²³⁹⁸. Pues bien, los impersonales que Heidegger empezará a usar desde 1919, como «es gibt» (*se da*), «es weltet» (*mundea*), o «es ereignet» (*se apropia*) son expresiones ocasionales que «operan al estilo de categorías indicativas de una situación»²³⁹⁹. Por ello, cuando Heidegger emplea «ser-ahí», «facticidad», etc., está usando «expresiones ocasionales» «cuya función indicativa es mantener abierta la comprensión situacional de la existencia humana»²⁴⁰⁰. Para Heidegger, esas expresiones se extraen de la vida fáctica y se transcriben en «indicadores formales», cuya función constructiva consiste en invitar a «abrirse a diferentes contextos vitales, ofreciendo a la vida diferentes modos de realización»²⁴⁰¹. Lo «formal» de los indicadores formales «apunta siempre en una dirección, aporta un modo de abordar el sentido sin introducir contenido alguno, sirve de punto de partida, invita a la acción»²⁴⁰². Pero, ¿hacia dónde remite la indicación?, pregunta Escudero.

Para Heidegger, la indicación formal se remonta a la diferencia en Husserl entre generalización y formalización como alternativa a las mismas, pues lo formal no reside en la cosa, no forma parte de su contenido. Los indicadores formales que Heidegger va descubriendo, tanto en san Pablo («cuidado», «conciencia», etc.), como en Aristóteles («phronesis», «praxis», etc.), se caracterizan por el esfuerzo de relativización de la teoría y su afán de ordenamiento y catalogación de los entes. El ser-ahí, por ejemplo, no acontece como un puro estar ahí, como un conjunto de propiedades, sino que *tiene que ser*: «Lo decisivo en el planteamiento existencial de Heidegger es que los rasgos que constituyen su esencia han de ser realizados, ejecutados, llevados a la práctica»²⁴⁰³. La autorreferencia de la vida tiene que ver más con el hacerse que con el reconocerse: «Salirse del círculo no es posible, pues ya estamos comprometidos con nosotros mismos»²⁴⁰⁴.

El sentido de una indicación formal es el de seguir una indicación, tomar una dirección. Solo señala hacia dónde, sin presentar entidad alguna. Cita Escudero a Heidegger: «el contenido, las determinaciones que son dadas del objeto, no deben

²³⁹⁶ Ibid., p. 32.

²³⁹⁷ Ibidem.

²³⁹⁸ Ibid., p. 33.

²³⁹⁹ Ibid., p. 34.

²⁴⁰⁰ Ibidem.

²⁴⁰¹ Ibidem.

²⁴⁰² Ibid., p. 35.

²⁴⁰³ Ibid., p. 36.

²⁴⁰⁴ Ibidem.

justamente devenir tema como tales, sino que el comprender aprehensivo tiene que seguir la dirección indicada de sentido»²⁴⁰⁵. Así es como se logra, concluye Escudero, «un único acto que se completa en la ejecución del propio vivir»²⁴⁰⁶. Realizar propiamente la existencia es «una indicación que cada uno debe comprender e interpretar por sí mismo», lo cual supone un «sentido eminentemente concreto que apunta en la dirección de la situación fáctica en la que nos encontramos en cada caso»²⁴⁰⁷.

Los «indicadores formales» (o «categorías hermenéuticas») se extraen en un acto hermenéutico entregado al sentido de los fenómenos. La indicación formal remite a la realización del modo de ser por ella indicado y surge mediante la «intuición hermenéutica», de la «evidencia prerreflexiva que la vida tiene de sí misma, cooriginaria con el despliegue de la existencia, ni anterior ni posterior al propio acto de vivir»²⁴⁰⁸. Las «categorías de la vida» («indicadores formales») viven en la vida misma, formando vida, siendo la comprensión conceptual que posee la vida de sí misma: «El carácter indicativo y formal de la categoría muestra que entender el sentido pasa por la realización de las acciones indicadas»²⁴⁰⁹. Las categorías hermenéuticas son «anticipaciones que nos permiten operar en un contexto dado, en un espacio de iluminación, en una apertura previa del ser, posibilitando así una primera comprensión de los fenómenos que se dan en ese ámbito de sentido ya siempre descubierto y a nuestra disposición»²⁴¹⁰.

La indicación formal estaría pues en la base del movimiento de la «hermenéutica del amor», requerida para acceder a la verdad del fenómeno saturado según Roggero: «para acceder a *su* sentido [del fenómeno saturado] hay que aceptar el riesgo de abandonar la lógica del espíritu y recibirlo desde la lógica del corazón»²⁴¹¹: el fenómeno ya no es considerado como lo que se puede poseer sino como un don. Por lo tanto, para Roggero, la «hermenéutica del don» en Marion servirá para entender los rasgos de la «hermenéutica del amor»²⁴¹². Y así, Roggero admite que, igual que la hermenéutica del don, la hermenéutica del amor «se funda en una comprensión que surge de una experiencia fundamental (el amor) y que hace posible una conversión de la mirada que nos permite pasar de la interpretación objetivante hacia la interpretación acontecimental»²⁴¹³.

Como vemos, Roggero viene a admitir que una hermenéutica del amor es posible porque ya se da antes la experiencia fundamental de amor. Es la donación (experiencia) primera del fenómeno de amor la que nos permite pasar (mediante la hermenéutica del amor) desde una experiencia objetivadora a otra acontecimental. Ello parece situar a la hermenéutica del amor según la entiende Roggero como obligada a la necesidad de superar lo objetivo. Con ello sigue el fenomenólogo argentino fielmente a Marion, pero, según nos parece, sitúa a la hermenéutica del amor ya tarde respecto a la vivencia positiva, simple, del amor como tal. Y además, no la refiere tanto al amor como a la falta de amor: lo objetivo.

Lo que Heidegger quiere (siguiendo a Kierkegaard) es coincidir con la donación efectiva de la vida, en este caso, con el amor. Pero el fenómeno de amor ya se da como ámbito de origen. Solo si suponemos que surgidos en ese ámbito no somos capaces de coincidir con él (por algún tipo de imposibilidad, que incluiría también la hiperbólica

²⁴⁰⁵ Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, en GA 61, *op. cit.* 1994², p. 32

²⁴⁰⁶ Escudero, J. A., «Heidegger y la indicación formal», *op. cit.* 2004, p. 36.

²⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 37.

²⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 38.

²⁴⁰⁹ *Ibidem.* Aquí se encontraría por lo tanto un antecedente claro, proveniente como sabemos de Kierkegaard, de la «coincidencia de lo dado con el modo de darse».

²⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 41.

²⁴¹¹ Roggero, J. L., *Hermenéutica del amor*, § 39.3., p. 428.

²⁴¹² *Ibid.*, § 44, p. 479.

²⁴¹³ *Ibid.*, p. 480.

propia de la teología), se puede plantear el problema de intentar coincidir con el amor (y superar la vida que solo objetiva y pierde el amor). Es de nuevo, así nos parece, el problema de la comprensión de la donación en torno a la «conversión», que nos ha acompañado a lo largo de este trabajo con sus varios matices (cap. I, § 9.1., cap. IV, §§ 37, 38.1., § 43, Resumen del capítulo IV, cap. V, § 45.3. Resumen del capítulo V, cap. VI, §§ 47.3., 48.2., 48.4., 48.6.).

Creemos que las determinaciones de Roggero, que siguen por otra parte con perfección a Marion, someten a la «hermenéutica» a un papel dominado aún por lo que intenta superar. «Explicitar la contra-experiencia del acontecimiento» (la tarea de la hermenéutica del amor según Roggero) se lograría solo implicándose uno mismo en el acontecer del acontecimiento, por muy «incomprensible» o imprevisto que sea (es lo que hemos intentado probar en numerosos lugares al hablar de la «involucración» del adonado en el ámbito como tal de la donación, por ejemplo: Introducción, §§ 1.2.5., 2, Resumen de la Introducción, cap. I, § 7, Resumen del capítulo I, cap. II, §§ 11, 12, 13.1., 15, 20.2., 20.3., cap. III, §§ 24.4., 25, 27, cap. IV, § 33, cap. V., § 45.1., cap. VI, §§ 46, 47.2., 47.3., 47.4., 47.5., 48.1., 48.5., Resumen del capítulo VI). El fenómeno demanda ser aprehendido, porque vivido, en sus propios términos, es decir, en el temple anímico que pide porque en ese temple («sentimiento») también consiste (Introducción, § 1.2.4., cap. III, § 22.2., 23, 24, Resumen del capítulo III, cap. VI, §§ 47.4., 47.5., 48.1., 48.2., 48.4., Resumen del capítulo VI). Y el temple de amor recibe porque da, se entrega. Para ello, siempre que la mirada no haya sido arrancada del amor, no requiere ya producir cambio alguno («conversión») de la mirada.

Sin embargo, la hermenéutica comprendida como la mediación entre donación y manifestación ni excluye ni queda excluida de lo que para nosotros es capital: la univocidad del amor, que permitiría en último término ese ir de la donación a la manifestación, justamente al comprender, a partir de la «forma de Cristo» y su «hermenéutica viva», el tráfico desde lo infinito a lo finito y viceversa. Sabemos de la «univocidad del amor» (cap. IV, § 38.1., cap. VI, §§ 48.3.1., 48.3.2., 48.6.) como también de la «univocidad de la reducción» (lo dado y el adonado se reducen el uno al otro: cap. V, § 45.3) y de la «univocidad de la fenomenicidad» (cap. I, §§ 4.1., 9.5., cap. V, § 45.3., Resumen del capítulo V, Inicio del capítulo VI). También hemos concluido que la «coincidencia de la llamada y la respuesta» (a partir del ejemplo de la vida en Michel Henry) supone el caso extremo y fundamental de la única fenomenicidad de todo fenómeno en Marion (cap. V, § 45.3.).

Y como decimos al principio del cap. VI, si la «coincidencia de la llamada y la respuesta» está en la base de la única fenomenicidad de todo fenómeno, nos encontramos con un acontecer que no deja ya elección alguna porque se cumple al instante al preceder la más mínima intencionalidad. La «única fenomenicidad» diría pues la «escala continua de mi implicación mayor o menor en la experiencia de donación». Ello concuerda con otra conclusión mayor: «en la base de la “única fenomenicidad” hallamos justamente el sentirse a sí mismo del adonado» (cap. VI, § 47.2.), es decir, la «carne».

En la univocidad del amor culmina la hermenéutica para Marion: el intérprete (desde la comunión de Cristo) interpreta en persona y se asimila a aquellos que lo asimilan (cap. VI, § 48.3.1.). Y como el corredor de fondo, decimos nosotros, el hermeneuta es «absorbido» en la realidad y la realidad en él (Resumen del capítulo VI). Para Marion, o el amor es unívoco, o no hay divinización. En el amor unívoco deviene posible la divinización porque en él y como él, según nosotros lo expresamos, se da la «coincidencia de lo dado con el modo de darse», para toda experiencia en y como sentimiento —para toda experiencia de fenómenos incondicionados—, incluida la experiencia de relación entre lo finito y lo infinito (cap. IV, § 38.1.).

Por todo ello, podemos concluir que la «univocidad del amor» permitiría justamente el desplazamiento hermenéutico entre «donación» y «manifestación», movimiento que en realidad no sale de la inmanencia absoluta de esa univocidad, pero que supondría en última instancia que cuanto más se considera necesario, más alejados nos encontramos de la «carne» como caso extremo, y originario, de la única fenomenicidad. Y cuanto más alejados nos encontramos de lo que ya se da, más alejados nos hallamos de nosotros mismos y de los «fenómenos incondicionados» («dones puros») que nos constituyen, que verdaderamente nos conciernen (cap. II, § 11.1.) y cuya «reducción espontánea a la donación» decide sobre nuestra decisión de vivirlos (cap. II, §§ 12, 14). Se podría decir que cuanto más nos alejamos de la «carne», más se refuerza la «decisión responsable» de volver a ella, de intentar coincidir con su donación viva. Y por lo tanto más necesaria se hace esa «decisión». Pero también podríamos afirmar que cuanto más nos alejamos de la «carne», más necesaria se hace la «hermenéutica manifestativa» como paso de la «donación» a la «manifestación». Hemos hablado en este sentido del «drama de la conversión» en Marion, como el hecho de abandonar voluntariamente el paraíso de amor en el que surgimos de origen y de no poder volver espontánea y sencillamente a él (cap. VI, § 48.4.). El drama de la reducción erótica parece desplegarse para volver a una anterioridad que ya siempre somos: «carne».

Estimando nosotros una sobreactuación hiperbólica y dramática la necesidad de introducir la «decisión responsable» en la vivencia simple de lo que ya se da, hemos buscado las determinaciones *a priori* (que no requieren por lo tanto de esa «decisión fuerte») de la «forma» del «enganche» entre la llamada y la respuesta en los autores principales que de ello se han ocupado (cap. V). Hemos destacado primero la «coincidencia de la llamada y la respuesta» como «forma» del «enganche» entre ambas, puesta en efectividad por la «coincidencia de lo dado con el modo de darse». La acción de la llamada pide y consigue la coincidencia con ella de la acción de la respuesta en la entrega raíz de ésta a la voluntad ajena. Podríamos decir que el carácter «inmediato» y «simple» de ese «enganche» cumpliría con las determinaciones que de «lo dado» intentan lograr los debates entre los siglos XIX y XX (cap. II, § 10.1.).

En Heidegger, la «coincidencia de la llamada y la respuesta» es la que nos introduce en el «giro» de la «decisión», decidida «en giro»: llamar y ser llamado se abre mediante la «decisión», a cuya luz se da el mandato. Pero la decisión no es decidida por la voluntad del *Dasein*, sino por el mandato mismo (del ser). El «enganche» del mandato de la llamada (amorosa) del ser dice una necesidad que no obliga sino que se cumple en la libertad (amorosa) de la ofrenda de la respuesta.

En Lévinas, a partir de la *illegibilidad*, como la «venida de la orden a la que estoy sujeto antes de oírla, o que yo oigo en mi propio Decir», encontramos la obediencia, la cual, asegura Lévinas, precede la escucha de la orden. Es la «obsesión» de la proximidad, o sentimiento de la coincidencia de forma y contenido de la llamada del Otro. Gracias a la forma de la obsesión, lograría Lévinas enraizar la responsabilidad por la llamada en la respuesta (cap. V, §§ 40.2.).

En Henry encontramos también un «enganche» *a priori* en la «consustancialidad» que une a la llamada y la respuesta, expresando la «co-pertenencia» entre la Vida y el viviente la «coincidencia de la llamada y la respuesta», como la «coincidencia de lo dado con el modo de darse» y el «acogimiento mutuo» entre ellos (cap. V, § 41).

Para Waldenfels, el responder es un rasgo fundamental (la «responsividad») de todos nuestros comportamientos con el mundo, con nosotros mismos y con los demás. Centrándose el autor alemán en la «forma» del «responder» (y no en el «contenido» de la «respuesta»), hace ver cómo la responsividad del responder es ineludible pues la referencialidad a lo extraño (a lo que se responde) se da ya en la autorreferencialidad del

yo en toda experiencia. Por eso, para Waldenfels, también el oírse uno mismo es ya responder a lo otro (cap. V, § 42). La responsividad marca, como en Lévinas, una respuesta *a priori* como responsable de la relación con la llamada.

Por su parte, Chrétien se ocupa del llamar cuando aquel que es llamado surge mediante la llamada, siendo creado: hemos siempre ya respondido a una convocación. Así se logra el «enganche» entre llamada y respuesta como «coincidencia de la llamada y la respuesta». De modo análogo a Waldenfels, para Chrétien, «escuchar la llamada es estar ya respondiendo a la llamada». Otro modo de expresarlo es afirmar Chrétien que incluso la autoafección primera de la carne expresa, en el amor, el contacto con lo infinito (cap. V, § 43).

Finalmente, la «forma» del «enganche» entre llamada y respuesta ha de buscarse en Marion —llevados de nuevo por la «ambigüedad» de nuestro autor— en los siguientes momentos:

(a) En la «forma pura de la llamada», en última instancia, según nos parece, la «forma pura de la coincidencia en el amor de la llamada y la respuesta» (cap. V, § 45.1.).

(b) En la responsabilidad de la respuesta, pero comprendiendo ésta, no como Lévinas, o sea, de modo ya dado desde el principio, sino desde la libertad. El «enganche» entre llamada y respuesta pasaría en último término por decidirse en favor de la última (y primera) decisión (crisis) absoluta: la entrega por (en y desde el) amor de la propia vida al amor (cap. IV, §§ 32-38).

Pero un «enganche» entre llamada y respuesta consistente en una decisión libre pierde su carácter inevitable de mandato. Por ello, hemos nosotros destacado en lo posible, no tanto la «respuesta responsable», que bien patrocina Marion, sino una respuesta *anterior*, la «respuesta primera», que opera ya en coincidencia con la llamada, por ejemplo, en el despertarse mismo de la conciencia/carne del adonado, que así se recibe (responde) a partir (en el mismo instante) de la llamada (cap. V, § 45.3.). De hecho, la «respuesta primera» *anterior* a la «respuesta responsable» es la que hemos destacado como la implicada en el «enganche» *a priori* de la «forma» de la llamada/respuesta en los principales autores estudiados en el capítulo V. El problema es la «libertad», la «decisión» en Marion, que el autor francés asumiría de Heidegger, quien patrocina también una «decisión» de entrega a la llamada del ser. Heidegger admite que el problema es aquí el de «la decisión sobre la decisión (giro)» (cap. V, § 39.2.1.).

Y Marion también hablará de «giros» y «círculos»:

(i) Cuando afirma que el pensamiento procede mediante resoluciones y decisiones, que solo se ponen en obra mediante actos: la decisión vuelve sobre el *yo* mismo, que únicamente resuelve al dejarse tomar por la resolución (cap. II, § 12). Lo que decide a Marion por la reducción a la donación es la donación misma. La decisión última de la crisis consiste en decidirse a ser decidido. Lo hemos llamado el «círculo de la donación» (cap. IV, § 32). Por ello hemos supuesto que la «coincidencia de la llamada y la respuesta» será la entrada correcta en todo «círculo», introduciendo en primera instancia en el «giro» de la «decisión», decidida «en giro» (Resumen del capítulo V);

(ii) El «giro fenomenológico» pone en práctica el método fenomenológico mediante un supuesto «primer principio», que solo cumple su primacía desapareciendo ante la aparición (cap. II, § 13).

(iii) Marion manifiesta expresamente el «círculo» al afirmar de la «caridad» la «identidad de los medios de acceder y de aquello a lo que se accede» (cap. VI, § 47.5.).

(iv) Para nuestro autor, siguiendo a san Agustín, «toda verdad y toda la verdad dependen del amor como una condición epistemológica», de ahí que la verdad se decide en y por la libertad. Pero la libertad debe decidirse ella misma frente a la verdad. «No hay que intentar escapar de este círculo, sino entrar en él correctamente» (cap. VI, § 48.3.5.).

En este sentido, se puede ver un «círculo» en el hecho de presuponer la posibilidad del amor para describir, por contraste y por adelantado, la imposibilidad del amor de sí y de la exigencia de que otro me ame (cap. VI, § 48.4.).

Nosotros hemos además descubierto a partir de Marion más «círculos» y «giros»:

(i) El «círculo» de la donación que inclinándose hacia delante anticipa en desequilibrio sobre sí (cap. VI, § 46), siendo una variante de este círculo una de nuestras comprensiones de la «donación» en Marion: «donación» diría «la posibilidad de hacer y de pensar el don del proceso de mí mismo entregándome a ese don» (cap. II, § 10.3.) — en este sentido, el «acogimiento mutuo» dice también el círculo de abandonarme a lo que a mí se abandona—.

(ii) También la redundancia, como donación que se recibe porque se da, indicaría el «círculo» capital, básico, en Marion.

(iii) La reducción erótica expresaría en nuestro autor el «círculo» del «acogimiento mutuo», que hace posible afirmar, como hace san Agustín, que Dios nos conmina a amar a Dios desde Dios (cap. VI, § 48.2. y Resumen del cap. VI).

(iv) Hemos supuesto además que el adonado conformaría un auténtico círculo hermenéutico al incluir en sí la diferencia consigo mismo (cap. III, § 25.3.).

Sin embargo, a pesar de todo esto, aún no hemos resuelto la discrepancia que observamos entre una «respuesta primera» («decisión primera») y una «respuesta segunda» («decisión segunda», responsable) en el seno de una misma donación. Destacado por nosotros el momento originario de la «respuesta primera» en y como la carne, nos falta aún ver con evidencia el paso de esta respuesta a la «respuesta segunda» plenamente querida y responsable. Y aunque podríamos acogernos a lo que nos dice Marion sobre la libertad y su «como si», que no requiere de razón ni antecedentes para darse (cap. IV, § 34), nosotros debemos intentar acordar las tres univocidades principales que operan en Marion (el amor, la fenomenicidad y la reducción a la donación) para basar justamente en la «univocidad» el paso de la primera decisión-respuesta a la segunda.

Hemos concluido antes que la «univocidad del amor» permitiría el desplazamiento hermenéutico entre «donación» y «manifestación», suponiendo además que cuanto más nos alejamos de lo que ya se da en esa univocidad de amor (de entrega a lo dado), más distantes nos encontramos de la carne como el caso extremo y originario de la única fenomenicidad (de la unívoca fenomenicidad). Ello se puede expresar también así: cuanto más alejados nos hallamos de lo que ya se da, más alejados nos hallamos de nosotros mismos y de los «fenómenos incondicionados» («dones puros») que nos constituyen. De ese modo, cuanto más nos alejamos de la «carne» («respuesta primera»), más se refuerza la necesidad de una «decisión responsable» («respuesta segunda») de volver a ella. Alejarse de la «carne» diría abandonar voluntariamente el paraíso de amor en el que ya surgimos de origen (dice Marion: «Estamos dentro de Dios, lo sabemos o no, de mala o buena gana». El mundo tiene una única lógica: la de Dios —cap. VI, § 48.3.1.—). De ahí la necesidad de la «decisión responsable» de la «conversión» para volver al paraíso.

Y sin embargo, con el estudio del «enganche» de la «forma» de la «coincidencia de la llamada y la respuesta» en Marion en el intento de superar la necesidad del «drama de la conversión», puede que hayamos alcanzado la justificación de la cuestión desde nuestro punto de vista, pero no desde nuestro autor, que patrocina con plena convicción la necesidad de la «respuesta responsable», no solo de «conversión», sino también de «testimonio» voluntario de la donación personal (arriesgada) del amor de Dios. Las herramientas que hemos ganado en la lectura de Marion (la «coincidencia de la llamada y la respuesta», la «coincidencia de lo dado con el modo de darse» y el «acogimiento mutuo») deberían permitirnos dar cuenta del movimiento de nuestro autor tal y como él mismo lo efectúa, o en su mismo sentido al menos.

Desde Marion, el problema con nuestro planteamiento se encontraría en el hecho de que, como hemos dicho, cuanto más nos alejamos de lo que ya se da en la univocidad de amor, más distantes nos encontramos de la carne como caso originario de la única fenomenicidad. Pero ahí está justamente la cuestión: el amor unívoco no admitiría grados, es decir, no podemos alejarnos ni un milímetro de lo que ya se da en la univocidad de amor sin abandonar por completo esa univocidad, el orden del amor. No podemos alejarnos del amor yendo a menos amor «por dentro» del amor, sino «saltando» fuera de él, como solo podemos entrar en el amor amando (recordemos lo que ya sabemos del tercer orden de la caridad en Pascal, absolutamente clave para la consideración del amor en Marion: cap. VI, § 48.3.5.). Nosotros hemos superpuesto el amor con la fenomenicidad, asumiendo que el movimiento por uno implica el movimiento por la otra. Hemos dicho que cuanto más nos alejamos de lo que ya se da en la univocidad de amor, más nos alejamos de la carne como el caso extremo y originario de la única fenomenicidad. Pero una cosa es la «univocidad del amor» y otra la «univocidad de la fenomenicidad». Mientras que la primera no admitiría «grados», la segunda sí se extendería según Marion como «gradación» entre el caso extremo y básico de ella (la «carne») y el caso más alejado de ese límite (el fenómeno objetivo). Por ello, para cerrar nuestra tesis sobre Marion lo más cerca posible del origen, hemos de lograr el «enganche» entre las dos univocidades del amor y la fenomenicidad.

Para lograrlo, debemos recordar primero que la «única fenomenicidad», que tiene como caso extremo y más fundamental el de la «carne», expresa la «gradación» de la implicación afectivo-efectiva del «sujeto» en la experiencia. Si tenemos que encontrar un punto de contacto (o de «enganche») entre el «único amor» y la «única fenomenicidad», habremos de buscarlo pues en ese caso extremo de la máxima implicación afectivo-efectiva de la «carne».

La carne sería pues el amarre entre los órdenes unívocos, pero distintos, del amor y de la fenomenicidad. Podemos aducir los siguientes argumentos:

(i) Como ya sabemos, afirma Chrétien que incluso la autoafección primera de la carne expresa, en el amor, el contacto con lo infinito (cap. V, § 43). Y ello porque el amor da a la carne toda su carga de «espíritu», conduciendo así al tocar a su posibilidad más alta: el tacto, en y según su propia finitud, está justamente ya abierto a una presencia sin imagen ni representación, a una proximidad íntima que jamás deviene posesión, a una exposición desnuda a lo inasible. Dios toca el alma (la carne como espíritu) por la gracia, y el espíritu humano toca en cierta manera a Dios al conocerlo o alamarlo. El toque que toca el alma es el Verbo. Estar tocada el alma por el Verbo es escuchar, sin que haya entonces nada en nosotros que escape a la escucha. Según Chrétien, la carne escucha. Y es escuchar así lo que la hace responder. Sabemos además por Waldenfels que el escuchar se revela como una forma originaria del responder (cap. V, § 42). También Marion asegura que «la escucha ha comenzado siempre ya» (cap. III, § 25.2.). Henry igualmente dice que la Palabra de Vida engendra a aquel a quien corresponde oír-la, de modo que el viviente oye en el primer estremecimiento de su propia carne la Palabra de Vida al experimentarse él mismo por vez primera (cap. V, §41). Marion nos ha hablado también —en relación con Nietzsche— de la finura del oído, que permite recibir a Dios por el oído en que un cuerpo escucha un cuerpo: la distancia no es visual ni espacial, sino «interna», teniendo lugar en el «oído interno» de la carne (cap. I, § 9.5.).

(ii) Por el oído/cuerpo/carne, accedemos ya de un modo «positivo» (no dependiente de una «formalidad de contraposición») al fenómeno saturado, considerando la afección de sí de la carne como la experiencia misma de la «apertura radical» a lo otro. Y así, la apertura de la carne expresaría la posibilidad, pero también la efectividad siempre en acción, del «acogimiento» (Resumen del capítulo I).

(iii) Por el oído/carne volvemos a entrar en el círculo de la llamada y la respuesta: para mostrar Marion que la llamada no se distingue de la respuesta ni la precede, aduce entre otras cosas una «fenomenicidad de lo audible» adecuada a una «llamada invisible». La llamada que aparece así al oído interno, a la carne, lo hace como vocación, o sea, como una «llamada que decide la elección de un espíritu, de un alma, de una vida, esto es, de un algo no-visible por definición» (cap. III, § 25.1.). Se trata de una llamada que decide de una carne. Nosotros hemos concluido de ello que oír y comprender la llamada es ya recibirla poniéndola en acción (Principio del capítulo V).

Para ver bien aquí la cuestión debemos asumir que «carne» ha de ser comprendida, no solo como «carne física» o «fisiológica», sino también como «espíritu», «alma», «vida», o sea, como mi total experiencia posible. En este sentido, al hablar del «efecto» del cuadro de pintura sobre mí, Marion afirmará que el efecto «hace vibrar el alma de vibraciones» con una resonancia pura (cap. II, § 11.1.). Porque el cuadro se presta espontáneamente a la reducción a lo dado, los fenómenos que también lo hacen (los fenómenos incondicionados que me afectan en lo más cercano, los «dones puros», los fenómenos del «dar») dirían justamente mi implicación raíz en ellos como involucración y compromiso radicales de mi vida, de mi carne en general (espíritu, alma, etc.). Además, la unión del alma y del cuerpo dice exactamente en Descartes la carne (cap. III, § 23). Marion afirmará también en otro lugar que la distinción entre el alma y el cuerpo desaparece en el estado de gracia del deporte (cap. VI, § 46). Finalmente, es por el alma que el deseo puede atraernos al amor de Dios (cap. VI, § 47.6.). Concluye nuestro autor: «la caridad debe pasarnos a través del cuerpo —el espíritu y el alma— para que podamos transmitirla»²⁴¹⁴.

Barth dirá a este respecto: «Aceptar la acción de Dios como verdadera quiere decir «amar a Dios en esta su acción: con todo nuestro corazón, con toda nuestra alma, y con todas nuestras fuerzas»²⁴¹⁵. Por ello, que la caridad pase a través de nuestra carne (de nuestro espíritu, alma, vida) implica llevar a cabo la acción misma de la caridad. La «redundancia» es alcanzada ya en estas evidencias. Y con la redundancia, el «acogimiento mutuo»: sabemos nosotros a partir de Chrétien que «Dios toca el alma y el alma toca a Dios» (cap. V, § 43).

En la carne pues encontramos el «enganche» entre el único amor y la única fenomenicidad. Se trata de un amarre que podríamos considerar nuevo entre llamada y respuesta y que viene a darse como hemos visto por los dones puros, por los fenómenos reducidos espontáneamente a la donación. Por ello, podemos establecer el último apartado de la «forma» del «enganche» entre llamada y respuesta así:

(c) La «forma» del «enganche» entre llamada y respuesta ha de buscarse en Marion en los fenómenos reducidos (decididos) espontáneamente a la donación, en los fenómenos de nuestra implicación, en los fenómenos incondicionados, en los «dones puros» (Resumen del capítulo V). Y como según Marion lo incondicionado se manifiesta en lo condicionado, lo infinito en lo finito, lo invisible en lo visible, en la figura del don (infinito) hasta el abandono (finito), tal y como acontece en el caso del amor de Cristo, suponemos nosotros que el paso de lo dado (incondicionado) a lo manifestado (condicionado) —paso que cumpliría la hermenéutica— no indica una sola dirección (desde lo infinito, «donación», a lo finito, «manifestación»), sino también la posibilidad de la otra dirección desde lo finito a lo infinito: es la posibilidad de la «divinización» admitida por Marion (cap. IV, § 38.1.). Este paso en una y otra dirección nos lleva cerca del «entre-límite» del umbral en Heidegger y de la puerta de la casa en Lévinas (cap. V,

²⁴¹⁴ Marion, J.-L., *L'Idole et la distance*, op. cit. 1977, p. 214.

²⁴¹⁵ Barth, Karl, *Die Kirchliche Dogmatik*, Zweiter Band (*Die Lehre von Gott*), Zweiter Halband (1942), § 37, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag A. G., 1946², p. 644.

§§ 39.2.2. y 40.1.). Para nosotros, la «redundancia» es en Marion el umbral del «acogimiento mutuo» entre el fenómeno y el adonado.

Recapitulando a partir de todo lo anterior, podemos concluir que la gradación de la única fenomenicidad es la gradación desde el grado de máxima implicación y entrega del adonado hasta el grado de menor implicación y entrega. El grado de máxima entrega es el de la carne, en que ya *a priori* se da la coincidencia de llamada y respuesta. Pero las escalas de la univocidad del amor y de la univocidad de la fenomenicidad no coinciden entre sí, pues el grado de la univocidad del amor es siempre el mismo, el máximo. De ahí que podamos suponer que ambas escalas se tocan solamente en el punto de contacto del grado máximo de la entrega en la escala de la fenomenicidad. Es decir, las dos escalas se tocan y se acoplan en la carne. La carne dice pues el enganche (y coincidencia) de las escalas de lo infinito (donación) y de lo finito (manifestación). La carne es dada por lo infinito y donante de lo finito: el adonado se recibe a partir de lo que recibe. Y en la carne se juegan también las decisiones: la decisión primera (vivirlo es ya consentirlo) y la decisión segunda (plenamente responsable): si en el caso del amor, la decisión primera es la respuesta a la donación del deseo, justamente como «desear», la decisión segunda (de entregarse o no al deseo) viene ya decidida por la decisión primera. En la decisión segunda se juega la «reducción a la donación», que es unívoca según Marion para el fenómeno y el adonado, pues supone la entrega crítica del adonado al hacer mismo del fenómeno y su donación como don: el adonado se amolda al hacer de amor que acopla mutuamente lo infinito y lo finito en el vaciarse por amor de lo infinito en lo finito. La reducción a la donación opera de modo práctico en la «redundancia»: recibir el don de amor al darlo. La «univocidad del amor», como «coincidencia de lo dado con el modo de darse», se acopla a la «univocidad de la fenomenicidad», como «coincidencia de la llamada y la respuesta», mediante la «univocidad de la reducción». Este engranaje, en el que ya caben las distintas respuestas más o menos responsables, como el ir y venir de lo infinito a lo finito, y viceversa, expresaría en último término una última univocidad en el «acogimiento mutuo».

Y sin embargo, Marion requiere la libertad responsable en la donación. Para comprender por qué, debemos acudir según nos parece a Karl Barth, quien preguntándose por la fuente del poder de Dios sobre el hombre (por qué el hombre tiene que obedecer a Dios, y no a cualquier otra autoridad), supone que si bien el hombre puede sujetarse a un poder, ello no implica una sujeción que signifique el reconocimiento de una exigencia hecha sobre él, como tampoco su obediencia. Por lo tanto, el «vivirlo es ya consentirlo» (cap. VI, § 48.5.) no supondría para el teólogo un buen significado aplicable a la coincidencia de la llamada y la respuesta: «El poder como poder no posee ninguna exigencia divina, aunque se impusiera, o fuera eficaz»²⁴¹⁶. El hombre reclamado por Dios, el hombre que es sobrepasado por Dios, se distingue de la piedra que cae, por ejemplo, por el hecho de que «es en su más propia libertad que ha sido determinado para Dios, en su más propia libertad que se ha decidido a favor de Dios. Al haberse decidido por Dios, se ha decidido realmente en contra de ser jamás obediente al poder como poder. Así y solo así se somete y se someterá el hombre al poder de Dios todopoderoso»²⁴¹⁷.

Para Barth, el Dios en que podemos creer y solo él es «el Dios que nos llama de modo que no solo debemos oír sino obedecer; el Dios que nos manda de tal modo que debemos reconocer en total libertad el poder de su mandato, el Dios que nos exige de tal

²⁴¹⁶ Barth, Karl, *Die Kirchliche Dogmatik*, Zweiter Band (*Die Lehre von Gott*), Zweiter Halband (1942), § 37, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag A. G., 1946², p. 613.

²⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 614.

modo que la exigencia nos es aplicable y que nosotros mismos debemos encontrarnos reclamados»²⁴¹⁸.

Estas nos parecen son las determinaciones capitales para admitir Marion la «libertad plenamente responsable» en la respuesta a la llamada primera de donación.

Y sin embargo, para Marion, la libertad es dada por Dios (lleva el nombre de su gloria —cap. IV, § 34— y solo es plenamente libre por la Gracia de Dios —cap. IV, § 37—), viniendo su decisión ya decidida desde Dios a partir de la atracción del Deseo que Dios suscita en nosotros (cap. IV, §§ 36, 37, cap. VI, § 47.6.). La «libertad responsable» expresaría pues una «respuesta segunda», apoyada en otra «respuesta primera» como coincidencia de origen de la respuesta con la llamada. La «libertad responsable» parece pues apoyarse y suponer una libertad anterior, la que «consiente» el vivir simple que ya se da, libertad que hemos acercado nosotros a la experiencia de la carne: «vivirlo es ya consentirlo» (cap. VI, § 48.5.).

A partir de esta conclusión se alza un último desenlace: la distinción en Marion entre una «donación banal» (o «reducción banal a la donación») y una «donación radical» («reducción radical a la donación»): no solo hemos visto cómo el fenómeno de revelación dice un tipo de fenómenos ya no sujetos a la «banalidad de la saturación», es decir, no sujetos a una hermenéutica que decida sobre el «como» de su manifestación (cap. VI, § 47); además, aunque la «reducción» parece decir la reconducción a los sentidos que me conciernen (cap. II, § 11), Marion, haciendo gala de la ambigüedad que guía toda su obra, aparenta poner la reducción al servicio de la reconducción a sentidos por completo banales, que en nada me afectarían por principio.

Por ejemplo, si para un adoquín podemos considerar según nuestro autor que el mismo puede vivirse como un objeto (esta cosa con esta forma y esta dureza, etc., con que se pavimenta una calle), o como un fenómeno saturado (si tropiezo con uno en el patio de un hotel particular, como vemos al final de *À la recherche du temps perdu*, de Proust)²⁴¹⁹, tenemos que el *como* hermenéutico de su experiencia depende de nuestra amplitud de miras. Y así podemos vivir de un modo u otro la experiencia-de un «adoquín». Pero respecto al fenómeno de dar su amor no podemos ya asumir esa duplicidad opcional para vivirlo: «dar su amor» no puede vivirse como un objeto, sino solamente como un «fenómeno saturado». Si se pretende vivir como un objeto, el fenómeno, simplemente, desaparece, se pierde, queda con ello destruido como tal.

Como vemos, la decisión para vivir un fenómeno como saturado parece distinguirse (i) según que lo vivamos así partiendo de la posibilidad de vivirlo también como un objeto, o (ii) según la necesidad de vivirlo ya como reducido por sí mismo «espontáneamente» a la donación. Es en este último caso que se alzaría la necesidad del amor y de la fe (creer para saber), es decir, el amor y la fe como «necesidad radical» dada ya por el fenómeno. Marion nos dirá expresamente: «Yo siempre he pensado que la realidad no era sino una cuestión de amor»²⁴²⁰. Y una de las razones por las que encuentra que es racional devenir cristiano es porque es ahí que mejor se habla del amor. «Y todo lo que hacemos, de una manera o de otra, lo hacemos para responder a una interrogación

²⁴¹⁸ Ibid., p. 617.

²⁴¹⁹ Marion, Jean-Luc, «Les fondements de la distinction des phénomènes en objets et événements», 23 octobre 2006, Série *Positions et Arguments*, thème *L'existence*, Les lundis de la philosophie, Organizado por: Francis Wolff (École Normale Supérieure de Paris), mm. 01:11:17 – 01:11:42; disponible en: <http://www.ekouter.net/les-fondements-de-la-distinction-des-phenomenes-en-objets-et-evenements-avec-jean-luc-marion-a-l-ens-paris-936>; último acceso: septiembre 2022. Marion se refiere a: Proust, Marcel, *À la recherche du temps perdu*, III, *Le temps retrouvé*, Édition établie et présentée par Pierre Clarac et André Ferré, Paris, Éditions Gallimard, 1954, pp. 866-867.

²⁴²⁰ Marion, Jean-Luc, «La vraie question sur Dieu c'est «L'aimez-vous ? »» entretien avec Joséphine Bataille, paru dans *La Vie*, 2010, en *Paroles données*, op. cit. 2021, p. 235.

amorosa, para saber si yo amo y si me aman. Incluso el motor del conocimiento es el amor, puesto que nos interesamos en lo que nos “place”. [...] Y si el amor fija el horizonte último de la condición humana, deviene también el horizonte de la racionalidad misma»²⁴²¹.

Por lo tanto, los fenómenos reducidos espontáneamente a la donación no pueden vivirse de otro modo que según ellos dictan de manera unívoca. En el caso de los fenómenos reducidos espontáneamente a la donación, nuestra decisión dice «consentir», «respetar» y «ser fiel», «entregarse», a lo que el fenómeno mismo pide e implica (también de nosotros mismos en esa pasión nuestra de entrega a la cosa de que se trate). Aquí no hay neutralidad ni posibilidad de escape o componenda: o nos plegamos a lo que el fenómeno pide de nosotros o, simplemente, no hay (no se da) el fenómeno. Y entonces, si la «hermenéutica banal» sería apropiada para el paso de la donación a la manifestación (y viceversa) respecto a fenómenos en principio «neutros», la «hermenéutica radical», o «hermenéutica viva», sería apropiada, antes que nada, para la donación como tal, para el «don». La hermenéutica banal requiere de «lo dado» como de una posibilidad informe, podríamos decir, para poder aportar la «figura» de su manifestación *como* esto o *como* aquello. Pero en el caso de «dar su amor» (o «dar su tiempo», etc.), es imposible que «lo dado» (justamente «dar su amor») pueda ser considerado como una posibilidad informe para poder aportar nosotros luego una hermenéutica u otra. En este caso, la hermenéutica requerida para interpretar y vivir el fenómeno en verdad es la que el propio fenómeno exige absolutamente: el fenómeno nos exige que nos involucremos en él tal y como él, desde siempre y como siempre, solicita. El fenómeno exige que le otorguemos nuestra entrega según está prescrito y lo hagamos absolutamente sometidos, como cualquiera que intente vivirlo habrá de hacer en todo tiempo y lugar *siempre*. Solo hay un *como* único posible para vivir y comprender el fenómeno: el *como* que coincide justamente con el vivirlo-comprenderlo como tal. Sin excusas, sin distancias, sin retrasos. Se trataría aquí pues de una «hermenéutica viva», una «hermenéutica de la donación». Una hermenéutica dada en y como la donación misma del fenómeno.

Además de la lista de fenómenos reducidos espontáneamente a la donación que suele darnos Marion —por ejemplo, «dar la vida», «dar la palabra», etc.—, nos encontramos en nuestro autor con un tratamiento más detenido de otros fenómenos de esa clase, por ejemplo, la paternidad, la vida, el amor, o la voluntad.

Centrándonos brevemente en la voluntad, estudia Marion su definición en Maine de Biran, esbozando desde ahí la esencia de la voluntad. Y da algunos rasgos indiscutibles de ella: «Lo propio de la voluntad es que basta con querer para poder querer»²⁴²². Marion subraya que lo propio de la voluntad es la «inmediatez», la simultaneidad entre la decisión de querer y el cumplimiento del querer. «Es el caso en que la distinción [...] entre lo posible y lo efectivo es nula»²⁴²³. Basta con querer para que ello sea hecho. Si quiero y

²⁴²¹ Ibidem.

²⁴²² Marion, Jean-Luc, *Cours sur la volonté*, 16 octobre 2002, Christophe Perrin (éd.), Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2014, p. 15.

²⁴²³ Ibid., p. 16. Con esta identidad entre lo posible y lo efectivo en la voluntad como expresión de la «coincidencia de lo dado con el modo de darse» podemos superar lo que parece ser en última instancia una limitación por parte de Marion para la fenomenología cuando afirma a partir de Heidegger que «superior a la efectividad se halla la posibilidad» (cap. I, § 6.1.). Decimos que se trataría con ello de una «limitación» porque esta superioridad de la posibilidad en la fenomenología será determinada como «inferior» respecto a la teología: la fenomenología, según Marion, no puede pretender acceder a la efectividad que sí logra la teología en la vivencia del don de amor de Dios. Para nuestro autor, la fenomenología solo puede, por sí misma, identificar el fenómeno saturado del ente-dado por excelencia como una posibilidad: «no solamente una posibilidad por oposición a la efectividad, sino sobre todo una posibilidad de la donación misma. Los caracteres del siendo-dado [o ente-dado: *étant-donné*] implican que éste se da sin previsión, sin medida, sin analogía, sin repetición, brevemente, que resulta indisponible. Su análisis fenomenológico solo se refiere

he decidido querer, entonces quiero verdaderamente. Por lo tanto, «solo una voluntad puede revertir una voluntad»²⁴²⁴.

La voluntad es siempre poder querer. Es siempre la realización de lo que quiere. Es inmediatamente su cumplimiento, pues lo que quiere no es otra cosa que ella misma. Basta con que yo quiera para que yo haya querido. La voluntad posee como algo propio esta prolepsis, pues la voluntad «ha transformado siempre su posibilidad en efectividad»²⁴²⁵. Para Marion, la voluntad es en cierta manera una *Stimmung*: yo no soy nunca sin voluntad, siendo la ausencia de voluntad aún una determinación de lo que llamamos «voluntad». El hecho de decir: «no quiero nada», «no quiero decidir», etc., ya constituye justamente un estado de voluntad. Para que la voluntad no quiera nada es preciso querer no querer, por lo tanto, es preciso querer.

Sin embargo, aunque «la voluntad es irreductible porque opera una reducción»²⁴²⁶, cuando debe decidir sobre sí misma se experimenta como no pudiendo decidir. Para poder querer, la voluntad precisa de la gracia, que da a la voluntad su poder querer. *Amar* dice entonces el nombre de la voluntad que quiere. El amor es el único modo verdaderamente eficiente de la voluntad. Y así, la voluntad sigue lo que amo y lo que amo precede mi voluntad. La radicalización de la voluntad en el amor hace que el avance intencional del yo hacia el objeto de su querer se dé la vuelta en un retraso del yo respecto al lugar de aquello que ama. Se da así el retraso de la voluntad en tanto que ama. «Así como quiero mediante un avance intencional, así amo en el retraso del deseo» (cap. IV, § 36).

Como vemos, en última instancia, la «efectividad» —coincidente con su posibilidad— de la voluntad queda subordinada al deseo que le inspira lo que así ama, capacitando a la voluntad a operar y completar en perfección, podríamos decir, la reducción espontánea a la donación que le es propia: la coincidencia de su posibilidad y de su efectividad. El don de amor es el que en último término daría la norma final de la reducción espontánea a la donación de los fenómenos que por esa reducción misma devienen ya dones. Y desde el amor, los dones por él informados dirían una efectividad fenomenológica plena que no se decide ya como se decide, por ejemplo, *del hecho* de una llamada banal²⁴²⁷.

pues a su re-presentación, a su “esencia”, y no directamente a su siendo-dado de hecho. El cumplimiento intuitivo de este siendo-dado demanda, más que el análisis fenomenológico, la experiencia real de su donación —que corresponde a la teología revelada. Entre fenomenología y teología, la frontera pasa entre la revelación como posibilidad y la revelación como historicidad» (Marion, J.-L., «*Métaphysique et phénoménologie, une relève pour la théologie*» (1993); citado aquí por su edición en *Le visible et le révélé*, cap. III, *op. cit.* 2005, pp. 96-97). Llega incluso a decir Marion que, cuando el siendo-dado (o el ente-dado: *étant-donné*) gira a la caridad (el ente amado o amante, el amante en sentido estricto), «la fenomenología cede su lugar a la teología revelada, exactamente como el segundo orden cede su lugar, según Pascal, al tercero» (Ibid., p. 97). Por lo tanto, el cumplimiento de la voluntad como voluntad amante, como fenómeno que reducido por sí mismo a la donación expresa la «coincidencia de lo dado con el modo de darse» (basta con querer para que el querer se cumpla), supera ya la diferencia entre fenomenología y teología: el fenomenólogo es capaz también de amar lo que ya desea desde «otro lugar».

²⁴²⁴ Ibidem. Esta afirmación es clave para nosotros, pues nos da la solución al problema que planteábamos en el cap. V (§ 45.1.) y el cap. VI, (§§ 48.3. y 48.4.) de comprender cómo podría surgir una llamada desde el tedio aniquilador de todo, incluido cualquier tipo de entusiasmo. Si entonces solucionábamos el problema afirmando que «la reducción a la forma pura de la llamada dice la reducción a la llamada de atención y maravilla de amor», ahora podemos ya confirmar que solo la voluntad de oír una llamada de amor podrá revertir la voluntad de oír la llamada del ser. No es pues el tedio sino la voluntad la que, solo maravillada por otra llamada, podrá abandonar la llamada del ser por aquella que ahora la admira. Advirtamos que comprendemos esta evidencia justamente desde un fenómeno reducido espontáneamente por sí mismo a la donación efectiva: la voluntad.

²⁴²⁵ Ibid., p. 17.

²⁴²⁶ Ibid., pp. 23-24.

²⁴²⁷ Marion, J.-L., *Reprise du donné*, cap. I, § 5, p. 37.

El don de amor, que informa todos los dones, reduciéndolos espontáneamente a la donación y haciendo coincidir en ellos su posibilidad con su efectividad y lo dado con el modo de darse, constituye la suprema instancia de una «reducción radical» (frente a otra «banal») que expresa el «acogimiento mutuo» de toda comunión. Pero como hermenéutica viva y radical, el don de amor opera ya (e involucra al sujeto) en la donación misma: no solamente los fenómenos reducidos espontáneamente a la donación no pueden vivirse de otro modo que según ellos dictan de manera unívoca sino que el adonado solo puede ser vivido desde la donación misma: el adonado es dado a partir de lo dado en y como la entrega (donación de sí) a lo dado.

Y respecto a los fenómenos reducidos espontáneamente a la donación, para los cuales la libertad responsable supone cumplirlos dando testimonio voluntario de ellos en la propia vida, confesándolos vitalmente, es la «confesión» la que parece expresar de modo inmejorable esa libertad: la libertad responsable confiesa (es la confesión) de la libertad de la carne que vive desde siempre (dese su siempre) los dones puros. Y en el intento de dar cuenta de modo positivo de distintos modos de abrir el horizonte de la fenomenicidad saturada en Marion, ahora parece que nos encontramos con una nueva posibilidad: la *confessio*: la *confessio* «abre el espacio en que el *ego* (y al instante los *alii*, los otros creyentes y por otra parte los lectores) se encuentran *ante*, e indisolublemente ya *en casa (apud)* de, Dios²⁴²⁸. Haciendo aparecer al *ego* al reconducirlo (reducción) a sí mismo, la *confessio* lo hace sin embargo aparecer por (su) relación a Dios, que confiesa como el otro de referencia: lo que permite definir esta reducción, la *confessio*, como una *reducción erótica*»²⁴²⁹.

Como vemos, la *confessio* dice la respuesta del adonado que se produce en el lugar en que habita (es acogido) ya el adonado por mor de la llamada. Y así, la respuesta abre el lugar en que está acogida, justamente al acoger en ella la llamada. El «acogimiento mutuo» entre llamada y respuesta se abre como lo que podríamos llamar un «círculo hermenéutico de acogimiento», que expresaría en su puro surgir ya —sin contar con la «hipérbola» de la distancia— la «consustancialidad» que suponía Henry entre llamada y respuesta para dar cuenta de su mutua donación y relación (cap. V, § 41).

No se trata solamente de nuestro habitar (acogimiento) *a priori* en la casa de Dios, en el ámbito de Dios (estamos dentro de Dios: cap. VI, § 48.3.1.). Se trata además de que Dios habita en nosotros: Marion cita a menudo a Guillermo de Saint-Thierry, que se pregunta entre otras cosas: «¿Cómo está pues Cristo Jesús en nosotros?»²⁴³⁰. Guillermo ya ha afirmado rotundo que si no queremos creer no creemos, que solo creemos si queremos. Pero a la vez, solo creemos si hemos sido prevenidos por la gracia, pues nadie viene al Hijo si el Padre no lo ha atraído. Y esa atracción acontece creando el Padre en el creyente, e inspirándole, la voluntad libre por la cual éste quiere libremente lo que quiere, de modo que pertenece a su voluntad el querer de buen grado: «Por la inspiración de Dios se hace en nosotros el asentimiento voluntario del espíritu a las cosas que son de Dios mismo [...] y esa es la fe misma. Y así por lo tanto se ha dicho: Si quieres, crees, pero no quieres si no eres atraído por el Padre»²⁴³¹.

Es a partir de ahí que se pregunta Saint-Thierry cómo reconocemos que Cristo está en nosotros, para así experimentar si estamos en la fe. La respuesta dice: Cristo habita en nosotros por la buena voluntad, porque la paz es para los hombres de buena voluntad. Es decir, Cristo habita en nosotros al querer que Cristo habite por la fe en nuestros

²⁴²⁸ Esta nueva posibilidad de extensión «positiva» del horizonte habría de figurar sin embargo en el siguiente punto (5) de tales posibilidades.

²⁴²⁹ Marion, J.-L., *Au lieu de soi*, § 49, *op. cit.* 2008, pp. 416-417.

²⁴³⁰ Guillaume de Saint-Thierry, *Speculum fidei*, § 12, en *Deux traités sur la foi*, *op. cit.* 1959, p. 36.

²⁴³¹ *Ibid.*, p. 34.

corazones. Por eso la voluntad es ya en cierto modo el amor de Cristo, «sin el cual la fe en Cristo no puede ser»²⁴³².

Amar está ya dado por la Gracia de Dios, dado ya por la fe. Nos hallamos por lo tanto ante un «círculo» que dicta la «coincidencia de lo dado con el modo de darse»: Cristo habita en nosotros queriendo por la fe que Cristo habite en nuestros corazones: «Quomodo autem est Christus Jesus in nobis? [...] volendo scilicet, ut habitet Christus per fidem in cordibus nostris». La fe por lo tanto expresa ese morar de Cristo en nosotros. Y de ahí que diga Saint-Thierry que sin fe no puede haber amor, ni amor sin fe. Es decir, sin habitar el amado en nosotros no puede haber amor y sin amor no puede el amado habitar en nosotros. Amando, acoge en sí el amante al amado. Lo dado, ese acoger amante, coincide con el modo de darse.

Desde esta determinación de la fe como «acogimiento», podemos ya remitirnos al Mandamiento Nuevo que Jesús da a los hombres: «Este es mi mandamiento: Que os améis los unos a los otros, como yo os he amado» (*Juan* 15, 12). El mandamiento de la fe en Cristo establece el acogimiento mutuo de amor entre los hombres, según el acogimiento mutuo de los hombres con Cristo y el Padre. «Creer» no solo dice abordar a Jesús de Nazaret y discernir al Hijo de Dios, sino también «entrar en comunión con él»²⁴³³. Aunque De Bovis admite que sin duda los escribas sagrados que lo expresan piensan con ello en la fe animada por la caridad, sin embargo, es algo extraordinario que hayan nombrado a la fe «como el medio o como el acto de la unión»²⁴³⁴, pues saben a la vez distinguir muy bien entre la fe y la caridad. Y aún más: «la fe hace de Cristo el habitante del alma cristiana»²⁴³⁵. En Juan también se sugiere un encuentro íntimo con Cristo en la fe. Pone De Bovis un ejemplo: «Todo aquel que confiese que Jesús es el Hijo de Dios, Dios permanece en él, y él en Dios» (*I Juan* 4, 15). «Creer es pues, según Juan, dar un asentimiento por el cual se establece una verdadera comunión con Dios»²⁴³⁶.

La confesión expresa pues la apertura del ámbito (horizonte) del «acogimiento mutuo». Y desde aquí podemos comprender la fe como la libertad de amoldar su decisión a la decisión de lo que ya se da «espontáneamente» desde sí mismo, incluyendo por la fe en su *sí mi sí*²⁴³⁷.

La introducción de la «libertad responsable» podría ser comprendida desde el carácter «interpersonal» de la fe teológica en y como el amor de Dios. Por ese carácter interpersonal se hace preciso la «buena voluntad» entre personas, que dice una entrega libre y plenamente responsable entre ellas. La «confesión» diría la expresión de la entrega de la buena voluntad a la buena voluntad. La *confessio* diría el «como» de la respuesta responsable (y «segunda»), que así alaba al fenómeno que ya la constituye, cuya saturación no es «banal» y que ya viene *a priori* «enganchado» (por el Deseo que inspira) con su respuesta. Y frente a los fenómenos reducidos espontáneamente a la donación, la banalidad de la saturación diría una respuesta libre pero sin venir determinada *a priori* por la respuesta primera de la coincidencia entre llamada y respuesta.

Sin embargo, estas evidencias parecen incompatibles con la «conversión»: según Marion, para tener acceso a Dios tenemos que aceptar que la verdad de Dios no es únicamente sin ninguna medida común con nuestra propia mente, sino que «expondrá una

²⁴³² Ibid., p. 36.

²⁴³³ De Bovis, André, «Foi», en *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique, doctrine et histoire, Tome V (Faber – Fyot)*, Paris, Beauchesne, 1964, p. 546.

²⁴³⁴ Ibidem.

²⁴³⁵ Ibidem; ver *Efesios* 3, 16-17.

²⁴³⁶ De Bovis, A., «Foi», *op. cit.* 1964, p. 547.

²⁴³⁷ Esta definición provisional de la «fe» valdría para la vivencia de todo fenómeno, y no solamente para la experiencia teológica.

luz terrible sobre nosotros mismos»²⁴³⁸. Es decir, lo descubierto por la verdad de Dios no es solo lo que vemos, sino también nosotros mismos. Es la cuestión de la *ueritas lucens* y la *ueritas redarguens*²⁴³⁹. En teología, cada nuevo paso en el descubrimiento de la verdad arroja más luz sobre el descubridor que está bajo el foco de la luz²⁴⁴⁰. «Cuando nuestro pecado es visible somos los primeros que nos damos cuenta de ello. No tenemos necesidad de un juez terrible fuera de nosotros»²⁴⁴¹.

Como vemos, la «conversión» es necesaria cuando se comprende nuestra relación con Dios (y el fenómeno de su «don puro») como cruzada *a priori* por nuestro «pecado»²⁴⁴². Por ello hay que pasar por la libertad responsable que confiesa el propio carácter pecador del «sujeto» en trance de vivir lo que ya se da (en este caso, Dios) y lo constituye desde siempre. La confesión del pecado viene de la mano de la alabanza. Pero, según nos parece, con estos protocolos se mediatiza ya inevitablemente la inmediatez posible de una experiencia simple, ingenua, de la donación (también entendida como «entrega» a ellos) de los fenómenos que nos constituyen en lo que somos. Ello se ve en la conversión misma de san Agustín.

Marion se ocupa de ella, refiriendo, entre otras cosas, las siguientes palabras del santo: «Te invoco en mi alma, que tu *preparas* para recibirte por el deseo, que le has inspirado: ahora que te invoco, no me abandones, tú que, *antes* de invocarte, has “tomado la delantera” [...] respecto a mí e insistido mediante palabras cada vez más y más insistentes, en que te oyera de lejos y que me vuelva y te invoque, a ti, que me provocabas [...] porque tú eras *antes* de que yo fuera, y no estaba incluso ahí para que me dieras el ser, y he aquí sin embargo que, por tu bondad que *me precede*, yo soy todo lo que tú me has hecho y *desde donde* tú me has hecho»²⁴⁴³.

²⁴³⁸ Marion, Jean-Luc, «JP2 Lectures // The Phenomenological Openness of Revelation», Lecture organized by the St. John Paul II Institute of Culture at the Angelicum, Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino in Urbe Roma, 18 nov. 2021, mm. 47:18 – 47:48; disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=UM-MQaAtMj8&t=2551s>; último acceso: junio 2022.

²⁴³⁹ En su estudio sobre san Agustín, Marion se preguntará por la verdad cuando ésta no se reduce ya a su interpretación teórica. Pues la verdad no dice solo la experiencia de ver la evidencia, sino de soportar el poder de la evidencia. En este caso, la experiencia misma se revela en sí como una experiencia para mí, que la recibo, debiendo soportarla y pudiendo resistirme a ella (Marion, J.-L., *Au lieu de soi*, § 17, *op. cit.* 2008, p. 157). En su acepción no teórica, la verdad impone siempre una elección a aquel que la recibe y la experimenta porque la luz de la verdad puede, o bien iluminar y aclarar aquello que quien recibe esa luz cree y quiere desde sí (*ueritas lucens*), o bien acusar directamente a quien la experimenta, yendo en contra de lo que naturalmente quiere desde sí (*ueritas redarguens*). «La misma y única verdad provoca por lo tanto dos efectos, el amor, pero también [...] el odio» (Ibid., p. 159). La verdad no lleva a cabo solamente un juicio sobre un estado de cosas, sino que ejerce un juicio sobre mí mismo, pues al rechazar o aceptar la evidencia, no cambio el mundo de las cosas, sino que me cambio a mí mismo al asignarme una tonalidad radical, el amor o el odio. La verdad *redarguens* me pone cara a cara frente a mí, o sea, frente a mi propio juicio, que la verdad ejerce en mí contra. Esta verdad acontece en san Agustín sobre todo en torno a la conversión, donde más claramente hace ver, acusa, el amor por lo falso. El primer movimiento de la verdad consiste en enviar a mi juicio, a ponerme ante mí mismo (Ibid., § 20, p. 173).

²⁴⁴⁰ He aquí que la experiencia de la verdad como juzgadora de mí mismo sería exclusiva según Marion de la teología.

²⁴⁴¹ Marion, J.-L., «JP2 Lectures», mm. 51:57 – 52:08.

²⁴⁴² Ya sabemos cómo C. Gschwandtner subraya que la «distancia hermenéutica» emerge en Marion como un modo de compensar el pecado y la carencia (la insuficiencia y limitación) de la recepción (Introducción, § 1.2.4.). También nos ha dicho Pascal que «el hombre resulta indisolublemente capaz de Dios por naturaleza e incapaz de Dios por el pecado, de modo que pretender conocer a Dios sin Jesucristo equivale para el hombre a negar su pecado» (cap. VI, § 48.3.5.)

²⁴⁴³ Marion, J.-L., *Au lieu de soi*, § 3, *op. cit.* 2008, p. 47; cita de san Agustín, *Confesiones*, XIII, 1, 1, *PL*, 32, p. 845; tr. esp.: San Agustín, *Las Confesiones*, en *Obras de San Agustín*, Tomo II, *op. cit.* 1979⁷, p. 553. Hemos introducido la traducción de Marion, trasladando también los momentos que el mismo quiere subrayar mediante las cursivas. Además, en esta secuencia se ve muy bien el momento primero del deseo inspirado por Dios (coincidencia primera de llamada y respuesta) —que va constituyendo el «acogimiento

Marion comenta entonces que se trata con ello de un momento similar al del adonado: «Como el adonado, debo incluso recibirme a mí mismo al mismo tiempo que los dones que recibo, porque yo no los precedo, sino que provengo, exactamente como ellos, de una instancia inmemorial, de una llamada sin precedente. Nadie llama sin ya responder a una llamada más antigua»²⁴⁴⁴.

El mejor exponente de este «dispositivo complejo», pero «constitutivo de una palabra tomada por la Palabra», se encuentra en el episodio de la conversión de san Agustín. Marion nos dice que todo el relato comienza con la confesión de que yo solo hablo ante Dios, pero que mis pecados me impiden hablar a Dios, de modo que mis faltas me cortan literalmente la palabra. Y sin embargo, a pesar de la angustia que hasta el llanto llega, la palabra renace de repente en abundancia. ¿Cómo? Respuesta: Agustín solo comienza a volver a hablar citando, concretamente, las mismas palabras de *Salmos* 6, 3-4 («y tú, oh Jehová, ¿hasta cuándo? Vuélvete, oh Jehová, libra mi alma») y 79, 5 y 8: («¿Hasta cuándo, oh Jehová? ¿Estarás airado para siempre?»; «No recuerdes contra nosotros las iniquidades anteriores»). Agustín solo vuelve a hablar al citar, al retomar la palabra dejándosela tomar (y dar) por la Palabra.

Esta primera declaración, esta primera alabanza por la retoma de la Palabra, se articula de inmediato con la escucha de una voz que el santo oye y que se impone según Marion como una llamada, justamente porque, «como toda llamada, resulta en un primer momento anónima»²⁴⁴⁵. Agustín se pregunta si se trata de un canto, de una voz de niña o de niño. Pero, prosigue Marion —que está como vemos poniendo en práctica su determinación de la llamada a través de las tres decisiones de la respuesta (cap. V, § 45.3.)—, como en toda llamada, su cristalización interviene en el momento de la toma para sí y sobre sí de la llamada misma. Agustín interpretará entre lágrimas que la voz oída es un mandato divino que le ordena algo. Lo que dice la llamada así reconocida como tal por san Agustín (llamada que le pide coger y leer la Biblia en el primer capítulo que encuentra) es justamente el texto mismo de la Carta de san Pablo a los Romanos, 13, 13-14: «Andemos como de día, honestamente; no en glotonerías y borracheras, ni en lascivias y libertinaje, ni en pleitos y envidia; sino vestíos del Señor Jesucristo, y no hagáis caso de los deseos de la carne». Marion comenta a continuación: «De nuevo se realiza la extraordinaria situación hermenéutica de la confesión y de la alabanza: mi palabra, retomada [...] por la Palabra, solo puede y tiene necesidad de decir lo que la Palabra ha dicho de inmediato (*predicho*) y por lo tanto solo puede citarla para hacer de ella su más íntima respuesta. Pero lo que la Palabra dice a mi palabra no es otra cosa que eso mismo: tomar esta Palabra y leerla, leerla al tomarla para sí y recibirla así como una llamada»²⁴⁴⁶.

Como vemos, en la conversión de Agustín el «inmediato» que indica el decir de la Palabra remonta a un inmediato inmemorial, que sale ya del «círculo hermenéutico» de las «coincidencias». Lo dicho de inmediato ha sido *predicho* desde siempre. Y ese hecho es el que tiene aquí todo el peso. Podríamos decir pues que el «acogimiento mutuo» evidente entre llamada y respuesta diría para Agustín, y con él, para Marion, la «efectividad del retraso», la «efectividad de la diferencia». Pues bien, este «mecanismo» es el de la «conversión», no el del gozo actual de la relación con Dios de un creyente ya convencido. Es más bien el «mecanismo» de quien pasa de un estado existencial

mutuo» de las decisiones del fenómeno y del adonado (cap. II, § 20.3.1.)— hasta que su insistencia acaba por hacer que el adonado se vuelva ya de modo plenamente directo, invocando al fenómeno responsablemente. Sin embargo, la hipérbole de la creación ontológica fuerte es puesta por nosotros aquí entre paréntesis.

²⁴⁴⁴ Marion, J.-L., *Au lieu de soi*, § 3, p. 47.

²⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 48.

²⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 49.

impropio, errado, a otro propio y verdadero, de no creyente a creyente. Hablar-*a*, dirigirse-*a*, solo puede hacerlo quien está libre de pecado (sabemos que sus faltas cortaban la palabra a Agustín). Y aunque eso es radicalmente cierto para cualquiera de nosotros, no todos estamos siempre en pecado. ¿No hay un «siempre» sin pecado?

Seamos honestos. La necesidad de «conversión» para gozar en «acogimiento mutuo» será incuestionablemente requisito obligado en un mundo cruzado por el mal, ya sea que nos demos a éste conscientemente o según rutina. La demanda de acontecimientos decisivos en nuestra vida marcaría expresamente esa necesidad de conversión.

Todos anhelamos, o buscamos con vehemencia, un hueco en cielo efectivo. ¿Ese mismo anhelo y búsqueda es ya «conversión»? ¿Debe ser la conversión individual, familiar, social? ¿Debe ser la conversión ya dada, o hay que hacerla? Siendo sinceros, debemos admitir que, frente a la conversión individual dada por Dios según Agustín, y Marion, nosotros hemos apostado en todo este trabajo implícitamente por otro tipo de conversión: individual y social, ya dada sin más referencia donante que el gozo mismo del presente en contemplación, accesible «de nacimiento» para todos y todas. Nosotros ya hemos traído la conversión necesaria desde el origen como actualidad efectiva del origen mismo. Y ello como un «mecanismo» que ha de operar ya para todos y para todas. Aún no sabemos desde el presente vivo que buscamos a través de Marion si debemos o no remitir ese origen a esto o aquello, de modo social, individual o familiar. Pero hemos supuesto por completo, en nuestra lectura de Marion, el gozo ya efectivo de ese presente.

Sin embargo, san Agustín parece huir del gozo presente, o al menos desconfiar de él. En tal sentido, ocupándose Marion de la formulación «mihi magna quaestio factus sum» («he devenido una pura duda para mí mismo»), ejemplifica un caso de esa formulación en el Libro X, 33, 50 de las *Confesiones*. Se trata (seguimos las palabras de nuestro autor) de la experiencia que para Agustín es profundamente inquietante, comentando Marion que incluso para él mismo no está muy claro por qué es inquietante. Es una escena en los comienzos de la conversión de Agustín: la experiencia de una canción, un salmo, en la iglesia durante la celebración litúrgica. El santo se está ocupando en esta parte de las *Confesiones* de los placeres y voluptuosidades del cuerpo, entre ellos los del oído que se deleita en la música. Y se debate en los salmos bíblicos cantados entre prestar más atención a su letra, siguiendo lo que Dios quiere de él, o a su música, haciendo oídos más bien con ello a su propio corazón. Así fluctúa Agustín entre el peligro del deleite y la experiencia de la pureza: «Ita fluctuo inter periculum uoluptatis et experimentum salubritatis»²⁴⁴⁷. Y concluye Agustín: «Sin embargo, cuando acontece que más ampliamente me conmueve el canto que el asunto cantado, me confieso pecar y merecer castigo, y entonces preferiría no oír cantar. ¡He aquí la situación en que me encuentro!»²⁴⁴⁸.

Marion comenta entonces que Agustín se pregunta por el sentido del placer que siente, no sabiendo si se refiere al significado del rezo a Dios, o al placer de oír y producir música. «Es una pregunta inquietante porque proyecta una sombra sobre la propia conversión de Agustín»²⁴⁴⁹.

Para nosotros, lo «inquietante» es la duda misma del santo de no estar a la altura de huir lo suficientemente lejos del presente vivo actual como para alcanzar a Dios.

²⁴⁴⁷ San Agustín, *Confesiones*, X, 33, 50; PL 32, p. 800; tr. esp.: *Confesiones*, en *Obras de San Agustín*, II, op. cit. 1979⁷, p. 435.

²⁴⁴⁸ Ibidem. Esta situación podría ser comprendida por nosotros como el intento de san Agustín por no caer en la opción (b) —y poder así llegar de alguna manera a la opción (c)— de la «clasificación tripartita de la experiencia» que introdujimos en el cap. I, § 7.

²⁴⁴⁹ *Augustine: Theological and Philosophical Conversations*. A Conference Honoring David Tracy, The Divinity School, the University of Chicago, Mayo de 2008; m. 31:38; disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=NBMzEYhvZdc>; último acceso: septiembre 2022.

Agustín se lamenta de que las bellezas hechas por los hombres olvidan con facilidad la significación religiosa que debían tener, abandonando al que en último término las ha creado²⁴⁵⁰. Sin embargo, seguimos nosotros insistiendo: el gozo referido a Dios es alabanza de Dios porque también, aquí, ahora y *siempre*, es gozo. Desde la fenomenología, no importa que Dios esté más allá o más acá, que exista o que no exista (que esté en el ser o más allá del ser). En el sencillo instante de todo cumplimiento, el abandono mutuo se consuma.

Hemos dicho que la *confessio* diría el «como» teológico de la respuesta responsable, que así alaba al fenómeno que ya la constituye, cuya saturación no es «banal» y que ya viene *a priori* «enganchado» (por el Deseo que inspira) con su respuesta. Sabemos además que según Marion, una alabanza que no fuera confesada (o públicamente o de modo íntimo, desde el fondo de nuestro corazón, no sería en absoluto una alabanza: cap. VI, § 47.3.). Todo ello vendría a concluir que «el “como” hermenéutico depende de un “como” más originario, que no calificaríamos sin embargo aquí de existencial, ni de fenomenológico, sino de espiritual»²⁴⁵¹. Por esa anterioridad del «como» espiritual del alabar que abre la presencia de Dios se articula, a la vez que una demanda (Dios se da a alabar), una respuesta: «de hecho, el hombre, como toda la creación, lo alaba». El mismo hecho de existir, de venir a existir, es respuesta que alaba, primera respuesta que coincide con la llamada. En este «como» espiritual localizamos nosotros la «hermenéutica viva» de las «coincidencias»²⁴⁵².

²⁴⁵⁰ San Agustín, *Confesiones*, X, 34, 53; *PL* 32, p. 801; tr. esp.: p. 437.

²⁴⁵¹ Marion, J.-L., *Au lieu de soi*, § 2, *op.cit.* 2008, p. 33, nota al margen nº 1.

²⁴⁵² Nuestra posición se sitúa según nos parece en la misma dirección que la de Javier Bassas, que habla de un giro «espiritual» de la fenomenología en Marion y postula abiertamente la superación del «giro teológico» determinado por Janicaud en favor de «un “giro espiritual” que devuelve a la fenomenología la posibilidad de comprender de manera immanente lo que nos excede» (Bassas Vila, J., «Las “*Comme-fessions*” de san Agustín. Apuntes sobre el giro espiritual de la fenomenología en J.-L. Marion», *op. cit.* 2010, p. 180). Bassas cree que el «giro espiritual de la fenomenología» puede, primero, dar cuenta del acercamiento entre filosofía y teología que Marion admite en 2008 a partir de san Agustín, abandonando así la postura de claro distanciamiento entre ambas mantenido en *Dieu sans l'être* (1982) y *Étant donné* (1997). Pero interesándose Bassas sobre todo en las apariciones de las partículas «como» y «como si» en la obra de Marion, las reagrupa en tres grandes temáticas: «primero, el debate en torno a la alabanza y los enunciados predicativos; segundo, el cambio de un cuestionamiento ontológico por un cuestionamiento más allá del ser; y, finalmente, las posibilidades que existen para establecer una descripción adecuada del fenómeno saturado» (Ibid., p. 173). Además de estas líneas generales, descubre el fenomenólogo español otra vía de comprensión del «como» en Marion, que incide justamente en la radicalización del giro teológico de la fenomenología en un «giro espiritual». Bassas subraya que la lectura y escritura de las *Confesiones* está determinada por el «como», pues el acto de leer el texto de las *Confesiones* implica según Marion una «actitud especial, un cambio de actitud, una disposición espiritual adecuada» (Ibid., p. 176), cambio de actitud marcado textualmente por Marion mediante un «como». Bassas incluye ahora las palabras de Marion sobre la dependencia del «como» hermenéutico respecto al más originario «como» espiritual, lo cual abre la posibilidad de considerar a la fenomenología como un «asunto de espiritualidad». Bassas avanza entonces la manera en que podemos entender lo «espiritual» en la reflexión de Marion: justamente en torno a la «voluntad». Así estaría el autor francés radicalizando lo que ya había anunciado en *Étant donné*: «que es la voluntad la que permite y, por tanto, determina en última instancia la manifestación propia de los fenómenos [...] para ver, hay que querer ver, y ese “querer” abre una nueva figura no-metafísica de la voluntad» (Ibid., p. 177). La «cuestión de espiritualidad» se sitúa según Bassas en el plano de las «decisiones *extra ratiōne*», las únicas que pueden fenomenizar lo que de otro modo no podría volverse fenómeno. Las posibles figuras no-metafísicas de la voluntad en Marion se pueden encontrar, por ejemplo, en «la reducción fenomenológica del don en *Siendo dado* y la descripción del amor de los amantes en *El fenómeno erótico*» (Ibidem). Ello redefine la verdad, no ya como «adecuación», sino como «*ueritas lucens*» y «*ueritas redarguens*». En sus conclusiones, afirma Bassas que poner en relación la «espiritualidad» y la «fenomenología» es «abrir una caja de truenos» (Ibid., 179), preguntándose de entrada si debemos vincular esta espiritualidad solamente a la teología. Y aunque esta pregunta late en todo nuestro ensayo, sin embargo, Bassas va aún más allá, haciendo la hipótesis de una espiritualidad propiamente fenomenológica al margen

Habiendo unido nosotros el fenómeno reducido «espontáneamente» a la donación (el don) con aquello que en mi vida auténtica me afecta y me concierne, podemos entender desde ahí ya el «círculo» del «acogimiento mutuo» como la «coincidencia de lo dado con el modo de darse»: la decisión a favor de la donación es el don dado por la donación misma al «nuevo sujeto» para entregarse a lo que más le afecta y concierne: «lo dado» (la decisión) coincide con «el modo de darse» (la decisión). Para Marion, la filosofía consiste en exponerse a aquello que decide sobre el *yo* mismo que decide. Como vemos, esta «exposición» dice ya por completo una «efectividad» en el campo mismo de la filosofía. Y aunque para Marion, «decisión» y «donación» se entrelazan mutuamente (la decisión es necesaria para no hacer el don «necesario», lo cual lo anularía como don), nosotros hemos atisbado siempre en las palabras de nuestro autor los momentos en que ya no sería precisa una decisión expresa por parte del *yo* para vivir la donación —por ejemplo, el acontecimiento decisivo para la filosofía de Marion en los jardines del Palacio de Luxemburgo, prolongado en la propia vida de Marion—. Pero el caso paradigmático ha sido para nosotros el del hacerse de la experiencia como tal de la decisión, que se da antes de tomar el *ego* decisión alguna al surgir como «sentirse en deuda» (cap. II, § 20.3.1.). Este surgir dice de nuevo una «efectividad» situada por completo en el ámbito de la fenomenología, que además tendrá para la filosofía un significado crucial: la superación de la voluntad de voluntad. La efectividad de la relación de donación que convoca del mismo modo a lo donable (o a lo aceptable) y al donante (o al receptor) dice la efectividad del «acogimiento mutuo» desde la pura fenomenología.

Por ello hemos descubierto a partir de las palabras mismas de Marion ya una «decisión» en la recepción primera del fenómeno dado: el asignatario, sintiendo y recibiendo, «permite» a lo dado mostrarse en tanto que se da. Y con ello, comenzamos a comprender la decisión como el vivir simple de los fenómenos²⁴⁵³. Con ello intentamos reducir la distancia entre donación y «sujeto»: en y como el sentimiento del «sujeto» se da lo dado. Es decir, la coincidencia entre la «decisión» y el «vivir simple» de las cosas pasa por admitir mi sentimiento sin experimentar el juicio de la *ueritas redarguens* que me hace sufrir por el disfrute simple e inmediato de todo fenómeno si no lo llevo a la altura hiperbólica de Dios, mediante una, podríamos decir, «elección hiperbólica».

Según Marion, el nacimiento del adonado depende del hecho de que la llamada «lo ha siempre ya reivindicado». Quizás la diferencia entre «asignatario» y «adonado» no se cifre solo en que el primero es el simple receptor de lo dado y el segundo el que surge de la llamada de un fenómeno saturado, sino en que esta llamada «reivindica ya desde siempre» al adonado. Es decir, el «adonado» diría el asignatario que no se limita a recibir y recibirse de lo dado puntual aquí y ahora, sino de lo dado desde siempre que se extiende más allá (excede) el momento puntual presente en un «lo dado» que, por su «siempre», es a la vez «donante», o sea, «don». Entonces, el «¡He(me) aquí!» del adonado aportaría al «¡He aquí!» su «siempre» como el «(me)», o sea, la entrega apasionada, el amor que pide y da «siempre», el «acogimiento mutuo» de la «redundancia». Así comprendemos

de la teología, lo cual nosotros no vemos ya tan necesario, al acoger también los avances teológicos como una fuente más del pensamiento. Según nos parece, una «“espiritualidad” propiamente fenomenológica» ha de incluir también la teología, toda teología. La fenomenología posee para ello un arma infalible, constituyente de su propio método: la *epojé*. Aunque estamos muy cerca de Bassas, sin embargo, nosotros no sabemos si la «espiritualidad» puede ser «propiamente fenomenológica», o «puramente teológica», o una y la otra a la vez, etc., sino solo de la necesidad de asumirla plenamente. Bassas quiere una espiritualidad «liberada de cualquier reducto teológico, especialmente de la comprensión de lo espiritual a través de una trascendencia mediada por la fe» (Ibid., p. 180). Sin embargo, diciendo la fe «amor», no podrá el fenomenólogo vivo dejar de contemplar siempre alguna trascendencia.

²⁴⁵³ Cuanto más avanza la civilización técnico-científica, más acuciante, pero difícil, se hace la decisión del simple vivir de los fenómenos.

nosotros la unión del fenómeno reducido espontáneamente a la donación (el don) con aquello que en mi vida auténtica me afecta y me concierne. Así comprendemos «lo complejo del adonado (llamada/responso)»: como coincidencia de la llamada y la respuesta y de lo dado con el modo de darse en el «acogimiento mutuo» de don y adonado. Es la «redundancia de amor» la que nos hace decir, como expresión popular y más certera del «acogimiento mutuo», que alguien es, por ejemplo, «la viva imagen de la paz», «la viva imagen de la buena voluntad», o «la viva imagen del amor».

Visto así el caso (2) de la extensión de un «horizonte de la consustancialidad» entre lo dado y el adonado como «uso de otro modo», ya «positivo», del horizonte de manifestación que busca Marion, podemos pasar al siguiente.

(3) La hermenéutica sería, por el carácter «dinámico» que obtiene en Marion, el modo preferente desde nuestro autor de abrir y extender el horizonte de manifestación. Desde la hermenéutica comprendida al modo «canónico» en que Marion la entiende (modo perfectamente asumido por Roggero, por ejemplo) se hace difícil aceptar nuestra posición en (2), que expresa (desde el enganche entre el único amor y la única fenomenicidad) la posibilidad de una dirección desde lo finito (manifestación) a lo infinito (donación). La posibilidad de la divinización se basa en la univocidad del amor, que indica justamente la posibilidad de recorrer en las dos direcciones señaladas el ámbito unívoco del amor. Esto resquebraja por completo la «formalidad de contraposición» y hace posible, desde la carne, desde la «coincidencia de la llamada y la respuesta», la «coincidencia de lo dado con el modo de darse» y el «acogimiento mutuo» de ambos. El «acogimiento mutuo» expresa lo que para Marion dice la «comunidad» vivida en la «divinización».

Y este lugar de nuestra argumentación nos permite aún detallar algo más lo que quizás no quedó suficientemente claro en (2), donde decíamos que no es posible un más y un menos en el paso por la «escala» (por el ámbito) de la univocidad del amor, asumiendo que no podían entonces coincidir la univocidad del amor con la de la fenomenicidad (que sí admite ese más y menos desde el caso extremo de la carne al otro extremo de la objetividad). Por ello, el único punto de contacto entre ambos ámbitos unívocos del amor y la fenomenicidad había que situarlo en la «carne». Pues bien, matizando en esta vía la cuestión, no solamente la escala del amor no admitiría más y menos en una gradación continua, sino tampoco la escala de la fenomenicidad. Es decir, no es posible pretender una «univocidad» de la fenomenicidad, por la que pasar de modo continuo desde la carne hasta la objetividad. Nada tienen que ver carne y objeto, no pudiendo adecuarse uno a otro ni siquiera mediante la relación de «contraposición» entre ambos fenómenos. No hay un más o un menos para la «carne». La fenomenicidad unívoca que pretende Marion sufriría pues del «vicio» de admitir una «reducción negativa», como «formalidad de contraposición», en la descripción posible de la experiencia saturada. Lo que nada tiene que ver entre sí no puede enlazarse de modo continuo, sino solamente pasar de lo uno a lo otro mediante un «salto». La carne no se puede ir abandonando poco a poco hasta perderla por completo en la neutralidad de la vivencia de lo que ya no puede afectarnos en absoluto. No es ese el abandono propio del abandono de la carne. El «enganche» entre la carne y el amor se comprende en su lugar por la univocidad común de ambos en ese enganche: la univocidad de la desapropiación (entrega, abandono) recíproca de (i) lo impensable (la distancia, la *aitía*) y (ii) los seres a los que llama a la participación en la desapropiación (cap. VI, § 48.3.3.).

Según nos parece, con la pretensión de una escala unívoca de fenomenicidad estaríamos ante el mismo problema que planteaba Natorp (y luego Heidegger) a Husserl:

la reflexión abandona por completo desde el principio la vivencia viva como tal (cap. II, § 13.1.). Y la imposibilidad de la univocidad de la fenomenicidad supondría la imposibilidad de la pretendida «banalidad de la saturación» y el paso «a voluntad» desde un fenómeno saturado a otro objetivo, y viceversa. Pues finalmente, según Marion mismo, la voluntad no puede decidir sobre ella misma.

Concluyendo: la univocidad del amor y el paso gracias a ella desde lo infinito a lo finito, y viceversa, solo es posible respecto a la fenomenicidad en la carne. Una consecuencia de ello es por ejemplo que la «coincidencia de lo dado con el modo de darse» solo se da en y como la «coincidencia de la llamada y la respuesta», y viceversa²⁴⁵⁴. Y así, la «hermenéutica del amor» (Roggero) solo puede abrirnos los ojos, transformar nuestra mirada, y hacernos pasar de la interpretación objetivante a una «interpretación acontecencial» porque supone un salto que abandona por completo la experiencia objetiva e inaugura un mundo nuevo, en el que estamos plenamente involucrados desde su misma donación y origen, sin necesidad pues de esperar al paso a la manifestación finita, ni tener que observar aún qué ha pasado con la experiencia objetiva dejada atrás.

Marion resumirá el oficio de la hermenéutica en cuatro puntos, que son en última instancia la calificación de las cuatro distinciones y separaciones entre lo dado y lo manifestado que administra la hermenéutica. El propio § 17 del cap. II de *Reprise du donné* lleva por título «Hermenéuticas de la diferencia»: «Herméneutiques de l'écart». Esas cuatro intervenciones del oficio de la hermenéutica (que ya hemos marcado sucintamente en nota al margen en el capítulo II, § 11.1.), son las siguientes (puestas ya según ese carácter de «formalidad de distinción y diferencia» en que se juega en Marion la «hermenéutica decisiva»):

(a) La hermenéutica administra la diferencia entre la llamada y la respuesta. Nuestro autor parte de que «en el silencio, algunos oyen como voces, como una presencia en la brisa de la tarde, en lo no-dicho del silencio del mar»²⁴⁵⁵, lo que hace que la interpretación de lo inaudito sea una cuestión de «decisión»: es preciso que yo interprete el sonido confuso como una llamada *para mí*. Y así, solamente mi interpretación de la llamada permitirá la respuesta, confirmando con ello la regla de que la llamada solo se hace oír en la respuesta, «que decide no solamente del contenido de la llamada, sino en primer lugar de su efectividad (o de su carácter ilusorio)»²⁴⁵⁶.

(b) La hermenéutica administra la diferencia entre el fenómeno de derecho común y el fenómeno saturado. Porque la significación interviene en el caso de los fenómenos saturados con un retraso esencial respecto a la intuición, la hermenéutica, «desplegándose en el tiempo de la invención, transforma el fenómeno (saturado) de objeto en acontecimiento»²⁴⁵⁷.

(c) La hermenéutica administra la diferencia entre los grados de saturación (fenómeno pobre, fenómeno común, fenómeno saturado): «lo mismo dado intuitivo puede

²⁴⁵⁴ Con esta consecuencia se soluciona además la posible ambigüedad de nuestra tesis sobre la relación mutua entre estas «coincidencias», pues a veces ponemos a la «coincidencia de la llamada y la respuesta» como base de la «coincidencia de lo dado con el modo de darse» (cap. V, § 40.2.3.), otras veces hacemos al revés (cap. V, § 44) y otras veces decimos que una es expresión de la otra (cap. V, §§ 39.1., 45.1., 45.2. y cap. VI, § 48.5.). Nosotros tendemos a comprender la «coincidencia de la llamada y la respuesta» como expresión de la fenomenicidad unívoca (de la carne) y a la «coincidencia de lo dado con el modo de darse» como formalidad de la univocidad del don de amor. Esta ambigüedad vendría determinada por la implicación (por su univocidad) de la carne y del amor, justamente los dos fenómenos que según Marion están en la base de todos los demás.

²⁴⁵⁵ Marion, J.-L., «La donation en son herméneutique» (2012 y 2014), cap. II de *Reprise du donné*, *op. cit.* 2016, p. 90.

²⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 91.

²⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 93. Aquí hallamos otro modo de comprender «hermenéutica» según nuestro autor: «invención», «creación», lo cual nos pone otra vez muy cerca de la «decisión».

acabar mostrándose (fenomenizándose) como más o menos saturado, según la hermenéutica que lo tome en consideración»²⁴⁵⁸. Por ejemplo, para la vista, tres bandas horizontalmente superpuestas de colores diferentes pueden hacer aparecer la simple «significación de un objeto» (como una bandera nacional) o un fenómeno saturado (como una composición abstracta de Rothko). Para nuestro autor, el fenómeno saturado exige una hermenéutica en que el *en tanto que* existencial acepte exponerse a la contra-experiencia, o sea, «llevar a cabo una lucha contra la interpretación inevitablemente objetivante, dictada por el *en tanto que* apofántico; y estas dos interpretaciones se articulan así de manera inversamente proporcional. Pero, este conflicto hermenéutico, ¿quién lo decide y quién lo ejerce sino el adonado?»²⁴⁵⁹.

(d) Finalmente, el ejercicio de la hermenéutica es requerido para establecer una cuarta distinción: la que separa todos los fenómenos en objetos o en acontecimientos y sobre todo *transforma* el objeto en acontecimiento o al revés. Pues el mismo ente puede pasar del estatuto de objeto al de acontecimiento, así como un acontecimiento puede tomar el estatuto de objeto. Para ello, basta con comprender la temporalidad, respectivamente, (i) o bien según el porvenir adelantado, o sea, mediante una anticipación propia de lo que adviene, sobrepasando toda previsión por parte de aquel a quien adviene, (ii) o bien según el presente permanente, o sea, mediante abstracción metafísica del transcurso del tiempo y el mantenimiento arbitrario del «ahora». Tal reversión suscita dos interpretaciones posibles del mismo ente; pero tales interpretaciones suponen ellas mismas una doble postulación del «en tanto que» existencial, por lo tanto, «una decisión hermenéutica radical»²⁴⁶⁰.

Como vemos, es la «decisión» del adonado la que en última instancia gobierna la dinamicidad posible de la hermenéutica. Pero como sabemos, la decisión del adonado viene ya decidida por la donación del fenómeno. En cualquier caso, la «donación de la decisión» parece ser la cuestión clave que decide sobre la hermenéutica misma, a la que deberíamos ya adelantar para ubicarla, no en el gozne entre donación y manifestación, sino en la donación como tal, como prueba por otra parte de modo expreso el punto (a) anterior al señalar que la respuesta (hermenéutica) no solamente decide del contenido de la llamada, sino, primero, de su efectividad, es decir, de su donación como tal.

Pero la hermenéutica podría así ser considerada, también en Marion, como «forma de vida», como forma de entrega a la vida según la donación misma de la vida. Hemos visto el intento de Heidegger por coincidir con la donación misma de la vida, del ser: primero, desde la decisión que posibilita al *Dasein* su poder-ser propio (cap. V, § 39.1.); luego (*Kehre*) desde la donación amorosa, dada ya desde siempre y en la que nos encontramos ya desde siempre, del ser (cap. V, § 39.2.). En el pensamiento del «giro» (y en su «hacer-señas-hacia-aquí» y «mantenerse-hacia-allí») encontraríamos pues la posibilidad de ida y vuelta de una hermenéutica que perdería ya su movimiento claro en una sola dirección (desde la donación a la manifestación) y que se hallaría más bien en la posición de gozar, en quietud, de su transparencia con el darse.

Y esto es justamente lo que nos parece también se muestra en la comprensión de la hermenéutica en Gadamer, que con el giro ontológico de su planteamiento (todo ente puede ser comprendido), se acercará al *concepto de lo bello* destacando que las cosas bellas son tales «en cuanto que su valor es evidente por sí mismo»²⁴⁶¹. Gadamer asume a

²⁴⁵⁸ Ibid., p. 94.

²⁴⁵⁹ Ibid., p. 95.

²⁴⁶⁰ Ibid., p. 96.

²⁴⁶¹ Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode* I (1960), en *Gesammelte Werke* Band 1, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990⁶ (Unveränderte Taschenbuchausgabe 1999), p. 481; tr. esp.: Gadamer,

partir de Platón que no se puede preguntar por el objetivo al que sirven las cosas bellas, pues son por sí mismas excelentes, distinguiéndose lo bello de lo bueno por el hecho de que se presenta por sí mismo, «se hace evidente de modo inmediato en su ser»²⁴⁶². Con el ejemplo de lo bello, podrá Platón aclarar la «parousía» (presencia) del *eidós*, empleando su evidencia frente a las dificultades lógicas de la participación del «devenir» en el «Ser». La «presencia» pertenece de modo convincente al ser mismo de lo bello. De ahí que el «aparecer» (*Hervorscheinen*) constituya la esencia verdadera de lo bello. «Aparecer» (*Scheinen*) significa brillar (*scheinen*) sobre algo y así, llevar al aparecer a eso mismo sobre lo que la luz cae. Por ello la belleza tiene el modo de ser de la luz. Pero lo dicho para lo bello es también aplicable al ámbito de lo inteligible. Y la luz que permite a todo surgir, de modo que todo sea en sí mismo alumbrador y en sí mismo comprensible, es la luz de la palabra²⁴⁶³. Para Gadamer, la relación estrecha entre el aparecer de lo bello y lo evidente de lo comprensible se fundamenta en la metafísica de la luz.

Respecto a esta relación, destaca Gadamer dos rasgos principales: (i) en primer lugar, que la aparición (*Erscheinung*, también: «fenómeno») de lo bello, así como el modo de ser del comprender, tienen *carácter de acontecimiento*; además, (ii) «la experiencia hermenéutica, como experiencia del sentido transmitido, participa en la *inmediatez* por la cual se distingue desde siempre la experiencia de lo bello, como en general toda evidencia *de la verdad*»²⁴⁶⁴. Desde ahí, el que comprende es siempre incluido en un acontecer por el cual se hace valer lo que tiene sentido. Cuando comprendemos un texto, lo que tiene sentido de él nos conquista como lo bello por sí mismo. «Como aquellos que comprenden, somos incluidos en un acontecer de la verdad y, en cierto modo, llegamos ya demasiado tarde cuando queremos saber qué debemos creer»²⁴⁶⁵.

Alcanzada la «inmediatez» de la experiencia acontecimental de la donación de sentido, análoga a la experiencia estética, podemos desplazarnos a la consideración más concreta de ese acontecer en esta última vivencia de lo bello, determinada por Gadamer primero mediante la evidencia de que el venir a la presencia (aparecer, darse) de la obra de arte es considerado como el verdadero ser de ella. Y por ello dirá nuestro autor, por ejemplo, que el poeta es un vidente porque «él mismo presenta lo que es, lo que fue y lo que será, y así, aquello de que habla se testimonia por sí mismo»²⁴⁶⁶.

Con el fin de hacer comprensible la pretensión de verdad del arte, nos remitirá Gadamer al movimiento de Platón, para el cual la oposición aparente del devenir y del ser, del ser-otro y del ser en sí, no dice ya la última palabra. El pensador griego varía el «venir al ser» por el «ser devenido» (*γεγεννημένην οὐσίαν*)²⁴⁶⁷. Y así subraya Platón aún más la unidad del devenir y del ser. Aristóteles solo tenía entonces que dar un paso más para ir del «venir al ser» a la tematización del ser del devenir. En este contexto Aristóteles introducirá el concepto de la «*enérgeia*» para fundamentar la *Física*. Pues bien, es sobre esta expresión que Gadamer cree hallar una luz nueva para la comprensión del modo de ser de la obra de arte. Con la *enérgeia* («acto»), así como con la *enteléjeia* («plenitud del acto», o «acto en acto»), se designa algo cuyo ser no se reduce al producto acabado, como es el caso del *érgon* («obra»). Se trata de la realización, de la ejecución (*Vollzug*), que

Hans-Georg, *Verdad y método* I, Traducción: Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2005¹¹, p. 571.

²⁴⁶² Ibid., p. 485; tr. esp.: p. 575.

²⁴⁶³ Ibid., p. 487; tr. esp.: p. 577.

²⁴⁶⁴ Ibid., p. 488; tr. esp.: p. 579.

²⁴⁶⁵ Ibid., p. 494; tr. esp.: p. 585.

²⁴⁶⁶ Ibid., p. 492; tr. esp.: p. 582.

²⁴⁶⁷ Platón, *Filebo* 27b; en *Diálogos VI (Filebo, Timeo, Critias)*, Traducciones, Introducciones y Notas por M^a. Ángeles Durán y Francisco Lisi, Madrid, Editorial Gredos, S.A., 1992, p. 51.

«posee su ser perfecto en sí mismo», es decir, su «ser culminado» en sí mismo²⁴⁶⁸. La *enérgeia* dice la «simultaneidad» del devenir (*Werden*) y del ser-devenido, el haber-devenido (*Gewordensein*). Por ejemplo, el ver y el haber-visto son «simultáneos», o también el pensar-sobre-algo y el haber-pensado-sobre-algo²⁴⁶⁹. Ambas cosas mientan un permanecer en lo común, tal y como decimos por ejemplo «estar en la cosa». Gadamer cree que Aristóteles describe «enérgeia» mediante la palabra «a la vez», «simultáneamente» (ἄμα), para señalar la simultaneidad inmanente de la duración²⁴⁷⁰. No se trata de un «sucesivamente», sino de un «a la vez», que corresponde a aquello que posee la estructura temporal del permanecer. No es un realizar de esto y de aquello, primero esto y luego aquello, sino un todo que está ahí presente, en el ver, en el pensar, en el considerar en que se está inmerso, o dicho según el habla común, «en que uno se diluye»²⁴⁷¹. Como en el comprender correcto de algo, cree Gadamer que en la experiencia del arte acontece lo mismo. Pues ésta no es una mera recepción de algo, sino que más bien, uno se convierte (se diluye) en ello (*Man geht vielmehr selber darin auf*). Se trata de un morar (*Verweilen*) que espera y se da cuenta (*gewahrendes*), que permite a la obra de arte surgir como si fuera un hacer. Lo que surge así «le habla a uno» (o «le interpela a uno»: »spricht einen an«), hallándose el interpelado con lo que ahí surge como en un diálogo. El permanecer (*Verweilen*) no es un perder el tiempo. Estar en el morar es como un variado diálogo intensivo que no finaliza, sino que dura hasta que es acabado. Eso es un diálogo: estar un rato «en la conversación», es decir, «estar por completo en ella»²⁴⁷². Gadamer concluye afirmando que quien contempla una obra de arte deberá buscar el punto desde el cual la obra surge mejor, punto que no es evidentemente aquel en que uno mismo se encuentra²⁴⁷³.

A partir de Gadamer creemos nosotros ya justificar (desde la hermenéutica misma), la posición de la hermenéutica en Marion en el ámbito de la donación. En primer lugar, debemos subrayar un hecho capital: en el pensador alemán, la hermenéutica no es un «medio» para traducir lo dado en fenómeno, pues lo dado como tal ya es un fenómeno: de comprensión justamente. La hermenéutica en Gadamer no es una «herramienta» que interpreta lo que se da desde un sentido concreto (como el amor, la vida, el ser, el otro, etc.), pues la interpretación es considerada como «comprensión del sentido» en general, sin estar ya determinada de antemano por un sentido u otro como el significado eminente desde el cual comprenderlo todo. La experiencia hermenéutica en Gadamer es «donación de sentido» y es además una «donación inmediata», de tal modo posicionada en la donación como tal que el autor alemán mismo dice que en esa donación «somos incluidos en un acontecer de la verdad y, en cierto modo, llegamos ya demasiado tarde cuando

²⁴⁶⁸ Gadamer, Hans-Georg, « Wort und Bild – ›so wahr, so seind‹ » (1992), *Gesammelte Werke*, Band 8 (*Ästhetik und Poetik I: Kunst als Aussage*), Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1993, p. 387; tr. esp.: Gadamer, Hans-Georg, «Palabra e imagen (“Tan verdadero, tan siendo”» (1992), en *Estética y hermenéutica*, Introducción de Ángel Gabilondo, Traducción de Antonio Gómez Ramos, Madrid, Editorial Tecnos, S.A. 1998², p. 294.

²⁴⁶⁹ Nos encontramos en un terreno análogo al de la «voluntad» en (2). Por eso, y por lo que estamos viendo, este caso (3) de extensión «positiva» del horizonte de saturación podría ser considerado como extensión también de (2).

²⁴⁷⁰ Ibidem.

²⁴⁷¹ Ibidem: »in dem man aufgeht«, es decir, con el sentido de «convertirse uno en aquello que hace», o también «desaparecer uno en lo que hace», «transparentarse en lo que hace», o como dice la traducción española: «en lo que uno se halla absorto». Es exactamente lo que nosotros expresamos como la «coincidencia de lo dado con el modo de darse» en el «acogimiento mutuo» de ambos.

²⁴⁷² Ibid., p. 387; tr. esp.: p. 295.

²⁴⁷³ Ibid., p. 390; tr. esp.: p. 297. Es como sabemos lo que Marion comprende como «anamorfosis».

queremos saber qué debemos creer», es decir, empleando el esquema de Marion, llegamos ya demasiado tarde cuando pasamos de la donación a la manifestación. Aunque para que se dé la comprensión es preciso aportar ya un «prejuicio» con un sentido u otro, sin embargo, la acción hermenéutica se refiere al hecho mismo de comprender el sentido auténtico (que puede ser no sospechado) del prejuicio en el diálogo con la tradición. La experiencia hermenéutica es pues para Gadamer, podríamos decir, la «experiencia de la comprensión pura», que se juega en ese «a la vez» inmediato en que el hermeneuta (el que comprende) se diluye en lo comprendido, que vive en el diálogo absolutamente contemporáneo y vivo con su interlocutor.

Hemos visto que la hermenéutica diría en Marion en último término la «decisión» de amoldarse al sentido dado por el fenómeno mismo, teniendo en cuenta, como ya hemos considerado con profusión, que en ese sentido está involucrado el sentido de lo que más me concierne y me importa, o sea, yo mismo. Por lo tanto, no puede haber hermenéutica de lo que se da sin estar yo involucrado en su mismo darse. De ser esto cierto, la hermenéutica en Marion podría ser comprendida ya justamente como el «acontecer del acogimiento mutuo» entre el fenómeno y el adonado, lo cual nos pondría en el mismo lugar de la inmediatez de la donación que en Gadamer. La «hermenéutica como herramienta» que administra el paso de la donación a la manifestación retrocede entonces a la «hermenéutica como *enérgeia*»: la hermenéutica como donación «a la vez» del fenómeno y el adonado en que el adonado se abandona, se entrega, se da, al fenómeno y el fenómeno se abandona al adonado. El adonado «se diluye» en la anamorfosis del fenómeno, coincidiendo con su mismo darse, antes de querer saber el adonado qué debe o no creer, qué debe o no manifestar.

Y sin embargo, no estamos tan seguros de que Marion apoyara estas evidencias. Para nuestro autor, en referencia a la enunciación de la Palabra de Dios según Barth, se trata ahí de «una llamada absolutamente singular dirigida a mí únicamente y que ninguna hermenéutica neutra podrá generalizar» (cap. VI, § 47.3.). Es exactamente, añade Marion, lo que san Agustín ha comprendido en el momento de su «conversión». Por ello deberíamos desistir de nuestro empeño por acercar la hermenéutica de Gadamer a la hermenéutica que Marion esgrime, pues para éste la primera diría una «hermenéutica neutra», pendiente de la comprensión de un sentido universal, que pasaría por encima del momento de absoluta singularidad que pide, por ejemplo, la conversión religiosa concreta de un individuo²⁴⁷⁴. Sabemos que para Gadamer la tradición escrita no es un trozo de un mundo pasado, sino que se ha alzado ya siempre sobre el mismo a la esfera del sentido que afirma. «Es la idealidad de la palabra, que alza todo lo lingüístico sobre la determinación finita y pasajera que corresponde a los restos de la existencia pasada [...] Allí donde nos alcanza la tradición escrita, ahí nos es conocido no solo algo individual, sino que nos es presente una humanidad misma pasada en su relación general con el mundo»²⁴⁷⁵. Los textos hacen venir siempre un todo a la expresión.

Es verdad que en Gadamer lo que se comunica y se comprende es la «idealidad pura del sentido»²⁴⁷⁶, que lo dicho en un texto debe desprenderse de toda contingencia adherida a él y ser aprehendido en su plena idealidad, en la que solamente posee su valor²⁴⁷⁷, pero, como hemos visto ya, el momento de la comprensión como tal, sea del sentido como la idealidad de un todo o del sentido como significado concreto de un algo absolutamente individual, habrá de pasar por esa experiencia viva en la cual quien

²⁴⁷⁴ Recordemos que ya Waldenfels ha mostrado su desacuerdo con Gadamer en una dirección muy parecida, al afirmar que para el segundo, «el oír es un camino hacia el todo» (capítulo V, § 42).

²⁴⁷⁵ Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode* I, p. 394; tr. esp.: p. 469.

²⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 396; tr. esp.: p. 471.

²⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 398; tr. esp.: p. 474.

comprende ha de diluirse, transparentarse, vaciarse de sí, abandonarse, a aquello que a él mismo se abandona. Nosotros creemos que hemos de partir de este momento y demorarnos en él cuanto podamos, incluso con el riesgo de un arcaísmo que pudiera parecer por principio impedirnos ya hablar-de algo *como* esto o lo otro. El «hablar-a» performativo patrocinado por Marion podría muy bien aplicarse para el «tú» individual de una persona y para el «tú» universal de una idea. Nosotros no tratamos de patrocinar un diálogo más verdadero o mejor con una idea que con una persona, sino solamente centrarnos en el punto de contacto con eso otro a lo que entregamos nuestro espíritu.

Esta conclusión nuestra es arriesgada y se halla siempre en peligro de perder el pie, porque Marion rara vez da a entender expresamente otra cosa, cuando se trata de fijar el lugar y la función de la hermenéutica, que afirmar: «[la hermenéutica] *administra la diferencia entre lo que se da y lo que se muestra, al interpretar la llamada* (o a menudo, la intuición), *mediante la respuesta* (concepto o significación)»²⁴⁷⁸. Para nuestro autor, si lo dado se da como una llamada, si solo se muestra en la respuesta del adonado, y si el adonado resulta por definición finito, entonces lo que se muestra resulta, ello también, siempre por detrás y en retraso respecto de lo que se da²⁴⁷⁹.

Y sin embargo, y a pesar de estas evidencias, lo más sorprendente es que Marion sí admitiría de modo expreso y amplio ese traslado de la hermenéutica a la donación como tal en el caso de la descripción de la comunión de Cristo en el episodio de Emaús. Ya sabemos que para nuestro autor la visión (el descubrimiento) depende de una voluntad (decisión): solo veo al Padre si interpreto (en el «Espíritu Santo difundido en nuestros corazones») a Jesús como el Hijo del Padre, es decir, si *quiero de buen grado* interpretarlo así, por lo tanto, si lo amo. Por ello, «sin una decisión hermenéutica no hay nada que ver, nada que creer, ni por lo tanto nada descubierto. En materia de Revelación, aquel que quiere ver sin tener que creer no ve nada»²⁴⁸⁰.

El que la hermenéutica sea en último término «decisión de amor», y por lo tanto, se posicione desde una necesaria «decisión», no obsta para que haya de ser antes aún, ineludiblemente, «de-amor». La hermenéutica misma está «interpretada», «comprendida», en y como «amor». «“Amar” para “saber”» dice primero «“saber de amor” para “saber de amor”». La «*enérgeia* de la comprensión» (Gadamer) es en Marion ya de origen «*enérgeia* de amor».

Hemos visto en el cap. VI (§ 48.3.1.) lo esencial de la descripción de Marion de *Lucas* 24, 13 ss., donde se narra el camino a Emaús. Cuando el amado amigo lleva a cabo la bendición y reparto del pan y del vino, los discípulos reconocen a Jesús, comprendiendo finalmente quién es. En ese preciso instante, Jesús desaparece de su vista. Marion nos dice entonces que en la eucaristía, «el Verbo interpreta en persona», es decir, según nuestras palabras, Cristo como Hijo de Dios, hace una experiencia en que se convierte en la carne (y la sangre) misma del fenómeno, entregándose de tal manera al mismo que se diluye por completo en él, y en él y como él desaparece. Es el momento culminante de la «coincidencia de lo dado con el modo de darse» en el «acogimiento mutuo de ambos» (en este caso, del Padre y el Hijo en el Espíritu Santo).

Marion afirma que «la hermenéutica culmina en la eucaristía». Para nosotros es la prueba definitiva de que para Marion mismo la «hermenéutica viva», la «hermenéutica en persona», ha de posicionarse en la donación como tal, justamente como la culminación y perfección de hermenéutica y donación. Y gracias a este ejemplo vemos a la vez que nuestro autor admitiría igualmente la centralidad radical de la inmediatez culminante del

²⁴⁷⁸ Marion, Jean-Luc, «La donation en son herméneutique» (2012 y 2014), capítulo II de *Reprise du donné*, *op. cit.*, 2016, p. 89.

²⁴⁷⁹ *Ibid.*, pp. 88-89.

²⁴⁸⁰ Marion, J.-L., *D'Ailleurs, la Révélation*, § 9, *op. cit.* 2020, p. 215.

abandono mutuo del fenómeno y su intérprete, sin tener en cuenta ya la objeción de si esa inmediatez dice la vivencia de algo individual o universal. Pues la comunión de Jesús es reproducida (producida de nuevo por completo cada vez) «por la asamblea cristiana que celebra la eucaristía» en una «redundancia» plenamente compartida. Se trata aquí de modo evidente de una experiencia comunitaria en que «el Verbo carnal viene a la comunidad y ella a él».

(4) También se abre y extiende otro uso del horizonte de manifestación en y como la «resistencia activa» del adonado. Si la recepción de lo dado implica la receptividad pasiva pero exige también la «resistencia activa», y si consideramos ésta como la propia llevada a cabo por el corredor de fondo (cap. VI, § 46), entonces, no solamente la «recepción», sino también la «donación» como tal del fenómeno requiere y exige la «entrega hacia delante» del adonado, como la apertura, el surgir, de la carne del fenómeno. Así se abre y se extiende el ámbito de la carne del fenómeno y del adonado: según la «fe». Sabemos que para Marion, la fe no carece de racionalidad si se presenta ella misma como debe pensarse: como la fe en el soberano y pobre poder del amor (cap. IV, § 38). Pues bien, la fe como amor nos hace acceder a «los fenómenos más próximos y más interiores, aquellos que experimenta la carne y que la intuición satura». Por eso decimos ya aquí que la fe ensancha y extiende la carne y por lo tanto, la «receptividad pasiva», pero también la «resistencia activa» del don y de lo dado. La fe encuentra en su práctica «la prueba de las cosas que no se ven». La carne es abierta y ensanchada por la fe: «Querer creer en aquello que nos concierne más de cerca», responder sin retraso a la llamada que ya nos constituye desde siempre, no solo expresaría la obra entera de Marion sino el propósito nuestro aquí. Y en los fenómenos que más de cerca nos conciernen se da ya la «coincidencia de lo dado con el modo de darse» (Resumen del capítulo IV).

Sin embargo, a pesar de nuestra insistencia, el problema continúa: la diferencia entre el modo nuestro de ver la cuestión y el de Marion es que éste considera la «resistencia activa» como clave únicamente para que el fenómeno se muestre: es lo que permite mostrarse al fenómeno «sobre la pantalla de la fenomenicidad». Según nuestro autor, la «activa resistencia» transforma y da forma a lo invisto aún informe de lo dado (cap. VI, § 46). La «activa resistencia» da la forma y manifiesta según el gesto mismo del adonado (por ejemplo, el gesto deportivo) a lo que ya se da. Por ello, según Marion, «jamás lo que se muestra recubrirá adecuadamente y sin resto lo que se da». Es decir, aunque Marion mismo nos ha mostrado ya la posibilidad de afirmar que «donación» dice «decisión» y que la «reducción a la donación» dice la «reducción a la entrega del adonado», por otra parte, operando contra estas evidencias, seguiría una y otra vez insistiendo en la diferencia insuperable entre la donación y la entrega del adonado, porque ésta nunca podrá «recubrir adecuadamente y sin resto lo que se da». Sin embargo, el problema es que la «entrega del adonado» forma parte de la «donación»: el «don» dice esa entrega. Y desde ahí deberíamos entonces pensar que la «diferencia insuperable» entre «donación» y «manifestación» está operando en un nivel distinto al del don, al menos en el mismo acontecer de éste como dar y recibir a la vez, como «redundancia», como «coincidencia de lo dado con el modo de darse». Es decir, en la entrega de amor del adonado no puede haber «retraso» porque esa entrega de amor consiste en entregarlo todo.

El intento de solución de este problema pasaría por señalar la diferencia entre «lo dado» y el «don». Ya hemos supuesto esa diferencia en Marion así: «lo dado pasa a don al reabsorberse en mi vida, al acogerse a la efectividad de mi vida en acción y coincidir con ella» (cap. II, § 13.1.). Nuestro autor mismo indagará, teniendo en cuenta que hasta cierto punto el don es una experiencia inmediata, hasta dónde pueden ser el don y lo dado identificados.

Si para Marion «lo dado» dice tanto el «aparecer» como «lo que aparece», podríamos nosotros afirmar que el «don» es un «lo dado» en cuyo aparecer quedo involucrado: se trata de mi entrega a los fenómenos que espontáneamente a mí se entregan (cap. II, §13.1., cap. VI, § 47.2.), y respecto a los cuales (como en el caso del deseo inspirado por lo que amo), según Marion, la libertad solo se introduce para negarlos (cap. VI, § 47.6.).

Podemos comprender aún con más precisión la diferencia entre «lo dado» y el «don» si recordamos cómo para san Agustín el don no dice lo mismo que lo dado: puede haber don antes de que sea dado: el don es *donable* antes de darse en la economía del mundo (cap. VI, § 47.7.). Para Agustín, puede haber don *incluso antes de que sea dado*, y lo dado no puede decirse en absoluto como tal sin haber sido ya dado. Sabemos que el don da el don de dar (§ 47.7.). Por ahí podemos comprender que lo que da el don no es un «lo dado» ya hecho, dado solo a recibir, sino que es un «lo dado» a recibir y a la vez a volver a dar. El don no exigiría entonces entregarnos a (decidimos por) lo dado para intentar manifestarlo, hallar su sentido, una vez dado, sino entregarnos a (decidimos por) lo dado para volver a darlo como un don, con o sin manifestación, con o sin comprensión.

Por todo ello, podríamos concluir que «lo dado» en general incluiría el «don» pero no se agotaría en él. Siguiendo a Marion, nos parece poder afirmar entonces que «lo dado» expresa «lo posible» del mundo: al estudiar a Patočka, nuestro autor, apoyándose en Descartes, afirma que éste entiende ya el mundo retornando desde los entes actuales, existentes, a las cosas posibles, produciéndose así un giro esencial en el modo de ser del mundo, que pasará de la actualidad a la posibilidad, siendo concebido en adelante como «posibilidad»²⁴⁸¹. El mundo como «horizonte originario», ofrece «la posibilidad de todo fenómeno posible —pero una posibilidad trascendental que permite las posibilidades particulares de cada fenómeno»²⁴⁸².

A partir de ahí, y frente a la contingencia esencial de las cosas del mundo, Patočka comprenderá el mundo como «condición de posibilidad siempre abierta», suponiendo pues que el mundo llega y se dispensa según el modo de un acontecimiento. La «constante posibilidad» del mundo deja así llegar a los acontecimientos a sí mismos, abriéndoles sus posibilidades respectivas de *aparecer*. La posibilidad de aparecer pide a su vez un *ego*, que Patočka verá como «a-subjetivo» y que Marion identifica con el «adonado»: el *ego* se encuentra liberado de su función trascendental de «principio», precisamente porque debe pensar las posibilidades que le dispensa el mundo²⁴⁸³.

Según Marion, no siendo para Patočka la vivencia de conciencia dada como un ente (pues es la donación y el modo de donación del ente), el aparecer en tanto que tal no es un ente y no podemos enviar a él como a un ente: «El *cogito* no es un ente, sino un simple componente de la estructura de aparición»²⁴⁸⁴. El *ego* a-subjetivo de Patočka (que anticipa al adonado) *se* recibe pues él mismo al mismo tiempo que recibe lo dado y para

²⁴⁸¹ Marion, J.-L., «La donation, ou la dispense du monde» (2013), en *Reprise du donné, op. cit.* 2016, p. 131.

²⁴⁸² Ibidem.

²⁴⁸³ Ibid., p. 135.

²⁴⁸⁴ Patočka, Jan, *Ms. 3G/17*, [«Épochè et réduction – manuscrit de travail»] (1974), en *Papiers phénoménologiques*, Texte établi et traduit de l'allemand et du tchèque par Erika Abrams, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1995, p. 167. Marion recuerda que esta tesis remonta de hecho a Husserl e incluso a Meinong, remitiendo a su *Réduction et donation*, cap. V, § 7, pp. 240 ss.; tr. esp.: pp. 221 ss. Y añade la aproximación de Kant a esta conclusión al considerar que el *ego cogito* dice una «percepción indeterminada», fundada en una «intuición empírica indeterminada», y precisando que esta existencia no es una en sentido estricto, no siendo aquí la existencia aún una categoría sino un simple *acto*: Kant, I., *Crítica de la razón pura*, B 423.

poder recibirlo²⁴⁸⁵. Por ello, la trascendencia pertenece ahora al mundo como totalidad de los apareceres posibles, dejando al *ego* el único papel de condición de «pensabilidad» (no de posibilidad óptica) de la totalidad de los objetos efectivos.

El mundo es el conjunto de lo dado, posible y efectivo. De ahí que siempre se dé lo dado que no se muestra aún, o que no se mostrará jamás. Lo dado puede siempre reservarse: «la reserva de lo invisto testimonia el exceso de lo dado sobre toda manifestación de lo que se muestra. La fenomenicidad *posible* de lo dado sobrepasa por principio la visibilidad *actualizada* de los fenómenos»²⁴⁸⁶. Se trata de una «insatisfacción» que debemos considerar sin embargo como una «determinación positiva de la donación», cuya totalidad ha de ser siempre puesta en perspectiva: aunque el mundo nos es dado en totalidad, a la vez nos es dado *según perspectivas*. Esta restricción marca la diferencia de la mostración (manifestación) respecto a la donación.

Desde ahí, el espacio que se abre entre lo dado y lo mostrado supone el problema de cómo decidir la perspectiva adecuada al fenómeno dado. Se trata de una «*realizabilidad* de caracteres de exigencia que, en el campo fenoménico, se dirigen al *ego*, lo reclaman y hacen aparecer a lo egológico como *realizador*»²⁴⁸⁷. Marion asume que el realizador juega en Patočka entre lo que se da y lo que se muestra según la fenomenología de la donación, que define ese juego como el de la llamada de lo dado, que encuentra en su recepción por el adonado una respuesta permitiendo mostrarse a lo dado. Y así, «igual que la donación juega como una llamada para el adonado, así el mundo provoca según Patočka una llamada para el *ego* a-subjetivo»²⁴⁸⁸.

El mundo dispensa lo que se da, lo posible en tanto que se abre. El mundo dispensa lo que se da según una posibilidad sin límite ni condición: da lo que se muestra y *también lo que no se muestra, lo invisto*²⁴⁸⁹. Por ello, concluye Marion en su línea habitual: la reserva en el mundo de lo invisto supone que el adonado difiere siempre la puesta en forma en lo visible: «La dispensa incondicionada vuelve a poner siempre para más tarde una parte de la fenomenización de lo invisto, teniéndola siempre en reserva. De ahí la posibilidad indefinida de lo visible por venir»²⁴⁹⁰.

Nuestro autor pone finalmente en conexión sus últimas palabras de *Étant donné* («[...] Estoy pues obsesionado por lo que no puedo o no quiero dejar mostrarse. Una noche de invistos, dados ya pero sin especies, rodea el día inmenso de lo que se muestra») con otras de Patočka: «Las cosas que aparecen “tienen algo que decirme”; me dicen lo que tengo que hacer. La presencia [...] se rodea de un halo de aquello que no está presente, pero es posible, y que, en tanto que posible, me atrae, me es indiferente o me empuja hacia adelante»²⁴⁹¹.

Por todo lo anterior, vemos cómo la comprensión de «lo dado» como el conjunto posible de la donación del mundo, incluye finalmente, no solo aquello que «me atrae», sino también lo que «me es indiferente». Ello confirmaría nuestra hipótesis de que «lo dado» expresa el conjunto posible de la donación del mundo, mientras el «don» refiere al subconjunto, podríamos decir, de lo dado que me afecta en lo más íntimo y me constituye.

²⁴⁸⁵ Marion, J.-L., *Reprise du donné*, op. cit. 2016, p. 136.

²⁴⁸⁶ Ibid., p. 140.

²⁴⁸⁷ Ibid., p. 141. Cita de: Patočka, Jan, «Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et l'exigence d'une phénoménologie asubjective» (1970), en *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Traduit de l'allemand et du tchèque par Erika Abrams, Préface de Marc Richir, Grenoble, Éditions Jérôme Million, 1988, p. 239.

²⁴⁸⁸ Marion, J.-L., *Reprise du donné*, p. 141.

²⁴⁸⁹ Ibid., p. 145; cursivas de Marion.

²⁴⁹⁰ Ibidem.

²⁴⁹¹ Patočka, J., «Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne», en *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, op. cit. 1988, p. 246.

El problema pues de la incompatibilidad entre promover, por una parte, (i) la «coincidencia de lo dado con el modo de darse» (lo que Marion también patrocina) y, por otra parte, (ii) la diferencia insalvable entre lo dado y su manifestación diría pues el problema de promover a la vez (i) el acceso del adonado a la donación como tal y (ii) la imposibilidad de ese acceso, dejando al adonado (por su «retraso» raíz) solamente limitado a la función de paso de la donación (infinita) a la manifestación (finita). Pero, como ya hemos destacado, según Marion mismo, la «entrega del adonado» (como decisión, fe, amor) forma parte de la «donación» como tal. La fe y el amor permiten la entrega, la resistencia pasiva y activa, del adonado a la fenomenicidad de la donación. La «fenomenicidad de la donación» no diría solamente el paso de la donación a la manifestación, sino el acceso mismo a la donación en su mismo darse, aparecer. No se trata solamente de que para Marion «donación» dice un «modo de la *fenomenicidad*», un «cómo» del fenómeno (cap. II, § 10.1.)²⁴⁹². Se trata sobre todo del «don» y de su «redundancia». Se trata del fenómeno que solo se da si se da, que solo se da (se recibe) si se da (se entrega): hay un «lo dado» que lo es solo si es «don»: hay una donación que es donación al fenómeno del conocimiento solo si es una donación como dádiva de sí: hay un saber que solo se sabe si se quiere: amar para saber. Ese querer es dado como «acogimiento mutuo» que abre y extiende el ámbito de la carne (mutua) del fenómeno y del adonado según amor y fe. La administración entre «donación» y «manifestación» solo incumbe al exceso de «lo dado» (el mundo) respecto a «lo manifestado». Pero el «don» es un «lo dado» no cerrado como «ya dado», sino que solo se recibe como «don dado», no si se manifiesta como tal sino si se vuelve a dar («redundancia»).

(5) También se abre y extiende de otro modo el ámbito (horizonte) de manifestación según el lenguaje en la Revelación comprendido sobre la estructura de la llamada y la respuesta: Dios no puede manifestarse en proposiciones: desde K. Barth sabemos que Dios es el contenido y el único medio y proceso de la Revelación. Entonces, «alabar» abre la única vía de acceso a la presencia de Dios. Anterior al «como» hermenéutico se encuentra el «como» espiritual de la alabanza (§ 47.3.). La alabanza implica que yo hablo *a* Dios, pero a la vez que, de alguna manera, Dios ha dirigido ya la palabra antes y con el fin de provocarla. Por lo tanto, el destinatario de la palabra-*a* de la alabanza ya ha suscitado la interlocución y hecho posible la alabanza «en este espacio». Se abriría así a partir de Marion mismo un «ámbito de la interlocución» («el espacio de un envío-*a*) para hacerse entender el interlocutor al que alabo. Ese ámbito, debemos suponer nosotros, es el «horizonte» —la «figura»—, del amor, el horizonte de Dios: «Estamos dentro de Dios, lo sepamos o no, de mala o buena gana» (cap. VI, § 48.3.1.).

(6) Finalmente, el fenómeno de revelación supone «una intriga en que la atracción actúa en primer lugar sobre la voluntad, que decide luego a la razón a querer ver lo que, de otro modo, no querría ver» (cap. VI, § 47.6.). Se abre de nuevo un «ámbito»: la atracción que actúa sobre la voluntad. En el ámbito de la voluntad atraída por el «otro lugar» del amor (el ámbito en el que ya surgimos *a priori*, «sepámoslo o no, de mala o buena gana») se da la posibilidad de que la voluntad decida a la razón a querer ver.

Cada vez se achican más los «círculos». Y volvemos antes a encontrar en nuestro estudio lo ya vislumbrado. Y según ya sabemos (la «donación» dice «conocimiento» y

²⁴⁹² Ya sabemos además que según Marion la fenomenicidad *posible* de lo dado del mundo sobrepasa por principio la visibilidad *actualizada* de los fenómenos. Por lo tanto, podemos concluir que «fenomenicidad» en Marion dice tanto «fenomenicidad *posible*», referida a la «donación» como tal, y «fenomenicidad *actualizada*», como «manifestación» de lo dado.

además «dádiva de sí»), que la donación vuelva cada vez con más frecuencia al conocimiento nos supone a nosotros cada vez más y más entregados, muy cerca de nosotros mismos en la entrega. Hemos completado ya todos los «círculos».

Solo nos queda el último intento de un enunciado que exprese con la mayor claridad y sinceridad posible el pensamiento de Marion, que por todos los «círculos» recorridos, venga ya acogido a nuestro mismo avance:

Los fenómenos reducidos espontáneamente a la donación, los dones puros del abandono y entrega de amor, en cuya vivencia se da la «coincidencia de lo dado con el modo de darse», son los fenómenos que ya nos conforman en lo que verdaderamente somos, hacemos y sentimos en ámbito de amor. Son los fenómenos que en su promesa misma ya se cumplen llevados en fe, en libertad de una entrega sin retraso a lo otro. Los fenómenos del «acogimiento mutuo» enraizado siempre en cada ofrenda, al unísono en adonado la llamada y la respuesta. En esa coincidencia de los dones el nihilismo y las contraposiciones quiebran.

Hemos llegado al tiempo en que lo inmediato nos acecha, nos rodea y obsesiona, obtenidos solo con suerte esbozos de lo ya perdido. ¿Puede aún el pensamiento regresar a lo simple, lo sencillo, lo bueno? ¿Puede ese regreso reanudar en presente su futuro en la vida buena, simple y sencilla, la que solo quien la vive ya la sabe?

BIBLIOGRAFÍA
DE LAS OBRAS CITADAS

- Abbagnano, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986².
- Alonso-Schökel, Luis, «Nota estilística sobre la partícula ׀׀׀», en *Biblica*, Vol. 37, No. 1 (1956), pp. 74-80.
- Anaximandro, *Fragmento*, en Diels, Hermann, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Erster Band, Neunte Auflage herausgegeben von Walther Kranz, Berlin, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960⁹.
- , *Fragmento*, en *Los filósofos presocráticos*, Tomo I, Introducciones, Traducciones y Notas por Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá, Madrid, Editorial Gredos, 1981.
- Aristóteles, *Tratados de Lógica (Órganon) I (Categorías, Tópicos, Sobre las refutaciones sofísticas)*, Introducciones, Traducciones y Notas de Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Editorial Gredos S.A., 1994.
- Armenteros Cruz, Victoriano M., «Mira por dónde. Impacto de los marcadores visuales *hinnēh* (׀׀׀) e *idou* (idou) en Daniel y Apocalipsis», en *DavarLogos*, Vol. 12, Núm. 1-2 (2013), págs. 21-73, Facultad de Teología, Universidad Adventista del Plata (Argentina); disponible en: <https://publicaciones.uap.edu.ar/index.php/davarlogos/article/view/145>; último acceso: mayo 2021.
- Austin, John Langshaw, «Lecture IX», en *How to do Things with Words (The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955)*, Oxford University Press, 1962.
- , *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, Traducción de Genaro R. Carrió y Eduardo A. Rabossi, Buenos Aires, Barcelona, Ediciones Paidós, 1982.
- Avenatti de Palumbo, Cecilia, «Hospedar la gloria del amor como fenómeno originario. De la estética teológica a la fenomenología del don», en *El fenómeno saturado. La excedencia de la donación en la fenomenología de Jean-Luc Marion*, Jorge Luis Roggero (Editor), Buenos Aires, Sb editorial, 2020.
- Baader, Franz Xaver, von, «Über die Freiheit der Intelligenz, Rede» (1826), en *Gesammelte Schriften zur philosophischen Erkenntniswissenschaft als spekulative Logic*, Sämtliche Werke, Herausgegeben von Franz Hofmann, Julius Hamberger, Band I, Reinheim, Scientia Verlag Aalen, 1963.
- Balthasar, Hans Urs, von, *Glaubhaft ist nur Liebe* (1963), Freiburg, Johannes Verlag Einsiedeln, 2019⁸.
- , *Solo el amor es digno de fe*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2006².
- , *El todo en el fragmento*, Traducción: M. M. Leonetti y M. Montes, Madrid, Ediciones Encuentro, S.A., 2008.
- Barbaras, Renaud, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1991.
- Barth, Karl, *Kirchliche Dogmatik*, Erster Band (*Die Lehre vom Wort Gottes*), Erster Halband (1932), Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag AG, 1947⁵.
- , *Die Kirchliche Dogmatik*, Zweiter Band (*Die Lehre von Gott*), Zweiter Halband (1942), Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag A. G., 1946².

- Basilio de Cesárea, *Contra Eunomio, Patrologiae Graecae*, Tomus XXIX, Paris, Migne, J.-P., 1857.
- , *Sobre el Espíritu Santo*, en *Patrologiae Graecae* Tomus XXXII, Paris, J.-P. Migne, 1857.
- Bassas Vila, Javier, «La historia del “como” en Jean-Luc Marion», Postfacio a: Marion, Jean-Luc, *Dios sin el ser*, Traducción de Daniel Barreto González, Javier Bassas Vila y Carlos Enrique Restrepo, Revisión y postfacio de Javier Bassas Vila, Pontevedra, Ellago Ediciones S. L., 2010.
- , «Las « Comme-fessions » de san Agustín. Apuntes sobre el giro espiritual de la fenomenología en J.-L. Marion», en *Pensamiento y cultura*, Vol. 13-2, Diciembre de 2010 (pp. 171-180); disponible en: <https://pensamientoycultura.unisabana.edu.co/index.php/pyc/article/view/1754/2290>; último acceso: marzo 2022.
- Benoist, Jocelyn, «Le “tournant théologique”», texto pronunciado en el Centre Sèvres en junio de 1994, publicado en *L’idée de phénoménologie*, Paris, Beauchesne Éditeur, 2001.
- , «Qu’est-ce qui est donné?» (1995), en *L’idée de phénoménologie*.
- Bergson, Henri, *La pensée et le mouvant. Essais et conférences* (1934), Paris, Quadrige/PUF, 1990³.
- Bernet, Rudolf., «L’autre du temps», en: Lévinas, Emmanuel, *Positivité et transcendance*, Suivi de Lévinas et la phénoménologie, Sous la direction de J.-L. Marion, Paris, Presses Universitaires de France, 2000.
- Blondel, Maurice, *L’Action. Essai d’une critique de la vie et d’une science de la pratique* (1893), Paris, Presses Universitaires de France, «Quadrige», 1993.
- , *Carnets intimes (1883-1894)*, 10 octobre 1886, Paris, Éditions du Cerf, 1961.
- Bourget, Paul, *Essais de psychologie contemporaine* (1883), Tome premier, Édition définitive revue et augmentée d’appendices, Paris, Librairie Plon, 1920.
- Calvino, Juan, *Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos*, en *Joannis Calvinii opera quae supersunt Omnia*, Volumen XLIX, Cunitz, Edouard; Baum, Johann-Wilhelm; Reuss, Eduard Wilhelm Eugen (Ed.), Brunsvigae, Schwetschke et filium, 1892.
- , *Comentario a la Epístola a los Romanos*, Traducción: Claudio Gutiérrez Marín, Grand Rapids, Libros Desafío, 1977.
- Casares, Ángel Jorge, «El objeto de la metafísica», en *Universidad*, n° 44, Publicación de la Universidad Nacional del Litoral, Abril – Junio 1960, pp. 185-225; disponible en: https://bibliotecavirtual.unl.edu.ar:8443/xmlui/bitstream/handle/11185/4031/RU044_12_A010.pdf?sequence=1&isAllowed=y; último acceso: mayo 2022.
- Cassirer, Ernst, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Dritter Band (*Die nachkantischen Systeme*) (1920), Hildesheim, New York, Georg Olms Verlag, 1971.
- , *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas, III, Los sistemas postkantianos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957 (quinta reimpresión 2003).
- Cazzanelli, Stefano, «La donación sin fenómenos de Jean-Luc Marion. Una crítica hermenéutico-fenomenológica», en *Pensamiento*, Vol. 78, Núm. 299 (2022), pp. 1085-1097, p. 1095; disponible en: <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/10633/16793>; último acceso: noviembre 2022.
- Chantraine, Pierre, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, Paris, Éditions Klincksieck, 1968.

- Chrétien, Jean-Louis, *L'antiphonaire de la nuit*, Paris, Éditions de l'Herne, 1989.
- , *L'appel et la réponse*, Paris, Les Éditions de minuit, 1992.
- , *La llamada y la respuesta*, Traducción de Juan Alberto Sucasas, Madrid, Caparrós Editores S. L., 1997.
- Chrysostome, Jean, *Sur l'Incompréhensibilité de Dieu*, Tome I (Homélies I-IV), Introduction de Jean Daniélou, Texte critique et notes de Anna-Marie Malingrey, Traduction de Robert Flacelière, Paris, Les Éditions du Cerf, 1970.
- Cicerón, M. Tulio, *Sobre la República*, VI, 15, Introducción, Traducción, Apéndice y Notas de Álvaro D'Ors, Madrid, Editorial Gredos, 1991.
- Ciria, Alberto, «Valoración de la tesis doctoral “La cuadratura. La última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger”», de Alejandro Rojas», en *Thémata. Revista de Filosofía*. Número 43. 2010; accesible en: <http://institucional.us.es/revistas/themata/43/110Ciria.pdf>; último acceso: junio 2021.
- Concilium Tridentinum: Decreto sobre el sacramento de la Eucaristía*, n° 1639, en Denzinger, Henrici, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarartionum de rebus fidei et morum*, 2009.
- Critchley, Simon, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas* (1992), Edinburgh, Edinburgh University Press, 1999.
- Dela Cruz Vega, Madeline, *An Analysis of hinnē as a Discours Maker in Genesis – 2 Kings*, Tesis doctoral, defendida en la Faculty of Arts and Humanities, University of Gloucestershire, Junio de 2.005; disponible en: https://eprints.glos.ac.uk/3125/1/413880_Redacted.pdf; último acceso: marzo de 2022.
- Derrida, Jacques, *Donner le temps. I. La fausse monnaie*, Paris, Éditions Galilée, 1991.
- , *Marges de la philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972.
- , *Márgenes de la filosofía*, Traducción Carmen González Marín, Madrid, Ediciones Cátedra, 1994².
- , *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, S.A., 1995.
- Descartes, René, *Œuvres de Descartes*, III (*Correspondance* III, Janvier 1640 – Juin 1643), publiées par Charles Adam & Paul Tannery, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1975.
- , *Œuvres de Descartes*, IV (*Correspondance* IV, Juillet 1643 – Avril 1647), publiées par Charles Adam & Paul Tannery, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1976.
- , *Descartes pour Arnauld, 29 juillet 1.648*, en *Œuvres de Descartes*, V (*Correspondance*, Tome V, Mai 1647 – Février 1650), publiées par Charles Adam & Paul Tannery, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1974.
- , *Meditationes de Prima Philosophia*, en *Œuvres de Descartes*, VII, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1973.
- , *Principia philosophiae*, en *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, Tome VIII (première partie), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1982.
- , *Principes de la philosophie*, en *Œuvres de Descartes*, IX-2 (*Principes*, Traduction française); Publiées par Charles Adam & Paul Tannery, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1978.
- , *Regulae ad directionem ingenii*, en *Œuvres de Descartes*, X, Publiées par Charles Adam & Paul Tannery, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1974.
- , *Les passions de l'âme*, en *Œuvres de Descartes* XI, Publiées par Charles Adam & Paul Tannery, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1974.

- , *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Introducción, Traducción y Notas de Vidal Peña, Madrid, Ediciones Alfaguara, 1977.
- , *Reglas para la dirección del espíritu*, Introducción, traducción y notas de Juan Manuel Navarro Cordón, Madrid, Alianza Editorial, 1996.
- , *Los principios de la filosofía*, Traducción: Guillermo Quintas, Barcelona, RBA, Biblioteca de los grandes pensadores, 2002.
- , *Conversación con Burman*, Traducción y notas de Ernesto López y Mercedes Graña, en *Descartes*, Estudio introductorio de Cirilo Flórez Miguel, Gredos, Madrid, 2011.
- , *Las pasiones del alma*, Traducción y notas de Francisco Fernández Buey, en *Descartes, op. cit.* 2011.
- De Bovis, André, «Foi», en *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique, doctrine et histoire, Tome V (Faber – Fyot)*, Paris, Beauchesne, 1964.
- Diccionario Griego-Español* (DGE), Volumen I (α - ἀλλά), Redactado bajo la dirección de Francisco R. Adrados, por Elvira Ganguta, Javier López Facal, Concepción Serrano, Pedro Badenas, y otros 61 colaboradores, Madrid, Instituto «Antonio de Nebrija». Consejo Superior de Investigaciones científicas, 1989.
- Diels, Hermann, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Erster Band, Neunte Auflage herausgegeben von Walther Kranz, Berlin, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960⁹.
- Dionisio Areopagita, *De diuinis nominibus*, en *Patrologiae Graecae*, Tomus III, Paris, J.-P. Migne, 1857.
- , *De coelesti hierarchia*, en *Patrologiae Graecae*, Tomus III, J.-P. Migne, Paris, 1857.
- , *Obras completas*, Edición preparada por Teodoro H. Martín, Traducción de Hipólito Cid Blanco y Teodoro H. Martín, Presentación de Olegario González de Cardenal, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.
- Ernout, A. et Meillet, A., *Dictionnaire Étymologique de la Lange Latine*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1.951³.
- Escudero, Jesús Adrián, «Heidegger y la indicación formal: hacia una articulación categorial de la vida humana», en *Diánoia*, vol. XLIX, núm. 52, mayo 2004, pp. 25-46, Universidad Nacional Autónoma de México; disponible en: <https://dianoia.filosoficas.unam.mx/index.php/dianoia/article/view/407/411>; último acceso: septiembre 2021.
- , *El lenguaje de Heidegger*, *Diccionario filosófico 1912-1927*, Barcelona, Herder Editorial, S.L., 2009.
- Falque, Emmanuel, «Phénoménologie de l'extraordinaire», en *Philosophie* 2003/3, n° 78 (pp. 52-76).
- Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, Tomo II (L - Z), Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1964⁵.
- Filón de Alejandría, *Quis rerum divinarum heres sit*, en *Philo*, Volume IV, Translated by F. H. Colson and G. H. Whitaker, The Loeb Classical Library, Cambridge, Massachusetts and London, Harvard University Press and William Heinemann Ltd., 1985.
- Franck, Didier, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1981.
- , «L'objet de la phénoménologie», en *Critique*, Tome XLV, n° 502, Paris, Éditions de Minuit, 1989.

- Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode* I (1960), en *Gesammelte Werke* Band 1, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990⁶ (Unveränderte Taschenbuchausgabe 1999).
- , « Wort und Bild – ›so wahr, so seind‹ » (1992), *Gesammelte Werke*, Band 8 (*Ästhetik und Poetik I: Kunst als Aussage*), Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1993.
- , « Palabra e imagen (“Tan verdadero, tan siendo”) » (1992), en *Estética y hermenéutica*, Introducción de Ángel Gabilondo, Traducción de Antonio Gómez Ramos, Madrid, Editorial Tecnos, S.A. 1998².
- , *Verdad y método* I, Traducción: Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2005¹¹.
- Garcés Ferrer, Rocío, « El desasosiego como *Lebensgefühl* de la vida fáctica. La impronta de Agustín en el joven Heidegger », en *Pensamiento*, vol. 74 (2018), núm. 281; accesible en: <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/8980>; último acceso: febrero 2022.
- García-Baró, Miguel, « Introducción » a *La estrella de la redención*, de Franz Rosenzweig, Salamanca, Ediciones Sígueme, S.A., 1997.
- , *Introducción a la teoría de la verdad*, Madrid, Editorial Síntesis, S. A., 1999.
- , *De estética y mística*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2007.
- Geniusas, Saulius, « Husserl et la phénoménologie de la donation », Traduction de Lynda Arkjouni, en *Methodos* 9/2009 (*L'autre Husserl*); disponible en: <https://journals.openedition.org/methodos/1940>; último acceso: noviembre 2021.
- Glare, P. G. W. (ed.), *Oxford Latin Dictionary*, Oxford University Press, 2012².
- Gondek, Hans-Dieter; Tengelyi, László, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin, Suhrkamp Verlag, 2011.
- Gregorio de Nisa, *De Vita Moysis*, en *Patrologiae Graecae (PG)*, Tomus XLIV, Paris, Migne, J.-P., 1863.
- , *Opera*, Vol. VII, I, Leyden, E.J. Brill, 1.964.
- , *Sobre la vida de Moisés*, Parte segunda, Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo-Seco, Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 1993.
- Greisch, Jean, « L'herméneutique dans la “phénoménologie comme telle” », en *Revue de métaphysique et de morale*, 96:1 (A propos de réduction et donation de Jean-Luc Marion) (1991: janv./mars).
- , « Index sui et non dati », en *Transversalités. Revue de l'Institut catholique de Paris*, avril-juin 1999.
- , *L'Arbre de vie et l'arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*, (coll. Passages), Paris, Les Éditions du Cerf, 2000.
- Grondin, Jean, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987.
- , « La phénoménologie sans herméneutique », en *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1993.
- , « La tension de la donation ultime et de la pensée herméneutique de l'application chez Jean-Luc Marion », en *Dialogue*, Vol. 38, Issue 03, June 1999 (pp. 547-560).
- Gschwandtner, Christina M., *Degrees of Givenness. On Saturation in Jean-Luc Marion*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2014.
- Guillermo de Saint-Thierry, *Ænigma fidei*, en *Deux traités sur la foi*, Text, notes critiques, traduction par M.-M. Davy, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1959.
- , *Speculum fidei*, en *Deux traités sur la foi*, 1959.

- , *Exposé sur le Cantique des Cantiques*, Texte Latin, Introduction et notes de J.-M. Déchanet, o. s. b., Traduction française de M. Dumontier, o. c. s. o., p. Paris, Les Éditions du Cerf, 1962.
- Habib, Stéphane, *Levinas et Rosenzweig: philosophies de la Révélation*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit* (1927), *Gesamtausgabe* Band 2, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977.
- , «Hölderlins Erde und Himmel» (1959), en GA 4 (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*), Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Hermann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1981.
- , *Der Spruch des Anaximander*, en GA 5 (*Holzwege*), Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Hermann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977.
- , *Nachwort zu »Was ist Metaphysik?«* (1943), en GA 9 (*Wegmarken*), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976.
- , *Was ist Metaphysik ?* (1929), GA 9, 1976.
- , *Brief über den »Humanismus«* (1947), GA 9, 1976.
- , «Die Sprache» (1950), en GA 12: *Unterwegs zur Sprache*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985.
- , «Zur Erörterung des Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken» (1944/45), en *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*, GA 13, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1983.
- , *Zeit und Sein* (1.962), en GA 14 (*Zur Sache des Denkens*), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2.007.
- , *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (1964), en *Zur Sache des Denkens*, GA 14.
- , *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Marburger Vorlesung Sommersemester 1925), GA 20, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1979.
- , *Grundbegriffe*, en GA 51 (*Freiburger Vorlesung Sommersemester 1941*), Herausgegeben von Petra Jaeger, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991².
- , *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (1919), GA 56-57 (*Zur Bestimmung der Philosophie*), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1999².
- , *Grundprobleme der Phänomenologie (1919-1920)*, GA 58, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993.
- , *Augustinus und der Neuplatonismus* (1921), en GA 60 (*Phänomenologie des religiösen Lebens*), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995.
- , *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, en GA 61, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994².
- , *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), en GA 65, Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1989.
- , *Nietzsche II*, Zweiter Band, Pfullingen, Verlag Günther Neske, 1961.
- , «El cielo y la tierra de Hölderlin», en *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Introducción de Eugenio Trías, Traducción del alemán por José María Valverde, Editorial Ariel, S.A., Barcelona, 1983.
- , *Conceptos fundamentales (Curso del semestre de verano, Friburgo, 1941)*, Introducción, traducción y notas de Manuel E. Vázquez García, Madrid, Alianza Editorial, S. A., 1989.
- , *La sentencia de Anaximandro*, en *Caminos de bosque*, Versión española de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, S.A., 1997.

- , *Tiempo y ser*, Introducción de Manuel Garrido, Traducción de Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque, Madrid, Tecnos, 1999.
- , *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, en *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, 1999.
- , *¿Qué es metafísica?* (1929), en *Hitos*, 2000.
- , *Carta sobre el «humanismo»* (1947), en *Hitos*, 2000.
- , «El habla», en *De camino al habla*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2002³.
- , *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Traducción y notas aclaratorias de Jesús Adrián Escudero, Barcelona, Herder Editorial, S.L., 2005.
- , *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Traducción de Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza Editorial, 2006.
- , *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Traducción: Dina V. Picotti C., Buenos Aires, Biblioteca Internacional Martin Heidegger y Fundación Centro, 2006.
- , *El ser y el tiempo*, Traducción de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 2008².
- , *Nietzsche*, Traducción de Juan Luis Verma, Barcelona, Ariel Filosofía, Editorial Planeta, S. A., 2013.
- , *Problemas fundamentales de la fenomenología* (1919/1920), Traducción de Francisco de Lara, Madrid, Alianza Editorial, 2014.
- Henry, Michel, *Phénoménologie matérielle*, Paris, Presses Universitaires de France (Épiméthée), 1990.
- , «Quatre principes de la phénoménologie», en *Revue de métaphysique et de morale*, 96:1 (1991: enero/marzo).
- , *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1996.
- , *Phénoménologie de la vie*, T. I: *De la phénoménologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003.
- , *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2001.
- , *Fenomenología material*, Ensayo preliminar de Miguel García-Baró, Traducción de Javier Teira y Roberto Ranz, Madrid, Ediciones Encuentro, 2009.
- Herbart, Johann Friedrich, *Hauptpunkte der Metaphysik* (1806 y 1808), en *Johann Friedrich Herbart's Sämtliche Werke*, Herausgegeben von Karl Kehrbach, II Band, Langensalza, Druck und Verlag von Hermann Beyer & Söhne, 1887.
- , *Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre. Ester historisch-kritischer Teil*, 1828, en *Johann Friedrich Herbart's Sämtliche Werke in chronologischer Reihenfolge*, Herausgegeben von Karl Kehrbach, VII Band, Langensalza, Druck und Verlag von Hermann Beyer & Söhne, 1892.
- Heyde, Johannes Erich, «Gegeben(es)», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 3: G - H, Herausgegeben von Joachim Ritter, Basel/Stuttgart, Schwabe & Co Verlag, 1974.
- Horner, Robin, «The Weight of Love», en *Counter-Experiences. Reading Jean-Luc Marion*, Edited by Kevin Hart, Indiana, University of Notre Dame, 2007.
- Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen* (1931), en *Husserliana*, Band I, Herausgegeben und eingeleitet von Prof. Dr. S. Strasser, Haag, Martinus Nijhoff, 1973².
- , *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen* (1907), en *Husserliana II*, Herausgegeben und eingeleitet von Walter Biemel, Haag, Martinus Nijhoff, 1973².
- , *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (1913), en

- Husserliana* III/1, Neu herausgegeben von Karl Schuhmann, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976.
- , *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften* (1930), en *Husserliana* V, Herausgegeben von Marly Biemel, Haag, Martinus Nijhoff, 1971.
- , *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936), en *Husserliana*, Band VI, Herausgegeben von Walter Biemel, Haag, Martinus Nijhoff, 1976.
- , «Amsterdamer Vorträge: phänomenologische Psychologie» (1928), en *Husserliana* IX (*Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*), Herausgegeben von Walter Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1968².
- , *Philosophie der Arithmetik*. (1891), en *Husserliana* XII, Herausgegeben von Lothar Eley, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1970.
- , *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Dritter Teil (1929-1935), Hua XV, Herausgegeben von Iso Kern, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973.
- , *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, (1928-1929), en *Husserliana*, Band XVII, Herausgegeben von Paul Janssen, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1974.
- , *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band, Erster Teil, *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (1901), en *Husserliana* XIX/1, Herausgegeben von Ursula Panzer, The Hague, Martinus Nijhoff Publishers, 1984.
- , *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band, Zweiter Teil (1901), en *Husserliana*, Band XIX/2, Herausgegeben von Ursula Panzer, The Hague, Martinus Nijhoff Publishers, 1984.
- , «Phänomenologie und Anthropologie» (Vortrag in den Kantgesellschaften von Frankfurt, Berlin und Halle, 1931), en *Husserliana*, XXVII (*Aufsätze und Vorträge, 1922-1937*), Herausgegeben von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp, Dordrecht / Boston / London, Kluwer Academic Publishers, 1989.
- , *Husserliana. Dokumente*, Band III, *Briefwechsel*, Teil 6 (*Philosophenbriefe*), Herausgegeben von Karl Schuhmann, Unter Leitung von Samuel Ijsseling, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1994.
- , *Erfahrung und Urteil, Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Redigiert und herausgegeben von Ludwig Landgrebe, Hamburg, Claassen & Goverts, 1948.
- , *Vorlesung über den Begriff der Zahl* (1889/1890), en *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy, Volume V-2005*, Edited y Burt Hopkins and Steven Crowell, New York, Taylor & Francis, Routledge 2015 (278–308).
- , *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, Traducción de Luis Villoro, México, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, 1962.
- , *Meditaciones cartesianas*, Introducción, traducción y notas de Mario A. Presas, Madrid, Ediciones Paulinas, 1979.
- , *Meditaciones cartesianas*, Prólogo de José Gaos, Traducción de José Gaos y Miguel García-Baró, México, Fondo de Cultura Económica, 1996².
- , *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, Traducción de Miguel García-Baró, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1982.
- , *Investigaciones lógicas 1*, Versión española de Manuel G. Morente y José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 1985².

- , *Investigaciones lógicas 2*, Versión española de Manuel G. Morente y José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 1985².
- , *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Traducción de José Gaos, México-Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- , *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Traducción y estudio preliminar: Julia V. Iribarne, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008.
- , *Psychological and transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931)*, en *Edmund Husserl Collected Works*, Volume VI, Translators and Editors: Thomas Sheehan and Richard E. Palmer, Dordrecht, Springer Science+Business Media, 1997.
- Inverso, Hernán G., «La filosofía marioniana desde la fenomenología de lo inaparente: una respuesta a las críticas de desvío teológico y onto-teológico», en *Jean-Luc Marion, límites y posibilidades de la filosofía y de la teología*, Jorge Luis Roggero (Editor), Buenos Aires, Sb Editorial, 2017.
- Jacobi, Friedrich Heinrich, *Jacobi an Fichte (1799)*, en *Friedrich Heinrich Jacobi Werke*, Gesamtausgabe, Herausgegeben von Klaus Hammacher und Walter Jaeschke, Band 2, 1 (*Schriften zum transzendentalen Idealismus*), Unter Mitarbeit von Catia Goretzki, Herausgegeben von Walter Jaeschke und Irmgard-Maria Piske, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2004.
- , *Carta a Fichte*, en *Cartas a Mendelssohn. David Hume. Carta a Fichte*, Prólogo, traducción y notas de José Luis Villacañas, Barcelona, Círculo de Lectores, S.A., 1996.
- Janicaud, Dominique, *Le tournant théologique de la phénoménologie française (1991)*, Combas, Éditions de l'Éclat, 2001².
- , «Questions de la Rédaction», en *Revue de métaphysique et de morale (A propos de Réduction et donation, de Jean-Luc Marion)*, 1991/1.
- Jara, José, *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*, Rubí (Barcelona), Anthropos Editorial, 1998.
- , «Volver a ser nuevamente diáfanos», en *Nietzsche en perspectiva*, Meléndez, G. (Comp.), Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Pontificia Universidad Javeriana y Universidad Nacional de Colombia, 2001.
- Jaspers, Karl, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1981⁴.
- , *Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofar*, Traducción de Emilio Estiú, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, S. A., 2003.
- Juan Crisóstomo, *Sobre la incomprendibilidad de Dios*, III, PG XLVIII, Paris, Migne, J.-P., 1859.
- , *Sur l'Incompréhensibilité de Dieu*, Tome I (Homélies I-IV), Introduction de Jean Daniélou, Texte critique et notes de Anna-Marie Malingrey, Traduction de Robert Flacelière, Paris, Les Éditions du Cerf, 1970.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, en *Kant's gesammelte Schriften*, Band III, Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Druck und Verlag von Georg Reimer, 1911.
- , *Kritik der reinen Vernunft*, en *Kant's gesammelte Schriften*, Band IV, Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Druck und Verlag von Georg Reimer, 1911.
- , *Kritik der Urtheilskraft*, *Kant's gesammelte Schriften*, Band V, Herausgegeben von der Königlich preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Druck und Verlag von Georg Reimer, 1913.

- , *Crítica de la razón pura*, Traducción, notas e introducción: Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue Clásica, 2007.
- , *Crítica del Juicio*, Traducción de Manuel García Morente, Madrid, Editorial Gredos, S. A., 2010.
- Kierkegaard, Søren, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, Traducción y estudio introductorio de Nassim Bravo Jordán, Prólogo de Leticia Valadez Hernández, México, Universidad Iberoamericana, 2008.
- Klocker, Dante Eugenio, «La significación del fenómeno amoroso en el pensamiento de Martin Heidegger», en *Ideas y Valores*, 65, n° 161 (2016), pp. 217-245; accesible en: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/42402/pdf>; último acceso: abril 2022.
- Laas, Ernst, *Idealismus und Positivismus, Dritter Theil: Idealistische und positivistische Erkenntnisstheorie*, Berlin, Weidmannsche Buchandlung, 1884.
- Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Volulme 1 (A-M) (1926), Quadrige/PUF, 1997⁴.
- Lambdin, Thomas O., *Introduction to Biblical Hebrew*, New Jersey, Prentice Hall, 1.971.
- Landgrebe, Ludwig, «Faktizität als Grenze der Reflexión und die Frage des Glaubens» (1976), en *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1982.
- Laruelle, François, «L'Appel et le Phénomène», en *Revue de métaphysique et de morale*, 96:1 (Enero/Marzo 1.991 ; pp. 27-41).
- Lavigne, Jean-François, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913). Des Recherches logiques aux Ideen: la genèse de l'idéalisme transcendantal phénoménologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005.
- Lévinas, Emmanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2001³.
- , «Entre deux mondes (Biographie spirituelle de Franz Rosenzweig)», 1959; citado aquí en la edición *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, Le Livre de Poche, Biblio Essais, 2003³.
- , «La signification et le sens» (1964), en *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Fata Morgana, Le livre de poche, 1972.
- , «Humanisme et an-archie» (1968), en *Humanisme de l'autre homme*, 1972.
- , *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, en *Phaenomenologica* 54, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974.
- , *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de Poche, 1990.
- , *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, 1991.
- , *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), Paris, Le Livre de poche, 2004.
- , *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Traducción de Daniel E. Guillot, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002.
- , *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Traducción: Antonio Pintor Ramos, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2003⁴.
- , «Entre dos mundos (El camino de Franz Rosenzweig)», en *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*, Traducción de Nilda Prados, Buenos Aires, Lilmod, 2004.
- , *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Prólogo y Traducción Manuel E. Vázquez, Madrid, Editorial Síntesis S.A., 2005.
- , *Humanismo del otro hombre*, Traducción de Daniel Enrique Guillot, Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina, S.A., 2005⁵.
- Liddell, H. G. and Scott, R., *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1996⁹.

- López Saenz, M^a. Carmen, «La expresión creadora del sentido de la experiencia», en *Co-herencia*, Vol. 12, Núm. 23 (2015), pp. 43-79, Medellín, Colombia; disponible en: <https://publicaciones.eafit.edu.co/index.php/co-herencia/article/view/3295/2799>; último acceso: enero 2022.
- Luft, Sebastian, «Husserl's Theory of the phenomenological Reduction: between Life-World and Cartesianism», en *Research in Phenomenology*, 2004, 34.
- Machado, Antonio, «La saeta», *Campos de Castilla* (1907-1917) CXXX, en *Poesías completas*, Edición de Manuel Alvar, Apéndice M^a. Pilar Celma, Madrid, Editorial Espasa Calpe, S.A., 1998²⁸.
- Marion, Jean-Luc, «Droit à la confession», en *Communio*, n° 1 (*La confession de la foi*), 1975.
- , *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae* (1975), Paris, Librairie philosophie J. Vrin, 1981².
- , *L'Idole et la distance. Cinq études*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 1977.
- , «De connaître à aimer: l'éblouissement», en *Communio*, n° III, 4, juillet 1978.
- , «Fragments sur l'idole et l'icône», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 84:4 (1979: oct./déc.), pp. 433-445.
- , «La double idolâtrie. Remarques sur la différence ontologique et la pensée de Dieu», en *Heidegger et la question de Dieu*, Recueil préparé sous la direction de Richard Kearney et Joseph Stephen O'Leary, Paris, Bernard Grasset, 1980.
- , «L'idéologie, ou la violence sans ombre», en *Communio*, Tome V (*Le corps*), n° 6, 1980 (novembre-décembre).
- , *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*. Paris, Presses Universitaires de France, 1981.
- , *Dieu sans l'être*. Paris, Communio/Fayard, 1982.
- , «Le présent de l'homme», en *Communio*, n° VII, 4, juillet-août 1982.
- , «Le don glorieux d'une présence» en *Communio*, Tome VIII, n° 3, mai-juin 1983.
- , «De la "mort de Dieu" aux noms divins: l'itinéraire théologique de la métaphysique», en *Laval théologique et philosophique*, vol. 41, n° 1, 1985, pp. 25-41; disponible en: <https://www.erudit.org/fr/revues/ltp/1985-v41-n1-ltp2121/400136ar.pdf>; último acceso: abril 2022
- , «L'avvenir du catholicisme», en *Communio*, n° X, 5-6, septembre-décembre 1985.
- , «La fin de la fin de la métaphysique», en *Laval théologique et philosophique*, vol. 42, n° 1, 1986, pp. 23-33; disponible en: <https://www.erudit.org/fr/revues/ltp/1986-v42-n1-ltp2124/400214ar/>; último acceso: febrero 2022.
- , *Prolégomènes à la charité* (1986), Paris, La Différence, 1991².
- , *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théologie dans la pensée cartésienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986.
- , «La situation métaphysique du Discours de la Méthode», en *Le discours et sa méthode*, Sous la direction de N. Grimaldi et J.-L. Marion, Paris, Presses Universitaires de France («Épiméthée») 1987.
- , «Generosité et phénoménologie. Remarques sur l'interprétation du cogito cartésien par Michel Henry», en *Études philosophiques*, n° 1, Presses Universitaires de France, 1988 (janv./mars), pp. 51-72.
- , *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989.
- , «Le sujet en dernier appel», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 96:1 (1991: janv./mars), (pp. 77-95), Paris, Presses Universitaires de France.
- , «Réponses à quelques questions», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 96:1 (1991: janv./mars).

- , «De l'«Histoire de l'être» à la donation du possible», en *Le Débat* 1992/5, n° 72 (pp. 167-176).
- , «Le phénomène saturé», en Chrétien, Jean-Louis, Henry, Michel, Marion, Jean-Luc y Ricœur, Paul, *Phénoménologie et Théologie*, Présentation de Jean-François Courtine, Paris, Criterion, 1992.
- , «L'image de la liberté», en *Saint Bernard et la philosophie*, Sous la direction de Rémi Brague, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.
- , «Philosophie chrétienne et herméneutique de la charité», en *Communio*, n° XVIII, 2, mars-avril 1993.
- , *La croisée du visible* (1991), Paris, Presses Universitaires de France, 1996².
- , *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.
- , *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.
- , «La voix sans nom. Hommage —à partir— de Levinas», en *Emmanuel Levinas. Visage et Sinai*, Paris, Rue Descartes, 19 (Collège International de Philosophie), Presses Universitaires de France, 1998.
- , «Le paradoxe de la personne», en *Études*, n° 380, Octobre 1999.
- , «L'Événement, le phénomène et le révélé», en *Transversalités*, Revue de l'Institut catholique de Paris, Avril-Juin 1999 (4-25).
- , «On the Gift: A discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion, moderated by Richard Kearney», en Caputo, John D. and Scanlon, Michaël J. Scanlon (éd.), *God, the Gift and Postmodernism*, Indiana University Press, 1999.
- , «D'Autrui à l'individu», en: Lévinas, Emmanuel, *Positivité et transcendance*, suivi de *Lévinas et la phénoménologie*, Sous la direction de J.-L. Marion, Paris, Presses Universitaires de France, 2000.
- , «Entretien avec Jean-Luc Marion», par Vincent Citot et Pierre Godo, en *Le Philosophoire*, 2000/1-n° 11, pp. 5-22; accesible en: <https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2000-1-page-5.htm>; último acceso: abril 2022.
- , *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris, Quadrige/PUF, 2001.
- , «La phénoménalité du sacrement: être et donation», en *Communio*, n° XXVI, 5, septembre-octobre 2001 (pp. 59-75).
- , «La conscience du don», en *Die Normativität des Wirkliche. Über di Grenze zwischen Sein und Sollen*, Herausgegeben von Thomas Buchheim, Rolf Schönberger und Walter Schweidler, Stuttgart, Klett-Cotta, 2002.
- , *Le phénomène érotique. Six méditations*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 2003.
- , «Le phénomène et l'événement», en *Quaestio 3/2003 (L'esistenza)*, Atti del Colloquio Internazionale Caen 23/25, gennaio 2003, A cura di Costantino Esposito e Vincent Carrad, Bari, Italy, Brepols Publishers.
- , «Le phénomène érotique. Entretien avec Jean-Luc Marion», en *Études* 2003/11, Tome 399, pp. 483-494.
- , «La raison du don», en *Donner à penser*, Paris, Éditions du Seuil, 2005.
- , «La transcendance par excellence», en *Communio*, n° XXX, 5-6, septembre-décembre 2005.
- , «Le "phénomène du Christ" selon Hans Urs von Balthasar», en *Communio*, n° XXX, 2, mars-avril 2005.
- , *Le visible et le révélé*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2005.
- , «L'irréductible», en *Critique* 2006/1 (n° 704-705), pp. 79-91.
- , «Les fondements de la distinction des phénomènes en objets et événements», 23 octobre 2006, Série *Positions et Arguments*, thème *L'existence*, Les lundis de la

- philosophie, Organizado por: Francis Wolff (École Normale Supérieure de Paris); disponible en: <http://www.ekouter.net/les-fondements-de-la-distinction-des-phenomenes-en-objets-et-evenements-avec-jean-luc-marion-a-l-ens-paris-936>; último acceso: septiembre 2022.
- , *Augustine: Theological and Philosophical Conversations*. A Conference Honoring David Tracy, The Divinity School, the University of Chicago, Mayo de 2008; disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=NBMzEYhvZdc>; último acceso: septiembre 2022.
- , *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*. Paris, Presses Universitaires de France (« Épiméthée »), 2008.
- , «Esquisse d'un concept phénoménologique du sacrifice», en *Archivio di filosofia*, LXXVI (*Il Sacrificio*), n° 1-2, Rome/Pise, 2008 (pp. 9-22).
- , «Quelle exception?», en *Le Débat*, 2008/5, n° 152, pages 129 à 135.
- , «De Descartes à Agustin: un parcours philosophique», en *Esprit*, 2009/7 (Juillet), pp. 86-103.
- , «La conscience —de l'intentionnalité à l'appel», en *Enseigner la philosophie, faire de la philosophie, Actes du séminaire national, Paris, le 24 et 25 mars 2009*, Paris, Ministère de l'éducation nationale, 2009.
- , «Le saint invisible», en *Communio*, n° XXXIV, 5, septembre-octobre 2009.
- , *Certitudes négatives*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 2010.
- , *Discours de réception de Jean-Luc Marion à l'Académie française et réponse de Mgr. Claude Dagens*, Paris, Bernard Grasset, 2010.
- , *Le croire pour le voir, Réflexions diverses sur la rationalité de la révélation et l'irrationalité de quelques croyants*, Paris, Éditions Parole et Silence, Communio, 2010.
- , *Le visible et le révélé*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2010.
- , «L'impossibilité de l'impossible : Dieu», en *Archivio di Filosofia*, Vol. 78, No. 1, 2010, pp. 21-36.
- , «La Vérité 1/4: L'Amour peut-il être vrai?» (2011), en *Les Chemins de la Philosophie*, par Adèle Van Reeth et Philippe Petit, Radio France; disponible en: <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/les-chemins-de-la-philosophie/la-verite-1-4-l-amour-peut-il-etre-vrai-5179350>; último acceso: junio 2020.
- , « D'Un phénomène érotique », en *Alter, Revue de phénoménologie*, 20 / 2012 (*Eros*), p. 131; disponible en: <http://journals.openedition.org/alter/1073>; último acceso: diciembre 2021.
- , *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Lévinas, Henry, Derrida*, Paris, Librairie Philosophique, J. Vrin, 2012.
- , *Givenness & Hermeneutics*, translated by Jean-Pierre Lafouge, Milwaukee, Wisconsin, Marquette University Press, 2012.
- , *La Rigueur des choses. Entretiens avec Dan Arbib*, Paris, Flammarion, 2012.
- , «Entretien IV», en: Brague, Rémi, Marion, Jean-Luc, Morin, Edgar, de Rosny, Éric, Vergely, Bertrand, *Regards sur notre monde, Entretiens avec Anna Christine Fournier*, Paris, ACF Films et Fleurus-Mame, 2012.
- , «Vérité et liberté», en *Archivio di Filosofia*, Vol. 80, n° 1/2 (*La decisione*), 2012, pp. 11-22.
- , «Dieu et l'ambivalence de l'être», en *Transversalités*, n° 125, Janvier-Mars 2013 (pp. 151-175).
- , *Is the Gift Possible?*, «Part 1: "The Gift and the Economy"», Address at the 38th Annual Philosophy-Theology Symposium, Walsh University, 2013; disponible en:

- <https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=NGRE-Oa8gNs>; ultimo acceso: noviembre 2021.
- , *Is the Gift Possible?*, «Part 2: “The Given: From the Myth to the Paradox”», Address at the 38th Annual Philosophy-Theology Symposium, Walsh University, 2013; disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=3e455qOHcNM>; ultimo acceso: noviembre 2021.
- , «Pour vivre humainement il faut vivre (un peu) divinement», en *Le Figaro*, mercredi 21 août 2013.
- , *Sur la pensée passive de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013.
- , *Courbet ou la peinture à l’œil*, Paris, Flammarion, 2014.
- , *Cours sur la volonté*, Christophe Perrin (éd.), Presses Universitaires de Louvain, 2014.
- , «Monothéisme trinitaire: convenance de phénoménalité», en *Archivio di Filosofia*, 2014, Vol. 82, No. 1/2 (*Il monoteismo come problema*), pp. 13-28.
- , *Quelle crise ?*, Emisión en KTOTV, Académie Catholique de France, Septiembre de 2014, Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=wEzyZo3dNZc>; último acceso: enero 2022.
- , *Ce que nous voyons et ce qui apparaît*, Ouverture de François Soulages, Bry-sur-Marne, INA Éditions, 2015.
- , «Comment ne se pose pas la question de Dieu». Conferencia en Forum Universitaire De l'Ouest Parisien, Enero de 2015; disponible en: <http://www.ekouter.net/comment-ne-se-pose-pas-la-question-de-dieu-avec-jean-luc-marion-au-forum-universitaire-de-l-ouest-parisien-2390>; último acceso: junio 2022.
- y Serban, Claudia, «Seminar posvećen knjizi Žan-Lika Mariona “Erotski fenomen”», 5 de Diciembre de 2015, Institute for Philosophy and Social Theory, Universidad de Belgrado; disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=7Jj02gGRLhk&list=PLxYbh6oD_DS2DQjW-W-0rZ7haYh-GeW59d&index=3; último acceso: diciembre 2021.
- , «Seminar posvećen knjizi Žan-Lika Mariona “Erotski fenomen”», 5-12-2015, Belgrado; disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=NUsmnFpFwzw&list=PLxYbh6oD_DS3FryeCk2EJFQKTiI7bSUsd&index=6; último acceso: abril 2022.
- , *Lectures de Jean-Luc Marion*, sous la direction de Cristian Ciocan et Anca Vasiliu, Paris, Les Éditions du Cerf, 2016.
- , *Reprise du donné*, Paris, Presses Universitaires de France («Épiméthée»), 2016.
- , «Troisièmes réponses», en Ciocan, Cristian y Vasiliu Anca, (dir.), *Lectures de Jean-Luc Marion*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2016.
- , *Brève apologie pour un moment catholique*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 2017.
- , «Une fois pour toutes», en *Communio*, n° 249, 2017/1, pp. 9-25.
- , «Le réalisme réel : l’objet ou la chose», en Alloa, Emmanuel et During, Élie (dir.), *Choses en soi. Métaphysique du réalisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2018.
- , «1. L’entrée en philosophie et la *lectio difficilior*», *Séminaire de recherche avec Jean-Luc Marion, Donner à penser*, E-Philanthropos. Association Française d’Études Anthropologiques, St-Jeoire en Faucigny, 1^{er} et 2 mars 2018; disponible en: <https://www.e-philanthropos.org/post-audio/donner-a-penser/>; último acceso: noviembre 2021.

- , «3. La mort de Dieu», Module donné les 1er et 2 mars 2018, *Séminaire de recherche avec Jean-Luc Marion, Donner à penser*.
- , «5. Le phénomène érotique», Module donné les 1er et 2 mars 2018, *Séminaire de recherche avec Jean-Luc Marion, Donner à penser*.
- , «6. Jean-Luc Marion et le sport», Module donné les 1er y 2 mars 2018, *Séminaire de recherche avec Jean-Luc Marion, Donner à penser*.
- , «7. Le déchet ou la crise écologique comme crise métaphysique», Module donné les 1er et 2 mars 2018, *Séminaire de recherche avec Jean-Luc Marion, Donner à penser*.
- , «Les apories du concept théologique de Révélation. Exemples contemporains»; Sesión 6ª (Martes 16 octubre 2018), del Seminario *Que signifie le concept de Révélation?*, impartido en la Facultad Autónoma de Théologie Protestante – IRSE, de la Université de Genève; disponible en: <https://mediaserver.unige.ch/play/113173>; último acceso: abril 2021.
- , «Vers un modèle théologique de la connaissance: découverte (apocalypse) et décelement (alêtheia)», Sesión 7ª (Lunes, 29 de octubre de 2018) del Seminario *Que signifie le concept de Révélation?* (Septiembre-Diciembre 2018), impartido en la Facultad Autónoma de Théologie Protestante – IRSE, de la Université de Genève; disponible en: <https://mediaserver.unige.ch/play/113669> (último acceso: abril 2021).
- , «Précisions sur Augustin et le désir», Sesión 8ª (Martes, 30 de octubre de 2018), del Seminario *Que signifie le concept de Révélation?*; disponible en: <https://mediaserver.unige.ch/play/113702> (último acceso: marzo 2021).
- , «Habiter poétiquement le monde – Claudel», en *Communio*, 2019/2, n° 262-263 (pp. 148.-157).
- , *D'Ailleurs, la Révélation. Contribution à une histoire critique et à un concept phénoménal de révélation*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 2020.
- , «Le phénomène de beauté», en *Communio*, XLV, 3-4, mai-août 2020, pp. 173-184.
- , *À vrai dire. Une conversation. Entretiens avec Paul-François Paoli*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2021.
- , *Paroles données. Quarante Entretiens 1987/2017*, Édité, annoté et préfacé par Mathias Goy, Paris, Les Éditions du Cerf, 2021.
- , *Questions cartésiennes III. Descartes sous le masque du cartésianisme*, Paris, Presses Universitaires de France, « Epiméthée », 2021.
- , *III Jornadas Internacionales en torno a la obra de Jean-Luc Marion*, organizadas por el Dr. Jorge Luis Roggero en el Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires en conjunción con la Facultad de Filosofía, Letras y Estudios Orientales de la Universidad del Salvador (tercer día, 5 de noviembre de 2021); disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=lazddKrRvJU>; último acceso: febrero 2022.
- , «JP2 Lectures // The Phenomenological Openness of Revelation», Lecture organized by the St. John Paul II Institute of Culture at the Angelicum, Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino in Urbe Roma, 18 nov. 2021; disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=UM-MQaAtMj8&t=2551s>; ultimo acceso: junio 2022.
- , «A Marion Moment in Catholic Thought: a Conversation with Jean-Luc Marion and Ken Woodward», 31 de Mayo de 2022, en The Lumen Christi Institute; disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=fhO-SprRgUE>; último acceso: agosto 2022.

- , «El sujeto en última instancia», Traducción de Ramón Rodríguez, en *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. VI (1993), núm. 10 (págs. 439-458), Madrid, Editorial Complutense.
- , *Prolegómenos a la caridad*, Traducción de Carlos Díaz, Madrid, Caparrós Editores, 1993.
- , *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*, Traducido por Gerardo Losada, Buenos Aires, Jorge Baudino Ediciones – Universidad Nacional de General San Martín, 2005.
- , *El fenómeno erótico. Seis meditaciones*, Traducción de Silvio Mattoni, Buenos Aires, Ediciones literales en coedición con El cuenco de plata, 2005.
- , *El cruce de lo visible*, Traducción: Javier Bassas Vila y Juana Masó, Castellón, Ellago Ediciones S. L., 2006.
- , *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, Prólogo a la edición española Jean-Luc Marion, Traducción, presentación y notas Javier Bassas Vila, Madrid, Editorial Síntesis, S.A., 2008.
- , *Sobre la ontología gris de Descartes. Ciencia cartesiana y saber aristotélico en las Regulae*, Traducción de Alejandro García Mayo, Madrid, Escolar y Mayo Editores S.L., 2008.
- , *Dios sin el ser*, Traducción de Daniel Barreto González, Javier Bassas Vila y Carlos Enrique Restrepo, Revisión y postfacio de Javier Bassas Vila, Pontevedra, Ellago Ediciones S. L., 2010.
- , *Reducción y donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*, Buenos Aires, Prometeo libros, 2011.
- Mead, George H., *Mind, Self, and Society. From the Standpoint of a social Behaviorist* (1934), Edited and with an Introduction by Charles W. Morris, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1972.
- , *Espíritu, persona y Sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*, Traducción: Florial Mazía, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1972.
- Meinong, Alexius, «Über Gegenstandstheorie», en *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, Herausgegeben von A. Meinong, Leipzig, Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1904.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Éditions Gallimard, 1945.
- , *Le visible et l'invisible*, Texte établi par Claude Lefort, Paris, Éditions Gallimard, 1964.
- , *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Ediciones Península, 1994³.
- , *Lo visible y lo invisible*, Traducido por Estela Consigli y Bernard Capdevielle, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2010.
- Miller-Naudé, Cynthia L. y van der Merwe, C. H. J., « \aleph and Mirativity in biblical Hebrew», en *Hebrew Studies* Vol. 52 (2011): pp. 53-81, Published by: National Association of Professors of Hebrew (NAPH), University of Wisconsin-Madison.
- Narbonne, Jean-Marc, «Aristote et la question de l'être en tant qu'être. Réflexions à propos de *The Question of Being*, de S. Rosen», en *Archives de Philosophie*, Janvier-Mars 1997, Vol. 60, No. 1, pp. 5-24, Centre Sèvres, Facultés jésuites de Paris.
- Natorp, Paul, *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Freiburg, Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1888.
- , *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode, Erstes Buch (Objekt und Methode der Psychologie)*, Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1912.

- , «Husserls “Ideen zu einer reinen Phänomenologie”», en *Logos, Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, Band VII, 1917-1918 (224-246), Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1918.
- Nietzsche, Friedrich, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, I (1883), KSA 4, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch, Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin, New York, 1999³.
- , *Jenseits von Gut und Böse*. (1886), KSA, 5, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch, Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin, New York, 1988².
- , *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (1887), KSA 5.
- , *Der Fall Wagner. Ein Musikanten-Problem* (1888), KSA, 6, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch, Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin, New York, 1988².
- , *Ecce homo. Wie man wird, was man ist* (1888), KSA 6.
- , *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert* (1887), KSA 6.
- , *Nachgelassene Fragmente Herbst 1885—Herbst 1887 (1-10)*, KSA, 12, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch, Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin, New York, 1999³.
- , *Nachgelassene Fragmente. November 1887 bis Anfang Januar 1889 (11-25)*, KSA, 13, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch, Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin, New York, 1999³.
- , *Así habló Zarathustra. Un libro para todos y para nadie*, I, *Obras completas IV*, 2016.
- , *El caso Wagner. Un problema para músicos*, en *Obras completas*, Volumen IV, 2016.
- , *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, Volumen IV, Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca, Traducción, introducción y notas de Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares, Madrid, Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S.A.), 2008².
- Ortega y Gasset, José, *La rebelión de las masas* (1930), capítulo XI («La época del “señorito satisfecho”»), en *Obras completas de José Ortega y Gasset*, tomo IV (1929-1933), Madrid, Revista de Occidente, 1966⁶.
- Palette, Virginie, «Die phänomenologische Selbstgegebenheit: eine Metapher ? Essai im Ausgang von Jocelyn Benoists *Éléments de philosophie réaliste*», en *META Journal – Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, Special Issue, 2014: 28–43.
- , *Le donné en question dans la phénoménologie et le néokantisme. Des critiques du positivisme au débat avec Kant*, en *Phaenomenologica*, Vol. 224, Cham (Switzerland), Springer, 2018.
- Paredes Gascón, Antonio, «¿Sin intencionalidad y sin yo? Experiencia primera en Jean-Luc Marion», en *Eikasia. Revista de Filosofía*, Número 88, Julio-Agosto 2019 (pp. 9-31); disponible en: <https://revistadefilosofia.org/88-01.pdf>; último acceso: marzo 2022.
- , «Donación en la transformación. El nóema en Jean-Luc Marion», en *Areté. Revista de Filosofía*, v. XXXII, 1, 2020 (pp. 137-171); disponible en: <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/arete/article/view/22216/21509>; último acceso: octubre 2021.
- , «Otro lugar y donación. El último Jean-Luc Marion», en *Eikasia. Revista de Filosofía*, nº 98, marzo 2021; disponible en: <https://www.revistadefilosofia.org/98-02.pdf>; último acceso: diciembre 2021.

- Pascal, Blaise, *Pensées*, en *Œuvres complètes*, Préface d'Henri Gouhier, Présentation et Notes de Louis Lafuma, Paris, Éditions du Seuil, 1963.
- , *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*, en *Œuvres complètes*, Préface d'Henri Gouhier, Présentation et Notes de Louis Lafuma, Paris, Éditions du Seuil, 1963.
- , *Pensamientos*, Estudio introductorio de Alicia Villar, Madrid, Editorial Gredos S.A., 2012.
- , *Del espíritu geométrico y del arte de persuadir*, en *Blaise Pascal. Obras*, Prólogo, José Luis Aranguren, Traducción y Notas Carlos R. de Dampierre, Madrid, Ediciones Alfaguara S.A., 1983.
- Patočka, Jan, *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Traduit de l'allemand et du tchèque par Erika Abrams, Préface de Marc Richir, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1988.
- , *Ms. 3G/17*, [«Épochè et réduction – manuscrit de travail»] (1974), en *Papiers phénoménologiques*, Texte établi et traduit de l'allemand et du tchèque par Erika Abrams, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1995.
- Platón, *Diálogos V (Parménides, Teeteto, Sofista, Político)*, Traducciones, introducciones y notas por M^a. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero, Madrid, Editorial Gredos S.A., 1988.
- , *Diálogos VI (Filebo, Timeo, Critias)*, Traducciones, Introducciones y Notas por M^a. Ángeles Durán y Francisco Lisi, Madrid, Editorial Gredos, S.A., 1992.
- Plotino, *Enéadas V-VI*, Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal, Madrid, Editorial Gredos, 1998.
- Pokorny, Julius, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch I Band*, Bern und München, Francke Verlag, 1959.
- Polo, Teodoro, «Dios palabra excesiva», en *Revista de Espiritualidad*, Vol. 69, Núm. 275, Abril-Junio 2010, 257-281; accesible en: <http://www.revistadeespiritualidad.com/upload/pdf/1922articulo.pdf>; último acceso: noviembre 2021.
- Proust, Marcel, *À la recherche du temps perdu*, III, *Le temps retrouvé*, Édition établie et présentée par Pierre Clarac et André Ferré, Paris, Éditions Gallimard, 1954.
- Puricelli, Franco César, «Edmund Husserl: los objetos como unidades de sentido», en *Thémata, Revista de Filosofía*, n° 58, julio-diciembre (2018), pp. 137-156; disponible en: http://institucional.us.es/revistas/themata/58/8_art.pdf; último acceso: enero 2022.
- Ricard, Marie-Andrée, «La question de la donation chez Jean-Luc Marion», en *Laval théologique et philosophique*, vol. 57, n° 1, 2001 (pp. 83-94); disponible en: <https://doi.org/10.7202/401330ar>; último acceso: marzo 2022.
- Ricardo de San Víctor, *De trinitate*, en *Patrologiae Tomus CXCVI*, Paris, J.-P. Migne, 1855.
- Rickert, Heinrich, «Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transscendentalpsychologie und Transscendentallogik», en *Kant-Studien, Philosophische Zeitschrift*, 14 Band, Berlin, Verlag von Reuther & Reichard, 1909.
- , *Der Gegenstand der Erkenntnis, Einführung in die Transzendental-Philosophie*, Dritter völlig umgearbeitete und erweiterte Auflage, Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1915³.
- Ricœur, Paul, «Étude sur les “Meditations Cartésiennes” de Husserl», en *Revue Philosophique de Louvain*, Tome 52, n° 33, 1954 (pp. 75-109); disponible en: https://www.persee.fr/docAsPDF/phlou_0035-3841_1954_num_52_33_4479.pdf; último acceso: marzo 2022.

- , «Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl», en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986.
- , *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.
- , *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, Traducción de Pablo Corona, México, Fondo de Cultura Económica, 2002².
- Rimbaud, Arthur, *Poésies. Une saison en enfer. Illuminations*, Préface de René Char, Texte présenté, établi et annoté par Louis Forestier, Paris, Gallimard, 1984².
- , *Poesías completas*, Edición bilingüe de Javier del Prado, Ediciones Cátedra, Madrid, 1.998.
- , *Iluminaciones*, Prólogo, traducción y noticia de Cintio Vitier, Lima, El Manantial Oculto, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2020.
- Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary, «Husserl, lector de Kant. Apuntes sobre la razón y sus límites», en *Areté. Revista de Filosofía*, Vol. XXIV, n° 2, 2012 (pp.351-383); accesible en: <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/arete/article/view/3782/pdf>; último acceso: marzo 2022.
- Rodríguez, Ramón, «Los caminos de la fenomenología, A propósito de Jean-Luc Marion, *Réduction et donation*, Paris, PUF, 1989», en *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. V (1992), núm. 7, págs. 217-224. Madrid, Editorial Complutense.
- , *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Editorial Síntesis, S.A., 2006.
- Roggero, Jorge Luis, *Hermenéutica del amor. La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion en diálogo con la fenomenología del joven Heidegger*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Sb editorial, 2019.
- Rojas Jiménez, Alejandro, *La cuadratura. La última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, 2009.
- Romano, Claude, *L'événement et le monde*, Paris, Épipiméthée/PUF, 1998.
- , «Remarques sur la méthode phénoménologique dans *Êtant donné*», en *Annales de philosophie*, 21 (2000), pp. 6-14.
- , *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 2010.
- Rosenzweig, Franz, *Der Stern der Erlösung* (1921), en *Franz Rosenzweig. Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, 2, Haag, Martinus Nijhoff, 1976.
- , *La estrella de la redención*, Edición y traducción de Miguel García-Baró, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1997.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Émile, ou de l'Éducation* (1762), en *Œuvres complètes*, t. IV, Paris, Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1969.
- , *Emilio, o De la educación*, Prólogo y notas de Mauro Armijo, Madrid, Alianza Editorial, 1990.
- Ruiz Fernández, José, «La indicación formal como renovación de la fenomenología: luces y sombras», en *Diánoia*, volumen LVI, número 66 (Mayo 2011); disponible en: <http://dianoia.filosoficas.unam.mx/index.php/dianoia/article/view/187/1843>; último acceso: noviembre 2021.
- San Agustín, *Confessionum*, en *Patrologiae Latinae*, Tomus XXXII, Paris, J.-P. Migne, 1845.
- , *De Libero Arbitrio*, en *Patrologiae Latinae*, Tomus XXXII.
- , *De moribus Ecclesiae catholicae.*, en *Patrologiae Latiane*, Tomus XXXII.
- , *In Ioannis Evangelium tractatus CXXIV*, en *Patrologiae Latinae*, Tomo XXXV, Paris, J.-P. Migne, 1845.
- , *Enarrationes in Psalmos*, en *Patrologiae Latinae*, Tomo XXXVI, Paris, J.-P. Migne, 1865.
- , *De fide rerum quae non videntur, Liber Unus, PL XL*.

- , *De Trinitate*, en *Patrologiae Latinae*, Tomo XLII, Paris, J.-L. Migne, 1841.
- , *De Correptione et gratia liber unus*, en *Patrologiae Latinae*, Tomus XLIV, Paris, J.-P. Migne, 1865.
- , *De Gratia et libero Arbitrio liber unus*, *Patrologiae Latinae*, Tomus XLIV.
- , *De Gratia Christi et de Peccato Originali*, *Patrologiae Latinae*, Tomus XLIV.
- , *De dono perseuerantiae*, en *Patrologiae Latinae*, Tomus XLV, Paris, J.-P., Migne, 1865.
- , *Las Confesiones*, en *Obras de San Agustín* (en edición bilingüe), Tomo II, Edición crítica y anotada por el Padre Ángel Custodio Vega, O. S.A., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979⁷.
- , *Del libre albedrío*, en *Obras de San Agustín* (en edición bilingüe), Tomo III, Versión, Introducción y notas del P. Evaristo Seijas O. S. A., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1963³.
- , *De la fe en lo que no se ve*, Versión e introducción del P. Herminio Rodríguez, en *Obras de San Agustín*, Tomo IV, Obras apologéticas, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.
- , *De las costumbres de la Iglesia católica*, en *Obras de San Agustín*, Tomo IV.
- , *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, en *Obras de San Agustín* (en edición bilingüe), Tomo V, Primera versión española, Introducción y Notas del Padre Fr. Luis Arias, O. S. A., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1956².
- , *De la Gracia y del libre albedrío*, en *Obras de San Agustín*, Tomo VI (*Tratados sobre la Gracia*), Versión e introducción del P. Gerardo Enrique de Vega, O. S. A., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1956².
- , *Del don de perseverancia*, en *Obras de san Agustín* (en edición bilingüe), Tomo VI, Versión e introducción del P. Toribio de Castro, O. S. A., Madrid, B.A.C., 1956².
- , *Sermón 34*, en *Obras de San Agustín VII (Sermones, 1º, 1-50)*, Edición bilingüe, Traducción de Miguel Fuertes Lanero y Moisés M^a. Campelo, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1981⁴.
- , *Tratados sobre el Evangelio de San Juan (1-35)*, en *Obras de San Agustín* (en edición bilingüe), Tomo XIII, Versión, introducción y notas del padre Fr. Teófilo Prieto, Orden de San Agustín, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1955.
- , *Enarraciones sobre los Salmos (2º)*, en *Obras de san Agustín* (en edición bilingüe), Tomo XX, Edición prepara por el Padre Balbino Martín Pérez, O. S. A., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1965.
- , *Sermón 198*, en *Obras completas de San Agustín XXIV, Sermones (4º) 184-272 B*, Traducción y notas de Pío de Luis, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1983.
- San Buenaventura, *Breviloquium*, en *Obras de San Buenaventura*, Edición Bilingüe, Tomo Primero, Edición dirigida, anotada y con introducciones por los Padres Fr. León Amorós, O. F. M., Fr. Bernardo Aperribay, O. F. M., Fr. Miguel Oromi, O. F. M., Prólogo del Excmo. y Rvdmo. Sr. Fr. León Villuendas Polo, O. F. M., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1945.
- San Juan de la Cruz, *Llama de amor viva*, en *Vida y Obras Completas de San Juan de la Cruz*, por Crisógono de Jesús O. C. D., Revisión del texto y notas críticas por Matías del Niño Jesús O. C. D., Prólogo general, Edición crítica y Apéndices por Lucinio del SS. Sacramento O. C. D., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1960⁴.
- San Martín, Javier, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón. Introducción a la fenomenología*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.
- , *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Madrid, Editorial Trotta, 2015.

- Sánchez Meca, Diego, *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1989.
- Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, Pars Prima, en *Sancti Thomae Aquinatis, Opera Omnia*, Tomus IV, Iussu impensaue Leonis XIII P. M. Edita, Tomus Quartus, Romae, Ex Typographia Polyglotta, S. C. de Propaganda Fide, 1888.
- , *Summa theologiae, Prima Secundae*, en *Sancti Thomae Aquinatis, Opera Omnia*, Tomus VI, Iussu impensaue Leonis XIII P. M. Edita, Romae, Ex Typographia Polyglotta, S. C. de Propaganda Fide, 1891.
- , *Suma de Teología I*, Parte I, Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España, Presentación por Damián Byrne, O. P., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001⁴.
- , *Suma de Teología, II*, Parte I-II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1989².
- Scannone, Juan Carlos, «Fenomenología y hermenéutica en la “fenomenología de la donación” de Jean-Luc Marion», en *Stromata*, 61 (3/4), 2019; disponible en: <http://revistas.bibdigital.uccor.edu.ar/index.php/STRO/article/view/2345/3991>; último acceso: marzo 2022.
- Scotus Eirgena, Ioannes, *De diuisione Naturae (Periphyseon)*, Libro II, en *Patrologiae Latinae*, Tomus CXXII, Paris, J.-P. Migne, 1853.
- Serban, Claudia, «La méthode phénoménologique, entre réduction et herméneutique», en *Les Études philosophiques*, 2012, n° 100 (pp. 81-100).
- Serrano de Haro, Agustín, «Cuestionamiento de “la crítica inmanente” de Heidegger a la filosofía de Husserl», en *Fonamentació i facticitat en l'idealisme Alemany i la fenomenologia*, Edició a cura de Salvi Turró, Barcelona, Societat Catalana de Filosofia, Institut d'estudis catalans, 2007.
- , *Fenomenología trascendental y ontología*, Tesis doctoral dirigida por el Doctor D. Miguel García-Baró López, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Universidad Complutense de Madrid, 1990.
- , *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl*, Madrid, Editorial Trotta, S. A., 2016.
- Silesius, Angelus, *Cherubinischer Wandersmann*, en *Sämtliche poetische Werke*, Band 3, Herausgegeben von Hans Ludwig Held, München, Carl Hanser Verlag, 1949.
- , *El peregrino querúbico*, Edición de Lluís Duch Álvarez, Madrid, Ediciones Siruela, S.A., 2005.
- Solzhenitsyn, Aleksandr, *La main droite*, en *Œuvres complètes*, t. 2, Paris, Fayard, 1982.
- Tabet, Pascale, *Amour et donation chez Jean-Luc Marion. Une phénoménologie de l'excès*, Préface d'Emmanuel Housset, Paris, L'Harmattan, 2017.
- , *III Jornadas Internacionales en torno a la obra de Jean-Luc Marion*, organizadas por el Dr. Jorge Luis Roggero en el Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires en conjunción con la Facultad de Filosofía, Letras y Estudios Orientales de la Universidad del Salvador (segundo día, 4 de noviembre de 2021); disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=PzSH5eE7XuE&t=236s>; último acceso: febrero 2022.
- Tengelyi, László, *The Wild Region in Life-History*, Translated from the German by Géza Kállay with the author, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 2004.
- , *L'Expérience retrouvée. Essais philosophiques I*, Paris, L'Harmattan, 2006.
- Theological Dictionary of the Old Testament*, Volume I, Botterweck, G. Johannes & Ringgren, Helmer (ed.) (Translation of *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*), Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Co., 1977.

- Theological Dictionary of the Old Testament*, Volume VIII, Translated by Douglas W. Stott, Grand Rapids/Cambridge, Silliam B. Eerdmans Publishing Co., 1997.
- Teófilo de Antioquía, *A Autólico*, *Patrologia Graeca*, Tomo VI, Paris, Migne, J.-P., 1857.
- Trakl, Georg, «En Winterabend», en *Die Dichtungen von Gerog Trakl*, Salzburg – Leipzig, Verlag Otto Müller, 1938.
- , «En invierno. Una tarde de invierno. Primera versión», en *Georg Trakl. Obras completas*, Traducción: José Luis Reina Palazón, Madrid, Editorial Trotta, S.A., 1994.
- Vattimo, Gianni, *Introduzione a Heidegger*, Roma-Bari, Editori Laterza, 1991.
- , *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Editorial Gedisa, S.A., 2002.
- Vinolo, Stéphane, «La saturación entre tipología y hermenéutica. Pensar Jean-Luc Marion desde América Latina», en *El fenómeno saturado. La excedencia de la donación en la fenomenología de Jean-Luc Marion*, Jorge Luis Roggero (editor), Buenos Aires, Sb editorial, 2020.
- Volpi, Franco, *Il nichilismo*, Roma-Bari, Editori Laterza (Economica Laterza), 1999.
- , *El nihilismo*, Traducción de Cristina I. del Rosso y Alejandro G. Vigo, Buenos Aires, Editorial Biblos (Fenomenología y hermenéutica, Colección dirigida por Alejandro G. Vigo), 2005.
- Waldenfels, Bernhard, *Antwortregister* (1994), Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2016².
- , «Respuesta a lo extraño. Rasgos fundamentales de una fenomenología responsiva», en *Daimon. Revista de Filosofía*, n° 14, 1997, 17-26; disponible en: <https://revistas.um.es/daimon/article/view/9111>; último acceso: enero 2022.
- , «Antwort auf das Fremde», en *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, Waldenfels, B. / Därmenn, I (Hrsg.), München, Wilhelm Fink Verlag, 1998.
- , «La pregunta por lo extraño», en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* (1998), núm. 1, pp. 85-98, Traducción de Antonio Gómez Ramos, Servicio de Publicaciones, Madrid, Universidad Complutense; disponible en: <https://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/ASEM9899110085A/16735>; último acceso: enero 2022.
- , «Responsive Ethik zwischen Antwort und Verantwortung», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58 (1): 71-81 (2010).
- , *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung*, Berlin, Suhrkamp Verlag, 2012.
- , «La ética responsiva entre la respuesta y la responsabilidad», en *Ápeiron. Estudios de filosofía*, n° 3, octubre 2015, p. 214; disponible en: <https://www.apeironestudiosdefilosofia.com/numero3>; último acceso: enero 2022.
- Waltke, Bruce K. y O'Connor, M., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Indiana, Eisenbrauns, 1990.
- Walton, Roberto, «Reducción fenomenológica y figuras de la excedencia», en *Tópicos*, 16 (2009).
- , «Presentación», en *Hermenéutica del amor*, de J. L. Roggero, *op. cit.* 2019.
- Zarader, Marlène, *Heidegger et les paroles de l'origine*, Préface de Emmanuel Lévinas, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1986.
- , «Phenomenality and Transcendence», en *Transcendence in Philosophy and Religion*, Edited by James E. Faulconer, Bloomington, Indiana University Press, 2003.