

El surgimiento de la lógica del don y la contra-intencionalidad en la fenomenología de Jean-Luc Marion

FRANCESCO DE NIGRIS

LA FENOMENOLOGÍA DE LA DONACIÓN DE JEAN-LUC MARION ha sido frecuentemente criticada por no haber sabido conciliar con suficiente radicalidad los modelos fenomenológicos en que se ha inspirado, es decir, el clásico husserliano descriptivo de la evidencia que se gesta entre actividad y pasividad intencional de la conciencia, y el existencialista hermenéutico, no solo heideggeriano, sino procedente de Levinas, Chretien o incluso Ricoeur, en que conceptos como «llamada» y «respuesta» han buscado otra lógica, no necesariamente ontológica, capaz de introducir la cuestión metafísica de la transcendencia en el movimiento de la existencia humana. Si la doctrina de Marion está aún en gestación y, además, irá inevitablemente revelando su alcance en la medida en que inspirará la labor filosófica de otras generaciones, cabría decir, de momento, que de tener o no tener éxito su intento integrador, este habrá de medirse, en todo caso, en vista de su capacidad de responder a los clásicos problemas que aquejan al intuicionismo descriptivista y a la hermenéutica. Es decir, respectivamente, el titubeo entre realismo e idealismo que deriva del planteamiento adecuacionista de la verdad soportado por el modelo noético e inmanentista de la intencionalidad; y, en cuanto a la segunda, el criterio de verdad que se exige a toda hermenéutica para que esta sea, además de un ilimitado y creativo interpretar, un saber que oriente y articule los demás saberes.

En lo que sigue se intentará reconstruir con detalle, a través de sus principales obras, el camino que lleva Marion a adoptar una hermenéutica de llamada y respuesta a partir de una crítica a Husserl y a Heidegger. Se individualará el origen de sus aporías, sobre todo epistémicas, en un modelo fenomenológico todavía adecuacionista, en que el fenómeno saturado se interpreta cognitivamente, contraponiendo el significar al intuir en el concepto

Francesco de Nigris (✉)
Universidad Pontificia Comillas, España
Universidad Francisco de Vitoria, España.
e-mail: fdenigris@comillas.edu

Disputatio. Philosophical Research Bulletin
Vol. 12, No. 25, Sept. 2023, pp. 35–63
ISSN: 2254-0601 | [SP] | ARTÍCULO

de «contra-intencionalidad». Tomaremos como contraste interpretativo, para el esclarecimiento de esta última cuestión, la filosofía de Levinas, especialmente de *Autrement qu' être ou au-delà de l'essence*. Remitimos a otro ensayo para argumentar cómo la radicalidad del nivel aporético aquí descubierto tendrá una sustancial superación mediante el concepto de «donación de la carne» en la obra de Marion *El fenómeno erótico* (de Nigris 2022).

§1. El surgimiento de la idea de donación. La crítica a Husserl y a Heidegger.

Más allá de toda filosofía trascendental, que introduce condiciones a priori que posibilitan el fenómeno, Marion pretende encontrar una correlación que vincule originariamente el aparecer (*apparoir*) y lo que aparece (*apparissant*) en la misma aparición (*apparition*), o sea, instalar el pensamiento en la fenomenicidad del fenómeno, que es lo que expresa su conocido concepto de «donación», mediante el cual busca remontarse al sentido último del uso que, a su modo de ver, tanto Husserl como Heidegger hicieron de la expresión alemana *Gegebenheit*. Marion reconoce a Husserl el mérito de haber acompañado la abstención, respecto de la existencia trascendente del mundo, con la reducción, que introduce la pretensión fundamental de reconducir el fenómeno a su donación originaria, a la génesis de su aparecer. Secundario, si bien funcional a este logro, fue defender, en las *Logische Untersuchungen*, la autonomía de la significación respecto de la intuición, liberando esta última y ensanchando su horizonte fenoménico de la sensibilidad a las significaciones ideales, mediante la intuición categorial (cf. Marion 1989, p. 57–59). A pesar de la *epokhé* y de la reducción, a Husserl, según Marion, no le interesa preguntarse por el ser, ni siquiera por el modo de ser de la conciencia frente al de los entes intramundanos, sino volver a la raíz del proyecto cartesiano que impulsa la modernidad filosófica, planteando cómo la conciencia puede ser absolutamente donante para que propicie una ciencia sin supuestos, fundadora de las demás ciencias. Tal proyecto sería, además, la base común de las *Logische Untersuchungen* y de *Ideen*, más allá de lo que supuso el giro trascendental entre las dos obras (cf. Marion 1989, pp. 84ss). Mas esto también significa que Husserl, según Marion, no llegó nunca a preguntarse formalmente por lo que se dona, a tematizar el estatuto y el alcance de la donación (cf. Marion 1989, p. 69). Se limitó a abstenerse del ser, convertir la transcendencia en fenómeno y reconducirlo a la inmanencia de la conciencia como horizonte o región de toda región, ya que ella misma, en plena transparencia de sí, como presente vivo, es el fenómeno originario capaz de presentar u objetivar con certeza todo fenómeno en carne y hueso (*Leibhaft*), mediante una correlación

noético–noemática. En definitiva, indica Marion —con palabras e ideas que recuerdan a Derrida— Husserl asume implícitamente la donación como presencia del pensamiento objetivante: conciencia (Erlebnis) del objeto intencionado (Erscheinung), y cuyo modelo se da en la percepción sensible como presencia fáctica que escorza teleológicamente los sentidos objetivos de una idea (cf. Marion 1989, pp. 99–101).

Marion llega entonces a adoptar la crítica de Heidegger a Descartes para reincidir, a través de ella, en la limitación del planteamiento husserliano de cara a la radicalidad exigida por una fenomenología de la donación. Descartes, al identificar el ideal de certeza con la verdadera existencia, descubrió el saberse existente del cogito, la conciencia que se objetiva como «el yo», y aplicó ese ideal también al cogitatum hasta nivelar el ser de la conciencia y el del mundo, oscureciendo el sentido del sum, quedando así el ego indeterminado ontológicamente y, a la postre, interpretándolo a partir del ser de los entes del mundo al que está arrojado. Husserl, sin duda, no llega a equiparar, como hizo Descartes, el ego, en cuanto conciencia de ser en acto, al mundo como extensión, definiendo a cada uno sustancia, y remitiendo la definición de esta a Dios —supuesta sustancia perfecta, mas evidentemente indefinible—; aun así, según Heidegger, su maestro tampoco llegó a distinguir suficientemente el modo de ser de la conciencia respecto al del objeto, haciendo de aquella un supuesto metafísico tácito de su fenomenología (cf. Marion 1989, p.86). El resultado, según ya hemos comentado, es que el fenómeno es donado de entrada como correlación que, inmanente al cogito, revela su transcendencia como presencia objetivante de sus cogitationes. La donación husserliana, por tanto, se limita a una intencionalidad que, a pesar del ensanchamiento de la intuición, incluso de su horizonte noemático al mundo, establece una correlación lógica de sentidos funcionales a la constitución del objeto que vehicula las posibilidades de lo real, limitándolas a la certeza de la presencia, a la intuición de lo significado.

Heidegger por su parte, indica Marion, de la donación del ente objetivable, de lo aparente y cuestionable como hilo conductor de la tradición cartesiana prolongada por Husserl, transita al análisis de lo inaparente de la manifestación, al ser del ente y, finalmente, mediante una reducción ulterior (redoublée), al sentido del ser, que —correspondiendo a la parte anunciada pero inacabada de Sein und Zeit— se asimilaría, de ahí a poco, cree Marion, con la famosa expresión de «diferencia ontológica» (cf. Marion 1989, p.131). Con ambas formulaciones Heidegger, sostiene Marion, persiguió el mismo objetivo de donar fenomenicamente el ser, lo que le llevará a identificar paulatinamente el Ser y la Nada, como sería del todo evidente a partir de Was

ist Metaphisik? —si bien anticipado en su obra capital de 1927 mediante la función de la nada existencial a la que conduce la angustia—.

Para Heidegger —sigue profundizando Marion— la intuición categorial husserliana fue un supuesto metodológico decisivo de la analítica existencial, ya que funcionó como indicación formal para discernir diferentes modos de ser, empezando por el del existir humano (Dasein), la existencia (Existenz), frente al de los entes intramundanos. Considerando que lo que se dona es el ser, el privilegio del Dasein no es solo ontológico —como ente capaz de plantear el sentido del ser— sino también fenomenológico (cf. Marion 1989, pp. 246ss). Además, subraya Marion, a pesar de que el ente fundamental, desde Sein und Zeit, se establece como intermediario hacia la metafísica del ser, y consiste en el ente al que le va íntegramente su ser —pues se temporaliza y define en la posibilidad última de su propia nada— significa que le va también el ser en general que ha abierto, de ahí que, inevitablemente, la auto-transcendencia del Dasein como auto-donación de su propio ser se equipara con la transcendencia del ser en general (vinculándose inextricablemente, podemos añadir, los destinos de ambos, con la consecuente dificultad —que atraviesa todo el pensamiento de Heidegger— de ponderar el sentido de la co-pertenencia entre hombre y ser, la razón que pertenece a cada uno). Será decisivo para Heidegger, sostiene Marion, determinar de qué manera el ser llega a donarse como fenómeno, es decir, como «aquello que se muestra en sí y desde sí mismo» (das Sich-an-ihm-selbst-zeigende) ante el Dasein. De cara ello, como hemos anticipado, Marion guía su análisis según la hipótesis que la posibilidad de la donación fenoménica del ser se construye en Heidegger a partir de la función existencial de la nada, que en Sein und Zeit aporta la angustia. Sigamos de cerca la decisiva interpretación de Marion.

El existir humano es apertura ek-stática de un horizonte espacio temporal mundano que transcurre fácticamente por su esencial finitud, porque el comprenderse del Dasein, a partir de lo ya comprendido mundanalmente, supone proyectar anticipadamente posibilidades en la medida en que podrían ser las últimas, sometiendo el acontecimiento del presente a la posibilidad de lo imposible, a que llegue a no ser. La angustia, respecto de otras tonalidades anímicas, lleva los entes a la indiferencia de su totalidad, desterrando cada uno hacia el conjunto dinámico de un mundo esencialmente ausente, nunca del todo presente, porque se hace de su inagotable sistema de remisiones. El existir humano se proyectará en un extraño mundo sin horizonte, sin sentido, amenazado por la indiferencia óptica que remite a la nada en que el ente se manifiesta en la posibilidad de aniquilarse en su mismo ser, forzando, así, su fenomenización. Además, en la llamada a la que introduce la angustia, el

Dasein no solo tiene en cuenta íntegramente su ser como posible no ser en una maduración (Zeitigung) del tiempo originariamente temporalizado (Zeitlichkeit), sino que, en ese mismo tiempo, horizonte del ser, su estar a la nada (sein zum Tode) posibilita su autenticidad, de ahí que se puede concluir que la llamada de la conciencia de la propia nada, en el fondo, coincide con la llamada a desvelar su verdadero ser. El Dasein, por tanto, también se fenomeniza en la medida en que nada su entidad; y con eso, concluye Marion, se captaría la continuidad que lleva a Heidegger de la nada de los entes de Sein und Zeit a la reducción propiamente metafísica en que el ser es la nada en que los entes definen sus últimas posibilidades mundanas, que no son otras que las que se interpretarán a partir de los destinos del ser en la historia del acontecimiento (Ereignis) (cf. Marion 1989, p. 309). Será mediante paulatinas «acentuaciones», «substituciones» y «añadidos» a lo largo de los veinte años sucesivos de Sein und Zeit que la nada se irá equiparando al ser que se descubre (alétheia) fenoménicamente en el ente nadificado, porque el ser se fenomeniza solo en el nadear del ente íntegro y finito (cf. Marion 1989, pp. 312–315).

Sin embargo, al cabo de este análisis, la identificación entre ser y nada como fundamento de la fenomenización del ser de los entes, según Marion, presenta una dificultad insuperable: si la indiferencia de la angustia engulle también al existir humano, la llamada que reivindica la autenticidad de su ser, que le habla desde la nada de su ente, no puede tener ninguna respuesta. La nada, como ya expresa Heidegger en el postfacio de 1943 a *Was ist Metaphisik?*, no dice nada, pues habla de la nada, de ahí que el ser, como nada de lo ente, nada puede reivindicar (cf. Marion 1989, p. 316). ¿Cómo podrá el ser fenomenizarse, donarse, en el camino de la angustia que nada dice, pues dice la nada al Dasein? ¿Podría este llegar a escuchar la llamada o reivindicación del ser (Anspruch) siendo incapaz de distinguirse de cualquier otro ente, sumido en la completa indiferencia óptica? Se hace necesario encontrar, si la llamada pretende prosperar, esto es, ganar la escucha del hombre y recibir una respuesta, un decir esencial que supere la hermenéutica del ser como nada de los entes que se inicia con la angustia. La nueva experiencia del Dasein que introduce Heidegger desde 1949 para superar esta aporía, estriba en la posibilidad de que la voz del ser convoque directamente al hombre a pensar lo otro del ente, es decir, a un pensar esencial en que se le insta a hablar de la verdad del ser.

Resumidamente, según Marion, de la analítica existencial en que la angustia conduce a la indiferencia óptica de la totalidad de cada ente en que el ser intenta desvelarse, se transita, a partir de los apuntes de 1943 sobre *Was ist*

Metaphisik? a la identificación entre la nada y el ser, y, finalmente, en el postfacio de 1949 a esa obra, a una correlación entre ente y ser en el acontecimiento en que el ser se dice solo reivindicándose a sí mismo ante el hombre, pues se dona a una respuesta que le llama a una verdad a la que está vinculado su destino y, por tanto, predispuesto su pensar. He aquí, finalmente, a través de una peculiar interpretación de la doctrina de Heidegger, el ingreso de Marion en la hermenéutica de la llamada y la respuesta, si bien solo los pasos críticos que da al final de *Reduction* y *donation* se calibra definitivamente la influencia que tuvo sobre su pensamiento. Allí Marion sugiere que la lógica fundamental del dialogo hermenéutico, en cuanto llamada del ser en el intrínseco responder del hombre —que ya Heidegger había introducido en los análisis del habla y la escucha de *Sein und Zeit*— puede, sin embargo, cortocircuitarse. Expuesta la llamada a todos los temples anímicos del existir humano, cabe la posibilidad de que este quede incapacitado para responder a la reivindicación del ser si sucumbe a un sentimiento fundamental que Marion rescata de la misma obra de Heidegger: el tedio. Tendría esta corriente anímica fuerza suficiente para arrastrar al *Dasein* lejos de su destino ontológico, afirmándose como el elemento contra-existencial por excelencia, porque le desviaría de su intrínseca preocupación por el ser (*Sorge*), haciéndole impermeable a todo resquicio de conciencia de amenaza hacia su propio ser derivada de la angustia. El tedio no niega, ni es, como la angustia, fundamento de la negación, sino que es indiferencia a toda pasión o deseo, de ahí que el hombre hastiado, aburrido, se abandona al ente como si no fuera nada, al mundo como si no fuera mundo, convirtiéndose en espectador apartado al que no le va ni el ente, ni el mundo, ni el ser, pues no le va ya su propio ser. Vencido por el tedio, el existir humano, cuya existencia supuestamente es un modo de ser, se zafa de ese ser mismo, se desentiende de su destino ontológico, no lo ve como suyo, se hace sordo a la llamada, indiferente a la novedad, a la sorpresa, a la facticidad fundada en la finitud, en definitiva, «a la maravilla de las maravillas»: que el ente es. Se suspende, de esta suerte, el diálogo que introduce al pensar esencial, poniéndose la existencia más acá de la diferencia ontológica (cf. Marion 1989, pp. 331ss).

De esta suerte, a partir de otro temple anímico, Marion ha reproducido la misma aporía del silencio abrumador del hombre que nada puede decir, porque ningún esfuerzo es suficiente para escuchar la llamada del ser frente al tedio. Aún así, y de cara a lo que sigue, cabe una observación respecto de este desenlace de la crítica de Marion a Heidegger.

¿No es exagerado pensar que el tedio, que cualquiera ha padecido, si bien ocasionalmente, sin que haya llegado a imponerse permanentemente a toda

una vida, sea razón suficiente para desviarnos de la llamada del ser, en cuyo intrínseco responder el ser humano, supuestamente, tiene la oportunidad de introducirse a la razón de su existencia, a su originaria transcendencia? Hay dos posibles respuestas a esta pregunta: si el tedio realmente consiguiese desarticular la razón de ser del mismo existir, obnubilando la apertura al ser, que es la misma ek–staticidad mundanal de la existencia humana, habría que concluir que el sentido o razón última de la existencia del hombre a la que introduce «la llamada del ser» se define negativamente como lo contrario del tedio, esto es, una especie de imperativo a no aburrirse. El proyecto último del existir humano, su pre–ocupación por el ser en el propio ser, consistiría en resistir al tedio, y toda técnica de salvación en no sucumbir a ese temple, el cual, aún así, en cuanto contra–existencial por excelencia, puede vencernos. La evidente poca veracidad de este planteamiento tiene, a pesar de todo, una virtud: la de reclamar un esclarecimiento de la expresión «llamada del ser» en vista del supuesto más radical que posibilita su sentido en la intrínseca capacidad del hombre para escucharla: el consistir su vida en un modo de ser, la existencia, de suerte que, a su vez, pensar el ser sería su tarea esencial, ‘salvadora’, tal y como Heidegger reitera, en efecto, en *Brief über den «Humanismus»*, o en forma del «pensar precursor» en *Zeit und Sein*. Hemos de suponer que la crítica que llevará a cabo Levinas sobre este planteamiento influirá poderosamente en Marion.

§2. El don como llamada y la respuesta como adonado.

Concluye Marion *Reduction et donation* resumiendo cómo la reducción puede alcanzar la donación absoluta y superar las condiciones limitadoras de la fenomenología transcendental y hermenéutica.

Liberar la donación de las condiciones que limitan su manifestación significa tener en cuenta: a) a quién remite la reducción b) qué es lo que se dona c) cómo se dona —es decir, el horizonte de lo donado—, y d) hasta dónde se extiende la donación. A partir de este paradigma se sigue que la reducción transcendental husserliana (pero incluso la kantiana y cartesiana) y la existencial heideggeriana son restrictivas. En cuanto a la primera, es desplegada por un yo transcendental, constituyente de objetos en tanto en cuanto es consciente activa o pasivamente de ellos, es decir, en la medida en que deja ser desde la inmanencia de la conciencia la transcendencia del fenómeno según la lógica de constitución que exigen las regiones ontológicas a las que pertenece, conforme a la ontología formal que proporciona las reglas ontológicas de «algo en general». Se excluye de esta donación todo ente cuyo

modo de ser no se deja objetivar, como la misma conciencia ejecutivamente constituyente, los seres a la mano y el mundo, afirma Marion apropiándose de la crítica de Heidegger. Respecto de la segunda, Marion reconoce a Heidegger, por un lado, haber tematizado la donación del fenómeno, ofreciendo una definición que él mismo hará suya a lo largo de toda su obra —aquello que se muestra en sí y desde sí mismo—; sin embargo, lo estima reo de haber supeditado la fenomenología a la ontología (cf. Marion 1989, pp. 102ss). En efecto, la reducción existencial (que por esta misma razón llamará en otras obras «ontológica») es llevada a cabo por el ente cuyo modo de ser, la existencia, ha abierto el ser y se pregunta por su sentido. Esa apertura —su peculiar «intencionalidad ensanchada»— es mundana, es decir, abre y plantea el ser como trascendencia que se da mundanalmente —lo que equivale a decir también histórica y anímicamente—, encontrando en la angustia el camino para descubrir el carácter finito de su facticidad que temporaliza el ser, totalizándolo continuamente en la nada como posibilidad última de la existencia humana. Sin embargo, tal donación, según Marion, excluiría todo lo que no se puede reconducir al ser, justificar con su lógica, en definitiva, sus mismos supuestos: la llamada, su contra—existencial y el tedio —según lo interpreta Marion—.

Expuestas las condiciones que cada corriente fenomenológica —descriptiva y hermenéutica— pone a la reducción, restringiendo el acceso incondicionado a la donación, Marion formula el conocido lema de su filosofía: «tanta reducción, tanta donación». Queda entonces por hacerse la pregunta: ¿qué correlación entre llamada y respuesta expresa la reducción que dona originariamente el fenómeno, manifestando el don en sí y a partir de sí mismo, sin condiciones ontológicas ni transcendentales? Y su correlativa dificultad: ¿qué clase de condiciones pueden conducir a lo incondicionado, aunque sea para establecer un canon de lógica del don que se desprende del desfase entre llamada y respuesta?

Reconoce Marion que hay tantos tipos de llamadas como ruegos en que se declinan; mas si nos atenemos al puro requisito de una llamada en cuanto tal se impone la estricta evidencia de un destinatario (*attributaire*) simplemente acusado, alguien «a quien» se le dirige, encontrándose individuado sin resto desde la interpelación que originariamente lo trasciende más allá de toda lógica de autoconstitución egóica o autodeterminación óptica (cf. Marion 1989, pp. 340, 341). Con estas, en efecto, no se podría hablar en rigor de respuesta y, por tanto, de trascendencia, pues solo la llamada sorprende su destinatario en la medida en que le dona continuamente la posibilidad inmanente o íntima de

responder y hallarse fácticamente donado, es decir, «adonado» (adonné) — según la terminología que empleará Marion en *Etant donné*—.

Las reducciones trascendental y ontológica conducen a lógicas autárquicas que desatienden la llamada que individúa. Esta, independientemente de la lengua en que se profiere, es ya palabra en el esencial sentido de alterarme forzosamente en la escucha, pues me pone pasivamente a hablar aunque no sepa decir nada, simplemente ¡heme aquí!, convocado a ser testigo del don en que me recibo a partir de lo que quiero o puedo manifestar de él, antes de sustantivarme en el «nominativo» del ego o del Dasein (cf. Marion 1997, p. 437). Sin embargo, ¿quién o qué me llama donándome la posibilidad de encontrarme respondiendo, esto es, como individuo recibido a partir del don que recibo en tanto que lo muestro? Cualquier respuesta, indica Marion, es ya declarar el problema, aceptar la dificultad sin resolverla, pues fenomenológicamente yo soy interpelado antes de tener conciencia o conocimiento de este hecho a priori que reclama, solo a posteriori, una reflexión sobre su razón, introduciéndonos a una hermenéutica de la fenomenicidad del don. Queda entonces por preguntarse: ¿cómo llevar a cabo esta hermenéutica a posteriori que nos revelaría, en última instancia, la razón de manifestación de la llamada en la respuesta, si por definición no sé ni quién ni por qué se me llama? Convocado, sorprendido, me encuentro fácticamente donado porque me recibo, insiste Marion a lo largo de toda su obra, sin más condiciones que el don que me llama a mí antes y como supuesto de toda posibilidad de concebirme. Esta insistencia en que la individuación en lo humano acontece allende toda epistemología trascendental y ontológica, no sirve sino a postular el esclarecimiento de lo que significa la lógica del don como hilo conductor de la «hermenéutica a posteriori», como la llamará Marion (cf. Marion 1997, p. 125), mediante una continua práctica de la famosa fórmula por él propuesta —«tanta reducción tanta donación»— así traducida: cuanto más sabemos reconducirnos a lo incondicionado de la llamada, más manifestamos su don en la respuesta que nos constituye como adonados.

Conviene ahora regresar a la dificultad teórica fugazmente mencionada aguas arriba, de discernir las condiciones de lo incondicionado de la donación, aumentando ahora su rango de aplicación al concepto de esta en su integridad, teniendo en cuenta los dos rasgos correlativos que lo definen: que el adonado es «a quién» le va intrínsecamente la llamada, en el sentido más profundo que le va la vida en ella, pues respondiendo se individúa y —llega a decir Marion— mundaniza; y, en segundo lugar, que su recibirse a partir del don que recibe implica mostrarlo en sí y a partir de sí mismo, es decir, como fenómeno. Habría ante todo que preguntarse, entonces, ¿qué condición de reciprocidad se

establece entre estos dos rasgos para que signifiquen la donación? ¿No se está con ellos intentando cohonestar dos pretensiones filosóficamente dispares, la primera, que apunta a una hermenéutica radical de individuación y mundanización en el desfase llamada y respuesta y, la otra, descriptiva, que remite al famoso principio de los principios del §24 de *Ideen I* de Husserl? Y aún así, ¿no parece dominar el aspecto hermenéutico, considerando que, según dijimos, el concepto de llamada debería en todo caso establecer condiciones de respuesta, aunque sea las que determinan cómo el adonado se individúa y a la vez manifiesta fenoménicamente el don? Además: ¿cómo podríamos admitir una donación a priori y absoluta si solo una hermenéutica a posteriori permite descubrirla y, por tanto, como indica Marion, «sancionar» en el aparecer «lo que merece» ser llamado «verdaderamente fenómeno»? En definitiva: ¿cómo la reflexión a posteriori se comprende a sí misma derivada de un a priori que precisamente tiene que descubrir, considerando que siendo incondicionado no debería depender de tal descubrimiento, ni en el fondo de por sí necesitarlo?

A pesar de que la lógica de llamada y respuesta parece apuntar a una hermenéutica radical que se gesta a partir del mismo concepto de diferencia o desfase, Marion, como veremos, en *Étant donné* o incluso en obras recientes como *Reprise du donné*, parece mantener la necesidad descriptiva de manifestar el don de la llamada sin ‘desvirtuarlo’ en la respuesta, en el sentido que simplemente debería desplegar su pliegue originariamente intuitivo, llevando a plena visión la forma que implica (anamorfosis). Esta concepción, sin embargo, como también habrá modo de comentar, parece incurrir en la clásica *petitio principii* de la aporía epistemológica idealismo–realismo fundada en una ontología hilemórfica y en un ideal de verdad adecuacionista: declarar que el eídos es de la cosa exterior que forja mi idea adecuada de ella, cuando precisamente la exterioridad, en cuanto tal y en su consistencia, es a su vez una idea.

Tanto si concedemos que llamada y respuesta remiten a una hermenéutica de desfase de individuación y mundanización, como que mientan una donación en que el destinatario es llamado a manifestar la intuición incondicionada del don, quedaría por explicar, con requisitos y dificultades diferentes para cada opción, cómo el a posteriori se inspira y justifica en el a priori de la donación. En otras palabras, por un lado, cómo y por qué la hermenéutica a priori del desfase posibilita una reflexión a posteriori, o, por otro lado, cómo y por qué la donación, en cuanto puro dato intuitivo, pide ser manifestado significativamente.

§3. El significar y el intuir.

El alcance filosófico de una hermenéutica de llamada y respuesta, como ha mostrado ejemplarmente Chretien (Cf. Chretien 1992), afecta a la dimensión estructural, metafísica, de la existencia humana y plantea un concepto de razón que trasciende toda concepción ontológica, remitiendo a un sentido de radical alteridad. En la llamada resuena la respuesta, y viceversa, pues entre ambas se funda la escucha que individúa, una fecundidad que encarna.

La correlación entre llamada y respuesta, el hacerse y cobrar sentido de una en vista de la otra, significa forzosamente un ‘decir’ de la existencia que evidentemente no se limita a un simple modelo de interpretación textual, o, en general, como diría Heidegger, a un mero desfase interpretativo generado desde un nivel fáctico existencial —Existenziell—. Se gesta, más bien, desde el plano analítico existencial —Existenzial—, desde la misma auto-interpretación (Selbstausslegung) del existir humano (Dasein) como pre-comprensión proyectiva de sus posibilidades de ser en el mundo a partir de lo ya comprendido. Mas, estas posibilidades no son otras que las de la carne ontológicamente angustiada del hombre porque finitiza o íntegra los horizontes ek-státicos temporales con su última posibilidad de ser, la de su propio no ser, en definitiva, porque temporiza la posibilidad de toda temporalidad mundanal («Zeitigungsmöglichkeit der Zeitlichkeit», Heidegger 1967, p. 232) desde la auténtica pre-ocupación consciente de la propia finitud que responde autenticando la existencia.

Heidegger sustrae el significar (bedeuten) del acto intencional, de su impleción intuitiva limitada a un horizonte sensible mundano, que Husserl, por ejemplo, funda en una cinestesia definida generativamente por una orto-estética que surge en la decepción y confirmación del ser que, en protención y retención temporal, ya forma un espacio de resistencia y asistencia a las motivaciones de un «yo puedo» transcendental. La razón ek-stática del existir humano, el discurso (Rede) que rige su pre-ocupación existencial en el mundo (Sorge), el sentido de todo fenómeno intramundano que alumbra en sus posibilidades, es la misma razón del ser, planteando ya desde Sein und Zeit una inevitable co-pertenencia entre hombre y ser.

Sin embargo, esto nos lleva a preguntarnos, ¿es el hombre un ente que existe por y para haber abierto el ser, el cual, de esta suerte, sería su misma transcendencia, la razón o pre-ocupación de su existencia, de su encarnación y salvación? En suma, ¿puede la verbalidad del ser dar razón de la ek-staticidad del existir humano y, por consiguiente, del mundo en que este se encuentra anímicamente encarnado? Estas cuestiones nos devuelven al trasfondo más

problemático de la fenomenología ontológica de Heidegger: discernir la diferencia entre razón del ser y razón del existir humano, lo que nos llevaría demasiado lejos del tema de este estudio —pues obligaría a explorar a fondo el alcance filosófico de la idea de Ereignis—. Aún así, podemos captar una ruptura inequívoca con relación al entero planteamiento ontológico de Heidegger en la medida en que otros filósofos —en particular modo Ortega— han rechazado que el sentido último de un análisis de la vida humana consista en una propedéutica a la metafísica entendida como pregunta por el sentido del ser. La búsqueda del sentido de la vida, de su razón —vital—, sería ya metafísica y, además, la razón misma por la que se inicia a filosofar. Desde este enfoque podemos interpretar también a Levinas, cuyo concepto de significancia plantea la tradicional correlación entre la sensibilidad del intuir desde el tiempo y el espacio de la encarnación, cuyo decir remite a Dios, desdiciéndose, en vista de él, todo lo dicho.

Levinas entiende que el decir de la razón y por tanto el alcance de la metafísica tiene otra trama respecto de la ontología: la existencia surge de un existente intrínsecamente denucleado por el otro, trascendencia como presente inadecuado respecto de sí mismo, en suma, carne fecunda, que envejece, que es rostro insustantivable, pura significancia diacrónica como supuesto del significar la sincronía del ser, de lo dicho, pues desdice el discurso ontológico cuya hermenéutica carece de un criterio último de verdad, de Bien.

Ir más allá de la anfibología del ser y del ente, del decir apofántico como verbalidad que significa sustantivando, según Levinas supone sorprender la sensibilidad antes de que haya ‘dicho’, de que se haya identificado, esenciado en la retención que protende, en el signo que ya aparece portador de la doxa del ser, en definitiva, antes de que haya pre-categorialmente encauzando un núcleo noemático invariable que teleológicamente lleva a sus dichos. Así, la presencia del dicho, en realidad, siempre significa en la trascendencia del decir; sus signos se dan en una traza infinita que revela la razón diacrónica en que continuamente se traducen para seguir significando. Esto implica que el presente, en cuanto «dicho», posibilidad de sincronizar signos, como las palabras en el discurso del ser que entifica y totaliza, remite a un decir más profundo en que se desdice, pues tiene que ser continuamente presente, ya pasado ante sí mismo y a la vez más allá de sí en cuanto seguirá pasando. En suma, el presente como instante es sincronía en la diacronía a la vez que diacronía que sincroniza, que significa y manifiesta de otro modo que ser y más allá de la esencia (cf. Levinas 2088, pp. 250ss). Sin embargo, ¿cuál es la verdad de la significancia, razón diacrónica, fuente del presente que continuamente sincroniza? ¿Es la experiencia del desdecirse lo dicho lo que inicia una

reflexión a–posteriori que descubre el a priori de la significancia, razón última de la llamada y respuesta, del presente distante de sí, producción de infinito?

El presente está pasado ante sí, es anacronía, recurrencia imperfecta e inadecuada consigo mismo, en definitiva, diacronía, porque es ausencia intrínseca del principio que lo ha iniciado y que, retrayéndose, le ha dejado pasar sin fin como única huella o traza de su don. La infinitud del presente, por tanto, es la traza que separa a este de su principio, significancia que se remonta sin fin a Él, a–Dios. Distante de sí, el presente, es distancia de Él, espacio de libertad que es carne creada, sensibilidad refractaria a toda esencia, senescencia que vive muriendo, que se desvive por y para el otro. Él, Santo, anónimo, más acá de toda historia ha iniciado la trama del tiempo: me ha elegido como aproximación al otro, distancia como carne que acontece biográficamente, contacto como caricia, en definitiva, palabra, discurso que se expone ante terceros, a la violencia, para ofrecer justicia (cf. Levinas 208, pp.195–248).

Por tanto es Él, principio anónimo, inmemorial, lo que está más acá del presente porque ha iniciado la trama de su historia, dejando su huella como diacronía o infinito en todo dicho cuyo signo inevitablemente significa desdiciéndose en el Bien, fundándose la hermenéutica en traducir su significado a la significancia que últimamente lo significa, como posibilidad intrínseca del tiempo, de la carne fecunda, alterada, para desdecirlo, reconduciéndolo infinitamente al principio que me ha elegido para sustituir al otro, así como se ejemplifica en el puro decir del rostro ante el cual lo dicho se hace inagotable: palabra de perdón, de justicia, de amor, es decir, diálogo sin fin, hermenéutica que vuelve a mirarnos más allá de la muerte

En la infinita posibilidad de remisión a Él de todo dicho, descubrimos al prójimo en cuanto próximo, en infinita aproximación, imposible de definir, de determinar, de cosificar: es la evidencia del Bien que nos llama a servirle, a contradecir el egoísmo, a desdecir y rededir lo dicho en vista del perdón. Es el presente sin fin de la carne senescente, del rostro, en cuyas arrugas se lee la bondad de la razón diacrónica que sincroniza, que convierte todo signo en traza, que permite seguir significando, porque es el tiempo mismo en que se me ha creado, en que se revela la lógica del don: soy asignado, acusado antes de elegirme o conceptuarme, donado para sustituir al prójimo, para ser responsable de su responsabilidad, y del tercero, por mí desconocido, mas del cual él, en su carne, se siente responsable. A la llamada de Él, Santo, donante anónimo al que no puedo remontarme, al que me reconduzco para traducir en el Bien la traza de todo signo, respondo obedeciendo y descubro el puro futuro profético de la verdad de lo dicho como mandamiento, como vínculo o religión de sustitución del otro; descubro, en definitiva, la llamada a la existencia y su

método: la oración que nace del deseo de aproximación. Aproximarse, entonces, significa diferenciarse el uno en su radical no indiferencia por el otro, significándolo intrínsecamente, que es la significancia misma en que consiste la auténtica razón. «La différence même entre moi et l'autre est non-indifférence, est l'un-pour-l'autre. Mas, l'une-pour-l'autre c'est la signifiante même de la signification» (Levinas 2008, p. 273).

La lógica del don impide su devolución, la manipulación de Dios por hallarme ya remitido al prójimo en infinita aproximación, a donarme antes de haberme pensado como donante, a ser rehén del otro, obsesión de mi vida. Es evidente, entonces, que esta tarea en que se me ha elegido, en que nazco ya acusado, pre-nominalmente asignado, no puedo haberla elegido yo autárquicamente, según una lógica egóica de satisfacción objetivante, sino que me precede en la medida en que me trasciende, en que me encarna, me consume, me recrea en una recurrencia desfasada, sin solución de continuidad. «¡Heme aquí!», testigo asignado que escucha la voz que me llama al futuro profético y me halla obedeciendo en el presente de la Gloria.

No podríamos afirmar que se halla en Levinas una hermenéutica a posteriori que revela el desfase a priori como razón del acontecimiento de la existencia, sino que es esta misma que desdice sus propios dichos remontándose diacrónicamente al Bien, es decir, diacronía que sincroniza sin fin, y, por tanto, carne como deseo —metafísico— de aproximación en que el hombre se convierte autenticando su mirada, su capacidad de manifestación. Y tal sería el sentido último de la reducción: la reconducción al Bien.

A partir de este ilustre e inspirador antecedente de Marion, del que tantas ideas, como vemos, se derivan, habría ahora que preguntarse: ¿expresa la donación una razón hermenéutica o más bien descriptiva de raigambre intuicionista? ¿Hasta qué punto, si fuera esto último, aflora en su obra la aporía epistemológica adecuacionista que opone conciencia (interioridad) y mundo (exterioridad)? Y si la diferencia entre llamada y respuesta fuera hermenéutica, ¿qué criterio de verdad supondría? Y, finalmente, si pretendiese inspirarse en ambas corrientes, ¿cómo conciliaría la lógica de visibilidad, de manifestación, con la interpretación?

Desde *Réduction et donation*, pasando por *Étant Donné*, o, finalmente, en obras más recientes como *Reprise du donné*, Marion parece no abandonar nunca su confianza en el ideal clásico de manifestación de la fenomenología descriptiva, entendiendo por donación un darse originario de datos inmediatos que sorprenden, exceden lo que la intención significativa puede mentar o prever conceptualmente. En otras palabras, la donación establece un

fenómeno, llamado «saturado», que es paradigmático según los dos rasgos a los que ya nos hemos referido: muestra el don a partir de sí mismo, sin condiciones intencionales para su manifestación, y, de esta suerte, correlativamente, llama al yo a responder y recibirse solo a partir del don, de su lógica, como mero dativo de atribución, como adonado. El fenómeno saturado, en cuanto fuente e ideal de toda fenomenicidad, manifiesta el don en razón de lo que dona, al revés de los fenómenos pobres en intuición —matemáticos, lógicos— o comunes que donan según lo que muestra significativamente el adonado, el cual, entonces, se revela en estos últimos, entre otros sujetos posibles, como ego autoconstituyente que mienta objetos, o como un ente fundamental que se autodetermina ónticamente, fundando la posibilidad de sus ontologías. El exceso intuitivo del fenómeno saturado sobrepasa la lógica intencional mundana objetivante, a la vez que excita el deseo a seguir manifestando, forzando el yo a escuchar la voz del don que le llama y le adviene a partir de sí mismo, desde el «sí» sorprendente que le embiste como hecho cumplido, como evento, asignándole la función de mero atributivo, a quien simplemente le acontece, acusándolo sin residuo, individuándolo sin más posibilidad que ser testigo suyo: «¡Heme aquí!», recibido, ya convertido en adonado.

Ahora bien, Marion, como hemos visto desde *Réduction et donation*, recaba la manifestación del don, en cuanto fenómeno saturado, de una radicalización de la intencionalidad husserliana, invirtiendo la correlación adecuacionista de la intención que se verifica en la intuición con la del exceso de esta sobre aquella. Esta relación paradójica, excesiva, contra-intencional, sin embargo, resulta limitadora, incluso de cara a las posibilidades del pensamiento de Husserl, porque funda en la dimensión activa de la conciencia, concretamente en el concepto, el umbral de lo significativo, sin tener en cuenta un significar pre-categorial, pre-reflexivo, que presta sentido al contenido hilético desde el movimiento pasivo de la temporalización de la conciencia, lo que difícilmente permitiría hablar de datos inmediatos o puros, aunque sea por la pasividad asociativa y cinestésica que va encarnando el ego —superando, así, por su parte, eventuales problemas de actualismo—. Sin embargo, admitir una pura intuición —algo bien distinto, obviamente, de la intuición pura categorial— equivaldría a decir o bien que aquella no significa nada o —lo que tendría el mismo efecto— que mienta un significar ajeno al hombre y que le afecta en la medida en que le obliga a interpretarlo. Con este planteamiento se volvería a la clásica *petitio principii* inherente a la aporía realismo-idealismo, declarándose una exterioridad cuya noticia depende epistemológicamente de la interioridad que por definición la niega. Sin duda, esto no quiere decir que se debería admitir un significar de los datos intuitivos adoptando el modelo de la pasividad de la

conciencia husserliana, considerando que con ella Husserl simplemente traslada a un nivel asociativo pasivo la misma lógica eidética trascendental de la vivencia intencional objetivante que Marion critica. Pero si pasamos a Levinas, a conceptos como los de significancia, presente como producción de infinito, razón en cuanto trama o intriga de su historia, que es carne, diacronía sincrónica..., impiden pensar, todo ellos, en un intuir que no signifique de por sí nada y que tenga que esperar el concepto para decir algo. Todo dicho, incluso ontológicamente dicho, deriva su lógica significativa de la traza diacrónica en que significa, ya que el mismo concepto de «presente», en cuanto dicho, significa porque se desdice, siendo continuamente presente. Y con esta primera dificultad del fenómeno saturado no hemos hecho más que empezar a adentrarnos en una tupida red de ideas aporéticas.

Si el concepto es instrumento de manifestación y la intuición carece de todo significar hasta ser manifestada, se admitiría una especie de actualismo invertido respecto del adonado, pues este se recibiría en el don solo en la medida en que no es capaz de mostrarlo, esto es, de significarlo conceptualmente. En otras palabras, si Marion defiende que el adonado se transfigura —o como también dice— se «metamorfosea» en el momento en que es impactado por el don que manifiesta en sí y a partir de sí mismo, la manifestación de ese don, en cuanto exceso intuitivo, no significaría nada conceptualmente, y solo en tanto el adonado tuviese esa experiencia inconceptuable se recibiría y revelaría a sí mismo como tal. Mas, entonces, cabe preguntarse: ¿cómo podría el adonado manifestarse a sí mismo en el impacto a priori si el exceso intuitivo precisamente no significa nada? Si respondiésemos que se manifiesta como tal solo a posteriori, volveríamos a las aporías ya comentadas respecto de la lógica descriptiva de manifestación de datos a priori; no se entendería, en suma, con qué garantías se pasaría de un no significar intuitivo a priori a un significar significativo a posteriori sin que aquel se desvirtúe en este. Pero, más aún, si admitiéramos que la manifestación se diese a posteriori cuando se conceptuase el exceso intuitivo con un acto de significación, el adonado se ocultaría precisamente a sí mismo en ese acto, pues no se mostraría a partir del don, sino, entre otros, del objeto o del ente, interpretándose forzosamente como ego o Dasein.

Todas las aporías comentadas acaban apuntando a la misma cuestión: si la intuición no es intrínsecamente significativa y el exceso intuitivo significa solo a posteriori, no tendría sentido controlable la expresión «mostrar a partir del don» y con ella el mismo concepto de «fenómeno saturado». Justo al contrario de la diacronía de Levinas, que es exceso significativo sobre toda sincronía, el exceso intuitivo que manifiesta el don como fenómeno saturado no conduce a

un significar más radical que permite establecer el sentido de tal exceso respecto del concepto. Lo dicho, para Levinas, recordémoslo una vez más, es cualquier signo que significa porque sincroniza la diacronía en que aparece, en que se desdice traduciéndose sin fin desde la significancia del presente ya pasado de sí, pues remite a—Dios, a su principio, de suerte que la distancia de Él es, inevitablemente, tiempo en que he sido elegido para sustituir al otro, biografía en cuanto carne que significa al existente como vocación o llamada de su existencia (ser—para—el—otro, no matarás, etc.).

Centrándonos en el concepto de intuición, en su correlación con el significar, las dificultades interpretativas también son evidentes. Como hemos comentado, si con él nos referimos a la afección sensible, no dejarían de plantearse, así como se ha subrayado (cf. Benoist 2001, pp. 62–64, 92ss.), problemas epistémicos típico de la colaboración entre entendimiento y sensibilidad en un marco adecuacionista de la verdad y de un objeto hilemórfico. Tampoco ayuda a resolver la equivocidad del término el hecho de que Marion, en *Etant donné*, defiende que la donación no coincide con la intuición, indicando que podemos donar el tiempo, la vida, la muerte o una promesa sin intuirlos (cf. Marion 1997, pp.400–403). Parece, de repente, en ese contexto, que por intuición se mienta un acto objetivante al que no se pueden reducir ciertas realidades que trascienden todo objeto —como dirá en *Certitudes négatives*—. Mas, si así fuera, en rigor, la expresión del don como «exceso de intuición» se vaciaría definitivamente de sentido, pues es justo la intuición, en cuanto exuberancia respecto de nuestro significar objetivante, lo que permite tener noticia del don. ¿No deberíamos entonces admitir que habla Marion de un tipo de intuición, la que dona como exceso, que significa con otra lógica respecto de la que entraña la intencionalidad? No queda otra opción para salvar esas afirmaciones; mas, entonces, de nuevo, habrá que preguntarse: ¿qué lógica entraña ese intuir no objetivante que manifiesta el don como exceso, como continua e intrínseca respuesta a su llamada?; en definitiva, ¿qué significa donación en cuanto exceso originario de intuición, fuente e ideal de visibilidad? Encontrar una respuesta a esta cuestión permitiría asumir que si hay efectivamente un continuo exceso intuitivo, este, a su modo, ya sería a priori significativo, introduciéndonos hermenéuticamente a una significancia o razón semiótica del tiempo como carne que mentaría ya el mundo, evitándose, de esta suerte, ese actualismo invertido al que nos hemos referido —según el cual habría adonado en tanto y en cuanto no hay actos—.

Parece sugerirse implícitamente esta solución cuando nos habla Marion de una esencial cualidad epistémica del fenómenos saturado: su «banalidad», esto es, la continua posibilidad de saturarse cualquier fenómeno en la medida en

que sabemos convertir nuestra mirada y transitar del objeto —en cuanto construcción teórica de un concepto que siempre responde a un ideal de certeza— a la facticidad imprevisible del evento que lo sorprende y supera intuitivamente, revelando ese horizonte omnímodo, «banal», del fenómeno que es su mundanidad.

Marion en *Reprise du donné*, inspirándose en Patočka, sugiere que esa intuición no objetivante, que significa originariamente el don, en el fondo, es el mundo en cuanto transcendencia fáctica, eventual, adviniente a todo objeto, a todo fenómeno pobre en intuición, llevándolo continuamente a la superabundancia que orienta nuestra mirada al sí del fenómeno, a la saturación en que acontece y se revela desde sí mismo, a la vez que constituye la experiencia a-subjetiva, pre-intencional del adonado. Sin duda, esto ayudaría a comprender la dinámica entre la llamada del don y el continuo responder del adonado, mediante una hermenéutica mundana que aclara el tránsito entre diferentes grados de fenomenicidad y de subjetividad; sin embargo, aun así, no se aclararía cómo la llamada y la respuesta donan mundo e individuán el adonado. En efecto, como veremos más detenidamente, ‘mundo’ no podría ser solo el don de la llamada a la que luego respondemos, sino que, precisamente, en la medida en que responder es mundanizar individuándonos, es decir, hacer mundo como carne, habría que admitir su intrínseco desfase a priori respecto de la llamada. Si el fenómeno saturado no solo es paradigma de toda manifestación sino además fuente de toda visibilidad, deberíamos encontrar un desfase originario como intuición que significa o dona al primer ‘inobjetivable’, el mundo, en cuanto superabundancia intuitiva de cada objeto, que, como diría Levinas, los desdice y reconduce hacia un significar fáctico, diacrónico, en que se individúa el adonado. ¿Ayudaran los cuatro tipos de fenómenos saturados que descubre Marion para comprender esta correlación entre mundo y adonado, remontándonos a un significar de la donación que permita comprender cómo se donan el tiempo, la vida, la muerte, la paz, la palabra, el sentido, el rostro...?

Parece inevitable, de momento, que la pista más segura para superar la aporía sea admitir una correlación apriórica entre llamada y respuesta, don y manifestación, y que, además, consista en una razón, decir o «significancia», como diría Levinas, que si ha de ser descubierta a posteriori se revele por una conexión que permita pasar de un nivel a otro con algún indicio de continuidad, en definitiva, mediante una reducción que comunique lo reflexivo con lo pre-reflexivo en una evidente continuidad de sentido. ¿Podríamos suponer que ese indicio hermenéutico de continuidad entre lo a priori y lo a

posteriori sea el deseo de manifestar lo que todavía está invisto en el don, al que Marion a veces se refiere en analogía con una larga tradición?

En la medida en que Marion lo connota como «un deseo de manifestación», al contrario del deseo ético, metafísico, de aproximación de Levinas, sugiere que la conexión entre llamada y respuesta sigue siendo descriptiva, es decir, que la razón por la que el adonado se recibe a partir del don que muestra sería desplegar lo que está ya dado en el mismo don, misteriosamente exterior a él. De hecho, no obstante Marion repita tenazmente que el adonado se constituye en tanto en cuanto receptor o atributivo del don, «sin residuo», las dificultades que entraña esta fórmula no se despejan sino que se disparan por la conocida terminología con que la ejemplifica. El adonado sería como una pantalla que recibe el impacto inaudito y sorprendente del don, que sobreviene siempre en estado naciente, sin preaviso (arrivage), que acontece como puro evento ofreciendo un pliegue para desplegar el enfoque que permite paulatinamente reconducirlo a su forma (anamorfosis), sin desvirtuarlo, para que acabe manifestándose en sí y a partir de sí mismo y, correlativamente, el adonado se reciba o muestre a partir de lo que se dona. Un planteamiento de este tipo no parece diferir sustancialmente de la constitución husserliana en que el ego es conciencia en la medida en que deja mostrarse aquello de lo que es consciente, ateniéndose a cómo resiste, sorprende, en definitiva, trasciende, la inmanencia. Y a pesar de que el modelo intencional, ya con Brentano, buscó liberarse del a priori de las facultades, conserva en la correlación noético–noemática el mismo problema idealista, paradigmático en Kant, de un supuesto noúmeno que, sin no queremos admitir que es segregado por el pensamiento, ha de suponerse como una exterioridad que afecta una interioridad receptiva que, por otra parte, así lo define. En definitiva, en la historia del idealismo en todas sus vertientes, cuando se persigue desde el nivel del pensamiento el ideal de verdad como adecuación (la sincronía antes que la diacronía), se obtiene inevitablemente que la cosa es —epistémica y primariamente— cosa pensada (cogitatum). Es decir, que el ansiado «en sí y a partir de sí» de ella, es el «en mí» de la conciencia que así la define, exigiéndose, para salir de tal inmanencia, algún título de trascendencia, refugiándose el fenomenólogo en una prudente abstención (epokhé). Cuando Marion afirma, por ejemplo, que «L'appel donne, ou plutôt constitue de lui-même la donnée, mai il ne se montre pas encoré» (Marion 1997, p.494), ¿cómo deberíamos interpretar que la llamada constituye el don por sí misma, antes de que el adonado lo muestre? ¿Deberíamos realmente admitir que el concepto de llamada no depende ya de una interpretación que pone condiciones a que done, aunque sea para que el adonado, respondiendo, se individúe y mundanice? ¿Qué significa realmente

que el don, entonces, es absoluto, incondicionado? Una vez más, ¿cuál es su lógica si no es intencional?

A partir de una inadecuación entre donación y mostración, debida a la sorpresa de aquella sobre esta, el supuesto del movimiento del paulatino enfoque de la anamorfosis es el de una lógica hilemórfica que obliga a aclarar quién o qué aporta materia y forma, sea la llamada o la respuesta. No diferiría sustancialmente este planteamiento de las expresiones clásicas de la razón teórica en que se postula el ser de la cosa para luego —por alguna inclinación práctica del sujeto —como el mentado deseo de conocer más— hacer algo práctico con ella. El don, dice también Marion variando su metáfora fundamental, sería como una luz incolora que impactando en el prisma de la pantalla que es el adonado, permitiría manifestar toda la riqueza lumínica que entraña; en suma, otro modo de caer en la clásica *petitio principii* de quienes admiten una *adaequatio intellectus ad rem* como verdad primera, pues se postula un don al que se define incoloro desde la coloración de la que tenemos noticia y que debería derivarse de aquel. Marion insiste, en *Etant donné*, que el don y la manifestación son inseparables, inmediatos, sin distancia en cuanto a impacto y recepción, pero, por otra parte, habría un desfase temporal solo sobrevenido a su diferencia, sin consistir en ella, lo cual nos sumiría una vez más en todas las contradicciones antes citadas: un *a priori* intuitivo donde hay diferencia sin desfase, pero un desfase que hay que admitir *a posteriori*, lo que implicaría que habría incluso dos respuestas: una descriptiva inmediata al don y otra que desfasa, intentado recuperar su lógica de manifestación, sin garantía alguna de que el *a priori* no sea desvirtuado por el *a posteriori*, que es lo único que da noticia de él.

Sea cual sea la combinación, el problema radica en que se afirma una donación absoluta como puro don intuitivo *a priori*, insinuando una lógica representacionista descriptiva en términos de despliegue, y que, al mismo tiempo, se introduce una hermenéutica que no sabemos hasta qué punto penetra en ese *a priori*, evidentemente desarticulando su lógica cuanto más se admite que la diferencia originaria entre llamada y respuesta es un desfase con pleno título de razón hermenéutica, esto es, de decir en cuanto trama biográfica intrínsecamente ética y carnal, mundanizante.

Pero no debería sorprender la ambigüedad que entrañan conceptos como intuición, donación y manifestación si recordamos la lógica que ha inspirado a Marion para formular el concepto de don, a saber, la del fenómeno tal y como lo define Heidegger en *Sein und Zeit*, todavía influido por el ideal husserliano de ir a las cosas mismas, mostrándose estas en la medida en que se nos imponen «en sí y a partir de sí». Marion, por una parte, aspirando a mayor radicalidad

descriptiva aún, subraya que el «sí» de las cosas mienta la continua e irreplicable presencia de la «finitud infinita» en que se donan, sin abstraerse de su mismidad fáctica, a diferencia del objeto que se dona según muestra la idea que lo tiene pre-visto. Donación es la intrínseca excedencia de la cosa respecto de sí, su continuo superarse, saturarse, donarse, en definitiva, el don de su evento que, en última instancia, no es otro que el del mundo que se hace en cada cosa. Sin embargo, paralelamente a este esfuerzo puramente descriptivo, Marion, por otra parte, no deja de buscar una interpretación de la donación según la relación viva, gratuita y anónima entre donante y donatario, divisando en esta experiencia que une a ambos, en recíproca e inseparable conversión, la más radical *epokhé* que debería protagonizar el propio fenomenólogo si pretende reconducirse a la raíz de la donación. ¿Será este el camino hermenéutico mediante el cual Marion finalmente alcanza en *Étant donné*, y definitivamente en su obra, la lógica del don a la que hemos apelado, en que el exceso intuitivo exhibe su significar más radical?

§4. La lógica del don y las aporías del tiempo y de la carne.

El yo, repite Marion, se encuentra recibido, donado solo en la medida en que es capaz de escuchar la llamada anónima y gratuita del don, dispuesto a aceptarlo a pesar de no saber quién ni por qué se le dona. Pero la gratuidad y el anonimato de la llamada no se deciden unilateralmente, desde el punto de vista del donatario, sino que exigen también que el donante no sepa a quién dona, ni que, en el fondo, pueda determinar el resultado último de su donación en la respuesta que decide su destino, lo que inevitablemente le hace dudar sobre por qué y para qué ha donado (Cf. «Le don», en *Étant donné*). La lógica del don establece un vínculo entre donante y donatario que trasciende a ambos, pues es la condición que les abre al evento incondicionado de su encuentro, a su donación recíproca como entrega que funda la libertad de la palabra, la veracidad del diálogo. Por tanto, el don no puede significar ni objeto ni ente, ni presencia ni ausencia deseada y definible que prometa uso o remuneración. Trasciende cualquier lógica objetivante, incluso intencional, susceptible de cuantificar o calificar el don, desvirtuándolo, exponiéndolo al utilitarismo y al consecuencialismo del intercambio. Marion, sin embargo, precisa que el filósofo solo puede describir el evento del don desde el punto de vista responsivo del adonado que se recibe y se encuentra como donatario hasta el punto de ser su misma vida, en cuanto individuación y mundanización, la respuesta que lo revela. Ahora bien, ¿cómo la vida puede revelar el sentido último del don? En un esfuerzo para ejemplificarlo, Marion aborda la relación

entre padre e hijo. Si hubiese sido llevada hasta sus últimas consecuencias quizá le habría mostrado que la perspectiva del adonado —y del filósofo— es, a la vez, tanto la del donante como la del donatario —conduciéndole, de esta suerte, a un replanteamiento general de su idea de donación —como hará de hecho en *El fenómeno erótico*—. Sin que podamos profundizar en esta objeción, se observa en estas páginas de indudable interés la correlación creadora entre llamada y respuesta y el vínculo de paternidad y filiación como don recíprocamente desbordante, hasta el punto que se vislumbra, sin que se aproveche la idea (quizá un retal de la «fecundidad» de Levinas), que el nacimiento consiste en ese mismo retraso encarnador respecto de la llamada (Marion 1997, pp. 472, 489ss). El padre es llamada que se decide por el solo hecho de apelar al hijo, incluso antes de ponerle nombre, antes de que este conozca su nombre propio, porque llama a él más allá de su yo, esto es, lo altera y pone en libertad para filiarse, al igual que el hijo, en cuanto tal, por su parte, llama al padre eligiéndolo antes de que este se conciba como padre, alterándolo para esa libertad concreta en la que se encuentra donado. Padre e hijo, de esta suerte, se reciben en la medida en que muestran el don al que responden respectivamente filiando o filiándose, encontrándose ya elegidos, adonados, antes y como posibilidad de ser conscientes de su condición y de conceptuarse a posteriori nombrándose.

A pesar de estas prometedoras reflexiones contenidas en el apartado de *Etant donné* titulado *L'enfant et le père*, y de todas las que hubiesen podido seguirle profundizando en sus premisas, Marion tiende a desviarse de ellas y vuelve a apelar a la lógica descriptiva de la donación en el sentido del puro aparecer, interpretando la experiencia de anonimato y gratuidad del donatario respecto del donante como una reducción a la inmanencia que permite escuchar la llamada del don más allá de todo objeto u ente, para reconducirse a él como fuente de visibilidad, en definitiva, para captar el pliegue que despliega el fenómeno como evento. Y siendo la raíz del pliegue el mundo, este vuelve a tener una función de mero horizonte que, según anticipamos, permite concebir la banalidad del fenómeno saturado mediante una hermenéutica a posteriori en que el yo pasa de sujeto a adonado en la medida en que, por una parte, es capaz de convertir su mirada para dejarse sorprender y saturar por el exceso intuitivo del fenómeno, o, al contrario, significarlo para someterlo a un criterio de certeza, es decir, objetivándolo intencionalmente. Pero lo que más nos interesa ahora subrayar es que si calificando como banal el fenómeno saturado Marion pretende remarcar su ejemplaridad fenoménica como raíz y fundamento del aparecer, más acá del ser, en realidad, acaba demostrando más de lo necesario para este propósito.

Con esta apostilla teórica, sin embargo, parece una vez más endosarse al yo la responsabilidad de enfocar lo que se muestra para remontarlo a lo que se dona, sin que, al final y al cabo, se pueda establecer un claro umbral entre lo que es el sí o en mí del don, y, por tanto, entre el adonado y el sujeto. Pero más allá de esta dificultad, corolario de la aporía epistemológica que subyace a la concepción adecuacionista e hilemórfica de la verdad que hemos tratado reiteradamente, habría que añadir algo menos evidente pero igualmente grave: que la intrínseca capacidad y posibilidad del adonado de manifestar el don o de «abandonarlo» vincula sus destinos, pues introduce la historia del adonado, su razón biográfica, en la lógica de manifestación del don. Parece así asomarse de nuevo, con otros matices, toda la dificultad que hemos subrayado en la doctrina de Heidegger para discernir la razón del ser de la razón ek-stática del existir humano, con el problema añadido de que no encontramos en *Étant donné*, ni sobre todo en *Reprise du donné* —donde Marion reitera esta hermenéutica de transformación del objeto en evento mundano— una razón biográfica de la historia, una trama del tiempo que permita concebir que su transcurrir sea la misma saturación de ese evento fundamental y primario que, por ejemplo, Levinas llama instante, presente diacrónico, en definitiva, carne y mundo.

En *Étant donné*, Marion, inspirándose en Derrida, presume proponer una razón de temporalización ajena a una concepción previa del tiempo, es decir, que temporiza sin ser ella misma temporalizada, pues entiende que la diferencia del presente que difiere (Derrida) o desdice (Levinas) —pues queda continuamente presente— sigue a la acción de la llamada anónima que impacta en el prisma del adonado, el cual, de esta suerte, se encuentra e individúa respondiendo sin solución de continuidad, dándose ese retraso originario, irremisible, que es generación de tiempo y de historia (un retraso que, cuando falte, al no quedarle al adonado nada que responder, es decir, que vivir, encontraría su muerte). Entre otros deslices acerca de la prioridad de la razón de la diferencia temporizadora sobre el tiempo temporalizado, mero producto suyo, Marion afirma la simultaneidad de la llamada, de la respuesta y del adonado que entre ellas se encuentra, mostrando lo que aquella dona y, por tanto, temporalizándose no tanto desde el presente (metafísica) o desde el futuro (analítica existencial), sino a tergo, desde el pasado. De esta suerte, según Marion, en la anticipación de lo que todavía no está mostrado, el adonado, sumido en un deseo inagotable de remontarse al don que lo ha sorprendido, se encuentra haciendo su historia desde el pasado (Marion 1997, p. 494). Y la misma tarea responsiva del adonado respecto de la llamada del don, además, asegura Marion, le vincularía a una responsabilidad ética más

radical que la que expresaría el *être-pour-l'autre* de Levinas o el *Schuld* de Heidegger, que serían modalidades suyas (Marion 1997, p. 479).

Sin embargo, si cuesta encontrar en la diferencia entre llamada y respuesta una trama o intriga capaz de hacer tiempo como historia, como carne, más difícil aún sería encontrar en *Etant donné* el alcance ético de una lógica que, al contrario, está puesta insistentemente al servicio de la idea de manifestación, la cual, en sí, no parece aportar otra altura moral e incluso felicitaría que la que ha solido ofrecer la verbalidad del ser desde la razón teórica clásica. ¿Qué valor ético podría tener desplegar el pliegue del don? ¿Podría ser feliz el hombre si esta fuera la tarea radical de su vida?

Tampoco, según hemos repetido, puede entenderse cómo Marion se resiste a hablar de la diferencia entre llamada y respuesta sin un desfase, defiende la simultaneidad de la diferencia que produce el desfase, a la vez que, finalmente, sostiene que la lógica del tiempo está fuera del tiempo. La pervivencia de atributos temporales en la descripción de la correlación entre llamada y respuesta, lejos de ser un mero desliz, refleja el estado aporético de su correlación que oscila continuamente entre el *a priori* y el *a posteriori*. Mas, finalmente, es el fenómeno saturado de la carne como automanifestación que nos deja a la merced de un oleaje de contradicciones, entre ellas, la dificultad para hablar de continuidad de respuesta considerando que su concepto, declaradamente inspirado en M. Henry, es identidad del sintiente con el sentido, autoafección como absoluta ausencia de desfase, en definitiva, de retraso respecto de sí misma.

En efecto, si finalmente entramos en la cuestión de lo que son concretamente los fenómenos saturados, como dones paradójicos y contra-intencionales, paradigmáticos de toda fenomenicidad, que asignan y revelan al adonado su carácter *a-subjetivo* de mero testigo, encontramos la famosa cuaterna que utiliza heurísticamente las categorías kantianas para romper con el horizonte del objeto y del sujeto como espontaneidad trascendental que lo constituye. Todos ellos, además, si queremos respetar las intenciones de Marion de su obra más reciente, tienen que contribuir en sus excesos intuitivos a revelar el fenómeno saturado por excelencia que es el mundo, en que se individúa el adonado.

El evento, intrínsecamente histórico, que supone infinitas narraciones, satura la categoría de cantidad, pues ofrece una teleología de un horizonte comunitario, intersubjetivamente inagotable, que rompe con el sujeto epistémico y su mundo-objeto. El ídolo invierte la categoría objetiva de la calidad, pues la esencia del cuadro es la re-visibilidad que deslumbra la

intención de enfocarlo según cualidades precisas, sumiendo el observador, al contrario que en la experiencia del evento, en un solipsismo ineluctable: convocado a ver, en vez de ver simplemente un visible, me individuó aislándome continuamente en esa revisión. En tercer lugar, la carne, que satura la relación, contradice la ek–sticidad intencional, recibe impresiones originarias o derivadas, intuitivas o signitivas, y se autofecta en sí y para sí, niega todo desfase tiempo–espacial y recluye al yo en un solipsismo radical, superior incluso al del ídolo, pues es pura inmanencia que da noticia de una mismidad inconceptuable, inobjetivable. Finalmente, el Icono, que rompe con la categoría objetivante de la modalidad porque invierte el sentido mismo de la intencionalidad, ya que el objeto, en ese caso el rostro del prójimo, satura mi mirada observándome en ella, de ahí que el observador se hace observado, sin las referencias visuales que todavía se conservaban en la continua revisión del ídolo. Reconocemos en el evento, en su historia, la del mundo, así como en la continua revisión a la que nos convoca el cuadro, su horizonte inagotable, al igual que en el ícono se el encuentro con el prójimo que abre a la mundanidad que nos responde, pues en el rostro sentimos que el mundo nos siente.... Sin embargo, no nos es posible encontrar en la carne ningún pliegue que despliegue la mundanidad. Marion con ella pretende saturar la categoría de relación kantiana, sin darse cuenta que de esta suerte rompe con toda hermenéutica que busca una razón última del desfase, una temporalización biográfica de la carne en cuanto intrínseca alteración personal. La carne es todo lo contrario: sin tiempo, sin espacio, sin historia, sin trama biográfica, en definitiva, no solo sin cuerpo, sino sin carne.

En la carne, el afán descriptivista se lleva hasta las últimas aporéticas consecuencias que encontramos en el problemático monismo de Michel Henry. Llega así a afirmar Marion que la carne es unión de sentido y sintiente, de suerte que nada viene de fuera, todo de sí, perfecta auto–afección en que, como el Uno de Plotino —nos preguntamos— ha de averiguarse cómo cairológicamente sale de sí y mundaniza. En alguna ocasión, a lo largo de *Étant donné*, Marion nos había dicho que el adonado no es un yo pienso, la identidad lógica del idealismo que solo afirma que yo es yo, sino que es un «yo siento», primariamente afectado, fácticamente sorprendido (Marion 1997, pp. 438–473). Paradójicamente, con la contra–intencionalidad de la carne, Marion parece recaer en la intencionalidad más recia e inconvencible del ego.

¿Cómo podremos rescatar la lógica del don y finalmente comprender qué significa donar la vida, la muerte, la paz, la promesa...? ¿Cómo podrá el adonado no solo recibirse, encontrarse como un don, sino como persona, biográficamente responsable de su historia, según una ética de intrínseca

alteración de encuentro con el prójimo, y, por tanto, con el mundo? ¿Puede Marion seguir manteniendo este titubeo entre descriptivismo intuicionista y pretensiones hermenéuticas o tendrá más bien que trazar un nuevo camino, que, si fuera hermenéutico, consiguiese replantear el sentido del ser, así como hace Levinas mediante el concepto de sincronía, en la significancia diacrónica que significa? Es la opinión que eso llega a hacer con bastante éxito Marion en *Le Phénomène érotique*, en el cual, finalmente, cobra un inesperado protagonismo el fenómeno saturado que resume ejemplarmente la función y los atributos de todos los demás: la Revelación. En este fenómeno saturado de segundo grado, paradoja de las paradojas, a pesar de las críticas que ha recibido, se encuentra, en nuestra opinión, la posible clave de su obra. Es lo que hemos intentado mostrar en la segunda parte de este escrito.

REFERENCIAS

- BENOIST, Jocelyn (2001). *L'idée de Phénoménologie*. Paris: Beauschesne Éditeur.
- BENOIST, Jocelyn (2003). «L'Écart plutôt que l'excédent». *Editions de Minuit «Philosophie»*, vol. 3 n° 78.
- CHRETIEN, Jean-Luis (1992). *L'appel et la réponse*. Paris: Les Édition de Minuit.
- DE NIGRIS, Francesco (2022). «El fenómeno erótico, la lógica del don y Dios en la fenomenología de Marion». *Cauriensia*, Vol. XVII, pp. 107–128. DOI: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.107>
- HEIDEGGER, Martin (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- HUSSERL, Edmund (1950). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Hua III. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Hua IV. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- LEVINAS, Emmanuel (1972). *L'humanisme de l'autre homme*. Paris: Fata Morgana.
- LEVINAS, Emmanuel (2004). *De l'existence à l'existant. Essai sur l'extériorité*. Paris: Vrin.
- LEVINAS, Emmanuel (2000). *Totalité et infinie*. Paris: Kluwer Academic.
- LEVINAS, Emmanuel (2008). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic.
- MARION, Jean-Luc (1989). *Réduction et donation*. Paris: PUF.
- MARION, Jean-Luc (2008). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic.
- MARION, Jean-Luc (1997). *Étant donné*. Paris: PUF.
- MARION, Jean-Luc (2001). *De surcroît*. Paris: PUF.
- MARION, Jean-Luc (2003). *Le Phénomène érotique*. Paris: Grasset.
- MARION, Jean-Luc (2005). *Le visible et le révélé*. Paris: Cerf.
- MARION, Jean-Luc (2010). *Certitudes négatives*. Paris GRASSET.
- MARION, Jean-Luc (2016). *Reprise du donné*. Paris: Épiméthée, PUF.
- MARCEL, Gabriel (1944). *Homo Viator, Aubier*. Clermont-Ferrand: Editions Montaigne

SERBAN, Claudia (2012). «La méthode phénoménologique, entre réduction et herméneutique». *Les études philosophiques*. París: Presses Universitaires de France, vol. 1, pp. 81–101.

PICKSTOCK, Catherine (2020). «The phenomenological given and hermeneutic exchange: which holds priority?» *Revista portuguesa de filosofia*, vol. 76 (2–3), pp. 715–728.



The Origin of the Logic of the Gift and the Counter-Intentionality in the Phenomenology of Jean-Luc Marion

Marion's phenomenology of givenness rises up trying to combine descriptive phenomenology with hermeneutics. In this attempt have been recognized methodological difficulties, especially epistemic ones. Here we give a detailed account of their origin, ramification throughout Marion's main works, following a critical perspective, inspired in Levinas, that claims intuition as inseparable from meaning and its correlation going beyond a cognitive adequationist path, like that still admitted by counter-intentionality that defines saturated phenomena.

Keywords: Givenness · Intuition · Meaning · Description · Hermeneutics.

El surgimiento de la lógica del don y la contra-intencionalidad en la fenomenología de Jean-Luc Marion

La fenomenología de la donación de Marion surge buscando conciliar la fenomenología descriptiva con la hermenéutica. En este intento se han reconocido aporías, especialmente epistémicas, que afectan a su método. Se pretende esclarecer su origen y ramificación a través de las principales obras del autor, siguiendo una perspectiva crítica, ejemplificada en la filosofía de Levinas, que defiende que el intuir es inseparable del significar, y que la mayor comprensión de su correlación sobrepasa un plano adecuacionista cognitivo, como el que todavía admite la contra-intencionalidad que define el fenómeno saturado.

Palabras Clave: Donación · Intuición · res · Significación · Descripción · Hermenéutica.

FRANCESCO DE NIGRIS es profesor a tiempo completo en la Universidad Pontificia de Comillas y a tiempo parcial en la Universidad Francisco de Victoria, España. Doctor europeo en filosofía [≈ PhD] por la Universidad Complutense de Madrid, España. Sus campos de investigación tienen cuatro focos esenciales. El pensamiento griego, en particular Aristóteles, al que ha dedicado su tesis doctoral; Kant; la fenomenología alemana y francesa y, finalmente, la filosofía española contemporánea (Unamuno, Ortega, Zubiri, Marías). Ha tenido dos estancias doctorales en Alemania, en la Universidad de Friburgo de Brisgovia. **contacto:** Departamento de Filosofía, Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, Universidad Pontificia Comillas, Canto Blanco, C. Universitaria Comillas, 3-5, 28049 Madrid. e-mail (✉): fdenigris@comillas.edu · iD: <http://orcid.org/0000-0002-2849-3113>.

HISTORIA DEL ARTÍCULO | ARTICLE HISTORY

Recibido/Received: 7–November–2022; Aceptado/Accepted: 29–September–2023; Published Online: 30–September–2023

COMO CITAR ESTE ARTÍCULO | HOW TO CITE THIS ARTICLE

de Nigris, Francesco (2023). «El surgimiento de la lógica del don y la contra-intencionalidad en la fenomenología de Jean–Luc Marion». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 12, no. 25: pp. 35–63.

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2023