



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA FACULTAD DE  
FILOSOFÍA Y LETRAS

DOCTORADO EN FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

**DONACIÓN, REVELACIÓN, AMOR: ESTUDIO PARA UNA FENOMENOLOGÍA DE LA  
FE, EN EL PENSAMIENTO DE JEAN LUC MARION.**

TESIS PARA OPTAR POR EL GRADO DE DOCTORA EN FILOSOFÍA  
CONTEMPORÁNEA

PRESENTA

MTRA. MARÍA DEL CARMEN RAMÍREZ VILLEDA

DIRECTOR: DR. ARTURO ROMERO CONTRERAS

JUNIO 2023

## Resumen:

La presente investigación tematiza filosóficamente la experiencia religiosa a partir de la fenomenología de Jean Luc Marion. La tesis analiza dicha vivencia desde tres momentos fundamentales y fundantes de la actitud religiosa o vida de la fe: a) donación b) revelación y c) amor. En este sentido se trata de una indagación fenomenológica de la religión para develar aquellos momentos que subyacen a las prácticas religiosas o actos de fe y a su vez, plantea las posibilidades y los límites de una fenomenología de lo divino.

## NOTA DE AGRADECIMIENTO:

Quiero agradecer en primer lugar, a la institución que me ha formado: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Facultad de Filosofía Letras por ser el espacio de diálogo y reflexión que salvaguarda el estudio de la filosofía. A mi hijo Darío Morales Ramírez a quien dedico esta tesis porque fue el motor que me impulsó para realizar mis estudios de doctorado y el desarrollo de esta investigación; es el ejemplo más claro de lo que puedo nombrar una “revelación de amor” en mi vida. Agradezco profundamente a mi familia, a mis padres Juan Eduardo y María del Carmen; a mis hermanos Sandra y Hugo, por todo el apoyo que me brindaron, sin su ayuda y cuidado este trabajo no hubiera sido posible. De manera muy especial quiero agradecer a mis amigos y asesores: Dr. Arturo Romero Contreras (director de esta tesis), Dr. Stefano Santasilia y Dr. Eduardo González Di Pierro; por su paciencia, por todas las sugerencias y correcciones realizadas a este trabajo, por compartir su sabiduría y su vocación como filósofos; gracias por acompañarme en este proceso de pensamiento.

## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	7
<b>CAPÍTULO I: FENOMENOLOGÍA DE LA DONACIÓN</b> .....	16
<b>Sobre el momento constitutivo de todo fenómeno.</b> .....	18
<b>La intuición como fuente de derecho de la fenomenicidad. Correlato entre intuición y donación.</b> .....	22
<b>Los modos de la donación. El correlato entre aparecer y apareciente.</b> .....	25
<b>Pliegue y despliegue de la donación. El mostrarse de la donación como un don.</b> .....	28
<b>Don: el Ser dado como Hecho.</b> .....	29
<b>Supresión de la economía de intercambio: triple reducción del proceso de donación y su posibilidad en el fenómeno de revelación.</b> .....	33
<b>Puesta entre paréntesis del donatario. El sujeto como donatario</b> .....	35
<b>Puesta entre paréntesis del donador. Dios Padre como donador anónimo</b> .....	37
<b>Puesta entre paréntesis del don. Cristo entregado como don de Amor</b> .....	39
<b>El don reducido. El don liberado</b> .....	41
<b>Determinaciones de lo dado. Sobre los momentos previos al aparecer del fenómeno.</b> .....	43
<b>La Anamorfosis. Sobre la ascensión del fenómeno desde “sí mismo” a lo visible.</b> ....	44
<b>El arribo. Lo dado aparece en el instante preciso del aquí y ahora.</b> .....	47
<b>El hecho consumado: el cumplimiento de lo que se da.</b> .....	48
<b>El incidente. El fenómeno surge sin previsión.</b> .....	50
<b>El acontecimiento. Sobre la imposibilidad de producir el acontecimiento.</b> .....	51
<b>Clasificación de los fenómenos: Fenómenos pobres de intuición y Fenómenos de derecho común.</b> .....	55
<b>Fenómeno saturado o paradojas. Sobre el exceso y anticipación de la intuición sobre la intención.</b> .....	57
<b>El rebasamiento de las categorías kantianas.</b> .....	61
<b>Imprevisible a su cantidad</b> .....	63
<b>Insoportable por el deslumbramiento de la intuición inteligible</b> .....	64
<b>Absoluto</b> .....	67
<b>El fenómeno saturado y su relación con lo sublime.</b> .....	69
<b>Consideraciones críticas a la propuesta fenomenológica de Jean Luc Marion</b> .....	73

Sobre el giro teológico .....	73
Sobre la traducción del concepto <i>Gegebenheit</i> de Husserl como <i>Donation/donación</i> en Jean Luc Marion. ....	76
Sobre la interpretación marioniana de la donación y su originalidad. ....	77
<b>CAPÍTULO II: FENOMENOLOGÍA DE LA REVELACIÓN. ....</b>	<b>80</b>
Sobre la posibilidad de que la fenomenología hable del fenómeno de revelación.....	80
Cuatro paradojas: El hecho histórico .....	85
El ídolo: la obra de arte.....	86
La carne .....	86
El ícono: el descubrimiento de la alteridad .....	89
El problema de la onto-teología .....	91
El problema de la idolatría.....	96
El fenómeno de revelación. Saturación en segundo grado. ....	99
Sobre la temporalidad del fenómeno de revelación. ....	102
Reducción a la revelación. ....	103
Fenomenología de Cristo. ....	107
Cristo como acontecimiento.....	110
Cristo según la cualidad.....	112
Según la modalidad (El ícono): Hijo en el Hijo .....	117
<b>CAPÍTULO III: FENOMENOLOGÍA DEL AMOR. ....</b>	<b>124</b>
Consideraciones generales. ¿Qué se puede decir sobre el Amor? .....	125
El amor como manifestación de Dios y negación de la idolatría .....	129
El amor como saturación: El amor según la carne, el arte, el acontecimiento, el rostro del Otro y la revelación.....	131
La Alteridad como puerta de entrada al amor. ....	132
La huella y el enigma. Sobre la posibilidad de la mostración de Dios en el Otro. ....	135
El llamado del Rostro. Sobre el cuidado del Otro. ....	139
El fenómeno erótico: ¿Cómo puedo saber si soy amado? .....	141
El paso de una “certeza autista” a la apertura de una alteridad que me asegura amándome .....	143
El amor es un fenómeno cruzado. La imposibilidad de un amor a sí mismo.....	145
La reducción erótica: la permanencia del amor no correspondido .....	149
El espacio. Donde yace el ser amado.....	151
El tiempo. La espera indeterminada del amor. ....	152

<b>La razón insuficiente de la economía del amor.....</b>	<b>155</b>
<b>La encarnación del amor: La erotización de la carne.....</b>	<b>158</b>
<b>El lenguaje mudo de la carne erotizada.....</b>	<b>162</b>
<b>La “mentira” como amenaza de la erotización.....</b>	<b>163</b>
<b>Posesión: la imposibilidad de amar. ....</b>	<b>164</b>
<b>La temporalidad erótica determinada por la fidelidad.....</b>	<b>165</b>
<b>El hijo legitima el amor.....</b>	<b>166</b>
<b>CAPÍTULO IV: FENOMENLOGÍA DE LA FE .....</b>	<b>169</b>
<b>Consideraciones generales sobre la Fe.....</b>	<b>169</b>
<b>Fe y voluntad. Sobre la voluntad de Amar.....</b>	<b>175</b>
<b>La Crisis. Una decisión de voluntad, el llamado a la caridad.....</b>	<b>176</b>
<b>La revelación y su relación con el Logos: la oración.....</b>	<b>177</b>
<b>El sacramento: la eucaristía como fundamento materialista del cristianismo.....</b>	<b>179</b>
<b>La lógica del mal. Sobre la puesta a prueba de la fe: la injusticia, la venganza, el suicidio.....</b>	<b>183</b>
<b>La posibilidad de un amor que abandona.....</b>	<b>189</b>
<b>Conclusiones .....</b>	<b>191</b>
<b>Bibliografía .....</b>	<b>196</b>

## INTRODUCCIÓN

La totalidad de lo real en la superficie de la vida, es el objeto de estudio de la fenomenología, objetos materiales e inmateriales convergen en un complejo entramado de sucesos que dan lugar al mundo tal como hoy lo conocemos. La fenomenología investiga los fenómenos que se muestran en ese orden de la vida, en lo que aparece ante la vista y lo que tenemos a la mano e intenta, a través del análisis y la descripción de los hechos, llegar a sus cimientos o momentos más originarios para poder develar lo que “las cosas mismas” son.

El filósofo tiene como tarea reflexionar sobre las formas de vida que se muestran en la cotidianidad para desocultar las estructuras que subyacen a los fenómenos, en este sentido, como parte de una descripción fenomenológica, nuestra labor es arqueológica porque busca los momentos primigenios de los fenómenos. Dicho esto, el tema en cuestión de la presente investigación, es develar la estructura originaria de la experiencia religiosa cuyo modo de mostración será la vida de la fe. Esto nos lleva a preguntarnos, ¿Cuál es el estatuto actual de las religiones? ¿Cuál es el terreno sobre el cual se desarrolla la vida de la fe en el mundo contemporáneo? ¿Cómo podemos explicar o dar razón de vivencias que por el exceso de su contenido y sobreabundancia saturan a la conciencia?, ¿Cuáles son las posibilidades y limitaciones de la fenomenología de lo divino? Comenzaremos respondiendo a la primera pregunta de manera parcial e introductoria, las demás cuestiones serán abordadas en diferentes momentos como parte del desglose de nuestra meditación a partir de la fenomenología de la religión en el pensamiento de Jean Luc Marion.

### **Crisis de lo religioso**

El análisis sociocultural de las religiones da cuenta de una serie de acontecimientos que evidencian su gradual decadencia; el paulatino declive<sup>1</sup> de las grandes religiones

---

<sup>1</sup> A este respecto, el profesor de sociología y estudios seculares de la universidad de Pitzer College USA, Phil Zuckerman explicó que de acuerdo con una encuesta internacional realizada en 57 países del año 2005 al 2011 el número de personas que se consideran religiosas descendió del 77% al 68%. En México los resultados del Censo de Población y vivienda 2020 en materia de religión muestran un menor porcentaje

es un fenómeno social del mundo contemporáneo que muestran que el hombre de hoy ya no vive su vínculo con Dios como en otras épocas, de ahí que, como lo sugiere M. Buber, vivimos en una época que se caracteriza por el “Eclipse de Dios”. Son varias las causas que pueden explicar esta realidad social, habitamos un mundo violento con nuevas formas de esclavitud, marginación y subsunción del ser humano donde la injusta distribución de la riqueza, la explotación del individuo en la esfera laboral o la precarización del mismo, obedecen a un capitalismo con múltiples formas de dominación social que permean la vida espiritual del sujeto<sup>2</sup>. Otra de las causas de este descenso las encontramos en el modo en que se han interpretado y ejecutado las doctrinas debido a que las instituciones religiosas, al estar sujetas a estructuras de poder se han mostrado indiferentes ante conflictos políticos y socioeconómicos o incluso, han sido promotoras de violencia.

La velocidad con la que transcurre la vida cotidiana se ha intensificado junto con el vertiginoso avance tecnológico; hoy, la vida cotidiana se desglosa entre el confín del mundo realmente existente y los ciberespacios a través del uso desmedido de útiles tecnológicos, en este sentido, la relación con los objetos también se ha transformado de tal manera que nos encontramos aludidos a una realidad simulada de redes digitales, de un espacio virtual como nuevo espacio público, donde el intercambio de información, de saberes y entretenimiento reduce el campo de conocimiento del mundo real y fáctico; esto puede derivar en una situación alienante porque elimina los momentos de introspección y reflexión profunda sobre la vida, la propia existencia y el mundo. En mayor o menor medida estas prácticas aniquilan la posibilidad de mantener una actitud contemplativa y reflexiva frente al mundo, cuestión fundamental que dispone al sujeto para el reconocimiento de su personalidad espiritual. Esto tiene un efecto que, siguiendo a Martín Velasco repercute en: “una incapacidad para la fe, que

---

de fieles católicos, del 82.7 % al 77.7% y un mayor porcentaje de personas sin religión que va del 4.7 % al 8.1 % (Domínguez, A. *¿Qué nos dice el Censo 2020 sobre religión en México?* Febrero 1, 2021 <https://datos.nexos.com.mx/que-nos-dice-el-censo-2020-sobre-religion-en-mexico/>)

<sup>2</sup> Ver artículo: Rachel Nuwer *¿desaparecerá alguna vez la religión?* BBC Culture 25 enero 2015 [https://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/01/150116\\_vert\\_fut\\_desapareceran\\_las\\_religiones\\_alguna\\_vez\\_finde\\_yv#:~:text=Seg%C3%BAAn%20una%20encuesta%20internacional%20de,representar%20el%2013%25%20del%20total.](https://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/01/150116_vert_fut_desapareceran_las_religiones_alguna_vez_finde_yv#:~:text=Seg%C3%BAAn%20una%20encuesta%20internacional%20de,representar%20el%2013%25%20del%20total.)

tiene su origen en la falta de la infraestructura espiritual indispensable (Velasco M. 2006 p. 146)

La decadencia de las religiones de alguna manera, se corresponde con las condiciones del mundo actual que padece las consecuencias de un sistema que subsume por completo la vida del sujeto bajo estructuras de poder que operan a través de diversos modos de dominación social y que incluyen a las instituciones religiosas encargadas del desarrollo de la esfera espiritual del sujeto: “nuestra capacidad de hacernos daño y matarnos unos a otros ha seguido el mismoritmo que nuestro extraordinario progreso económico y científico [...]...]la religión, que se supone debe ayudarnos a cultivar esa actitud, a menudo parece reflejar la violencia y desesperación de nuestros tiempos. Casi todos los días vemos ejemplos de terrorismo motivado por la religión, el odio y la intolerancia” (Armstrong K. 2007, p. 13) las crisis del mundo actual en todos los sectores de la vida, muestran la opacidad de la presencia divina por la política como un hecho que devela que la manifestación de Dios es eventual y circunstancial.

La falta de credibilidad en las instituciones religiosas y sus prácticas han dado pie a un renacimiento espiritual al margen<sup>4</sup> de las mismas como una búsqueda de sentido y valor de nuestra existencia porque la vida espiritual del ser humano no se limita a desarrollar la personalidad espiritual del individuo dentro de una religión, sino que busca siempre nuevas posibilidades para descubrir horizontes de conocimiento de tipo trascendental; Karen Armstrong explica esta constante búsqueda:

Un creciente número de personas encuentran que las doctrinas y práctica religiosas tradicionales son irrelevantes y carentes de credibilidad, y se vuelven hacia el arte, la música, la literatura, la danza, el deporte o las drogas para que les den las experiencias trascendentes que al parecer requerimos los seres humanos. Todos buscamos momentos de éxtasis y de arrobamiento, cuando habitamos nuestra humanidad con más plenitud de lo acostumbrado, y nos sentimos hondamente conmovidos en nuestro interior y momentáneamente elevados por encima de nosotros mismos. Somos criaturas en busca de sentido y, a diferencia de otros animales, caemos fácilmente en la desesperación si no somos capaces de encontrar significado y valor a nuestras vidas. (Armstrong, 2007, p. 14)

Una espiritualidad en la vida cotidiana del hombre contemporáneo implica el desarrollo de pequeños momentos de introspección y evaluación del diario vivir en los que la reflexión permita el desarrollo interno del sujeto. La vida de la fe implica la práctica de una espiritualidad que ajuste a las condiciones actuales del mundo y que modifique no solo la estructura personal del sujeto sino de la sociedad, en este sentido, es a partir de las necesidades del mundo actual que podemos pensar en una espiritualidad más ecológica, que promueva la no violencia en todos los ámbitos de la vida y que genere comunidades de ayuda mutua entre los individuos.

Este es sólo un panorama muy general sobre la actualidad de la religión, es el terreno sobre el cual hoy se habla de religión y de fe; entonces es pertinente preguntarnos ¿cuáles son las posibilidades y los límites de una fenomenología de la religión en nuestros días?, ¿Por qué la fe necesita un sustento filosófico?. Sí bien la respuesta a estas preguntas no puede ser única y específica, podemos decir que la filosofía y la fenomenología son necesarias porque investigan la posibilidad de la experiencia religiosa, esto es, que lo divino irrumpa en la vida de conciencia a través de una experiencia de “revelación” y por tanto de “comunicación” entre el hombre y Dios independientemente de las condiciones del mundo. Escudriñar la religión a partir de la fenomenología implica quitar todo aquello que no es propiamente el terreno de la fe; porque es un análisis racional de la religión para su comprensión, en este sentido, lo que se destaca es el método pero también una crítica racionalista al hecho religioso. La fenomenología apunta a la especificidad del acontecimiento religioso, de la experiencia vivida como un encuentro originario del sujeto.

La fenomenología de la religión<sup>3</sup> surge de la necesidad de tener una interpretación comprensiva del fenómeno religioso a través del método fenomenológico propuesto por

---

<sup>3</sup> Véase: De Sahagun Lucas J (2005). *Fenomenología y filosofía de la religión*. Madrid, BAC. Los cultivadores de la fenomenología de la religión han denominado a este tipo de experiencias o vivencias como “experiencias cumbre”, vivencias trascendentales, hechos en los que irrumpa en el ser humano lo eterno y que, reúne en ella otras experiencias de tipo ontológico, estético y ético como formas de apertura al Absoluto no religiosas pero, de alguna manera tocan la esfera de lo religioso. Este estudio analiza la vivencia misma de comunicación entre el sujeto y una realidad meta-empírica

Husserl, esto significa ir de la “explicación” (*erklaren*) a la comprensión (*verstehen*); describe la vivencia de trascendencia y comunicación entre Dios y el hombre para develar la estructura fundamental y originaria y de esta manera, poder explicar y comprender la *actitud religiosa* como su modo de manifestación a través de actos visibles como lo es la vida de la fe en prácticas como la adoración, la oración, la caridad y el sacrificio. La persona que da testimonio de esta experiencia rememora un momento de revelación de Dios en la vida de conciencia como experiencia extraordinaria que irrumpe de manera fuerte y definitiva en la vida del sujeto. El punto de partida del análisis fenomenológico de la religión es la vivencia religiosa develando en primer lugar su estructura constitutiva y su sentido último, para posteriormente explicar lo que se muestra: la fe que obra.

Para la concepción cristiana, el amor del Padre manifiesto en la persona de Cristo es la prueba fehaciente de la intervención de Dios en la historia humana, a partir de este hecho, la experiencia religiosa se constituye como una relación de comunicación afectiva entre el sujeto y Dios que, en la “superficie de la vida”, se desglosa y se legitima de manera intersubjetiva, es decir, en el reconocimiento del Otro como hijo de Dios. Dicha vivencia en la vida de conciencia, crea una “actitud espiritual”, donde se desarrolla una ética cuyo sentido de responsabilidad hacia el Otro exige empatía, respeto y cuidado. En este sentido, la alteridad es la posibilidad fehaciente del *fenómeno religioso*: “Si alguno dice: yo amo a Dios, y aborrece a su hermano, es un mentiroso, porque el que no ama a su hermano, a quien ha visto, no puede amar a Dios a quien no ha visto”. (Jn. 4, 20)

La presente investigación tiene como objetivo describir el fenómeno de revelación en el pensamiento de Jean Luc Marion quien busca develar el momento más primigenio de los fenómenos como lo estrictamente dado o donado a la conciencia. Para poder describir fenomenológicamente la experiencia de revelación, Marion postula la posibilidad de tematizar el acceso a vivencias de conciencia cuya carga de intuición supera la intencionalidad de la conciencia: “fenómenos saturados”. Marion pretende el acceso a estructuras más complejas en la vida de conciencia, es un intento por mostrar y describir aquello que por su complejidad desborda las categorías que describen cosas, objetos y actos porque hablar de fenómenos saturados es hablar de

la enormidad y abundancia excesiva de intuición sobre la intencionalidad de la conciencia.

En términos fenomenológicos podemos decir que, dentro de la vida deconciencia, tenemos vivencias sobreabundantes donde el Yo es constituido por ellas. Estos momentos constituyentes del Yo son variados y determinan la vida y la personalidad del sujeto. Lo que nos interesa mostrar a lo largo de nuestra investigación es que, la vida se teje entre fenómenos saturados que se dan uno a partir de otro, en una corriente de experiencias sobreabundantes. Nos referimos concretamente a vivencias como la obra de arte, el acontecimiento o hecho histórico, el icono, el ídolo y la carne, siendo estos los paradigmas de saturación que Marion expone a lo largo de su propuesta para acercarse a la posibilidad del fenómeno de revelación, sin embargo, hay más vivencias o fenómenos que podemos incluir dentro de estos paradigmas, hablamos de vivencias como el amor, el dolor, la experiencia ética, filosófica, estética, vivencias como la fe, la muerte (o duelo), la encarnación, el nacimiento, la enfermedad, etc. Porque siguiendo la máxima fenomenológica de “Ir a las cosas mismas” esto implica ir hacia aquello que configura la vida, pero no es “cosa”, sino ir al entramado de vivencias que forman las experiencias más determinantes para la vida de conciencia. Se trata de los límites de la fenomenicidad, de aquello que es dado pero que rompe la estructura establecida de la donación de fenómenos.

La tarea de Marion ha sido la descripción de la reducción del fenómeno a su donación, esto implica un recorrido por la historia de la donación desde sus inicios en Husserl y Heidegger, no obstante, no nos detendremos en el esclarecimiento minucioso del problema sino a las conclusiones de las cuales parte Marion para desarrollar su propio proyecto fenomenológico. El filósofo francés ha destacado la importancia de redefinir el Don y tematizar una triple reducción que opera para el Donador, el Donatario y el Don y de esta manera, ir más allá de la “interpretación económica de la donación” y reconsiderar al fenómeno como lo estrictamente dado. Aunado a esto, el análisis fenomenológico de la donación incluye la descripción de los grados de la misma y las determinaciones de lo dado.

La pretensión de la fenomenología es alcanzar las apariciones de las cosas en su donación más originaria: “en el estado nativo de su manifestación incondicionada en sí y a partir de sí” (Marion, 2008, p. 41). Constituir” es “dar un sentido”, no es configurar o sintetizar sino: “reconocer el sentido que el fenómeno se da de sí mismo y a sí mismo” (Marion, 2008, p. 42) por lo que, el método se va desarrollando junto con el fenómeno, acompañándolo y despejándole el camino, eliminando los impedimentos de su mostración más pura y originaria<sup>4</sup>, para lo cual uno de los objetivos principales es ejecutar la reducción fenomenológica; Marion propone una “reducción de la reducción” para develar los entes y los objetos no cosificados bajo la mirada de la donación absoluta y de la intuición para “ir a las cosas mismas”. En la reducción de los entes a la donación (vivencias y sus esencias) aparece otro mundo, bajo esta nueva evidencia los entes como los percibía antes de la reducción pierden su validez porque la epojé pone fuera de funcionamiento la creencia del ser respecto al mundo de la experiencia: “Solo la epojé, y por lo tanto la reducción fenomenológica adquirida en 1907, permite alcanzar al ente como tal, a saber, como absolutamente dado en y a la intuición pura de una mirada trascendental.” (Marion: 2004, p. 70) En este sentido, será necesario el principio universal de la donación [absoluta] de un fenómeno reducido como punto de partida.

---

<sup>4</sup> En fenomenología mostrar es dejar que la apariencia (de cualquier ente y objeto o vivencia) se cumpla en su plena aparición y recibirla exactamente como se da (en su momento más originario de manifestación). Mostrarse o hacerse ver es la manifestación de la cosa desde ella misma. Entonces, no se trata de comprender la cosa o el fenómeno a partir de lo que el sujeto capta a través de alguno de sus medios perceptivos sino de lo que la “aparición da de sí misma y como “la cosa misma”. Los medios perceptivos filtran, interpretan y deforman la apariencia de la aparición, por ello no se debe privilegiar ninguno de los sentidos. Al privilegiar alguno, la percepción determinaría la apariencia y se transgrediría toda impresión percibida de la intención de la cosa misma. En términos de “donación”, lo importante es que la cosa me adviene cada vez en persona independientemente de si la veo, la toco, la siento o la oigo, en todo caso “me llega en la carne misma de su apariencia” (Marion 2008, p. 40). Por otro lado, demostrar es a su vez fundamentar la apariencia de una cosa u objeto para conocerlo, cuestión que nos lleva a la certeza. En este sentido, la máxima fenomenológica de “ir a las cosas mismas” no solo es cuestión de certeza (como seguridad subjetiva) sino que implica un acercamiento a ellas donde los medios perceptivos no solo filtren el aparecer de las cosas sino que “las cosas mismas” se muestren en su aparecer más originario, por esta razón, nuestra investigación tiene como hilo conductor el estudio fenomenológico de la donación como punto de inicio en el que se configura la fenomenicidad. En un primer momento se da el paso de la demostración a la mostración, en un segundo momento, se debe pasar del “mostrar al dejar mostrarse” es decir dejarse ver desde sí mismo: “de la manifestación a la manifestación de sí, a partir sí, de lo que se muestra” (Marion, 2008, p. 41) cuando fenomenológicamente decimos que los fenómenos se dan, se trata del paso que va del mostrar algo fuera de sí mismo al mostrar ese algo desde sí mismo o en su mismidad.

Puede parecer paradójico que el punto de partida para el estudio de dichos fenómenos sea la donación porque significa ir al momento más primigenio de constitución de todo fenómeno para acceder a vivencias más complejas que los fenómenos de derecho común, sin embargo, resulta fundamental remitirnos a la donación para poder describir con la mayor suficiencia los fenómenos saturados precisamente porque para poder inscribirlos dentro del horizonte fenomenológico y/o ampliarlo es necesario hacerlo bajo la premisa de que el fenómeno es lo puramente dado a la conciencia.

Por lo dicho hasta ahora, nuestra hipótesis intenta mostrar que: *En el núcleo de la "experiencia religiosa" se configura un fenómeno de triple saturación: la revelación de Cristo, el Amor y la Alteridad; cuyo modo de mostración en la superficie de la vida es la "vida de la fe".*

Las preguntas de esta investigación son: ¿Es posible la manifestación de Dios en la vida de conciencia del sujeto?, ¿Cómo nos podemos acercar fenomenológicamente a la posibilidad de la manifestación de lo divino?, ¿Qué es la donación?, ¿Qué es el fenómeno saturado?, ¿De qué manera impacta en la vida de conciencia el fenómeno de revelación?, ¿Qué es la distancia?, ¿Qué muestra e ídolo?, ¿Qué se puede decir sobre el Amor?, ¿Cuál es la relación entre estos tres modos de saturación: revelación, alteridad, amor?

Para intentar demostrar nuestra hipótesis (la triple saturación en una vivencia: la revelación<sup>5</sup> de Cristo como Amor que se descubre a través del Otro<sup>6</sup>, desde una

---

<sup>5</sup> Retomamos la idea de revelación de Franz Rosenzweig y Levinas que consideran que la exterioridad es revelación, es decir, aquello que se revela tiene que ser exterior al sujeto que acoge la revelación. Rosenzweig señala que la revelación es orientación porque ofrece la posibilidad de reconocer el centro y orientarnos. Levinas acepta esta idea y considera que la revelación no tiene que ver con hechos en los cuales Dios se aparece a personajes como Abraham o Moisés sino a la posibilidad que tiene el ser humano de re direccionar las intenciones y deseos por la fuerza de aquello que se revela. Dicho de otra manera, la mostración de Dios se da siempre a través del desvelamiento del Otro. Llegamos a Dios a partir del Rostro, en su acercamiento al Otro porque la alteridad es lo infinito, lo no asimilable, siempre pasado, la diferencia, lo Otro, pero que a su vez se anuncia, se manifiesta, se deja ver y se le comprende en tanto que se contemporaliza y por ende se relaciona. La alteridad es además "retirada" en el sentido de que se abre a la mirada, la llena de luz y luego se extingue en el rostro al que le planta cara.

<sup>6</sup> Levinas considera que la presencia divina es recuerdo, algo que quizás estuvo, pero ya no o como algo que no ha llegado y que se aguarda indeterminadamente. Esta espera indefinida de Dios y la posibilidad

perspectiva fenomenológica como manifestación de lo divino), el primer capítulo consiste en el desarrollo de la argumentación de Marion sobre el problema de la donación y la descripción del fenómeno de *revelación* en términos de donación. El segundo capítulo, presenta el análisis del fenómeno saturado de revelación cuyo prototipo es Cristo. El tercer capítulo, tematiza la relación causal entre el fenómeno de revelación y el fenómeno del amor. Una vez descritos los elementos o categorías fundantes de la donación de la experiencia de revelación, en el cuarto capítulo se tematiza una *fenomenología de la fe* o “actitud religiosa”.

---

de testimoniar su presencia queda disipada en las significaciones del mundo. Por otro lado dice que la no manifestación o invisibilidad de Dios está determinada por la estructura misma del pensamiento en tanto correlación, es decir, la imposibilidad de manifestarse en la experiencia se debe a que, en el correlato, la esencia divina se difumina en lo finito. Ante la luz del fenómeno, Dios pasa de incognito porque el fenómeno todo lo desmiente.

## CAPÍTULO I: FENOMENOLOGÍA DE LA DONACIÓN

Este dios que me ha hecho,  
me ha dado el don de mí mismo a mí mismo  
el yo que tanto amo no es más que  
un presente de su bondad...  
Sin él, yo no sería yo mismo;  
sin él, yo no tendría el yo que yo puedo amar  
ni el amor con el que amo este yo  
ni la voluntad que lo ama  
ni el pensamiento por el que yo me conozco.  
Todo es don: el que recibe los dones es él mismo  
el primer don recibido.  
FRANCOIS FÉNELON.

Uno de los aportes fenomenológicos de Jean Luc Marion consiste en la propuesta de una tercera reducción que consiste en ir al momento de la manifestación, el momento en el que el fenómeno es dado en su pureza: el instante de la donación, porque es el suelo sobre el cual reposa todo fenómeno, en este sentido, se da una reconducción de los fenómenos a la donación.

La reducción es el acceso a las cosas, esto implica una purificación, retención o suspensión de los juicios sobre ellas; este es el punto de partida para Marion: ejecutar la reducción para llegar a la donación. Las tres reducciones: “reducción a la donación, reducción a la revelación y reducción erótica” serán el hilo conductor para abordar la posibilidad de analizar fenomenológicamente la experiencia religiosa. En este sentido, lo que hace Marion es fenomenología en la medida en que hacer fenomenología es aplicar el método, es aplicar la reducción para el acceso a las estructuras primigenias de las cosas.

Este momento primigenio e inaugural de todo fenómeno, consiste en el hecho de que algo es “dado”, no se refiere al objeto dado sino al momento en el que ese objeto es entregado o “donado” a la conciencia. Este instante de entrega significa reconocer al objeto desde sí mismo en su peculiar modo de ser. Una fenomenología de la donación tiene como tarea develar las partes que la configuran, entre las cuales tenemos la intuición que juega un papel importante en el proceso de donación y que consiste en un tipo de conocimiento inmediato del objeto trascendente que se da como una vivencia intencional en la conciencia y que puede tener diversas maneras de representar al objeto, como percepción de algo realmente presente en su materialidad, como fantasía,

imaginación o recuerdo. En este sentido, la intuición es parte fundamental de la donación porque a través de ella es posible captar el aparecer del objeto en cualquiera de sus modos, dicho de otra manera, es lo que permite que la fenomenicidad aparezca.

Marion habla de “modos de donación” que son la donación del aparecer y donación del objeto que aparece, el primero se refiere al hecho de que algo aparezca y el segundo a lo que aparece (el objeto o apareciente), en cualquier caso, la donación implica la posibilidad de un conocimiento. Una vez que la donación se produce, se genera lo que Marion llama “pliegue de la donación” (que se refiere al momento en el cual se articula la posibilidad de que algo me sea dado como un don) y posteriormente sucede el “despliegue” de la donación que es el mostrarse en la pantalla de la conciencia. Toda donación entrega algo, una vez que el fenómeno sale a escena, decimos que ha sido entregado como un Don. Nuestra interpretación sugiere que el Don es el Ser dado como Hecho, porque, en cualquier caso, es el Ser lo que se ha donado en cualquiera de sus formas, porque simplemente “algo se da” y ese “algo” concierne al Ser. De manera más específica, cuando hablamos de la vivencia de revelación, decimos que el Don es la donación de Dios como amor, es decir, es el Don de amor entregado como manifestación de lo divino. El Don precede al fenómeno y una vez entregado, la donación queda configurada por el fenómeno que será el visible de la donación y el que testifique la donación.

Los agentes de la donación son el donador, donatario y el Don; la relación que guardan entre ellos está determinada por la entrega y recepción del Don pero como parte de la esencia de la donación es necesario romper con la reciprocidad, es decir, la entrega del Don implica un abandono y la ausencia de una de las partes. Marion ejecuta tres formas de reducción: puesta entre paréntesis del donador, del donatario y del don; de esta manera la donación se legitima. Para el fenómeno de revelación este proceso incluye al hombre como donatario, a Dios como donador y el Amor en Cristo como Don. Para que los fenómenos se puedan manifestar o mostrar, hay momentos previos que posibilitan su aparecer, esto es a lo que Marion llama “Determinaciones de lo dado”: anamorfosis, arribo, hecho consumado, incidente y acontecimiento. Marion clasifica los fenómenos según su modo de “darse” y según el grado de intuición que

se presenta en la manifestación de los mismos: 1) fenómenos pobres de intuición: son los objetos matemáticos, esencias e ideas; 2) fenómenos de derecho común: los que presentan una correspondencia entre la intuición y la intención y 3) fenómenos saturados: en estos casos, la intuición presenta una demasía que resulta imposible de prever por la intención; estos últimos, son el paradigma de fenomenicidad.

Diversas críticas se han hecho a la propuesta fenomenológica de Marion; dentro de las principales acusaciones que se le ha hecho son respecto a la cuestión de la traducción del concepto *Gegebenheit* en Husserl y sobre la interpretación que hace de la donación y su originalidad así como de hacer un “giro teológico”. En este primer capítulo la reflexión tiene como principal temática la donación porque un acercamiento adecuado a lo que las cosas son implica el desvelamiento de la donación como momento originario de todo fenómeno en su intrínseca relación con el sujeto cognoscente.

### **Sobre el momento constitutivo de todo fenómeno.**

Jean Luc Marion, realiza una lectura sobre la *Gegebenheit*<sup>7</sup>(dación) concepto de la fenomenología husserliana como punto de partida para desarrollar el conceptocentral de su fenomenología: *donation* (donación). La fenomenología elaborada por Marion se remite a las teorías clásicas de la donación formuladas por Husserl y Heidegger<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> La palabra *Gegebenheit* en el diccionario Husserl (alemán/ castellano) realizado por Anotnio Zirion; se traduce como: dación, dar, darse, dato. Otros términos traducidos a partir de la noción *Gegebenheitsfülle*: plenitud en dación, *Gegebenheitsstufen*: niveles de dación. Ver: <https://www.diccionariohusserl.org/#/diccionario/hurrel/expresiones>

<sup>8</sup> Husserl habla de los distintos modos de “darse lo dado”, donde se podría decir que sugiere una posible teoría universal de la donación: “hay múltiples modos de objetualidad (*gegenständlichkeit*); y tal vez la donación del ente (*Seienden*) en el sentido de la llamada <<percepción interna>> y también la del ente de la ciencia natural y objetivadora (*objektivierenden*), son solamente algunos de estos modos de donación, mientras que los otros, aunque designados como no existente (*nicht Seiende*), son también modos de darse (*Gegebenheiten*), y solo por ello, porque lo son, pueden contraponerse a aquellos y ser diferenciados de ellos en la evidencia Husserl, E.: *Die Idee der Phänomenologie* (Husserliana Band II) La Haya, Martinus Nijhoff, 1950 p. 63. Citado en el artículo de Jaime Llorente: *El don de lo no dado: la fenomenología de la donación de Jean Luc Marion ante el “hay” levinasiano*. LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica. Vol. 49 (2016): 135-160. Por otro lado, Heidegger también distinguía como Husserl diversos modos de donación: “a) algo que nos está dado de cuerpo presente (*leibhaftig*) en sumisidad. b) Algo que, si bien está dado ello mismo, no está sin embargo dado de cuerpo presente. c) algo que ni está dado ello mismo ni de cuerpo presente, es decir, que está dado de forma meramente simbólica” Estas distinciones, más adelante, se difuminan al tematizar de manera general al ser como dado o donado, donde sustituye el “es” por la expresión “se da”

y los múltiples modos de darse de los fenómenos. La fenomenología marioniana se puede considerar como una ampliación de estas posturas con significativas aportaciones como la posibilidad de una “tercera reducción de la fenomenicidad a la donación” que se conquista al radicalizar la reducción pura de lo dado en cuanto tal.

En este sentido, el principio “a tanta reducción, tanta donación” pone en escena los fenómenos en tanto dados; destaca que el fenómeno aparece en su absoluta dación porque de la misma manera aparece en su donación y esto resulta inseparable de la reducción. Marion muestra de manera meritoria que la reducción es condición necesaria para la dación de los fenómenos. En este sentido, la propuesta fenomenológica de Marion, privilegia la manifestación de las cosas en sí mismas desde el momento de su donación, cuestión que ya estaba en la formulación husserliana<sup>9</sup>. Una de las principales distinciones entre Husserl y el filósofo francés radica en que, para el maestro los fenómenos son “dados”, mientras que para Marion “ir a las cosas mismas” implica considerar a los fenómenos como “donados”. Para fines de este trabajo, nos interesa destacar que la Donación es parte de un momento subjetivo del proceso constitutivo o instante inaugural de los fenómenos.

La correlación esencial que da lugar a la manifestación de los fenómenos desde su momento más primigenio, se da entre la reducción y donación, esto es lo que va a determinar la esencia del fenómeno mismo: “mediante la reducción, la donación decide la fenomenicidad (Marion, 2004, p. 77) Para dar cuenta de este momento primigenio, es necesaria la suspensión de las falsas teorías y de las “realidades” que se asumen en la actitud natural y el mundo objetivo; como sabemos este es el modo

---

(Es gibt) para identificar el Ser con el acto de Donación: “no decimos: “el ser es, el tiempo es, sino: se da el Ser (es gibt Sein) y se da el tiempo. Antes que nada, mediante este giro hemos modificado solamente el uso lingüístico. En vez de <<es>>decimos <<se da>> Heidegger, M.: *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1976, p. 2 Citado en Llorente J.:2016, p. 138

<sup>9</sup> En la lectura crítica que hace González Di Pierro sugiere que esto ya estaba manifiesto en el parágrafo 24 de *Ideas I* de Husserl y que lo que hace Marion es ponerlo de relieve y tematizarlo de manera suficiente, no obstante, la aportación del filósofo francés no es una aportación original y por el contrario, existiría un paralelismo importante entre el Maestro y Marion: “El reconocimiento del carácter de dación de los fenómenos está claramente en el pensamiento de Husserl y, por tanto, su condición de “donados” como su rasgo preeminente. Es justo decir, sin embargo, que lo que hace Marion es centrar la atención hacia el carácter de donación propio de los fenómenos, lo que en Husserl está ya presente, pero, hay también que decirlo, no suficientemente explícito” (González di Pierro, E., “Gegebenheit y Donation: dos modos de dación fenomenológica. La crítica de Marion a Husserl. Coincidencias y divergencias”, en: *Devenires*, v. XII, 23 (2011), p. 127)

en el que opera la reducción fenomenológica, lo que permite que se deleve la manifestación de aquello que tiene “derecho a manifestarse” pero dejando de lado toda teoría ilegítima.

Para llegar a la Donación, es necesario despejar todo obstáculo que ofusque al fenómeno, la *reducción* permite que “la manifestación se manifieste” porque “la reducción abre el espectáculo del fenómeno” (Marion, 2008 p. 43) Entonces, la Donación absoluta es el fenómeno puro, la reducción permite el acceso a esta Donación, esto implica una exclusión de toda trascendencia respecto al fenómeno, es decir, de todo lo que no es una donación evidente y propia de él. Aquí, la inmanencia consistirá entonces, en la Donación pura y absoluta que no deba nada a la trascendencia: “la donación de un fenómeno reducido en general es una [donación] absoluta e indudable” (Marion, 2008, p. 50)

Dicho de otra manera, el fenómeno es dado en la medida en que es reducido a su donación, la reducción se ejerce para hacer aparecer absolutamente el fenómeno, pero esto no quiere decir que la reducción posibilite a la Donación, solo nos reconduce a ella: “la reducción ejerce el oficio de atraer lo visible hacia la Donación: conduce los visibles dispersos, potenciales, confusos e inciertos (apariencias, escorzos, impresiones, intuiciones vagas, hechos supuestos, opiniones, “teorías absurdas”, etc.) hacia la donación mediante la cual marca el grado de fenomenicidad.” (Marion, 2008, p. 51)

El grado de fenomenicidad está determinado por la donación en la medida en que todo lo que aparece, aparece al Yo de la conciencia y solo lo que se da absolutamente a la conciencia es lo que aparece en persona: “Toda donación pasa por el filtro de una reducción, toda reducción trabaja para una donación” (Marion: 2008 p. 51, 52). La reconducción a la donación a través de la reducción permite ¡volver a las cosas mismas!; se trata de una reducción de lo trascendente a las vivencias, es decir, lo que se reduce es el campo de lo dado a las vivencias de la conciencia. Entonces, la función de la reducción consiste en separar lo que aparece de lo que no aparece o de lo que aumenta su aparición. En la actitud natural, se le agrega a las cosas una objetivación no controlada y las teorías absurdas que no permiten “ir a las cosas mismas”.

La reconducción de los fenómenos (ya reducidos) a la Donación nos lleva a la pregunta ¿Cómo se da la Donación? Y ¿Qué campo abre la Donación? Marion considera importante apoyarse en la regla que dice: “tan lejos como se extiende la evidencia efectiva, así de lejos también se extiende la donación (Husserl en Marion, 2008, p. 71) Entonces, el objetivo de la reducción es reconducir al fenómeno a su integral modo de ser hacia el momento de ser donado. Lo que no se puede reducir, entonces se admite como lo dado, porque la reducción lo reduce todo excepto aquello que es auténticamente dado. En este sentido, la reducción no reduce la donación, sino que la saca a la luz, permite que nuestra atención se dirija a ella, de este modo, también posibilita que lo trascendente se reduzca a la inmanencia de un objeto intencional<sup>10</sup>.

¿Qué significa fenomenológicamente que los fenómenos se den? Con relación al aparecer, Marion dice que esto significa permitir que “la aparición se muestre en su apariencia de acuerdo con su aparecer.” (Marion, 2008, p. 41) dicho de otra manera, en el instante en el que algo me aparece (el hecho de la aparición), aquello que aparece se deje ver desde sí mismo (el objeto dado en su propia apariencia) en concordancia con su distintivo modo de ser.

El momento en el cual la Donación se define: “surge precisamente cuando la apariencia da, además de sí misma, el objeto que sin ella no podría jamás aparecer, la Donación estalla porque el aparecer de la apariencia se convierte en el aparecer del apareciente” (Marion, 2008, p. 65). Lo que significa que la Donación se da cuando la apariencia se da ella misma y por tanto da el objeto porque sin este la apariencia nunca aparecería en tanto que el aparecer de la apariencia de algo es el aparecer del apareciente (del objeto), en este momento surge la Donación; ella es la fuente en tanto que define todos los otros actos fenomenológicos: el fenómeno, la inmanencia, la intencionalidad, la intuición, la cosa misma, la reducción. No obstante, no hay algo que defina con exactitud a la donación pues la falta de definición, se considera más una perfección por su “extrema evidencia”

---

<sup>10</sup> En este punto, Marion cita a Husserl: “un objeto intencional esta, empero ahí, a la medida de la evidencia [...] [...] es dado como un ente, como algo ahí (Husserl en Marion: 2008, p. 66) *La idea de la fenomenología* Hua ii, respectivamente pp. 73, 9 -10 y luego p. 31, 15-17.

El fenómeno adviene siempre desde sí mismo, no hay nada antes de la aparición del fenómeno a partir de sí: “solo aparece como un fenómeno autentico lo que se da y, como fenómeno absoluto, lo que seda absolutamente” (Marion, 2008, p.52) si se rechazara la Donación, se bloquea la posibilidad del fenómeno de mostrarse desde sí, incluso la articulación de los conceptos que nombran al fenómeno (tal como se hace manifiesto) es algo efectuado también por la donación.

Por lo tanto, la Donación no se puede denegar porque incluso denegar implica su propia Donación como negación. La Donación y el ego son indubitables, pero el ego lo es a partir de su posesión por sí mismo; se trata de su certeza de si, de una producción de si para sí. La Donación da y se da en un dar y abandonar, no hay retención en ella, se dona y desaparece en lo dado:

La donación comparte con el ego el privilegio de la indudabilidad absoluta: nadie puede dudar que la donación no haya dado ya desde siempre para el (o incluso a él) y no siga dándole sin cesar, de igual manera que todo ego sabe que él es en tanto que pensante y que no deja de pesar. La donación se culmina deshaciéndose de si por y para lo dado; la donación se asegura a sí misma desposeyéndose de sí, produciendo algo no otro en lo cual desaparece lo dado (Marion, 2008, p. 115)

Marion considera que lo indubitable no equivale a un ente sino a un acto universal, entonces, afirmamos que la donación es un acto (universal) de la experiencia misma de lo dado a posteriori, entonces, la donación se entiende como un momento en la medida en que hace aparecer lo dado y pone en escena el fenómeno.

### **La intuición como fuente de derecho de la fenomenicidad. Correlato entre intuición y donación.**

Ya hemos definido lo que es la donación, pero es necesario esclarecer fenomenológicamente en qué consiste la intuición y específicamente, el objeto de referencia que tiene la intuición en la vivencia de revelación. De manera general podemos definir la intuición como un tipo de conocimiento inmediato del objeto trascendente dado a la conciencia del sujeto; es una vivencia intencional que se caracteriza porque el objeto está dado de diferentes maneras, según la intuición que

le corresponda, como intuiciones de percepción, de fantasía, imaginación o recuerdo. La diferencia de estos tipos de intuición consiste en que, en la percepción, el objeto está dado en persona, “en sí mismo”, mientras que, en la fantasía el objeto de referencia aparece como “fantaseado” o “en imagen” según sea el caso. En el caso de la intuición en el fenómeno de revelación, el objeto de referencia no es manifiesto como recuerdo, imagen, percepción o fantasía exclusivamente pues se trata de un fenómeno que puede implicar a todas pero sin ser específicamente un solo modo, el objeto de referencia es la persona de Cristo pero acompañado de un sentido de amor que es lo que se manifiesta en la vida de conciencia del sujeto; la revelación no consiste únicamente en el aparecer de Cristo como imagen, o dado a la percepción sensible, porque frente a cualquier imagen que lo muestre ya sea a través de un cuadro, una narración o un objeto material que lo reproduzca como objetos de la idolatría, en la imagen del crucificado o resucitado, no necesariamente se produce la vivencia de revelación, sin embargo, la referencia sigue siendo Cristo y su significación.

Es importante considerar la relación de correspondencia que se da entre la intuición y la donación porque se trata de una correlación en la medida en que la donación permite a la intuición ver una verdad y la intuición se impone en virtud de su propia donación. La intuición es donadora fuente de derecho de la fenomenicidad, es decir, solo se necesita el derecho que otorga la intuición de un fenómeno para que este sea: “toda intuición donadora originaria es fuente de derecho para el conocimiento que todo lo que se nos ofrece originariamente en la intuición debe ser simplemente recibido como se da, pero tampoco sin rebasar los límites en los que se da”. (Marion, 2008, p, 43)<sup>11</sup> No hablamos de los límites de la Donación, sino de la intuición porque en la intuición se admite la aparición, la reducción opera como una liberación de la intuición; en este

---

<sup>11</sup> En *La Idea de la fenomenología*, Husserl delinea los fundamentos que guiaran su investigación posterior: a) el retorno a las cosas mismas, b) un primer bosquejo de lo que se conoce como “el principio de todos los principios”: toda intuición en que se da algo es originariamente un fundamento de derecho del conocimiento, y que todo lo que se nos brinda en la intuición hay que tomarlo como simplemente como se da, pero también solodentro de los limites en que se da y c) el método de la reducción fenomenológica. (Husserl en Marion: 2008, p. 43)

sentido, la revelación de Cristo rebasará los límites de la intuición.

La fenomenicidad es la figura más alta de la presencia que se da como “efectividad carnal”, por lo que, la intuición es la medida de la fenomenicidad. Esto se debe a que por un lado la intuición se convierte en “a priori” del fenómeno de acuerdo con el principio de todos los principios que sugiere que “sin intuición no hay donación”. Esto nos lleva a preguntar por los grados de la intuición como a priori del fenómeno, antes de este grado o evidencia del fenómeno es importante hablar de la intuición que da entrada o permite la donación misma del fenómeno<sup>12</sup>.

Marion señala que la intuición es un límite de la fenomenicidad en tanto que ella permite ver un objeto, donde el objeto significa una trascendencia respecto a la conciencia, por tanto: “la intuición no es más que un nombre de esta trascendencia”<sup>13</sup> o dicho de otra manera, la intuición cumple la trascendencia de la intencionalidad y su función es la de dar cumplimiento a una intencionalidad de objeto: “la intuición restringe la fenomenicidad a una acepción limitada- la trascendencia, el éxtasis y la intencionalidad de objeto” (Marion, 2008, p. 48)

En *Du surcroît* Marion sugiere una hipótesis sobre los pares que configuran un fenómeno:

“Si l'on admet, avec Husserl, que le phénomène se définit par la dualité indissociable de l'apparaître et de l'apparaissant et que cette dualité se déploie selon les couples de la signification/remplissement, ou intention/intuition, ou néose/noème, on peut envisager trois rapports entre les termes en jeu : (i) L'intention se trouve confirmée, au moins partiellement, par l'intuition, et cette égalité tangentielle définit l'adéquation, donc l'évidence de la vérité. (Marion, 2001. P. 148)

La hipótesis sugiere que la intención es confirmada por la intuición, se da una adecuación entre ambas que es lo que posibilitaría la evidencia de la verdad que se muestra en el aparecer del fenómeno.

---

<sup>12</sup> Ver: *Siendo dado* p. 47

<sup>13</sup> Marion retoma esta expresión de M. Henry (M. Henry en Marion: 2008, p. 47)

## Los modos de la donación. El correlato entre aparecer y apareciente.

El paso y la ampliación de la intuición sensible a la intuición categorial<sup>14</sup> es lo que nos lleva de la “evidencia” a la donación: “la evidencia no ve nada si la donación no le permite dejar aparecer lo que no le pertenece. La donación da vida tanto a la reducción como a la evidencia, puesto que solo la donación da carga de fenomenicidad” (ibidem. p. 59) en este sentido, la esencia del fenómeno determina que desde sí mismo es donación. A la conciencia le aparece una vivencia y con ella se da lo que mienta el objeto intencional. La apariencia se da en la medida en que es sometida a su objeto por medio de la intencionalidad. El fenómeno es exterior a la conciencia y para que la evidencia permita aparecer al fenómeno es necesaria la donación: “finalmente aparecer en persona equivale a ser pero, “ser” supone ser dado la donación determina todas las etapas de la fenomenicidad, determina pues la esencia del fenómeno” (Marion, 2008, p. 66).

Por lo dicho hasta ahora podemos considerar que la inmanencia<sup>15</sup> en el sentido

---

<sup>14</sup> La irrupción es reconducir el pensamiento a sus actos intuitivos, en las investigaciones se trata de elevar la intuición como condición operaria de la evidencia, dicho de otra manera, su función es el carácter descriptivo de los fenómenos en tanto vivencias. En palabras de Marion: “La irrupción fenomenológica se cumple al reconducir a la intuición todo lo que pretende constituirse como fenómeno.” Marion resume que la irrupción consiste en una reconducción de los conceptos y los objetos a la intuición. Esta ampliación de la intuición es precisamente la irrupción: “implica que la intuición done más de lo que parece, al menos que lo que aparece para una mirada no fenomenológica [...] [...] puesto que la intuición se amplía aparece más de lo que parece; a saber, exactamente tanto como la intuición en su sentido ampliado da a ver a la mirada fenomenológica, es decir antinatural”. (Marion: 2004, p. 28) la irrupción opera tanto en la ampliación de la intuición como de la objetividad: “los objetos ideales existen, por el contrario, verdaderamente [...] aprehendemos también con evidencia (einsichtig) algunas verdades categóricas, que son relativas a estos objetos ideales. La evidencia (Eisicht) cumple, en la ideación la intuición de las esencias”. (Husserl en Marion: 2004, p. 31)

<sup>15</sup> Uno de los aspectos de suma importancia que Husserl tematizó fue el de vincular la inmanencia y la intencionalidad. Si hablamos de una inmanencia estricta, rompería la correlación del fenómeno ofuscando así el vínculo entre donación y lo dado. Por lo que, para conservar la fenomenicidad como derivada de la donación, Husserl libera la inmanencia de cualquier derivación solipsista. Entonces, es necesario distinguir entre dos tipos de inmanencia: 1) Inmanencia ingrediente: es la donación en persona que se constituye en la evidencia, puede ser una imagen de un afecto o de una sensación 2) Inmanencia intencional: las vivencias noéticas tienen una “intencionalidad”, mientan una cosa y se vinculan siempre de alguna manera con una objetividad: “Al principio, se tiende a interpretar, como si ello fuera algo obvio, la inmanencia como inmanencia ingrediente [reelle] e, incluso, como inmanencia real [reale] en el sentido psicológico: el objeto de conocimiento existe en la vivencia cognoscitiva, como realidad efectiva que es, o en la conciencia del yo al que pertenece la vivencia. Se da por supuesto que el acto de conocimiento puede encontrar y alcanzar su objeto en la misma conciencia y en el mismo ahora real. Lo inmanente, dirá el principiante, está en mí; lo trascendente, fuera de mí. Sin embargo, tras una consideración más detallada, puede distinguirse entre

intencional, Husserl lo tematiza en *Ideas Relativas*<sup>16</sup> como: “una trascendencia originaria”, trascendencia en el seno de la inmanencia: “la trascendencia, sea bajo la forma que sea, es un carácter de ser inmanente que se constituye en el seno del ego” (Husserl en Marion, 2008, p. 65) toda inmanencia es trascendente constituido en el ego.

La donación permite que algo aparezca a través de “modos”. Esto se da en la correlación que se establece entre aparecer y apareciente, para lo cual es necesario distinguir entre dos donaciones: 1) Donación del aparecer (Erscheinen), 2) Donación del objeto o del apareciente (Erscheinenden): “solo la donación puede investir los modos del aparecer de una dignidad fenomenológica suficiente como para que asuman el rol de apariciones de un apareciente, en definitiva, para que den el objeto apareciente.” (Marion, 2008, p, 60) Otra manera de comprender la donación es como el correlato entre el aparecer y el apareciente.

Estos modos se dan por ejemplo en el pensamiento o en persona; por tanto, decimos que la donación admite grados tanto para el sujeto como para las esencias<sup>17</sup>. Que todo ente deba aparecer, implica “darse”, entonces, el aparecer se da como objeto, o dicho de otro modo el darse corresponde a un aparecer como objeto, y puede mostrarse como: 1) vivencia, 2) aparecer, 3) objetividad. La donación es la que determina el aparecer como un objeto o un ente, pero: “en todos los casos, la

---

inmanencia ingrediente e inmanencia en el sentido de la auto-donación que se constituye en la evidencia. Se considera que lo inmanente como ingrediente es lo indubitable, justo porque no presenta ninguna otra cosa, porque no «mienta nada más allá de sí mismo», porque, aquí, lo que se halla mentado, está también dado por sí mismo de una manera completa y totalmente adecuada. En un inicio, aún no aparecen en nuestro campo visual otras formas de auto-donación diferentes a la de la auto-donación inmanente ingrediente.” Husserl. E. (2011) *La Idea de la fenomenología*. Trad. Adrián Escudero. Herder; p. 62

<sup>16</sup> Ver *Ideas relativas I* parágrafo 57.tr. esp. P. 209 Después de la reducción, queda como vacío un Yo Puro y con él se nos ofrece una trascendencia sui generis: una trascendencia de la inmanencia.

<sup>17</sup> Ver p. 72 de *Siendo dado*. Marion reconoce que el proyecto de Husserl se podría calificar como una clasificación de grados de donación: “la acusación que afirma que Husserl dejó la donación en una univocidad indeterminada que la rebajaría al rango sin honor de metáfora no se sostiene” p. 72 y cita a Husserl en *La Idea de la fenomenología*: “ en el interior de la esfera de la reducción fenomenológica [...] las cosas son y son en el aparecer y en virtud del parecer [son] dadas ellas mismas (selbst gegeben)” (*La idea de la fenomenología* Huall trd. esp. pp. 103-104). “Toda vivencia intelectual y toda vivencia engeneral, siempre y cuando se realice, puede devenir objeto de la mirada y de una captación puras y, en esta mirada, es una donación (Gegebenheit) absoluta.

donación (Gegebenheit) es una donación en un fenómeno cognitivo” (ibidem. p, 62)

Lo importante es visibilizar la esencia de la donación y la constitución de los distintos modos de objetividad considerando que la *constitución* es donación de sentido: “devenir un ente depende de un sentido asignado por el juego de la intención y de la intuición. Pero esta asignación, que es lo único que provoca un ente dotado de sentido, solo adviene por donación” (Marion: 2008 p. 74). Los modos de donación son modos de objetividad, la objetividad se reduce a la donación que se capta en el aparecer. Cuando vemos un fenómeno, lo que está manifiesto en él es la esencia de la donación y el modo de objetividad que le corresponda: “que el objeto también pueda darse no implica que lo dado deba siempre o de entrada objetivarse, que la objetividad ofrezca un modo de la donación no autoriza la asimilación de todos los modos de donación a los modos de objetividad” (ibidem, p.77) esto significa que todo objeto se da, pero no todo lo que se da se objetiva. Esto es importante para comprender el modo de donación de los fenómenos saturados y especialmente sobre el modo en que se da el fenómeno de revelación. En la interpretación de Marion vemos que las categorías metafísicas corresponden a “modos de donación” que van del hecho de ser, al hecho de aparecer: “Toda vivencia intelectual y toda vivencia en general, siempre y cuando se realice puede devenir objeto de la mirada y de una captación puras y, en esta mirada, es una donación (Gegebenheit) absoluta” (Marion, 2008, p. 73)

El problema central de nuestra investigación radica en el hecho de poder decir, describir, y afirmar que hay un modo de donación en el que Dios nos es dado. Levinas<sup>18</sup> habla de la invisibilidad de Dios y considera que no debemos conferir la plenitud del ser a Dios porque el ser se escinde y se muestra en las multiplicidades que configuran la realidad, se manifiesta en cada instante mientras que Dios es ausente a la percepción. Lo que se da en la vivencia religiosa es el ámbito de la revelación de lo divino dado o manifiesto en el Otro, no hay posibilidad de objetivar lo que me es dado en dicha experiencia porque se trata de Otro igual a mí por medio del cual yo tengo dato de Dios. Esta afirmación implica que Dios se devela en el choque

---

<sup>18</sup> El texto *Enigma y fenómeno* fue publicado en la revista *Esprit* en 1965, escrito en el cual Levinas desarrolla un análisis del enigma y la perturbación ante la llegada del Otro. Revista intelectual francesa fundada en 1932 por Emmanuel Mounier (1905-1950)

de las miradas; siguiendo a Levinas, nuestra experiencia se da a través del Rostro del Otro, pero este modo de donación no es el modo de la objetividad porque no es el sujeto el que lo constituye sino que, en tanto *fenómeno saturado* esta vivencia constituye al sujeto. La descripción fenomenológica de dicho encuentro, apunta a la donación del aparecer de ese Otro a través del cual capto otra presencia en una vivencia de Revelación que me permite afirmar: "Dios me ama".<sup>19</sup>

### **Pliegue y despliegue de la donación. El mostrarse de la donación como un don.**

La donación es de facto un "dar", dar el don y sus actores son: donador y donatario. En el movimiento de donación que se establece entre sus actores, se da el dato que se articula según una donación, primero su advenimiento y luego la producción de su efecto. El pliegue de la donación manifiesta todo lo dado: "La donación se abre como el pliegue de lo dado: el don dado en tanto que se da su acontecimiento propio; es el dato mismo el que lleva el pliegue de la donación" (Marion, 2008, p. 125).

Entonces, a través de la donación se articula el don y ambos hacen el pliegue de lo dado, esto es, la relación del don con el proceso de advenimiento. Por tanto, el resultado de la donación es lo dado, porque la función de la donación como proceso, es dar. Aunque la donación está en todo porque articula toda evidencia de lo dado no siempre es evidente ella misma, aquí es donde necesitamos de la fenomenología, esta es su labor, develar la evidencia de la donación: "si solo se tratara de ver los fenómenos ya visibles, no necesitaríamos para nada la fenomenología; sin embargo, la fenomenología alcanza su legitimidad haciendo finalmente visibles los fenómenos

---

<sup>19</sup>Sobre este punto, Roberto Walton aporta una reflexión interesante en su artículo: *Subjetividad y donación en Jean Luc Marion*. El significado del Otro adviene desde "otra parte". El rostro del Otro se apodera de mí mediante la contra-intencionalidad de su mirada. Su rostro me significa de modo constructivo. El rostro del otro responde a mi rostro, su rostro me interpela. Para Marion el fenómeno amoroso no se constituye aparte del Yo. Es un fenómeno cruzado, un fenómeno de doble entrada. Este fenómeno hace visible la comunión de una dualidad de intuiciones. En la reducción erótica decido amar, esta decisión, es una tonalidad afectiva como experiencia propia, intuitiva. Mis vivencias amorosas me confirman como persona que ama pero no necesariamente muestran o hacen visible al ser amado. El amante toma la decisión de amar antes de que el Otro aparezca, se da una intuición amorosa y este sentimiento puede crecer hasta que se dé como intuición saturante. (Walton J. R. (2006) *Subjetividad y donación en Jean Luc Marion*. Num. 14 Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe)

que, sin ella, hubieran permanecido inaccesibles” (Marion, 2008, p. 129)

Todo lo que aparece en persona es algo dado, el mostrarse es una cualidad de lo que se da, puesto que la donación no podría dar algo sin hacerlo ver o sin dirigirlo a una conciencia por lo que, decimos que el don a través del proceso de donación estalla en la conciencia: “esta proyección del don sobre la pantalla consciente basta para provocar el aparecer” (ibidem, 2008, p. 130) Lo dado como aquello que asciende al aparecer sucede por el impulso de la donación, en otras palabras, el fenómeno se impone porque su aparecer esta guiado por la autoridad de una donación que se pone sobre él. El aparecer de un fenómeno adviene por imposición de la donación.

Entonces, el pliegue de la donación consiste en lo dado (aparecer) unido a la donación como surgimiento de lo que se da y cuando ese surgimiento sucede se produce el despliegue. La donación es el pliegue y el mostrarse el despliegue, esto es mostrar la donación como Don, entonces, decimos que darse es mostrarse (desplegarse): “mostrarse equivale a desplegar el pliegue de la donación en el que surge como un don. Mostrarse y darse juegan en el mismo campo- el pliegue de la donación que se despliega como lo dado” (Marion, 2008, p. 131)

### **Don: el Ser dado como Hecho.**

El proceso de “pliegue y despliegue de la donación” y la triple reducción de los elementos que configuran el momento de donación, nos permite ver lo que surge tras el despliegue: El don. El ser se arraiga en “sedimentos ópticos” y se abre en ellos, de alguna manera el Ser “se da” pero no es una instancia óptica, su donación es lo que permite que el Ser sea accesible. Aquel que efectúa el acceso al ser es el Dasein: “en todos los casos [solo] “se da” el Ser mientras el Dasein, es decir, la condición óptica de la comprensión del ser, es” (Marion, 2008, p.79)<sup>20</sup>. Husserl afirma que el Ser es la instancia originaria en la donación mientras que el fenómeno es donación de si en persona: “la puesta en escena del fenómeno se produce como la entrega de un don” (Marion, 2008, p.70) Al respecto Marion se pregunta: “¿Cómo comprender que el ser

---

<sup>20</sup> Ver: *Ser y Tiempo*, parágrafo 43 “Dasein, mundanidad y realidad”

permanece en algo que no es él?” (Marion, 2008, p. 79)

Entonces vemos que la condición óptica que admite al Ser a través de toda donación es el Dasein, es decir: “para aparecer según su modo absolutamente propio, el ser adviene en un “eso da”; solo mientras la verdad es, “se da” el ser- no el ente y la verdad solo es mientras el Dasein es” (Marion, 2008, p. 79). Dicho de otra manera, el Dasein es quien asegura la fenomenicidad del Ser porque es su condición óptica.

Nuestra interpretación sugiere que el don de la donación es el Ser dado como hecho, no el ente porque el ente no es el Ser. El Ser como hecho es lo que prefigura la realidad; en este sentido la validez del hecho y su subsistencia está en el “se da” que puede estar manifiesto en lo óptico o bien, dado como hecho. Lo que da la donación es el “don” que se entrega y al mismo tiempo abandona, se retira, es un envío, entrega, da lo dado y se retira: “del ente afirmamos: es.

Tomando en consideración lo que concierne al “ser” y tomando en consideración lo que concierne al “tiempo”, lo observamos más detenidamente. No afirmamos: el ser es, el tiempo es, sino: se da el ser y se da el tiempo” (Marion, 2008, p. 80, 81) En este sentido, lo que nos da el Ser es la entrega del fenómeno como un don que deja ver el ente o aquello en lo que el ser se manifiesta, pero el ser dado en la donación se retira, se dona y abandona. Este sentido de abandono significa para Marion lo que define al don: “puesto que solo el don tiene como algo propio el retirarse en el momento mismo en el que se libera o se entrega, da y abandona lo que da: un dar (geben) que no da más que lo dado (Gegeben), pero que se retiene y retira (entzieht) un tal dar lo llamamos un envío (Schicken)” (Marion, 2008, p. 81)

Pero ¿Cómo podemos definir el don, si es precisamente aquello que permanece ausente por su entrega- retirada? Es importante destacar primero que el hecho de “dar” implica dejar al don, desprenderse de él, en la entrega sucede un retraimiento: “tan solo el “se da” posibilita simultáneamente tanto la diferencia entre el Ser y el ente como el retraimiento” (Marion, 2008, p. 82) entonces, hay un enigma propio del “se da” de la donación que indica que toda donación implica el hecho de que el dar desaparece justo cuando el don se entrega. Por su desaparición es que decimos que el don es el

Ser dado como hecho: 1) No como cosa, no como ente sino como posibilidad en la medida que se retira en cuanto aparece y 2) como el hecho que llega, articula algo, se entrega y en la misma entrega se está retirando. El Ser del “se da” es acontecimiento o evento (Ereignis)<sup>21</sup>, es el ser entendido como presencia. El “se da” es decir, el “Se” es el que “da” y es el que se interpreta como Ereignis, entonces el “se da”: nombra el ser como evento, el hecho: “El don de la presencia equivale al advenimiento” (ibidem, p. 84).

Después del momento en el que se ha entregado el don, la donación queda encubierta por la enticidad, por todo aquello que paradójicamente se subordina a ella, el fundamento se esconde o se oculta de aquello que muestra la objetividad y la enticidad como los horizontes que se dibujan por y sobre el fondo de la donación.

De acuerdo con Marion la interpretación del don puede remitir a dos posturas metafísicas clásicas: 1) Que el don es efecto de una causa eficiente, es decir, de algo que lo precede y lo hace ser lo que es y en este sentido su naturaleza originaria está antes y más allá del él. 2) Debe desaparecer para evitar que se fije en la objetividad presente, porque el don es lo óntico, pues lo óntico en este caso sería causa eficiente del don.

Marion se pregunta si lo dado mantiene una relación de causa-efecto o de principio-consecuencia con la donación: “¿puede entenderse el pliegue de la donación como un fenómeno o equivale a un dispositivo metafísico – descalificable en cuanto tal? (Marion, 2008, p.136) ¿necesita verdaderamente lo dado recurrir a la donación para aparecer en cuanto tal? ¿Sería el fenómeno dado solo un producto? De acuerdo con la interpretación de Marion, pensarlo así devaluaría a la donación al rango de un principio (un fundamento) venido de más allá que justifique lo dado o lo real, de esta manera, dar lo dado solo sería un efecto. Marion considera que la donación no se

---

<sup>21</sup> Es un concepto fundamental de la filosofía de Heidegger, el “acontecimiento” evento en el cual acaecen la apertura, la verdad y el lenguaje originario. Lecturas sugeridas: apartado 3: *Del Sentido a la historia: el pensamiento del Ereignis* de: Ángel Xolocotzi, Ricardo Gibu, (2014) *Heidegger, del sentido a la historia*. España: Plaza y Valdés; Monteverde L. (2011) *La estructura conflictiva del Ereignis. Una lectura de la donación y la diferencia en el fenómeno heideggeriano*. Universidad Nacional de Mar del Plata, (Argentina).

define como principio o fundamento de algo, lo que hace es liberar lo dado de su causalidad y entonces, él mismo (lo dado) se da; la donación opera como liberación del fenómeno (descalifica la causa sui). Esto implica la suspensión del intercambio porque la donación desaparece en el momento en que se da la reciprocidad, de lo contrario, se entraría en una especie de economía del don: “para que haya don, hace falta que el donatario no devuelva ni amortice, ni salde ni liquide su deuda, que no entre en el contrato, que no haya jamás contraído esa deuda.” (Marion, 2008, p. 143) En este sentido, la donación es parte de la estructura más originaria de todo aquello que podemos considerar como vida en la medida en que se trata de un constante aparecer de fenómenos a una conciencia determinada, de una mostración continua donde se articulan un flujo de vivencias en las que se muestra el mundo y las cosas del mundo a una conciencia viva.

De esta manera, la donación es liberada de la hipótesis metafísica de la preeminencia del ego trascendental y constituyente como único fundamento cierto; al respecto Marion considera que mientras el ego permanezca, la donación resultaría inaccesible; para poder tematizar la donación se debe poner entre paréntesis al ego donador o, dicho de otra manera, liberar al don del ego. Si el don desaparece como presente no significa que desaparezca como dado. Al respecto, dice Marion que cuando aparece en su presencia, desaparece como dado porque de acuerdo con la donación lo dado no necesariamente se instala en la presencia, cuando desaparece para el donador o el donatario, lo que pierde es el modo de subsistencia y ser parte del intercambio o economía porque permanecer en presencia contradiría su posibilidad de darse: “don dado como perdido y jamás devuelto por el donador, dado como jamás poseído y solamente concedido al donatario” (Marion, p. 150)

Sin embargo, no se trata de que el don desaparezca como pura pérdida, desaparece de sí, fuera de sí, en el sentido de que, para darse debe desaparecer. Aquí se da una paradoja puesto que el don no es presente en la presencia “el presente (don) se da sin la presencia” o, dicho de otra manera, la presencia no controla el presente, entonces, la donación se abre en la posibilidad del presente sin presencia pero ¿Qué significa el presente sin presencia? Que se ha dado el don y se ha retirado en la medida en que no lo encontramos en lo óntico que es lo que determina la presencia

de algo<sup>22</sup>.

No hablamos del don como fenómeno sino como aquello que hace ser al fenómeno lo que es, es decir, de aquello que precede al fenómeno en su última manifestación, esto es lo dado en el flujo de la donación, es el don donándose y retirándose. Podemos hablar de fenómenos sin objetividad que corresponden a los objetos reducidos a la donación pura, por ejemplo, el tiempo, la palabra, la muerte, dar sentido, la paz que son momentos que implican en ellos una reducción espontánea de todo lo que no son, precisamente porque son en la estricta medida en que acontecen y desaparecen al mismo tiempo en el acaecimiento. Sin necesidad de ser objetualizados; desde esta perspectiva, es posible analizar la vivencia de revelación.

### **Supresión de la economía de intercambio: triple reducción del proceso de donación y su posibilidad en el fenómeno de revelación.**

En la interpretación económica de la donación, el donador y donatario son los agentes de comercio en un sistema de intercambio que somete al don, pero si el don resultara un fenómeno del intercambio económico, entonces se anularía y dicho proceso resultaría contrario al sentido mismo de la donación. Para romper con esta economía del don, el donatario lo recibe como pura gratuidad. Incluso en muchos casos el don permanece desconocido, el donatario no sabe o desconoce el don que le adviene, por ejemplo, el amor, el odio, la vida o la muerte. Un don incluso ignorado sigue siendo dado, no depende del donatario, porque aún si se desprecia, ya ha sido entregado. La primera forma del don es la que anula su presencia del sistema de intercambio económico:

“El don ya no podrá considerarse nunca más en el sistema de intercambio cuya reciprocidad liga donador y donatario y se inmoviliza en la presencia: en esta pretendida economía del don, se está economizando literalmente la donación, transformando totalmente su don en un ente subsistente, presente en permanencia, dotado de valor (de

---

<sup>22</sup> Ver Derrida: “Dar el tiempo” p. 35 y p. 59. Derrida considera que el don se desdobra: “habría, por una parte, el don que da alguna cosa determinada (algo dado, un presente de cualquier tipo) y, por otra parte, el don que da ya no lo dado, sino la condición de todo lo dado presente en general, un don que da, por consiguiente, el elemento de lo dado en general” (Derrida en Marion, 2008 p. 151)

uso y/o intercambio) y de finalidad (utilidad, prestigio, etc.) producido o destruido por eficiencia y cálculo, atenazado en sus causas, en resumen, transformándolo en un ente corriente” (Marion, 2008, p. 153)

El proceso de donación se da de la siguiente manera:

- 1) El donador produce como causa eficiente el don
- 2) El donatario recibe el don como su causa final
- 3) El don es el producto dado que se articula y que requiere de una causa formal y una causa material.

El don permanece igual una vez dado y es indiferente a los términos de su donación, cuando desaparece no ofrece ninguna vía hacia la donación, porque el don no es donación: “el don [se da] sin retorno de lo investido, sin una atribución de vuelta. El don aparece cuando empieza a perderse y se pierde mientras sigue encontrándose” (Marion, 2008, p. 155) – entonces cabe la pregunta: ¿Dónde encontrar el don? ¿Cómo acceder a él? Para liberarse de la economía del intercambio, es necesario que el don se libere de su causalidad. Marion tematiza una triple reducción para pensar el don y hacer abstracción de una triple trascendencia que lo afecta, esto consiste en:

- 1) Puesta entre paréntesis del donador
- 2) Puesta entre paréntesis del donatario
- 3) Puesta entre paréntesis de la trascendencia del objeto intercambiado

Entonces, hablamos de la reducción del donatario y del donador, no obstante, no se pueden reducir al mismo tiempo porque uno le debe asegurar la función del Yo trascendental. Este esquema de la donación y su triple reducción, nos permitirá desplegar los elementos para comprender la donación específica del fenómeno de revelación y sus tres actores: Dios Padre como donador, el sujeto como donatario y Cristo como don bajo la figura de Amor.

## **Puesta entre paréntesis del donatario. El sujeto como donatario**

La “suspensión” del donatario, implica que, para que el don se dé y se debe es necesario que el Otro no me lo devuelva, pues no puede hacerlo, no puede reinscribir el don dentro del intercambio económico: “el don exige un donatario que lo reciba pero no puede devolverlo, cuestión que deriva de la esencia misma de la donación porque se trata de dar sin la posibilidad de que el don sea devuelto, el donatario solo cumple su papel para validar al don como don dado; no es posible dar el don más que bajo la condición de poner entre paréntesis al donatario.” (Marion: 2008 p.162). Para explicar mejor esta puesta entre paréntesis, Marion nos da un ejemplo, se trata de un donatario como modelo de altruismo de fondos para causas humanitarias, donde el que recibe la ayuda cobra sin que el donador sepa de qué manera se va a usar, incluso podría tratarse de un donatario imaginario. El donatario se encuentra efectivamente puesto entre paréntesis, no devolverá nada, el ejemplo nos explica el hecho de que, no sé a quién doy, solo sé que alguien se adueña de lo que doy. De esta manera, los dones son sustraídos del intercambio económico, el donador no debe esperar el retorno del don o su intercambio por algo más.

En este caso, si el donatario es puesto entre paréntesis es incapaz de reciprocidad, no devuelve nunca el don y paradójicamente es más aliado del don porque en él se pierde, es decir, el don debe morir en el donatario para darse absolutamente y así la donación se legitima: “el donatario denegatorio, recibe el don sin devolverlo y, de golpe, lo acepta en cuanto tal, don según la donación, sin ningún tipo de comercio” (Marion, 2008, p. 164). Si el donador ha dado algo al donatario y se mantiene en dicha invisibilidad, lo que señala esta puesta entre paréntesis es: “el donatario, simplemente acepta y recibe, pero sustrayéndose, desapareciendo, así como un ladrón en cuanto ha cumplido su trabajo, en cuanto se ha recibido su don” (Marion, 2008, p. 168)

Respecto a esta puesta entre paréntesis, Marion da el ejemplo escatológico de la segunda venida de Cristo en el fin de los tiempos, cuando separará a justos e injustos asumiendo el papel de “donatario universal” manifiesto en el rostro del Otro: el hambriento, el prisionero, el enfermo o el pobre, la mujer, entonces, los donadores se

preguntarán: Señor ¿Cuándo te hemos visto? En este sentido, Cristo que es el donatario ausente y venidero abre su rostro a todo rostro humano: “el retraimiento de Cristo permite que el “menor de sus hermanos” avance y se exponga al don como un rostro de donatario. Por tanto, la puesta entre paréntesis del donatario no implica el rechazo del don (no aceptado, despreciado, ignorado) sino que provoca la universalización del donatario.” (Marion, 2008, pp. 168- 169). El donatario universal estodo aquel que recibe el amor del padre incluso sin reconocer a Dios como su donador, no es necesario tal reconocimiento porque el don, el amor ha sido entregado y recibido para todos sin exigir reconocimiento. Lo mismo pasa en el casode un don dirigido a una comunidad; el donatario en una comunidad se convierte endonador de otro, el don se transmite a los donatarios venideros, esto es lo que Marion llama: “tradicción donatario siempre futuro”.

Entregar un don sin donatario es válido para todo don que es entregado a una comunidad porque el donador da a un donatario que ignora y puede que tampoco sepa aquello que le es dado pero, de cualquier manera el don es entregado, rechazado o aceptado el amor del Padre ya ha sido dado: “El don, aceptado pero libre de todo donatario, accede a su figura perfecta: se da sin acepción de personas, en plena indiferencia tanto con respecto al mérito como al demerito del donatario en plena ignorancia de la eventual reciprocidad” (Mario, 2008, p. 170) Por lo dicho hasta ahora, tenemos que el don esta liberado de un donatario trascendente, porque el don basta que se dé para que se muestre.

En la relación entre el hombre y Dios, el sujeto es el donatario que recibe la vivencia de revelación. Dios se da en la persona de Cristo como don manifiesto de amor, no es necesario que el donatario descubra y reconozca al donador porque el amor del Padre entregado a los hombres no necesita el reconocimiento ni la reciprocidad, la entrega se legitima en la medida en que ocurre sin que el sujeto donatario lo devuelva o gratifique. En esta relación se constituye la donación por excelencia en la medida en que su sentido se cumple cabalmente por el hecho de que, en esta reducción del donatario, la reciprocidad o gratitud de la entrega del don no se cumple, el don sólo es “arrojado”.

## **Puesta entre paréntesis del donador. Dios Padre como donador anónimo**

En la suspensión del donador se considera un don anónimo. No obstante, no se invalida la donación del don, por el contrario, la define. Marion ejemplifica esto con el ejemplo de la herencia, recibo algo que no puedo ni debo devolver porque precisamente se trata de un legado, una sucesión. En todo caso podría devolver aquello que me adviene como un don para alguien más (a quien le debo algo) pero, no a quien me entregó el don. Para romper con la economía de intercambio y legitimar la donación es necesario que no intente devolver a quien me otorgó el don; en el caso de la herencia no puedo devolverlo porque el donador ya no vive y ha perdido su estatuto como "subsistente"; el testador muerto ya no depende de la utilidad, de hecho al tratarse de una herencia, el donador no pretendía que le fuera devuelto el don, por tanto, solo puedo hacer justicia a su don no devolviéndolo. Solo puede dar cumplimiento a su voluntad guardándome su don como mío porque me lo ha asignado o bien, entregándolo a Otro.

El caso del apellido es otro ejemplo que permanece cuando alguien muere, es el don que se desprende para otorgarlo a sus descendientes, el apellido puede devenir anónimo incluido en la herencia. No hay devolución, no es un préstamo es el don otorgado y en este caso tampoco hay modo de reciprocidad. El donador solo sabe que ha entregado algo, pero ignora el efecto que produce en el donatario. Otros casos son los del deportista, el artista, el amante, estas figuras proporcionan gozo con sus acciones a un donatario, el deportista da victoria, el artista goce estético, el amante goce erótico, y de alguna manera, pueden ignorar el efecto que dejan sobre el otro, incluso al retirarse confirman que ya no son necesarios y se despliegan en su ausencia dando cumplimiento al sentido de la donación: "dar sin saber que se da algo".

El cumplimiento del don exige la pérdida del donador, quien a su vez debe perder la posibilidad de que lo reconozcan porque por más íntimo que el don sea para él, jamás le será devuelto. El donatario debe reconocerse siempre como deudor porque jamás reembolsara su deuda por falta de acreedor.

El término “diferancia” es ausencia del donador, donde el fundador falta como origen o desde el origen, por tanto, a todos les falta origen: “la diferancia pasa pues del donador al don dado y, luego, del don dado al donatario, lo que le falta al donatario, como una falta de conciencia de sí, es el donador o más bien el donador en el don, el pliegue de la donación” (ibidem, p. 178) Por la imposibilidad de acceder al donador, el don queda reducido a sí mismo, esto es, a la donación. Al desaparecer el donador ¿Qué es lo que me permite seguir hablando de don? Si se ha perdido un indicio óptico en particular, entonces, el único indicio será el don mismo. Al faltar el donador, el donatario es quien experimenta toda la carga de la donación, entonces, le corresponderá constituir al don como fenómeno: “el carácter de don proviene pues de lo oportuno de su surgimiento o, más exactamente, de la aceptación por mi parte de que me convenía, de su reconocimiento como dado a mí sin mí” (ibidem. p. 179)

El don se reconoce a partir del reconocimiento que yo le concedo, entonces, le corresponde más al donatario la identificación del don como tal. El donador da el don y le otorga la decisión al donatario de identificar quien es el que da o, dicho de otra manera, le deja al donatario la posibilidad de determinar su propia existencia y de recibir el don, el donatario acepta un donador ausente, se trata de un conocimiento sin reconocimiento. El donatario desempeña el rol de la conciencia fenomenológica pura, por tanto, el donatario es quien constituye el don porque es el primero en recibirlo como un dato para la conciencia.

En la experiencia de revelación religiosa el Padre entrega a Cristo como don de amor a la humanidad y después se retira, no lo vemos, no lo sentimos todo el tiempo pero reconocemos que hemos recibido algo de él. De esta manera la experiencia religiosa es un momento de entrega única, un instante de donación que no se repite. Lo que se desglosa después de dicha vivencia es el cambio de actitud del sujeto, pero la entrega del don como amor, es vivencia personal e intransferible de una realidad que solo se devela en la medida en que se vuelve a esconder. La donación se sigue cumpliendo porque la reciprocidad del amor del Padre no vuelve directamente a él, sino que el amor que me ha sido otorgado por medio de un donador ausente puede a su vez, transmitirlo a Otro. La ausencia del donador precede lo que da. En la experiencia religiosa, el don recibido por parte del Padre se ha entregado sin

devolución recíproca porque el donador por excelencia nos ha abandonado, sin embargo, queda su huella en el Otro.

### **Puesta entre paréntesis del don. Cristo entregado como don de Amor**

Se cumple el don cuando el donatario decide recibirlo: “no des un corazón que recibirse no puede” (Marion: 2008, p. 194) el don se muestra en la medida en que es admitido por un donatario. En este sentido, para la experiencia religiosa, la donabilidad es una vivencia de conciencia que está referida a un fenómeno y la aceptabilidad consiste en una decisión en la que se recibe por voluntad la entrega del don. Por otro lado, recibir implica aceptar lo que no se esperaba porque se trata de un acontecimiento con autoridad propia y se trata de una fenomenicidad imprevisible, por lo tanto, la aceptabilidad implica cierta contingencia que es pura y propia del acontecimiento; la admisibilidad implica la pérdida de una autarquía porque al decidirse voluntariamente por el don, nos obliga y convoca a él.

El don es el tercero neutro que permanece; dentro de la actitud natural es dado a título de ente u objeto, entregado de un donador a un donatario, pero el donno depende más que de sí mismo para darse, es un fenómeno que se activa y adviene sin el donador ni el donatario. Cuando el don no se trata de un ente, cuando se trata del cumplimiento de una promesa, por ejemplo o en el caso del amor, nunca es necesario un traspaso para que sea, solo se cumple en la medida en la que es, según su modo; ¿Cómo conocer y describir fenomenológicamente un don que no coincida con ningún objeto? Se tendrá que describir el modo en el que un objeto se convierte o identifica con un don porque este hecho se trata de una decisión inmaterial. (ejemplos: lealtad, amistad, libertad) no hay objetos que materialicen dichos fenómenos, solo son símbolos que los representan. En el caso del Poder, puede remitir a insignias como una corona, un báculo, o una banda presidencial pero estos objetos solo lo simbolizan. El hecho de que el don se cumpla depende solo de que el donador lo transfiera o transporte al donatario. Un don como la lealtad permanece idéntico si se dona o no, incluso si se simboliza en un “recipiente”:

Hay que sugerir como una regla de fondo que, cuanto más considerable se muestra un Don, tanto menos se realiza como un objeto y por medio de un traspaso de propiedad o incluso: cuanto más se radicaliza el don, tanto más se reduce el eventual objeto al rol abstracto de soporte, de ocasión de símbolo. La libertad del don implica que la decisión de darlo no obedece más que a la lógica de la donación, a su gratuidad sin contrapartida” (Marion, 2008, p. 188, 189)

El fenómeno del Amor, implica el darse en persona a Otro, pero no es el traspaso de un objeto cualquiera porque objetivar mi cuerpo lo descalificaría como don. En este caso, el don es inobjetable y recurre a objetos ocasionales para visibilizarse. Marion nos da el ejemplo del anillo de compromiso, donde a través de este se atesta que el Otro me es dado. No obstante, el anillo y el Otro no coinciden porque el objeto no cumple el don de entrega del Otro en persona, únicamente lo simboliza, lo que da el anillo es la propia palabra que tampoco es objeto o ente pero es un don constatable. En este tipo de donación, la verdad teórica consiste en que las palabras se corresponden con las cosas, sin embargo, esto es únicamente la adecuación de que el objeto sea símbolo de mi promesa.

¿Qué pasa si se lleva a cabo la puesta entre paréntesis del don? Ante esta posibilidad, un don sigue siendo plenamente un don, porque aunque sea rechazado por el donatario o abandonado por el donador queda puramente dado; en el abandono del donatario el don se encuentra perdido pero es un don cumplido porque persistió el “darse”. Si ninguna de las partes lo reconoce, el don sigue siendo un don arrojado y es legítimo porque “es”, en esta reducción tampoco es necesaria la reciprocidad, ni el agradecimiento del donatario ni el reconocimiento del donador como algo que fue suyo. A nivel de la conciencia, el advenimiento del don se impone a las vivencias de conciencia; el ingrato al rechazar la deuda que contrajo al recibir el don conserva la actitud de “Yo no debo nada a nadie” (ibidem, p.166) pero finalmente el ingrato demuestra que el don se cumple sin el reclamo del donador o el rechazo del donatario.

En el cristianismo, el medio a través del cual es posible establecer una relación directa con Dios es Cristo; la entrega de este don es la manifestación de Dios hecho hombre, para los hombres. En términos de donación la revelación de la experiencia

religiosa, reconoce como don el amor en la persona de Jesucristo, cuando se marcha, entrega el don a la humanidad, aquí se cumple la idea de “tradición donatariosiempre futuro” porque se trata de una herencia que se sigue otorgando.

Una fenomenología del amor en la experiencia religiosa implica la descripción de un hecho: el acogimiento de un don que manifieste la infinitud de Dios en la finitud humana. Cristo hecho hombre es la materialización del amor divino bajo la condición humana, su modo de mostración es su muerte como la entrega del amor al límite, bajo la última posibilidad pues se trata de la entrega misma de un amor rechazado por el mundo. El legado consiste en que el sujeto se convierte en el don, donador y donatario del amor, el amor encarnado en el sujeto lo hace donador del don del amor quien a su vez lo entrega a Otro cualquiera como donatario, el desarrollo del proceso de donación del amor como fundamento de la experiencia religiosa se encarna y se reproduce entre los hombres, este proceso de donación se desarrolla cara a cara. El amor del Padre, se enraíza en los sedimentos de la existencia y espera ser descubierto, la experiencia religiosa es una experiencia estrictamente humana entre iguales a través de los cuales, Dios se devela como la vida que lo mienta en el rostro del Otro. El proceso es inmanente a los hombres.

### **El don reducido. El don liberado**

La donación suspende la reciprocidad del intercambio porque evidencia que el don, bajo la reducción se da sin uno de sus dos extremos de intercambio (donador y donatario): “incluso y sobre todo si el don pierde todo soporte óntico u objetivo. En definitiva, el don se cumple tanto mejor según la donación en la medida en que la reducción lo libera de las trascendencias que lo ocultaban” (Marion, 2008, p. 201) Para reconducir el don a la donación es menester la reducción de sus trascendencias, lo que definirá al don como puramente inmanente: “el don se da exactamente tal y como el fenómeno se muestra, lo que se cumple como don reducido se describe también como fenómeno constituido.” (Marion: 2008, p. 202). Como se ha dicho, con la reducción desaparece el intercambio, entonces se da una fenomenicidad inmanente, donde el don se manifiesta desde sí mismo, no depende de su causa eficiente

(donador) ni de su causa final (donatario). El término que queda se asume como yo trascendental y es quien recibe y experimenta las vivencias de conciencia dadas constituyéndolas como fenómenos. En caso de que el donatario ponga entre paréntesis al donador como extremo trascendente en su región conciencia, entonces, experimenta el don reducido al admitirlo. De igual manera, cuando el donador suspende la trascendencia del donatario, recibe el don a partir de la vivencia de donabilidad. La conciencia que prevalezca (la del donador o donatario) puede constituir el fenómeno entero del don. Las vivencias se despliegan sobre un eje al cual la conciencia se alinea para poder recibir el don y el fenómeno. La donación no atraviesa el don, sino que, se fija en él.

En el ejemplo de la experiencia religiosa, el don como fenómeno de amor entregado por el Padre se cumple sin necesidad de persistencia en él o en el sujeto-donatario. Si el Padre abandona el don y el hijo lo rechaza, no se pierde, la manifestación amorosa del Padre es por sí misma independiente de sus extremos trascendentes, de cualquier manera, el don se ha donado y el amor aun rechazado permanece. Para que el don del amor sea, no necesita ser acogido o devuelto al donador. Nuestra tesis intenta mostrar o develar la estructura originaria de aquello que anima las prácticas religiosas (ritos sacramentales, liturgia, rezos, celebraciones, oración, etc.) y que fundamenta la “actitud religiosa”, en este sentido, su tarea es mostrar el núcleo del cual deriva toda forma de culto, por lo que, la donación del amor en la vivencia de revelación es el proceso constitutivo de los fenómenos religiosos, de las prácticas y cultos de fe; en este caso, la economía de intercambio también queda anulada por la triple reducción de los actores que la configuran (donador, don, donatario); de esta manera se cumple el sentido mismo de la donación.

Para el cristianismo, la posibilidad de una vivencia de revelación de Dios en la historia humana, es dada a través de la figura humana de Cristo, quien desde su condición humana y divina es la común-uniión entre Dios y el hombre. El proceso de reducción del donador, deja a Cristo como don en la entrega absoluta de su condición divina, es Dios quien va al hombre en una entrega sin retorno, en una revelación a la vida de conciencia. El don se queda para ser aceptado pero si no es acogido, no perece,

permanece en él, no regresa queda el amor que espera por ser descubierto. El donatario es sorprendido por la entrega de aquello que en una búsqueda incesante parecía oculto.

### **Determinaciones de lo dado. Sobre los momentos previos al aparecer del fenómeno.**

Los fenómenos son percibidos en su totalidad y reconocidos como tal en el presente<sup>23</sup> pero se articulan en la donación y como ya se ha dicho anteriormente, los captamos y aprehendemos a través de la intuición y de la intencionalidad de la conciencia pero, es importante situarnos unos pasos antes del momento en el que los percibimos. Marion tematiza las “determinaciones de lo dado” como momentos en los cuales el fenómeno se articula o se configura hasta el momento en el que llega a su aparecer. Hay varios momentos a través de los cuales podemos decir que se va configurando un fenómeno, existe un distanciamiento entre el don que se da y el fenómeno que se muestra; es la formación del fenómeno en su don que se despliega, dicho de otra manera, corresponde al pliegue la donación con el don y al despliegue la manifestación del don como fenómeno. A cada fenómeno corresponde una forma de donación de acuerdo al tipo de objeto dado a la conciencia, por ejemplo, es posible hablar de la donación de entes intramundanos, la donación de la nada o incluso la muerte<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> En *Reducción y Donación* Marion habla de “El fenómeno reducido a la objetividad presente”. Todo lo que se da como intuición originaria (o en plena evidencia a la conciencia) se debe considerar como lo plenamente dado en su originalidad en el presente mismo en el que las cosas se dan con plena evidencia. El momento presente es el instante en el que ocurre la donación, lo donado en dicho instante ingresa en el pasado y puede ser preservado en él, sigue existiendo, pero cada vez más alejado del “punto de vida inicial” en el que fue originariamente donado, esto remite al momento de constitución de los fenómenos para una conciencia que los aprehende a través de la autoridad de la intuición en el flujo constante del tiempo en la conciencia. Dicho de otra manera, la vida “se da”, “es” o “sucede” en el presente en el que la conciencia capta la aparición de los fenómenos. Entonces, la efectividad de los fenómenos está definida por la efectividad de la presencia en el presente de la conciencia misma. Todo ocurre en el presente, las vivencias de la presencia efectiva de los fenómenos dados a la conciencia ocurren en el ahora constante, incluso cuando las vivencias avanzan hacia el pasado, la posibilidad de su recuerdo las vuelve a traer al presente en el que son pensadas (recordadas). Toda vivencia se legitima en la perfección de la presencia porque en toda presencia estado todo lo que es sin añadidos ni deudas. La conciencia es presencia y presente en permanencia y ella capta y aprehende en cada vivencia una presencia originaria de igual permanencia.

<sup>24</sup> Donación vacía. No hay algo que pueda ser ni aparecer ni advenir si no es bajo el modo de una donación, incluso la nada. En *Siendo dado* Marion refiere a la cuestión de la nada, dice que incluso la

## **La Anamorfosis. Sobre la ascensión del fenómeno desde “sí mismo” a lo visible.**

En la donación de las vivencias ya reducidas, el fenómeno es lo puro y estrictamente dado, las determinaciones de la donación tienen equivalencia con la fenomenicidad: lo que aparece se da, lo que se da se muestra (o aparece), entonces, debemos describir intrínsecamente al fenómeno como lo puro y estrictamente dado. El fenómeno se articula en la donación, ésta es su entrada a la fenomenicidad.

La anamorfosis define el momento en que el fenómeno viene de allende (es algo más allá, al otro lado de la cosa) que es su propiedad radical y se hace visible por medio de una donación para después llegar en ascensión al aparecer; el fenómeno tiene que atravesar una distancia que lo separa de su aparecer (porque viene de allende) entonces, el fenómeno debe entregarse a su aparecer y ese surgimiento requiere el

---

nada nos es dada como ausencia, en este caso se trata de una donación por negación, de una donación con deficiencia de contenido, es una manera paradójica de dar. El no aparecer es algo que también se da, la nada, suponen también una donación, por ejemplo: “el vacío se da en la decepción de la anticipación de la percepción o en la espera frustrada de afección, incluso del deseo” (Marion: 2008, p.108) la nada manifiesta como oscuridad se devela incomprensible, como deficiencia de intuición, como vacío, todo lo negativo, como contradicción. Mientras no se presenta una percepción hay un vacío, se trata de la decepción de la presencia del vacío porque no hay nada, es una espera frustrada de afección dada por la ausencia indeterminada de la afección, por la que aguardo y mientras no llega, solo hay vacío. Por ejemplo, en la búsqueda y espera de aquello que deseo encontrar, no aparece pero de alguna manera me es dado como nada, en lugar me es dada su ausencia, me es dada la nada. De acuerdo con Husserl el No-ser, así como la contradicción también dependen de la donación, es menester que nos sean dados como los grados inferiores de la realidad. El no-sentido, solo se comprende cuando se encuentra dado de facto; en este sentido, la deconstrucción es donación diferida. En Husserl, lo contrario a la donación plena es la donación en sentido amplio, esto es, que toda cosa. Todo me es dado, por tanto es impensable hablar de donación negativa, en todo caso, de lo que se trata es de una donación no intuitiva porque la donación delimita el horizonte de lo dado y lo no-dado. Una donación no intuitiva serían las significaciones desprovistas de intuición: “con rigor fenomenológico, una no-donación o una donación negativa resultan impensables, puesto que, para pensarlas tiene de entrada que dárseme para que las piense como una no-donación o una donación negativa. Si algunos utilizan esos términos, ello se debe solamente a cierto laxismo o al intento de designar otra oposición, por ejemplo, entre donación intuitiva y donación no intuitiva.” (Marion: 2008, p. 110) La muerte como suspensión de la donación. La muerte puede suspender la donación, la muerte determina al Dasein como la “posibilidad de la imposibilidad”, esta plena posibilidad no es nulidad, ofrece la posibilidad de la imposibilidad última que es la posibilidad de trascendencia. Se acoge la muerte como ese don invertido “que no es”, siguiendo a Heidegger, la muerte determina al Dasein y ofrece la posibilidad por excelencia como acontecimiento de la posibilidad última, entonces, decimos que define su posibilidad más propia. El hecho de que la muerte no sea aun efectivamente presente, no significa que no sea algo dado para nosotros, es como posibilidad, la posibilidad más precisa del sujeto. Es posibilidad radical y abre el mundo en el sentido de que es la puerta de entrada a la totalidad del ser; ella se abre como posibilidad para suspender cualquier otra posibilidad; por ello, es el límite de la donación, es una determinación existencial insuperable: “no solo porque se puede dar la muerte, sino sobre todo porque la muerte se da sobre sí misma” (Marion: 2008, p. 114)

desarrollo de un eje inmanente, esto significa que el Yo se alinea para recibirlo.

La anamorfosis se puede explicar como un fenómeno óptico donde el fenómeno alcanza el aparecer pasando de una primera forma (todavía en estado de ocultamiento) a una segunda que es la que fijará una figura de aparición, antes de captar el fenómeno en su aparición, los fenómenos ópticos se forman por la intervención de los rayos luminosos que es lo que permite que aparezcan a la vista; la anamorfosis presenta dos momentos del fenómeno visual; primero cuando tenemos ante la vista una pintura o un dibujo que presenta una imagen confusa y después una imagen acabada, estos instantes dependerán según el lugar donde se mire.

Dicho de otro modo, todo fenómeno que se presenta ante la vista y a los sentidos en general, tiene una forma vaga y sin una figura de aparición definida<sup>25</sup>: “en el instante siguiente, esa forma se deformara para reformarse en otra forma, es decir, dejara que se disuelva el fenómeno cuya carga soportaba sin haberla llevado jamás al aparecer” (Marion, 2008, p. 215). En este segundo momento, un fenómeno se distingue de los demás y los separa de su fondo, es decir, las formas de primer grado del fenómeno son reenviadas al fondo de lo visible para que en la segunda forma se cumpla la primera llegada al aparecer del fenómeno: “forma de llegada, la anamorfosis del fenómeno en tanto que se da, designa así su propiedad de ascender de la primera a la segunda forma – de pasar de la que va de suyo (para una mirada confusa) a la que viene de sí (de lo que se muestra) (Marion, 2008, p. 216)

Son formas que entre ellas difieren porque la primera no ofrece figura identificable aun, no ofrece un aparecer claro, es una “forma amorfa”, mientras que la segunda es una forma de llegada al aparecer, aquí la mirada se encuentra sometida a las exigencias de la figura que hay que identificar: “la anamorfosis indica aquí que el fenómeno toma forma a partir de sí mismo. Así se comprende mejor que el fenómeno pueda venir a la vez de “allende” y de sí mismo: remonta desde su propio fondo hasta

---

<sup>25</sup> En analogía con la técnica pictórica que presenta a la mirada del espectador una superficie cubierta de pigmentos coloreados que pareciera estar despojada de alguna forma reconocible, pero al fijar la mirada en un punto preciso, el espectador comienza a ver la superficie deformarse, metamorfosearse y surgir una nueva forma. Así como, por ejemplo, decimos que el fenómeno solo se muestra en la medida en que se da.

su propia forma, siguiendo una distancia fenomenológica que le resulta, empero, estrictamente interna” (Marion, 2008, p. 216)

Cuando el fenómeno se extiende hasta mí, me acaece, entra en contacto conmigo y me afecta, me modifica, esto significa que, lo que modifica mi campo, es la contingencia del fenómeno y a su vez, al transformarme, el ser individual es también contingente: “Ningún fenómeno puede acaecer sin advenirme, sin acaecerme, sin afectarme a título de acontecimiento que modifica mi campo (de visión, de conocimiento, de vida)[...][...]el fenómeno me acaece o me adviene o, finalmente, se me impone (y me impone) así se cumple su única contingencia, contingit.” (ibidem, p. 217)

Las figuras de la contingencia<sup>26</sup> son formas o modos que se refieren al hecho de que me aparece en la medida en que me toca, dicho de otra manera, la contingencia radical consiste en la siempre posibilidad de que el fenómeno me aparezca: “aparecer tocándome, define la anamorfosis” (ibidem, p. 223). Estas figuras son: a) puedo conocer los fenómenos b) puedo utilizar los fenómenos, c) contingencia de lo que se me impone “fenómenos de costumbres” (implica tomar un tiempo de adaptación y aprender a utilizarlos y habitarlos). En este sentido, la anamorfosis consiste en la distancia que conduce el fenómeno para tomar su forma a través de un camino que

---

<sup>26</sup> La contingencia del fenómeno se ejerce de tres modos o figuras: a) porque me acaece como algo cognoscente, como algo que puedo llegar a conocer. El fenómeno acaece como indudable en la medida en que se da, acaece como una vivencia de conciencia, en este sentido, decimos que es indudable porque todo lo que la conciencia vive y experimenta le es inmanente en tanto que toda vivencia es para una conciencia, entonces, solo la llegada de la vivencia posibilitará el fenómeno. El cumplimiento del objeto intencional se da en escorzos a través del flujo de vivencias que desfilan por la conciencia, pero es importante considerar que el objeto que la intencionalidad muestra no es dado mientras su significación no llegue a su cumplimiento. Cada objeto va dibujando a través del flujo de vivencias su “historia inmanente”. El segundo modo de contingencia b) se da según si el fenómeno me adviene para que yo lo ponga en práctica. Acaecer y advenir no son lo mismo, los fenómenos aparecen cuando llegan a acaecer y en ese mismo instante ya están desapareciendo, por esa razón es importante tomar conciencia de ellos antes de que desaparezcan, en este sentido, acaecen sin dejar huella. Cuando hablamos de advenimiento, cuando el fenómeno no puede mostrarse ni darse sin mi implicación, entonces, el fenómeno aparece en la medida en que me adviene, esto es que el fenómeno me utiliza como “actor asociado”. Este es el caso de los útiles que advienen y operan su fenomenicidad en la medida en que los considere una conciencia que conozca su funcionamiento, en este sentido, la fenomenicidad de los utensilios depende del advenimiento que los remite a un Yo para aparecer. Tercera figura: c) la contingencia de lo que se me impone, esto sucede cuando las cosas o los objetos se me imponen cuando acaecen y advienen resguardándome, acogiéndome o distrayéndome, a estos fenómenos Marion los nombra “fenómenos de costumbres” porque debemos acostumbrarnos a ellos, lo que implica tomar un tiempo de adaptación y eso es aprender a utilizar y habitarlos

exige a un Yo, recorriendo las modalidades de llegada, de advenimiento. En resumen, la constitución del fenómeno sucede tras la anamorfosis y el arribo, antes de esto no hay una anticipación posible de la percepción. La contingencia de los fenómenos radica en que todos acaecen, un acontecimiento depende de que acaezca según una contingencia más originaria<sup>27</sup>: la del aparecer del acontecimiento en tanto que acaece y se me impone. En este sentido, los fenómenos necesarios se distinguen de los contingentes porque acaecen más radicalmente. Acaecer remite a llegadas discontinuas, imprevistas y desemejantes; esto es el arribo del fenómeno en ritmos discontinuos, por ráfagas y que se hacen esperar.

### **El arribo. Lo dado aparece en el instante preciso del aquí y ahora.**

Lo dado se muestra según su arribo que constituye un tipo de contingencia que radica en el hecho estrictamente fenomenológico de que el fenómeno aparece en tanto que acaece, adviene e impone. La anamorfosis me alinea sobre la línea de su aparecer, el fenómeno aparece potentemente en la medida en que se da desde sí mismo (a partir del pliegue de la donación).

Todo fenómeno toma la iniciativa de visibilizarse, tiene la característica de hacerse aceptar desde sí mismo e impone su contingencia. El arribo sucede tras la reducción del fenómeno dado. La determinación del arribo ocurre por la contingencia del fenómeno, es decir, el fenómeno es aquello que, en tanto que dado pudo no aparecer.

Marion explica que “lo dado” toma posición temporalmente, entonces hablamos de una determinación temporal del fenómeno que será lo que lo defina como tal en el momento de su advenimiento en tiempo y espacio. El arribo se trata de un “aparecer

---

<sup>27</sup> Hablamos de contingencia en el sentido de que el fenómeno acaece a mis vivencias, es decir, la vivencia solo acaece como mía, en los ejemplos que da Marion sobre las figuras de la contingencia se comprende esto: “el cumplimiento del objeto intencional solo acaece porque se sucede en mi flujo de conciencia, el útil solo adviene en la medida en que el aprendizaje de su empleo se temporaliza siguiendo mi modo de ser, la costumbre no se impone más que en la medida en que debo habitar ciertos fenómenos.[...][...] la contingencia determinaría los fenómenos no tanto a partir de su donación como a partir de sus diversas relaciones con respecto a mi finitud”(Marion: 2008 p. 228)

surgiente” que implica el hecho de que lo dado aparezca en el instante preciso del aquí y ahora: “el arribo despliega de hecho la donación, liberando la ineluctabilidad del surgimiento e, indisolublemente, su imprevisible e improductible iniciativa” (Marion, 2008, p. 236)

### **El hecho consumado: el cumplimiento de lo que se da.**

Una vez que el fenómeno comienza a tomar forma dentro de su propia estructura interna y se articula en la donación, se muestra al sujeto. Este momento define el “hecho consumado”, momento en el cual el hecho me acaece y solo puede conocerse de facto cuando ya ha surgido.<sup>28</sup>

Como se ha dicho anteriormente, la contingencia del fenómeno radica en que, de entrada, debe producirse y manifestarse de facto, esto es “el cumplimiento de lo que se da”, dicho de otra manera, la contingencia fenomenológica del fenómeno consiste en el hecho de darse, no en la modalidad de sus representaciones.

El arribo o llegada del fenómeno lo libera de su pasado en el instante en que el fenómeno se da como hecho, es decir, no son sus causas las que importan sino el hecho mismo de ser hecho: “la facticidad<sup>29</sup> decreta su hecho al fenómeno dado, que se encuentra de esta manera irrevocablemente hecho”. (Marion: 2008, p. 241) es así como el hecho consumado se deslinda de sus causas. El hecho es originario, aparece de facto es absolutamente primero e inaugura lo que puede desglosarse como historia. El hecho del fenómeno me acaece originariamente.

Es importante distinguir la facticidad del *hecho consumado*, para lo cual Marion se

---

<sup>28</sup> Marion sugiere aplicar a todo fenómeno dado el carácter de hecho que Schelling describe como único fenómeno (revelación): “ de ese acontecimiento mismo no podemos afirmar nada, a no ser precisamente que se ha producido, que ha tenido lugar; es, por así decir, el hecho primordial (el comienzo de la historia), el factum, lo advenido κατ’ ἐξοχήν (Schelling, Filosofía de la mitología, Lección VIII, S. W. Cotta, t. XII, p. 152) No obstante, el análisis marionano se enfoca a “extender la facticidad a la fenomenicidad en general ver. Nota al pie: p. 242

<sup>29</sup> Con éste término Husserl designó el modo de ser del hecho, en cuanto esencialmente “causal”, es decir, en cuanto puede ser distinto de lo que es, (ver Ideas I parágrafo 2). Por otro lado, Heidegger distinguió la facticidad de una simple presencia (una cosa de la efectividad), de la facticidad de la existencia, (ver parágrafo 29 de Ser y Tiempo).

remite a Heidegger y considera que tal distinción es pertinente en tanto que, la facticidad es algo que solo caracteriza al Dasein, la facticidad misma es el modo de ser propio del Dasein: “la facticidad no es la factualidad del hecho en bruto de un [ente] disponible (vorhanden) sino una característica del ser del Dasein, asumido en su existencia”<sup>30</sup> (Heidegger en Marion: 2008 .p. 245) ser fácticamente significa ser bajo el modo del Dasein porque es su manera propia de ser.

La facticidad como aquello que define al Dasein, contiene todos sus caracteres como el de ser-en-el- mundo. Esto implica una disposición intencional de apertura del Dasein que se abre ontológicamente al mundo y a todos los entes, de esta manera la facticidad abre un mundo para los entes, donde ocurre un fenómeno de encuentro: “la facticidad propia del Dasein se expone primero en cuanto tal al encuentro de los fenómenos que no son bajo su mismo modo de ser” (Marion, 2008, p. 247) decimos que la facticidad despliega la intencionalidad y permite que esta se dirija a los fenómenos. De esta manera, la facticidad del Dasein hace accesible a cada fenómeno como hecho consumado, ¿Cómo la facticidad hace frente a un hecho consumado? Precisamente porque es la que organiza el encuentro porque:

Yo soy un hecho para un hecho; la facticidad no consiste en dejarme reducir a la factualidad de un hecho, sino en exponerme el hecho que no puede entonces cumplirse más que cargando sobre mí, ya no como sobre un espectador sin compromiso alguno, sino como sobre un actor comprometido – o mejor- como un paciente prendido sobre el que el hecho acaba estrellándose para cumplirse visiblemente. (Marion: 2008 p. 248)

El hecho consumado me abordea, me acaece porque el fenómeno se cumple en la medida en que se apoya en mí; “me vuelvo el objetivo del objeto” de esta manera, la facticidad me expone al hecho consumado de los fenómenos dados y entonces “me dejo hacer”.

---

<sup>30</sup> Ver párrafos: 39, 57, 41 y 29 de *Ser y Tiempo*.

## **El incidente. El fenómeno surge sin previsión.**

Todo fenómeno aparece en el momento en que se estrella contra la pantalla de la conciencia, el cumplimiento del fenómeno se da en el ascenso a la visibilidad. Antes de producirse este choque el fenómeno permanece invisible.

El incidente<sup>31</sup> es el recorrido del fenómeno que va del desplazamiento oscuro hacia su llegada a la luz del aparecer. El significado de la palabra “incidente” Marion lo define como un “acontecimiento que sobreviene”, lo que adviene. El fenómeno no se muestra hasta el momento del hecho consumado que estalla sobre la pantalla de las vivencias y pasa de ser invisto al momento del aparecer, en este punto, el incidente “radica enteramente en el hecho de su cumplimiento iniciador, sin ningún fondo detrás de él, sin previsión, ni provisión, reducido a su hecho”. (Marion: 2008. P. 258)

El incidente no proviene de una causa, su llegada no tiene un fundamento previsible precisamente porque como incidente o “accidente” no importa la necesidad de su causa sino simplemente que acaece, que llega de golpe, que se da sin más, entonces, se trata de admitir la posibilidad de un fenómeno que surge sin necesidad, se trata de un “ocurrir” incondicionado.<sup>32</sup> El advenimiento del ente simplemente sucede

---

<sup>31</sup> Marion destaca las figuras aristotélicas del incidente, entre ellas que ilumina al incidente en tanto que tal. Primera figura –encontrar un tesoro excavado en el jardín- en esta figura el incidente sobreviene a algo en un lugar y momento de manera fortuita, sin saber porque eso ocurre de manera fortuita aquí y ahora y no de otro modo. En la segunda figura se refiere al ejemplo de llegar a un lugar que se quería ir pero (llegar a Eginia, capturado por piratas o a causa de una tormenta [por fortuna del mar]) situaciones que proveen una causa real y suficiente, en este caso se desvía a los agentes de sus propias intenciones en el sentido de que la intención se cumple pero no en tanto que tal, es decir, (llegamos al lugar previsto pero a través de un medio que no habíamos considerado: “ si llego a Eginia donde quería llegar), pero como prisionero o conducido por las corrientes, mi intención se realiza de hecho, pero contra si misma y si los piratas me llevan prisionero a Eginia, están realizando mi intención (pero desviándola, pues yo no quería mi rapto sino solo llegar a Eginia). [...] [...] en cualquier de estos casos, la causa (las intenciones, etc. ) no falta, sino que un desvíola separa simplemente de si misma” Marion; 2008, p, 261). En la tercera figura hablamos de aquello que pertenece por si mismo a cada cosa pero que no es parte necesaria de su entidad, es decir: “Noestar en la –esencia o la sustancia, la entidad según el ser- define el incidente”. (Marion 2008, p. 263)

<sup>32</sup> Es pertinente mencionar la distinción que destaca Marion entre metafísica y fenomenología: “la primera devalúa la fenomenicidad, incluso indiscutible y sobreabundante ( como el incidente), porque esa fenomenicidad se libera de la causa- que es la obrera de la inteligibilidad objetivante-, es decir, porque la metafísica acaba descalificando el fenómeno en nombre de una instancia sin relación con el aparecer; la segunda, en cambio acepta cualquier fenomenicidad solo por aparecer, incluso sin razón ni objetividad”. (Marion, 2008. p. 259)

(después de la anamorfosis, el arribo y el hecho consumado) sin nada más que sí, de golpe, es la llegada de aquello que se muestra donándose. Para que el incidente se muestre no tiene que designar sus causas, en este sentido, pensamos al incidente fuera de la esencia o como no-esencia. En este sentido, para Marion los fenómenos se dan imprevisiblemente, la tesis es: “solo el incidente se muestra, porque solo él se da- lo que se muestra, se da” (Marion 2008, p. 268)

### **El acontecimiento. Sobre la imposibilidad de producir el acontecimiento.**

Por lo visto hasta ahora, tenemos que, en la anamorfosis, el fenómeno en tanto que dado asciende desde sí mismo a lo visible, en el arribo se individualiza, como hecho consumado el fenómeno se impone y surge como incidente sin previsión o construcción. Estas determinaciones del fenómeno son momentos en los cuales el fenómeno se da y se muestra. Por lo que, decimos que el fenómeno aparece en la medida en que va ascendiendo, me adviene y finalmente se impone estallando en la mirada. La determinación del fenómeno como *acontecimiento* es el momento en el que el fenómeno se da hasta el punto de mostrarse a sí mismo.

Preguntamos por las causas que originan las cosas (su causa eficiente), la razón investiga la causa antecedente de toda existencia. No obstante, Marion sostiene que los fenómenos en tanto que dados aparecen y se dejan comprender al sustraerse de la causa. La superioridad de la causa ante el fenómeno que ella moldea no tiene nada de manifiesto; en este punto Marion considera que el efecto contiene siempre más ser o realidad que la causa porque la causa no sabe todo lo que está haciendo al producir el fenómeno, ciertamente la causa produce el efecto, pero no ve que el efecto a su vez hace un efecto que se le escapa a la causa origen del fenómeno.

En la actitud natural vemos que el efecto llega después de su causa o cuando ésta cese, incluso si son contemporáneos admitimos que uno va después de otro, el efecto no sucede a la causa sino que la reemplaza y la descalifica pero la confirma. Lo que la actitud de la reducción devela es que el efecto se da por su relación causal como un fenómeno que comienza, que surge y que se muestra, mientras que la causa,

aunque no se muestre, persiste en el aparecer.

En esta relación (causa- efecto) vemos que el efecto tiene cierto privilegio sobre la causa porque exhibe su superioridad fenomenológica en tanto que acaece, adviene e impone, es decir, el efecto inaugura una nueva metamorfosis. Es en el efecto donde tiene lugar el incidente. Una vez cumplido el efecto se mantiene en el presente apartando su causa, aunque la causa pueda persistir, en algún momento es opacada por el efecto, sin embargo, la causa puede persistir en la presencia el tiempo que dure su efecto: “solo el efecto es en efecto en el presente, ya que solo el provoca ahí un acontecimiento, mientras que la causa, en el mejor de los casos, persiste en la presencia” (Marion, 2008, p. 276).

Por otro lado, dice Marion que tenemos que considerar la causa como “el efecto del efecto”. El privilegio temporal del efecto implica que solo el surge en el presente, su darse implica que el conocimiento comienza por el acontecimiento del efecto porque sin el efecto la causa no tendría lugar, no se le investigaría. La función de la causa, además de producir el efecto es la de comprenderlo. Solo el efecto se impone de cierta manera, y nos apoyamos en el para deducir su causa y comprenderlo.

El acontecimiento es imprevisto, insólito, inesperado, inaudito e invisto, no tiene causa adecuada; “rebaso la medida” y el entendimiento, de esta manera se exceptúa de toda causa adecuada. Como ejemplo de esto tenemos el “hecho histórico”, donde disponemos de una sobreabundancia de causas y el problema radica en el hecho de que mientras más consecuencias tiene un acontecimiento, es menos posible pensar a través de sus causas. Por esta sobreabundancia el acontecimiento es por todas sus causas, inconmensurable.

Cada acontecimiento es irrepitible, acaece solo una vez, su no-repetitividad define las otras determinaciones del fenómeno: el arribo por su unicidad, inconstituibilidad por el incidente, por su temporalidad la anamorfosis y como hecho consumado, la irrevocabilidad. Sin embargo, el acontecimiento es tal que excede sus determinaciones precedentes, nunca antes se había visto nada igual: “el acontecimiento no adviene más que existiendo más allá de sus causas, de sus antecedentes o precedentes, es decir, excediéndolos hasta abandonarlos, este

excedente garantiza que no podamos nunca producir el acontecimiento. (Marion, 2008, p. 285)

En resumen, el proyecto de Marion consiste en confirmar la equivalencia entre mostrarse y darse para lo cual desarrolla un análisis de la fenomenicidad en términos de donación y una descripción de las determinaciones que permitirían traducir la fenomenicidad. En este recorrido por la fenomenicidad y sus determinaciones hemos visto que la *anamorfosis* de un fenómeno nos indica que este surge de una forma invisible siguiendo un eje hacia la visibilidad, en este sentido, solo lo aprehende aquel que se encuentra situado en el punto preciso de la línea de advenimiento, esto implica que el sujeto también se expone al fenómeno para recibir su forma de golpe. La anamorfosis determina al fenómeno en tanto que recibido (como un choc, de golpe, como nos aborda una emoción), esta determinación del fenómeno devela la manifestación (mostrarse).

La determinación del fenómeno como *arribo* nos dice que el fenómeno logra mostrarse a partir de la contingencia esencial porque el fenómeno siempre acaece afectándome y lo que me afecta siempre es contingente. Esta determinación describe al fenómeno como un don que tiene que recibirse y admitirse. La determinación del fenómeno como *acontecimiento* nos indica que el surgimiento de lo que se da se cumple sin dependencia con respecto a su causa o a ningún otro término; es posibilidad inaugural "origen sin origen". Nada lo precede o, dicho de otra manera, para ser dado y mostrado y a su vez recibido (admitido) poco importa su comienzo porque cuando es dado nada hace alusión a su comienzo por lo que se da sin evocación. El acontecimiento llega con todo y su comienzo.

El fenómeno como *incidente* es el fenómeno ya reducido que nos confirma la determinación del arribo, el incidente se reduce a sus propias apariencias esto significa que el incidente se queda en sus puras vivencias que son recibidas en la conciencia. Se trata de la admisibilidad del don reducido. La determinación del *hecho consumado* me permite experimentar al fenómeno cayendo sobre mí, se invierte la intencionalidad de él hacia mí. Por un lado la donación y por otro la fenomenicidad se despliegan cada una, una para la otra. Hablamos de una correspondencia entre el

don reducido y el fenómeno dado y en este sentido una equivalencia entre lo que se muestra y lo que se da.

Estas determinaciones del fenómeno que hemos analizado, son intrínsecas, irrevocables y radicales; son intrínsecas en la medida en que el fenómeno ha sido descrito sin recurrir a una causa, a una esencia o a un Yo constituyente porque todo ello se ha puesto entre paréntesis. En este sentido decimos que el fenómeno aparece a partir de sí mismo, de su hecho consumado sin que lo produzca una trascendencia. Dos determinaciones del fenómeno resultan irrevocables: el hecho consumado y el acontecimiento, son irrepetibles por su perseidad y por reducción porque su paso tiene un carácter definitivo en la medida en que estas determinaciones solo aparecen si hay reducción.

Las determinaciones del fenómeno deben ser radicales en el sentido de que el fenómeno tiene que aparecer como dado, esto marca el hecho de que no puede haber separación entre él y su donación. Estos son los momentos que definen lo dado a la experiencia pero, ¿qué pasa con los fenómenos que no pueden objetivarse como el caso de la muerte, la nada, una promesa y el fenómeno de revelación?, ¿son estas determinaciones adecuadas para este tipo de fenómenos? Si bien la enticidad que es donada y recibida por la percepción cumple con estos momentos de “configuración”, es posible identificar estas “determinaciones” en vivencias que no corresponden a fenómenos dados como entes.

En el caso del fenómeno de la experiencia religiosa o de revelación además de mostrarse como saturación y por tanto como un “hecho consumado”, que me constituye, que se cumple precisamente en la medida en que se apoya sobre mí y dejo que me haga. Es un hecho dado para mí, es solo mi experiencia personal e intransferible, en primera persona y en carne. Un momento de revelación que irrumpe en mi como “Hecho que soy”, otro “Hecho” como ningún otro que me acaece y me configura y que se define en la medida en que me hace su Hecho.

El arribo de este fenómeno radica en que es contingente porque pudo no suceder, no hay una condición necesaria para la revelación, hasta cierto punto se desconoce el origen y la voluntad para que suceda. La contingencia de la epifanía se ajusta con el

momento de la anamorfosis donde me alinee al aparecer. Esta determinación temporal suscita el “aparecer surgiente” como el hecho de que aparezca en el instante del “aquí y ahora”. El incidente en el fenómeno de revelación lo encontramos porque no tenemos acceso a su causa primera, que sería Dios. El encuentro sucede como el incidente que sobreviene, permitiendo que la manifestación se debele hasta el momento del aparecer que llega de golpe y choca con la pantalla de la conciencia y sucede de manera incondicionada sin la necesidad de comprender su causa. El choque sucede a través del Otro porque Dios es inaccesible y solo tenemos dato de él por medio de un prójimo que no es causa originaria. El incidente se da porque la revelación sucede de golpe, simplemente acaece, me aborda y me satura sin previsión alguna por medio de la alteridad.

Como acontecimiento, el fenómeno de revelación es vivido en primera persona, en este sentido ¿cabe la posibilidad de producir este hecho? Como acontecimiento la respuesta a esta pregunta es “no” porque no es posible prever esta experiencia, simplemente sucede, acontece. No conocemos la voluntad de su causa, la decisión de algo más allá que decida producirla, no tenemos acceso a ello y por tanto desconocemos los motivos para revelarse. El hombre de Fe descubre como resultado de este acontecimiento fortuito una transformación en la vida de conciencia, una “actitud religiosa”.

### **Clasificación de los fenómenos: Fenómenos pobres de intuición y Fenómenos de derecho común.**

Como se ha señalado, Marion considera que el fenómeno es donación dada a la conciencia, donde darse significa que el aspecto se muestra, que se da en persona; porque la conciencia es la que dibuja los modos del aparecer. El filósofo francés clasifica tres tipos de fenómenos que se definen como variaciones de la auto-manifestación (mostrarse en y a partir de sí y de la misma manera darse) según su grado de donación anteriormente, esto es si tienen más o menos intuición por la correlación que ya hemos descrito anteriormente, que comparte con la donación: a) fenómenos pobres de intuición, b) fenómenos de derecho común y c) fenómenos saturados.

a) Fenómenos pobres de intuición: Es el caso de los fenómenos matemáticos, se trata de la visión de esencias e idealidades. Son indemnes a toda materia, la falta de o ausencia de intuición en ellos se explica porque son fenómenos que en la realidad material no se dan de ninguna manera o no se muestran ellos mismos desde sí mismos. Podemos pensar el número tres, incluso enumerar tres objetos, pero el número tres nunca se dará como materialidad. La metafísica le ha otorgado a este tipo de fenómenos “el privilegio de la certeza epistémica abstracta”, tienen privilegio epistémico pero no fenoménico; la interpretación de Marion señala que dicho privilegio, es un déficit fenomenológico en tanto que no se da la manifestación en ellos, no hay fenómeno consumado: “no reclaman más que una intuición formal en matemáticas o una intuición categorial en lógica [...] una “visión de esencias” y de idealidades; no libera intuición real, ni individuo, ni temporalización de acontecimiento” (Marion2008. pp. 362, 363).

b) Fenómenos de derecho común: Estos fenómenos se definen según la variación que aportan a la donación, son los de uso y cotidianos. Lo que sucede en el proceso de su donación es una deficiencia entre la intuición y la intención, es decir, la significación que es mentada por la intención, se manifiesta si recibe una intuición, este cumplimiento intuitivo, si resulta adecuado decimos que hay una correspondencia donde “la intuición iguala a la intención” pero dicho cumplimiento en su mayoría, no resulta adecuado o con total correspondencia, es decir, la intención (y su concepto) no son confirmados por la intuición real o no son perfectamente dados, la intuición asemeja al concepto o a la significación dada por la intención pero no la iguala, es pobre aún en comparación a la significación que mienta la intención; es precisamente esta deficiencia la que define a los fenómenos de derecho común. Los fenómenos de la física y de las ciencias de la naturaleza corresponden a este tipo de fenómenos porque son casos en los que se intenta establecer la “certeza objetiva de un máximo de conceptos a partir de un mínimo de intuición” (Marion, 2008, p. 264). Dicho de otra manera, se restringe lo dado por la intuición al concepto, por lo que, la intención es la que tiene el dominio de manifestación de

estos fenómenos, aquí la donación se restringe a la objetivación; en estos casos la intuición es más pobre que la intención. Esta inadecuación entre intención e intuición se puede ejemplificar con los objetos técnicos porque en estos, la intención o el concepto se crea antes de producirlos: “El concepto (en el sentido del “concepto” de un producto) visibiliza ese producto antes de que la producción lo de efectivamente, y a veces incluso sin que se lleve a cabo ninguna producción tras la manifestación del “concepto”. Mostrar por concepto precede, determinan y a veces anula la donación intuitiva. (Marion, 2008. p. 364). Es decir, el concepto de algo, nunca es abarcado por completo o en su justa medida por la intuición de ese algo. Todo ente tiene primero una existencia ideal cuya objetividad material no igualará.

En estos fenómenos la donación se restringe a la objetivación de un concepto medianamente alcanzado por la intuición porque la objetivación del fenómeno restringe lo dado intuitivamente al concepto que confirma. Mostrar por concepto quiere decir que la intención ha dado la significación de un posible objeto que aún notiene una intuición de cumplimiento. En el caso de los fenómenos técnicos<sup>33</sup> la manifestación por concepto precede a su donación; en estos fenómenos la intuición siempre está prevista por la intención y el concepto.

### **Fenómeno saturado o paradojas. Sobre el exceso y anticipación de la intuición sobre la intención.**

Hay fenómenos donde la intuición es tanta que la intención de la conciencia no lo puede constituir pero lo recibe “de golpe”. Estos fenómenos complejos que presentan más intuición, no se pueden describir fácilmente por conceptos. El filósofo francés denomina “fenómeno saturado” a un tipo de vivencias donde la intuición sobrepasa todo concepto; esto implica que es posible afirmar que ciertos fenómenos invierten el límite desbordando el horizonte en vez de inscribirse en él. En ellos se da una

---

<sup>33</sup> Ver p. 365 Marion da una explicación más detallada de éste tipo de fenómenos: “la distancia cronológica irremediable entre el ‘concepto’ manifiesto y su producción inducida (dada) declina, en el campo de los objetostécnicos, la inadecuación de facto entre la intención y la intuición; confirma sobre todo el estatuto del objeto técnico como fenómeno derivado o alienado, que viene siempre después de él mismo y no cesa de recuperar en una efectividad siempre desigual su propia inteligibilidad, supuestamente impecable.”

inadecuación entre la intuición y la intención, hay una falta de conceptualización porque se da una manifestación sobreabundante que desborda cualquier concepto. La intuición subsume la intención y su concepto, por tanto, la significación que proporciona. Marion considera que los fenómenos saturados se han escapado a la “mirada fenomenológica”; la fenomenología encuentra su última posibilidad en el fenómeno saturado que Marion define como “posibilidad de lo imposible”.

La paradoja como figura del pensamiento contradictoria tiene como rasgo fundamental que muestra una posibilidad que se excede al punto de pensarla como imposible: “Paradoja significa lo que va en contra (πάρα) de la opinión corriente, de la apariencia, siguiendo los dos sentidos obvios de la δόξα pero también significa lo que va en contra de la expectativa” (Marion 2008 p. 366) La intuición de la paradoja despliega una demasía que rebasa el concepto y la intención al no poder prever. La intuición se desvincula de la intención, se libera de ella dando lugar a una “intuición libre” (intuitio vaga)<sup>34</sup>; lo que sucede en este proceso es que la intuición se anticipa a la intención, es decir, llega antes del concepto, de lo mentado y entonces decimos que va en contra de la intención. Dicho de otra manera, el exceso de intuición es exceso de intuición sobre la intención, no cabe definición apartir del concepto y del horizonte que este asigna, es la intuición la que previene al concepto y no al revés.

Dicho de otra manera, es la posibilidad de un fenómeno donde la intuición se daría de manera desproporcionada a la intención, donde esta última no logra prever o planear su llegada, entonces, decimos que se trata de una intuición sobreabundantemente dada o bien, de una desmesura de lo dado a la intuición; desde el punto de vista cuantitativo, es un fenómeno que no puede cuantificar ni calcular. La paradoja dona una magnitud extensiva (cantidad) cuyo modo de donación es excesivo. El fenómeno saturado se escapa a la posibilidad de advenir como objeto, por tanto, no será objetivable. Es la experiencia de un fenómeno no mirable precisamente porque no se mantiene dentro de una objetividad, se resiste a las condiciones de la objetivación. La mirada no captura, sino que queda deslumbrada y perturbada. La intuición llega antes, de manera dramática y abruptamente; en *Du*

---

<sup>34</sup> Ver Marion, 2008, p. 367.

*surcroît* libro donde Marion realiza una dilucidación más clara de lo que es el fenómeno saturado, lo define así:

“l'intention (le concept ou la signification) peut ne jamais accéder à l'adéquation avec l'intuition (le remplissement), non point parce que celle-ci fait défaut, mais parce qu'elle outrepassé ce que le concept peut recevoir, exposer et comprendre; il s'agit de ce que nous avons nommé ailleurs le phénomène saturé illi. Dans cette hypothèse, l'impossibilité d'atteindre une connaissance d'objet, une compréhension au sens strict, ne provient pas de la défaillance de l'intuition donatrice, mais de son *surcroît*, qu'aucun concept, ni signification, ni intention ne peut prévoir, organiser ou contenir.” (Marion 2001, pp. 148, 149)

El fenómeno saturado invierte la relación de sujeción del fenómeno al Yo porque el Yo es constituido por él, siendo el sujeto “testigo constituido” por el fenómeno. Dicha inversión deja al sujeto sorprendido por el acontecimiento, queda imposibilitado para leer e interpretar el exceso de intuición. El Yo es el destinatario del fenómeno saturado porque llega para constituirlo, para transformarlo. El adonado surge él mismo en el núcleo de la donación originaria y atestigua al ser como un don entregado. Es un fenómeno que excede los principios y categorías del entendimiento de Kant<sup>35</sup> (Cantidad, Cualidad, Relación, Modalidad). Las características de este fenómeno son: no mentable según la cantidad, insoportable según la cualidad, absoluto según la relación e inmirable según la modalidad” (Marion 2008, p. 330).

Aquello que resulta inmirable es un fenómeno que no concuerda con nuestras facultades cognoscitivas, que no se conforma armónicamente con nuestro poder o capacidad de conocer. En el fenómeno saturado la subjetividad experimenta una disconformidad entre el fenómeno y las condiciones de la experiencia, donde el Yo

---

<sup>35</sup> Para Kant a través de la sensibilidad recibimos impresiones del exterior, pero existen “condiciones de posibilidad” de estas intuiciones sensibles que me son dadas: el espacio y el tiempo (intuiciones puras a priori) que no son resultado de la experiencia sino que son su posibilidad misma. Por medio del entendimiento, las intuiciones sensibles son pensadas, esto es, la capacidad de generar juicios, la función del entendimiento es la comprensión de las impresiones sensibles recibidas, dicho de otra manera, el entendimiento da sentido a lo que se percibe. Estas son dos fuentes del conocimiento de acuerdo con Kant, donde el sujeto recibe las intuiciones de la experiencia externa y crea la categoría correspondiente que le da sentido a las intuiciones, de esta manera es posible el conocimiento. A través de la “espontaneidad” del entendimiento es que surgen las doce categorías a priori que definirán o darán sentido a las impresiones sensibles que recibimos, es decir, son conceptos a priori pero aplicados a la experiencia: Cantidad: unidad, pluralidad y totalidad; Cualidad: Realidad, negación y limitación; Relación: sustancia-accidente, causa efecto, comunidad. Modalidad: posibilidad, existencia, necesidad y contingencia.

no puede constituir el objeto y representarlo de modo habitual. El que el Yo no pueda constituir un determinado fenómeno provoca una desmesura en la intuición.

Los fenómenos pobres o comunes son previsibles, se prefiguran a partir de otros fenómenos, esto debido a la finitud de la magnitud de sus elementos constituyentes y de la finitud de sus propiedades, pero cuando se trata de un fenómeno saturado esto es insostenible, se vuelve imprevisible. Lo que se manifiesta en el fenómeno saturado es decir “lo dado”, excede lo que el sujeto puede mirar pero sin “cegarse y morir”; en este tipo de fenómenos, la donación intuitiva sobrepasa las significaciones y esencias que la intencionalidad puede recibir, en este sentido, decimos que los fenómenos saturados se dan en exceso en tanto que saturan nuestra capacidad de recepción. Hacen variar el paradigma del fenómeno en cuanto tal ya que la saturación se cumple en cada caso: en cantidad, cualidad, relación o modalidad. Marion considera que los fenómenos saturados son los que constituyen al Yo y no al revés<sup>36</sup>.

La intuición del fenómeno saturado no se limita a un concepto eventual, en el exceso de este fenómeno, no cabe la división. No se puede medir en sus partes y en la imposibilidad de medirlas, es un fenómeno que no se puede prever o “ver antes” a partir de otro que no sea el mismo porque es un fenómeno donde no cabe moderación. Marion considera que la imposibilidad de la previsión del fenómeno saturado se explica por dos razones:

“Por una parte, porque la intuición que lo satura sin cesar impide distinguir y adicionar en él un número finito de partes finitas, anulando así toda posibilidad de pre-ver el fenómeno antes de que sede en persona. b) Por otra parte, porque el fenómeno saturado se impone

---

<sup>36</sup> En el caso del encuentro con el Rostro del Otro, que me interpela y constituye, Levinas expresa la responsabilidad que el otro me confiere y de esta manera, su presencia, me modifica: “La presencia del rostro significa de este modo una orden irrecusable- un mandamiento- que detiene la disponibilidad de la conciencia. La conciencia es puesta en tela de juicio mediante el rostro [...] [...] la visitación trastorna el egoísmo del Yo, el rostro desarma la intencionalidad que lo mienta [...] [...] el Yo pierde su soberana coincidencia consigo, la identificación donde la conciencia vuelve triunfalmente a ella misma para así reposar sobre ella misma. Ante la exigencia del Prójimo, el Yo se expulsa de este reposo y no es la conciencia, siquiera gloriosa, de este exilio...su presencia es una conminación a responder. El Yo no sólo toma conciencia de esta necesidad de responder como si se tratase de una obligación o de un deber del que tendría que decidir... desde ese momento ser Yo significa no poder hurtarse a la responsabilidad. P. 278 (Levinas. E. (1967) *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* España: Síntesis p. 278)

la mayoría de veces gracias al asombro, en el que la no- recensión de sus eventuales partes y también la imprevisibilidad son precisamente las que cumplen toda la donación intuitiva”.

### **El rebasamiento de las categorías kantianas.**

De acuerdo con Kant, todos los fenómenos son percibidos como multitud de partes dadas; la síntesis de espacios y tiempos hace posible las formas esenciales de toda intuición, la aprehensión del fenómeno y por consiguiente toda experiencia externa, todo conocimiento de objetos de la experiencia. Kant define la síntesis como la operación de reunir las representaciones unas con otras y comprender esa diversidad en un solo concepto; la síntesis será pura cuando la diversidad es dada a priori. La unidad sintética de lo diverso en la intuición sensible hace posible la percepción de un objeto como fenómeno, son conocidos por medio de una síntesis sucesiva. Los fenómenos contienen una intuición en el espacio y el tiempo (intuiciones puras), que es su fundamento a priori los determina como *cuantidades extensivas*: “aquella en la que la representación de las partes hace posible la del todo (Kant, 2003. p. 320) son representados como intuiciones en el espacio y en el tiempo.

Los fenómenos además de la intuición pura, se enlazan con la percepción que es la conciencia empírica que contiene la materia de algún objeto en general, que es una conciencia de lo real, de la sensación. La sensación sólo ocupa un instante y no es una representación objetiva, no existen en ella ni intuición de espacio y tiempo, no remite a ninguna cantidad extensiva sino a una *cantidad intensiva* que es un grado de influencia en los sentidos. Lo que corresponde a la sensación en la intuición empírica es realidad. Toda sensación puede disminuir y desaparecer insensiblemente. La cantidad intensiva Kant la define por el hecho de que sólo como unidad se aprehende, la pluralidad no puede ser representada más que por aproximación a la negación = 0. Toda realidad en el fenómeno tiene una cantidad intensiva. Kant privilegia el grado= 0 de la magnitud intensiva que, en la clasificación de los fenómenos que hace Marion correspondería a los fenómenos “pobres de intuición”. Todos los fenómeno en general son, cantidades continuas, por su

intuición son cantidades extensivas, por su simple percepción (como sensación y en la realidad)son cantidades intensivas.

A partir de cierto grado de intensidad de la intuición real, se sobrepasa todas las anticipaciones de la percepción por lo que, debido a dicho exceso la percepción no puede anticipar lo que recibe la intuición, entonces la magnitud intensiva<sup>37</sup> de un fenómeno saturado no es soportable ante la mirada y tampoco la magnitud extensiva<sup>38</sup>. En resumen, tenemos que el modo de donación de la “paradoja o fenómeno saturado” es un fenómeno desbordado por la intuición, que es lo que produce la saturación. Este fenómeno es inmenso y por tanto no medible. El fenómeno de lo sublime cuya característica radica en su grandeza es de igual manera, de carácter imprevisible a su magnitud.

Por medio de la clasificación de los conceptos o categorías originalmente puros de la síntesis que el entendimiento contiene en sí a priori es posible comprender algo en la intuición y pensar el objeto. Estas categorías son: cantidad: unidad, pluralidad, totalidad; cualidad: realidad, negación limitación; relación: inherencia y subsistencia, causalidad y dependencia, comunidad; modalidad: posibilidad e imposibilidad, existencia y no existencia, necesidad y contingencia. La relación entre Kant y Marion que se establece a partir del fenómeno saturado, muestra que este tipo de fenómenos rebasan las categorías kantianas pero no en el sentido de quedar superadas sino porque la intuición se da en exceso y resulta imposible considerar su magnitud como finita debido a que sus partes tampoco lo son, entonces, el fenómeno saturado no se puede medir a partir de ellas.

---

<sup>37</sup> En la Crítica de la razón pura Kant ejemplifica esto con la representación de una línea. Para trazarla en el pensamiento, necesariamente debo reproducir todas sus partes, es decir, trazarla de un punto a otro. Sucede lo mismo con el tiempo, lo concibo mediante una progresión sucesiva que me lleva de un momento a otro. (Kant, 2003. p. 320)

<sup>38</sup> Los fenómenos contienen, además de la intuición, materia por la que se representa algo existente. Kant dice que en el caso de la sensación (como materia de la percepción), le es propio la cantidad intensiva, que es algo que “corresponde a todos los objetos de la percepción en cuanto esta contiene una sensación, es decir, un grado de influencia en los sentidos” (Kant, 2003 p. 323) Resumiendo, tenemos que: “Todos los fenómenos en general son, pues, cantidades continuas, así por su intuición, al ser cantidades extensivas, como también por su simple percepción (sensación, y por consiguiente realidad), como cantidades intensivas” (Kant, 2003 p. 320)

## **Imprevisible a su cantidad**

El fenómeno saturado es imprevisible en tanto que no es posible prever su cantidad. Para Kant, la cantidad refiere a la reconstrucción de la representación del todo a partir de la representación de la suma de sus partes. En cualquier otro fenómeno, hay un número finito de sus partes pero en el caso del fenómeno saturado las partes no se pueden cuantificar por su intuición saturante.

El ejemplo del cuadro, en el cual vemos todas las perspectivas reales e irreales aunque de entrada nuestras visiones, menciones e intuiciones solo alcanzan un número restringido, lo que la obra de arte mienta, no es cuantificable porque su significado va más allá de su materialidad concreta y de la imagen que se plasma; o en el caso del acontecimiento, se constituye a partir de un cúmulo de casos o sucesos que dan lugar a un determinado “hecho histórico”. El dolor de mi carne, tampoco lo puedo medir, no obstante me constituye, se desborda en mi cuerpo una “sensibilidad carnal dolorosa” o por el contrario, tampoco puedo determinar cuánto placer experimento. Estos fenómenos no se pueden prever porque su intuición impide distinguir el número de partes y porque la mayoría de las veces se da a través de cierto asombro que nos afecta un poco antes de que la cosa sea conocida sumergiéndonos en la fascinación e imponiéndose sin precedentes.

De la misma manera, el Otro frente a mí se presenta con su excedencia, no me puede pertenecer del todo, no lo puedo acaparar con mi simple ver, mi mirada en su rostro se desborda, nunca puedo prever su llegada y mucho menos el efecto de su presencia en mí. La revelación del amor es imposible de cuantificar, nunca puedo decir cuánto amor experimento, no hay medida para el amor, sólo puedo expresar que lo siento y no con suficiencia porque es un fenómeno inefable, no sólo es manifiesto de una sola forma, conozco diversos modos de manifestación amorosa: el amor de la madre, del padre, del hijo, el amor entre amantes, el amor de los amigos, amor a los seres vivos, al arte, etc. Y dentro de cada una de estas formas de amor, el amor se vuelve a diversificar en acontecimientos, momentos, hechos, palabras. Lo puedo encontrar en

toda forma de expresión de la vida, en toda palabra, en las formas del lenguaje. De facto y omisión porque no se contiene y su intuición no se conforma con el concepto. La triple saturación que contiene el fenómeno del amor, consiste precisamente en el excedo de cantidad como acontecimiento al descubrir en el Rostro del Otro el amor imprevisible que se devela en mí. Bajo este esquema de saturación, se puede explicar la posibilidad de un fenómeno de revelación de Dios en la vida de conciencia mediante el amor y el Otro.

### **Insoportable por el deslumbramiento de la intuición inteligible**

De acuerdo con Marion, según la categoría de cualidad el fenómeno saturado es insoportable. La magnitud intensiva permite que cada fenómeno admita un grado de intuición, ese grado es lo que la percepción puede captar y anticipar. Kant solo aborda la intensidad privilegiando los fenómenos de intensidad más débil y son precisamente en los que la intensidad falta. Toda intuición da realidad, la intuición que va a saturar un fenómeno va a alcanzar una magnitud intensiva sin medida, entonces, después de cierto grado, la intensidad de la intuición real sobrepasa las anticipaciones conceptuales de la percepción, por esta razón la percepción ya no puede anticipar lo que va a recibir de la intuición.

Cuando la magnitud intensiva de la intuición da un fenómeno saturado, no se puede soportar con la mirada y la mirada tampoco podría prever su magnitud extensiva, entonces, se experimenta un deslumbramiento para lo cuál es necesario ver al grado de no soportarlo, es un visible insostenible que colma la mirada, paradójicamente lo que impide ver son los ojos llenos de esplendor. Dicho de otra manera, el fenómeno saturado es <<insoportable>> por la intensidad de su intuición que resulta cegadora para la percepción del sujeto. Debido al flujo intuitivo, el deslumbramiento es el modo en el que se deja ver, se trata de un deslumbramiento tanto en la intuición inteligible (de los obstáculos epistemológicos de la inteligibilidad) como en la intuición sensible. Dicho de otra manera, lo que impide ver es el exceso de intensidad de “luz” sensible e inteligible.

Marion hace referencia a Platón<sup>39</sup> con el prisionero de la Caverna que logra liberarse, el cual, al levantar la mirada hacia la luz, sufriría a causa del deslumbramiento: “y si se le forzara a mirar hacia la luz misma, ¿no le dolerían los ojos y trataría de eludirla, volviéndose hacia aquellas cosas que podía percibir, por considerar que éstas son realmente más claras que las que se le muestran? [...] [...] ¿no sufriría acaso y se irritaría por ser arrastrado y, tras llegar a la luz, tendría los ojos llenos de fulgores que le impedirían ver uno solo de los objetos que ahora decimos que son los verdaderos?”<sup>40</sup>. La relación con los fenómenos saturados y la alegoría de la caverna consiste en que Platón pone de manifiesto el estado en el que se encuentran la mayoría de los hombres con relación al conocimiento, donde se da el paso de la ignorancia hacia la verdad. Los prisioneros aferrados a falsas creencias viven en el error de tomar por verdaderas las sombras de objetos fabricados en la caverna. Platón ejemplifica la distinción entre el mundo sensible y el mundo inteligible, al salir de la caverna, el prisionero deberá acostumbrarse poco a poco a la luz de fuera. Los fenómenos saturados deslumbran en la medida en que también develan la verdad que contienen y de la misma manera, la mirada se vuelve inteligible:

“La mirada experiencia un deslumbramiento, ya que no soportar no equivale simplemente a no ver: hay primero que percibir, o incluso ver netamente, para sentir lo que no se puede soportar. Se trata en efecto, de un visible que nuestra mirada no puede sostener [...] [...] porque la colma sin medida, a la manera de ídolo; la mirada no posee ya ninguna reserva libre de visión, lo visible invade todos los ángulos de mención” (Marion, 2008 p. 335).

El alma saturada de un deslumbramiento, es incapaz de ver nada. Es demasiada visión para la finita naturaleza humana. En el ejemplo del amor, recibimos un fragmento de él porque la totalidad del amor es inconcebible, en este sentido, Dios

---

<sup>39</sup> En este punto Marion analiza la relación con Platón y la alegoría de la caverna: “Platón lo comprendió perfectamente en relación con un prisionero de la Caverna: “que alguien lo desate y lo fuerce a estar delante [ἀνίστασθαι] y a levantar la mirada hacia la luz [πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν] sufrirá entonces haciendo todo esto y, a causa de los deslumbramientos, no tendrá para ver delante de él [ἴδαι τὰς μαρμαρυγὰς αὐδυνατοῖ καθορᾶν] aquello cuyas sombras veía anteriormente”. Se trata pues de “sufrir” al ver la luz plena y de apartarse de ella para volverse hacia “las cosas que podemos mirar [ἀδυναταῖκαθορᾶν] lo que impide ver es precisamente los ojos llenos de esplendor. (Marion: 2008, p. 335,336)

<sup>40</sup> Platón, República, Libro VII, Ed. Gredos, Madrid 1992 (traducción de C. Eggers Lan)

experimentado en el fenómeno de revelación a través de las diversas formas del amor, es de tal manera un exceso que podemos afirmar que, es imposible conocerlo; sólo podemos llegar a él por medio de la alteridad pero no de manera absoluta y directa porque no podríamos verlo y no morir porque “a Dios nadie lo ha visto jamás” (Jn.1, 18)

En el texto bíblico del Éxodo, Moisés experimenta el deslumbramiento: “Entonces, Moisés dijo a Yahvé: << Déjame ver tu gloria>>. Él le contestó: <<Yo haré pasar ante tu vista toda mi bondad y pronunciaré delante de ti el nombre de Yahvé; pues concedo mi favor a quien quiero y tengo misericordia con quien quiero>> y añadió: <<Pero mi rostro no podrás verlo, porque nadie puede verme y seguir con vida>>. Ex. 33, 18-20. La exegesis bíblica nos sugiere que hay tal abismo entre la santidad de Dios y la indignidad del hombre que el hombre debería morir con sólo ver a Dios, sin embargo, en este pasaje bíblico Dios le concede a Moisés un favor especial: “al pasar mi gloria, te meteré en la hendidura de la roca y te cubriré con mi mano hasta que yo haya pasado. Luego apartaré mi mano, para que veas mis espaldas; pero mi rostro no lo verás” Ex. 33, 22-23. En la revelación, la imposibilidad de ver atesta la finitud humana porque no puede medir la amplitud de lo dado: “ahora vemos como en un espejo, de forma borrosa; pero entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo parcial, pero entonces conoceré tal como soy conocido.” (1 Cor. 13, 12). Para Kant el simbolismo se expone indirectamente en la intuición, las ideas de la razón cuyos objetos: Dios, Alma, Mundo se encuentran más allá de los límites de nuestra intuición. Kant afirma que no hay referencia a Dios a través de la sensibilidad por lo que, el simbolismo sería el modo de acceso a lo que se encuentra más allá de la experiencia posible: “la gloria de lo visible pesa entonces con todo su peso, es decir, pesa demasiado. Lo que aquí pesa hasta hacer sufrir no se llama ni desgracia, ni pena, ni falta, sino más bien éxito, gloria, gozo[...] [...] cualquiera que se descubra preso de amor sólo lo debe, la mayoría de veces, al silencio de una mirada que nadie más ha visto; y aquel, que nadie puede ver sin morir, ciega de entrada por su santidad incluso si su venida se anuncia en un simple soplo de viento.”(Kant 335)<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> Ver: Kant Prol. Ak 4:357/ 4: 357n.

## Absoluto

Este fenómeno aparece como “absoluto” para la categoría de relación desligado de toda analogía con un objeto de la experiencia, es decir, es un fenómeno que se sustrae de todas las relaciones, se libera de ellas y de toda determinación a priori de la experiencia. Se da “absolutamente” y no cabe confusión con otros fenómenos. En Kant, para que la experiencia sea posible es necesaria una conexión entre las percepciones (íbidem, p. 338), y para que dicha conexión sea necesaria se debe producir mediante los conceptos y en el tiempo<sup>42</sup>.

Pero no percibimos el tiempo, percibimos los fenómenos inscritos en el tiempo, el hecho de la existencia de los objetos se realiza por su conexión en el tiempo en general. Es un fenómeno absoluto porque: “no es previsible (a partir del pasado) no exhaustivamente comprensible (a partir del presente), no reproductible (a partir del futuro); en definitiva, absoluto, único, adviniente” (ibidem, p. 339) es un fenómeno absoluto porque no hay analogía con un objeto de la experiencia.

Dice Kant que un fenómeno sólo puede manifestarse respetando la unidad de la experiencia, esto es si se inscribe dentro de una red limitada de conexiones de relación de inherencia, causalidad y comunidad que permiten que se coloque en un vacío, esta diversidad se unifica en su relación con el tiempo, es decir, sucede una conexión entre accidente y sustancia, una relación de causalidad: efecto y causa y una relación de comunidad: entre varias sustancias dentro del horizonte del tiempo. Esto significa que un fenómeno aparece en un sitio porque se inscribe dentro de un sistema de coordenadas que obedece a la unidad de la experiencia.

Kant define la analogía como una semejanza incompleta de dos relaciones entre cosas completamente desemejantes (prólogo AK. 4: 357 ss) en la filosofía esigualdad

---

<sup>42</sup>Ver. P. 341. Marion retoma el presupuesto kantiano que dice que: “la unidad de la experiencia se despliega teniendo como fondo el tiempo, puesto que “todos los fenómenos son en el tiempo” (Crítica de la razón pura A182/ B 224) Kant pone el tiempo como horizonte último de los fenómenos y como la condición del aparecer dedichos fenómenos, este horizonte es su posibilidad y a su vez los restringe.

de dos relaciones cualitativas, en la cual a partir de tres miembros dados, solo puedo conocer y dar a priori la relación con el cuarto. Es decir, el principio a priori de las analogías empíricas es el principio de sucesión según la ley de la causalidad. Causa-efecto es una relación de una causalidad en general en el espacio y tiempo, A:B es una analogía a priori que nos brinda una regla para encontrar el término desconocido que en éste caso sería "C" porque conozco "D". Kant presupone que la unidad de la experiencia debe realizarse por medio de una analogía porque considera que las determinaciones empíricas del tiempo se deben someter a la determinación general del tiempo.

La analogía de la experiencia es una regla por la cual, la unidad de la experiencia resulta de las percepciones y vale como principio de los objetos de los fenómenos, de una manera reguladora. Los fenómenos matemáticos o "pobres" donde la intuición no ejerce la saturación de la unidad de la experiencia, la analogía es cuantitativa, entonces, hay analogía de la experiencia si el fenómeno es pobre. Pero al pasar a la física la analogía solo regla cualitativamente. Dicho de otra manera, en matemáticas, la analogía es cuantitativa, en filosofía la analogía es la igualdad de dos relaciones cualitativas. Las analogías de la experiencia no constituyen realmente sus objetos, enuncian las necesidades subjetivas del entendimiento.

Marion se pregunta si todo fenómeno debe respetar la unidad de la experiencia y sugiere que podrían darse fenómenos que advinieran sin inscribirse en la estructura relacional de la experiencia, es decir, intenta refutar que hay fenómenos que no se sitúan dentro de esas analogías, dicho de otra manera ¿Cómo rompe el fenómeno saturado la analogía? Dice Marion que se sustrae de todas las relaciones porque no conservará ninguna medida común con sus términos, se libera de cualquier determinación a priori de la experiencia, es el caso del acontecimiento o hecho histórico porque no es previsible en el pasado, no es comprensible en el presente y no es reproducible en el futuro. El fenómeno saturado se da como acontecimiento puro, es un fenómeno absoluto y desligado de toda analogía con un objeto de la experiencia.

El tiempo es el horizonte último de los fenómenos y la condición de su aparecer; está antes de cualquier abertura hacia la visibilidad. La intuición colma tanto la significación y el horizonte, es decir, alcanza los límites del concepto y del tiempo. Esto no significa que el fenómeno saturado se de fuera del tiempo porque no sucedería, se cumple en el interior del horizonte temporal pero contra él, es decir, puede articular varios horizontes de manera conjunta, se reconoce el derecho de varios horizontes: “el fenómeno saturado protege su carácter absoluto y, al mismo tiempo, disuelve su peligro cuando se le reconoce en cuanto tal, sin confundirlo con otros fenómenos” (Marion 2008 p. 344) El fenómeno saturado se libera de toda analogía porque no depende de ningún horizonte, es un fenómeno incondicionado.

### **El fenómeno saturado y su relación con lo sublime.**

Lo sublime en Kant y la saturación en Marion guardan una relación, son vivencias en las cuales, la enormidad del fenómeno satura la capacidad de recepción del sujeto, lo acaparan, lo abarcan por completo y en esa medida el Yo queda constituido por el fenómeno. Frente a la experiencia de lo sublime y de la paradoja, surgen sentimientos o emociones como la fascinación, estupefacción o asombro a causa de la sobreabundancia de la vivencia.

Cuando hablamos de “lo sublime” hablamos de la “enormidad” del fenómeno donde la categoría de cantidad no acota su demasía. La intuición siempre asegura una cantidad, pero en este tipo de fenómenos la cantidad dada por la intuición no se puede prever, no hay una cantidad específica que la intuición pueda contemplar de manera total. Estas vivencias generan asombro, porque surgen sin una medida común a otros fenómenos: “Todo fenómeno que provoca asombro se impone a la mirada en la medida misma (o más exactamente, en la desmedida) en que no resulta de ninguna adición previsible de cantidades parciales su advenimiento precede nuestra aprehensión, llega antes de que lo veamos, llega antes de tiempo, antes que nosotros. Nosotros no lo prevemos, sino que es él quien nos previene. (ibidem. p. 331, 332). Kant define lo sublime como: “de cierto horror o melancolía – lo sublime

terrorífico-; admiración silenciosa –lo sublime noble; belleza que se extiende sobre un plano sublime- lo sublime magnífico” (Kant, 2011, p.5).

Los fenómenos naturales son ejemplo de esto: “la estupefacción que confina con el miedo, el terror y el temblor sagrado que se apoderan del espectador al contemplar masas montañosas que escalan el cielo, abismos profundos donde se precipitan furiosas las aguas, desiertos sombríos que invitan a tristes reflexiones, etc.” (Kant, 1990, 214-215) por otro lado, encontramos diferencias en el análisis sobre lo bello y lo sublime: “lo sublime conmueve, lo bello encanta” (Kant, 2011, p. 5) Lo sublime es siempre grande y abarcador, en este sentido, puede tener correspondencia con un “sentimiento oceánico” o de “total abarcamiento” porque se da como exceso ante la mirada de quien lo capta: “[...] siempre grande, lo bello puede ser pequeño, lo sublime debe ser sencillo, lo bello puede estar adornado y ornamentado. Una gran altura es tan sublime como una gran profundidad, pero mientras que a esta le acompaña una sensación de estremecimiento a aquella le acompaña una sensación de admiración” (Kant, 2011, p. 6). Es frente a fenómenos naturales como la oscuridad nocturna, la inmensidad del mar, la amplitud del cielo, la magnitud de las montañas, la profundidad del abismo, en la soledad del desierto que lo sublime tiene lugar. También en la quietud de la naturaleza, y en su carácter catastrófico: huracanes, explosiones, tormentas, incendios; en estos casos lo sublime se manifiesta como objeto de respeto. Es importante precisar que, ante estos últimos, el espectáculo resulta sublime siempre que no nos encontremos ante ellos como situaciones límite. Frente a estas experiencias, la inmensidad del fenómeno destaca la pequeñez humana.

De lo sublime se desprende un agrado unido al temor: “la vista de una montaña cuyas cimas nevadas se alzan sobre las nubes, la descripción de una furiosa tempestad o la pintura de los infiernos de Milton; las altas encinas y las sombras solitarias en el bosque sagrado son sublimes >> (Kant, 2011, pp. 4 y 5). Al contemplar tales fenómenos el semblante del espectador puede ser de perplejidad o asombro combinado con una sensación de horror y melancolía.

Lo bello provoca una sensación de alegría y su semblante es la sonrisa: “La contemplación de prados floridos, valles con arroyos ondulantes, cubiertos de rebaños pastando, las jardineras de flores, los árboles recortados en figuras son bellos” (Kant 2011, p. 5).. Lo que se da como bello son todos los elementos que intervienen y coinciden en un instante para crear un momento armonioso, aunque los elementos que configuran estas bellas imágenes pueden ser la producción de un sentimiento contrario a la belleza. En este sentido, distinguimos que lo sublime es caótico, amorfo (como las sombras de los altos encinos) e increado en tanto fenómeno de la naturaleza y lo bello puede ser armonioso y producto de la creatividad humana: “las cosas contrarias a la naturaleza con lo que se pretende lo sublime, aunque poco o nada se consiga, son las monstruosidades” (Kant 2011, p. 11) No obstante, Kant considera que la belleza se puede extender a un plano sublime. La oscuridad pone en escena un elemento homogéneo porque hace desaparecer los objetos definidos, en este sentido “La noche es sublime y el día es bello”; la luz diurna es la que muestra al espectador las cosas en su singularidad. Lo oculto en la oscuridad es homogéneo y grande y la luz activa la belleza de las cosas porque las hace ver. Las extensiones desérticas se aproximan a la condición de un elemento homogéneo. En *Siendo Dado* Marion destaca la relación del fenómeno saturado con el fenómeno de lo sublime en Kant. En este sentido, podemos decir que la doctrina de lo sublime en Kant trata exactamente con un fenómeno saturado, donde según la cantidad y la relación, lo sublime no tiene ni forma ni orden, puesto que es grande:

“Sin comparación”, absolutamente y no comparativamente [*absolute, schlechthin, bloss*] según la cualidad, contradice el gusto en tanto que “placer negativo” y provoca un “sentimiento de desmesura”, de “monstruosidad”. Según la relación lo sublime escapa muy claramente a toda analogía y a todo horizonte puesto que es literalmente lo “ilimitado [Unbegrenztheit] lo que está representado. Finalmente, según la modalidad, lejos de concordar con nuestro poder de conocer, “...puede aparecer [Erscheinen mag] de modo que contradice la finalidad [zweckwidrig] de nuestra facultad de juzgar”. (Marion 2008 p. 357)

La relación que encontramos entre Marion y Kant<sup>43</sup> se da por el hecho de que desbordan nuestras capacidades cognoscitivas pero continúan mostrándose. Lo sublime es un fenómeno ilimitado, es exceso, se admite de modo homogéneo y de manera inmediata. La paradoja también se da bajo la forma del exceso, desmesurado, la medición en ella no cabe, es inviable. Su modo de donación supone la exposición de un fenómeno desbordado por la intuición, por lo que es inconmensurable: “En el caso de lo sublime se da una sobreabundancia tal del flujo intuitivo que satura y anega las facultades reflexivo conceptuales propias del sujeto” (Marion, 2008, p. 226). De acuerdo con ambos filósofos cada fenómeno admite un grado de intuición, el fenómeno saturado es un exceso de la misma, por tanto, no se puede soportar.

---

<sup>43</sup> La emoción producida por lo sublime es más fuerte que por lo bello, la afección anímica que provoca lo sublime es una sensación placentera peculiar: “la satisfacción en lo sublime merece llamarse, no tanto placer positivo como, mejor, admiración o respeto, es decir, placer negativo” (Kant 1990, 184) esta especie de satisfacción negativa es lo que no permite que el fenómeno sea soportable. Puede haber sentimiento de displacer y dolor y a su vez un extraño placer, en este sentido el objeto es recibido como sublime, con un placer que solo es posible mediante el dolor.

## Consideraciones críticas a la propuesta fenomenológica de Jean Luc Marion

En este breve texto intentaremos dar cuenta de las principales críticas que se han hecho a la propuesta fenomenológica de Jean Luc Marion. Destacamos principalmente algunas temáticas que resultan controversiales para la discusión fenomenológica, como la acusación que se le ha hecho sobre la traducción del concepto *Gegebenheit* de Husserl como *Donation/donación* en Jean Luc Marion, y acerca del “giro teológico”, esta última es una de las principales críticas hechas a Marion por el alejamiento a la fenomenología y la pretensión de tematizar el problema de Dios<sup>44</sup>.

### Sobre el giro teológico

Como se ha señalado, una de las acusaciones hechas a Marion es el querer introducir dentro de la fenomenología, fenómenos que van más allá de los horizontes husserliano y heideggeriano, es decir, lo que atañe a la objetividad y la enticidad; Marion excede los límites y las posibilidades de la fenomenología al considerar donaciones de fenómenos suprasensibles o meta-empíricos, de los cuales la fenomenología ya no se ocupa.

De acuerdo con la crítica hecha por Janicaud quien tematiza la idea de un Giro teológico por parte de la fenomenología francesa, idea que surge en octubre noviembre de 1990; el detractor de Marion, manifiesta que es sorprendente querer incluir dentro de la fenomenología temas sobre el Otro, la Archi- Revelación o la donación pura con la pretensión de reestablecer la tradición metafísica, en el entendido de que a la metafísica le atañen las ideas que están en el límite de la Razón (Yo, Mundo, Dios, cosa en sí).

Dice Janicaud que cuando la filosofía permanece en los límites de la experiencia, estudia la manera en que los fenómenos son conocidos según las categorías y por esta razón critica los proyectos fenomenológicos de la fenomenología francesa de

---

<sup>44</sup> Ver: Vinolo, Stephane. 2012, Jean Luc Marion: Escribir la Ausencia. El giro teológico como provenir d ela filosofía. escritos 20 (45): 275- 304. <https://revistas.upb.edu.co/index.php/escritos/article/view/6661>.

Levinas, M. Henry y J. L. Marion por querer dar a la fenomenología temas que no le competen en absoluto, convirtiendo al fenómeno en Archi- Revelación de la vida y en donación pura. Dice que son estudios donde no se menciona a Dios como tal, sobre todo en el caso de Henry pero sí conceptos como “interioridad original, auto-afección eternidad, archi-revelación, esencia de la vida”. La crítica a Marion dice: “Y, a propósito de Marion, he criticado el esquematismo de las tres reducciones: la primera reducción sería trascendental, la segunda existencial; y la tercera, pura. De ahí los tres nombres: Husserl, Heidegger, Marion. Simplemente” (Janicaud, 1997, p. 30)<sup>45</sup> dicho de otra manera: “de un giro en el que los atributos divinos se tornan capitales y ostenta en cierto modo la clave de la fenomenicidad” (Janicaud, 1997, p. 281)

En este sentido se le ha acusado a Marion de realizar un “giro teológico”. Si bien estas acusaciones son ciertas y pertinentes, sostenemos que las posibilidades de la fenomenología como método y como saber no quedarían limitadas al horizonte de la sensibilidad empírica y a la enticidad, sino que es posible continuar y ampliar el legado que Husserl y Heidegger han dejado abierto para otras investigaciones de otras vivencias aún no exploradas del todo por la fenomenología, porque dejar de explorar otras posibilidades de donación representa una reducción de la fenomenología al paradigma visual. Lo que justifica y legitima la búsqueda de Marion al tematizar la revelación es precisamente su donación, misma que se manifiesta como una posibilidad:

“En todos los casos, la donación es una donación en un fenómeno cognitivo, que se anuncia en ella una simple representación o un ente verdadero, de lo real o de lo ideal, de lo posible o de lo imposible, en un fenómeno de pensamiento en el sentido lato de la palabra y, en todos los casos, lo que hay que buscar en la contemplación de la esencia es esta correlación de entrada tan sorprendente” (Husserl 1997 88-89).

---

<sup>45</sup> Conferencia pronunciada en 1997 en la biblioteca Méjanés, en Aix-en-Provence, a invitación de Jean-Pierre Cometti y que sirve de introducción al volumen *La phénoménologie dans tous ses états* en el que este último edita de manera conjunta dos textos de Dominique Janicaud publicados previamente en Éditions de l’Éclat: *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (1990) y *La phénoménologie éclatée* (1998). D. Janicaud, *La phénoménologie dans tous ses états*, Gallimard, París, 2009, pp. 17-37. (N. del T.) Traducción de Roberto Ranz. *Ápeiron Estudios de filosofía- Filosofía y fenomenología*. No. 3 octubre 2015.

Por tanto, para poder hablar de una donación que trate este tipo de fenómenos (suprasensibles o meta-empíricos) es necesario ir más allá del paradigma visual. Como ya lo hemos señalado, Marion desarrolló de manera meritoria lo que la fenomenología de Husserl y Heidegger no pudo alcanzar porque en ellos, la donación quedaba sometida a condiciones de posibilidad propias de la objetividad y enticidad o, dicho de otra manera, Marion continúa el desarrollo de una investigación cuyo punto principal de análisis es la donación pura.

Los defensores de Marion consideran que el querer someter todos los fenómenos a la visibilidad o limitar la fenomenología al análisis de los fenómenos visibles excluye a un gran número de fenómenos que son los que le valen a Marion las acusaciones de cometer el “giro teológico” pero, en todo caso, sin bien la fenomenología aún no ha logrado describir con suficiencia y rigurosidad la posibilidad de las manifestaciones absolutas de dichos fenómenos y sus vivencias, si es posible afirmar fenomenológicamente la posibilidad de su donación precisamente porque son fenómenos dados a la conciencia como vivencias reales. Hacer esto implica abrir el paradigma visual y analizar la donación en todas sus formas incluso como ausencia en el sentido de que, al tematizar la cuestión de Dios, es Él, el ausente al que se busca en la medida en que no lo vemos: “El “giro teológico” puede entonces ser entendido de forma más razonable. Lo que opera Marion en su fenomenología no es un giro hacia la teología, sino un giro hacia un modelo de la fenomenalidad que pueda presentar ausencias, es decir, un giro hacia un modelo que se deshace del paradigma visual del fenómeno” (Vinolo, S.: 2012) en este sentido, concedemos cierta razón a la crítica hecha por Janicaud si consideramos que la fenomenología analiza las presencias pero Dios es ausente, por lo que dice Janicaud: “Dios no tiene nada que hacer en la fenomenología”. No obstante, apunta acertadamente Vinolo “al expulsar a Dios tendríamos que excluir también a la alteridad” en tanto que también se da dentro de cierta ausencia, o siguiendo a Levinas, desde la “huella” que deja. En defensa a Marion podemos decir que no hace nada más que ampliar el modelo de la fenomenalidad a la posibilidad de presentar o de dar ausencias.

Por otro lado, la acusación de recaer sobre la metafísica parece válida por el hecho

de pretender ir más allá del horizonte empírico e intentar decir y describir fenómenos cuya intuición sobrepasa la capacidad de la intencionalidad de la conciencia de prever la llegada de algunos fenómenos, hasta cierto punto esto no le concierne a la fenomenología pero es importante recordar que la fenomenología parte de las vivencias, y la vida de conciencia se articula precisamente a partir de una corriente de vivencias donde cada una de ellas tiene una esencia, en este sentido, podemos hablar de vivencias propias de la sensibilidad pero también de aquellas que suceden a nivel psicofísico e incluso que tocan la esfera espiritual del sujeto, en este sentido, si bien la fenomenología no ha llegado a describir estos hechos, si podemos partir de las bases que el mismo Husserl ha sentado. En el apéndice de las investigaciones lógicas *Percepción externa e interna. Fenómenos físicos y psíquicos* se define la distinción entre lo que es percibido sensiblemente por medio de los sentidos: la vista, el oído, el olfato, y el gusto, donde entran las cosas externas y el propio cuerpo y sus actividades como andar, comer, oír y ver. Por otro lado, como percibidas interiormente se designan en primer término las vivencias espirituales, como pensar pero también todo lo que, como éstas, es localizado en el interior del cuerpo y no es referido a los órganos exteriores” (Husserl E., 2009, p. 763); y es precisamente estas vivencias sobre las cuales se da la posibilidad de continuar construyendo un camino fenomenológico para conocer más a fondo su estructura y la verdad que guardan.

### **Sobre la traducción del concepto *Gegebenheit* de Husserl como *Donation/donación* en Jean Luc Marion.**

Existen algunas dificultades de carácter filológico que algunos lectores críticos han destacado. En el artículo de Jorge Roggero *El problema de la donación en la fenomenología de J.L. Marion*, el autor se propone dar cuenta de la importancia fenomenológica que tiene la idea marionana de la donación. Intenta demostrar que, tanto la traducción del término *Gegebenheit* por *donation* es correcta como que el planteamiento de Marion es original. Roggero considera que Marion radicaliza y respeta la máxima fenomenológica de “volver a las cosas mismas” a partir de su propio horizonte: la donación. Sobre la objeción a la traducción del término *Gegebenheit* como *Donación* se han pronunciado: Dominique Janicaud, Jocelyn

Benoist, Jean Grondin, Marie Andrée Ricard y Jean Francois Lavigne. Janicaud consideraba que Marion se aleja de la propuesta husserliana en *Die Idee der Phänomenologie*, al respecto dice que lo revelador de la traducción del término Gegebenheit es considerar que la noción de fenómeno se basa en la de donación. Parte de esta crítica destaca que teniendo en cuenta el uso jurídico de la palabra *donation* Marion debería aclarar la connotación de su propuesta. Por otro lado, “donación” en alemán se dice “Schenkung”: “Janicaud sostiene que impuesta de modo bizarro como un hecho ‘sin el más mínimo juego’, la traducción por *donation* es ‘demasiado uniformadora con su propia polisemia, su presión y su autoridad sobre el aparecer” (Janicaud, D., “La phénoménologie éclatée”, p. 204. En Roggero p. 193).

Jocelyn Benoist cuestiona Marion sobre la posibilidad de sostener un discurso de la “donación sin lo dado”; y por el afán de insistir en dar cuenta de la donación cuando dicho término es poco utilizado por Husserl y Heidegger. A este respecto consideramos que es precisamente este punto, parte de la originalidad que tiene la propuesta marionana, que destaca aquello que Husserl y Heidegger dejaron de lado. Sobre esta misma línea está Marie- Andrée Ricard pues considera que, la interpretación de Marion sobre la Gegebenheit es errónea porque la noción Husserliana solo remite al hecho de ser dado a la conciencia, por lo que la propuesta de Marion lo lleva a recaer en la metafísica. (ver Ricard, M.-A., “La question de la donation chez Jean-Luc Marion”, p. 89. Citado en Roggero p. 194).

### **Sobre la interpretación marioniana de la donación y su originalidad.**

Para Jean Grondin, Marion sobre determina el termino *donation* que en Husserl no tiene mayor peso. Afirma que la *Gegebenheit* corresponde a los datos de las ciencias (positivistas) pero en cuanto a la fenomenología y la hermenéutica, la donación se problematiza en nombre de la intencionalidad<sup>46</sup>. El pensamiento de una donación que nos precede y a la que debemos responder no busca restituir una fundación última, como –según Grondin– parece interpretar Marion (ibid. 22).

---

<sup>46</sup> Ver: Grondin, J., “La tensión de la donation ultime et de la pensée herméneutique de l’applicationchez Jean-Luc Marion”, p. 551

Por otro lado, Jorge Roggero se detiene en la crítica que González Di Pierro hace respecto al término *donner* que en español admite dos significados: donar y dar, González Di Pierro considera que acierta en su afirmación de que la fenomenología marionana es una explicitación (*Auslegung*) de la posibilidad ya presente en la fenomenología husserliana pero aún no desarrollada. Di Pierro comenta: “traducido por Bassas Vila como “Siendo dado” en castellano, cuando podría literalmente traducirse por “siendo donado”. En cualquier caso, la forma verbal en gerundio es importante porque a nivel de la traducción hace que lo “dado” se llene de un sentido de cumplimiento cabal, es decir que lo dado se conciba como “donado”, justamente”. (González di Pierro E., 2011, p, 123)<sup>47</sup> Es importante destacar que la lectura de Marion sobre Husserl está fuertemente influenciada por la lectura de Heidegger y que la publicación de los primeros textos de Marion son anteriores a la publicación de Husserliana, donde se ofrece una visión más acabada de la fenomenología del maestro. Roggero hace algunas aclaraciones sobre la interpretación marionana de la fenomenología husserliana: “cabe destacar que aun en sus primeros textos la posición de Marion fue siempre la de hacer jugar las posibilidades latentes en la obra de Husserl contra el Husserl “convencional”, Marion toma algunas de las críticas de Heidegger a Husserl para dejar en claro cierta concepción errada de la fenomenología, que debe ser superada. Pero para lograr esa “superación”, Marion siempre indaga nuevamente en Husserl. En este sentido, podríamos decir que Marion critica al Husserl “convencional” desde un “nuevo Husserl” o, desde ciertas posibilidades inscriptas en la obra husserliana, pero poco desarrolladas”. (Roggero, 2019, p. 197).

Estamos de acuerdo con Jorge Roggero en que la fenomenología de la donación no invalide la legitimidad de los “fenómenos pobres” o “de derecho común”, lo que hace es destacar la importancia de los fenómenos saturados, cuestión que es parcialmente desarrollada por la fenomenología husserliana y precisamente el desarrollo que hace Marion es meritorio en la medida en que continúa el análisis. Algunas consideraciones de Javier Bassa Vila respecto a la traducción de *Etant donne* se

---

<sup>47</sup> González di Pierro, E., “Gegebenheit y Donation: dos modos de dación fenomenológica. La crítica de Marion a Husserl. Coincidencias y divergencias”, en: *Devenires*, v. XII, 23 (2011), p. 123.)

encuentran en el glosario de la obra. Husserl habla de fenómenos de excedencia en una esfera “meta- histórica”; de dicha esfera son la teleología y Dios<sup>48</sup>. Por otro lado, Inverso destaca la dimensión de la inapariencia:

“El tema principal de la fenomenología de lo inaparente está constituido por aquello que no se muestra o se sustrae al horizonte, pero sin embargo se da. Requiere por tanto de una disposición subjetiva especial y presenta rasgos de excedencia que se asocian con el fundamento de todo mostrarse. Su método requiere mecanismos específicos que enfatizen la radicalidad y apunten al hecho mismo de darse en sus aspectos de latencia, implica además la revisión de la intencionalidad y la redefinición de sus elementos en un lexo donde sujeto, fenómeno y su correlación se ven afectados en su funcionamiento”<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup> (Cf. Walton, R., “Teleología y teología en Edmund Husserl”, en: Estudios de Filosofía, 45 (2012), pp.81-103)

<sup>49</sup> Inverso, H., “La filosofía marioniana desde la fenomenología de lo inaparente: una respuesta a la crítica de desvío teológico y ontoteológico”, p. 193. Citado en Roggero p. 200)

## CAPÍTULO II: FENOMENOLOGÍA DE LA REVELACIÓN.

Esta luz lucirá con la mayor claridad  
allí donde el que ha sido dado a sí mismo  
pueda comprenderse en la luz original  
del don absoluto, es decir,  
en la esencia de un Dios que se ha dado,  
ya desde siempre, en el Hijo eterno  
como arquetipo de la creación.  
HANS URS VON BALTHASAR

*Teodramática: Las personas del drama: el hombre en Dios.*

### **Sobre la posibilidad de que la fenomenología hable del fenómeno de revelación**

La posibilidad que tiene la fenomenología para abordar el fenómeno de revelación implica ampliar sus límites y explicar dicho fenómeno en términos de saturación porque se trata de la posibilidad de la manifestación de Dios en la vida de conciencia. Los fenómenos saturados incluyen diferentes tipos de saturación donde entran fenómenos no objetivables como por ejemplo el tiempo, la muerte, la nada porque la saturación implica también liberar a los fenómenos de determinaciones objetivas, en este sentido, decimos que la vida se teje entre fenómenos saturados cuya manifestación va más allá de la entidad..

Marion presenta cuatro paradojas como prototipos de saturación en primer grado: El Hecho histórico, el ídolo (obra de arte), la carne, el ícono. El fenómeno de revelación se define como una saturación de segundo grado porque despliega su máximo grado de saturación en la medida en que contiene los otros cuatro tipos de fenómenos saturados. Para fines de nuestra investigación, estudiaremos la revelación como mera posibilidad y a su vez, intentaremos mostrar que es un fenómeno que contiene en sí mismo el fenómeno del Amor como manifestación de lo divino, en este sentido, decimos que la saturación que presenta este fenómeno es de tercer grado porque no sólo contiene las otras cuatro figuras del fenómeno sino que reúne en él la saturación de la revelación y de la vivencia del amor. Como parte de nuestra investigación proponemos una reducción a la revelación, esto es, la puesta entre paréntesis del mundo una vez que se suscita la experiencia de revelación, tras esta reducción, la verdad del mundo queda suspendida por la verdad revelada: la verdad de Cristo, a

partir de la cual se desglosa una actitud religiosa que es la vida de la fe cuyo fundamento es el Amor revelado que ha irrumpido en la vida de conciencia.

De acuerdo con Marion, para hacer una fenomenología de Cristo en términos de donación y para definirlo como fenómeno saturado, dicho análisis debe partir del rebasamiento de las categorías como los otros fenómenos, es decir, la revelación de Cristo puede ser considerado fenómeno saturado en la medida en que se define como tal según la cualidad porque sobrepasa lo que la mirada puede soportar, según la relación porque su muerte carnal es una experiencia de autoafección como agonía, según la modalidad porque en el encuentro con Cristo se invierte la mirada y es el Yo que es visto por el Otro. Para describir de manera más precisa la revelación de Cristo nos remitimos a la fenomenología de Michel Henry y ampliar nuestra reflexión. Henry habla del concepto de autoafección considerando que la vida es el contenido de su propia afección: una vida fenomenológica absoluta que se refiere a Dios y en el sentido que se refiere al Yo, donde soy el contenido de mi propia afección; la primera fundamenta a la segunda. Henry desarrolla una fenomenología de Cristo y lo define como “hombre trascendental” o “Archi hijo” porque es la autogeneración de Dios en él y es considerado a su vez como primer viviente; es hijo primogénito. La verdad de Cristo no es la verdad del mundo; tras la experiencia de revelación el sujeto puede reconocer esta escisión entre la verdad del mundo y la verdad que le ha sido revelada en Jesucristo. En este sentido la revelación de la naturaleza de Cristo es la manifestación de Dios como Don, donador y donatario en tanto que él mismo es la revelación y lo revelado en un acto de autodonación.

Marion puntualiza que, al proponer el esbozo del fenómeno de revelación como saturación de la saturación, no está objetando a Husserl porque el maestro pone entre paréntesis la trascendencia de Dios. Marion considera que Husserl somete el problema de Dios a la reducción en la medida que lo define a través de la trascendencia. En el párrafo 58 de *Ideas I Husserl* menciona que, después de la epojé, de abandonar el mundo natural, nos encontramos con otra trascendencia que no se da de manera inmediata al Yo puro en una conciencia reducida, sino que su conocimiento viene a la conciencia de manera distinta, esto es: “la trascendencia de Dios. En Du surcroît habla

de la posibilidad de que la fenomenalidad divina sea manifiesta al hombre, que será el prototipo de máxima saturación: "L'accès à la phénoménalité divine ne se trouve pas interdit à l'homme c'est au contraire précisément lorsqu'il lui devient grand'ouvert, que l'homme s'en trouve interdit - figé, submergé, il s'interdit alors lui-même d'avancer et même de demeurer. La terreur atteste, sur le mode de l'interdit, le surcroît insistant et insoutenable de l'intuition de Dieu.

Después de la reducción del mundo natural obtenemos el conocimiento de las vivencias de conciencia y sus lazos fácticos y sus ordenaciones en los cuales se constituye un mundo ordenado en la esfera de la intuición empírica, donde opera y entran en funcionamiento las ciencias clasificadoras; dice Husserl que este mundo, es el que se encuentra determinado por su estrato material inferior (el pensar teórico de las matemáticas, de la naturaleza física sometida a la exactitud de sus leyes) y que en él se encuentra una Teleología. Sin embargo, también comenta que las explicaciones científico -naturales no pueden explicar con suficiencia las formaciones del mundo empírico y sus teleologías. Por tanto, hablar de una trascendencia de Dioses hablar de un campo de la conciencia pura:

Lo que aquí nos interesa es, después de limitarnos a indicar diversos grupos de semejantes fundamentos para la existencia de un ser divino exterior al mundo, que este sería trascendente no meramente respecto del mundo, sino patente también respecto de la conciencia "absoluta". Sería entonces un "absoluto" en un sentido totalmente distinto del absoluto de la conciencia, como por otra parte sería algo trascendente en un sentido totalmente distinto frente a lo trascendente en el sentido del mundo. A este "absoluto" y "trascendente" extendemos, naturalmente, la reducción fenomenológica. Debe quedar desconectado del campo de investigación que se trata de crear, entanto que éste debese exclusivamente un campo de la conciencia pura" (Husserl: 2013, p. 210-211)

Lo que Marion hace es mostrar que el fenómeno se muestra en la medida en que se da y que su visibilidad es posible por la donación, en este sentido, la donación no lo limita y tampoco un fenómeno como la revelación limita la donación, lo que sucede es que dicho fenómeno se da como saturación redoblada, donde las determinaciones de lo dado se reúnen en una sola aparición. En este sentido, Marion cuestiona qué posibilidad tiene la fenomenología para explicar este fenómeno, refuta las críticas

hechas a su fenomenología por inscribir el problema de Dios dentro del campo fenomenológico y habla sobre el derecho que Dios tiene de inscribirse dentro de la fenomenicidad: “¿hay que limitar 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, más bien, debemos ampliar la posibilidad en fenomenología a la medida de la posibilidad de manifestación que requiere la cuestión de Dios?” (Marion: 2008 p. 387) no obstante, esta refutación tampoco inscribe a Dios dentro del ámbito de la fenomenicidad porque no se trata de probar si Dios tiene o no derecho a manifestarse para poder describirlo fenomenológicamente sino de la posibilidad y el derecho que tiene el sujeto de hablar de un fenómeno de revelación en la medida en que la vivencia le ha sido dada, en este sentido, el problema de Dios se puede inscribir dentro del horizonte de la fenomenología y ampliarse no porque se trate de Dios sino porque hay un sujeto que reporta dicha vivencia en la vida de conciencia.

En este sentido, se abre la posibilidad de su manifestación dentro de un fenómeno de revelación: “no hay nada de sorprendente si nos preguntamos por el derecho que Dios posee de inscribirse en la fenomenicidad. Lo sorprendente parece ser más bien que nos obstinemos- y sin razón conceptual- en denegarle ese derecho, o incluso que no nos sorprendamos de ese testarudo rechazo”. (Marion: 2008, p. 389) sin embargo, en desacuerdo con Marion, sostenemos que las posibilidades están en el sujeto no en el derecho que tiene Dios de manifestarse porque el problema de Dios es precisamente su ausencia y el silencio lo que da apertura al reconocimiento o revelación de Dios.

Por otro lado, Marion no deja de contemplar otra objeción al problema de Dios: la tradición del apofatismo que considera que a Dios no se le puede conocer más que como lo desconocido, en una penuria intuitiva radical<sup>50</sup>. Responde a esta cuestión diciendo que el fenómeno saturado es precisamente aquello que no muestra una intuición definida porque la intuición saturante deslumbra y no deja ver más que su deslumbramiento cegando todo lo demás. En este sentido, la saturación intuitiva

---

<sup>50</sup> Marion dice que la posición de esta formulación la retoma en Dieu sans Létre y en autores como D. Frank T. Carlson. Ver: *Siendo dado*, p. 389)

puede definirse como imposibilidad de ver algo porque al dar demasiada intuición da menos objetividad, por tanto, decimos que el fenómeno saturado no da a ver nada, nada que percibir por su excesiva intuición: “la paradoja y sobre todo el fenómeno de la revelación no conducen nunca a construir un objeto, sino a provocar siempre la imprevisibilidad, el exceso, el absoluto o la asignación de las que testimoniar- en definitiva, a afectar la carne y a saturarla de intuición”. (Marion: 2008, p. 390) La saturación intuitiva no consiste en el objeto sino que la donación saturada rebasa incluso al objeto. El fenómeno de revelación se da en la medida en que sólo su manifestación lo pueda dar.

Marion distingue tres tipos de lo dado saturado de intuición o, dicho de otra manera, de lo puramente dado sin objeto: a) la donación permite fenómenos no objetivables, sin mención intencional de objeto como en el caso del tiempo porque “dar el tiempo” es no dar nada pero a su vez, el tiempo mismo está dado sin referencia objetiva que lo ilustre. Dar el tiempo es dar la no-efectividad pero asegura la posibilidad de todo lo que es; dar la vida es otro ejemplo, no hay objeto que la muestre, solo da la posibilidad de vivir, por esta razón se da sin intuición de cumplimiento siendo ella la que da la posibilidad de todo objeto, ente o fenómeno. b) Marion habla de “fenómenos no-entes” estos son fenómenos como la muerte y la nada. La muerte es el estado de “ya no ser” porque da la imposibilidad misma como no- ente. En estos casos la donación consiste en la desaparición de toda enticidad. c) la donación deja que se muestren fenómenos que exceden toda enticidad y objetividad, por ejemplo, “dar la palabra” es la espera de un Don venidero, “dar la paz”, “dar sentido”, “dar un rostro son algunos ejemplos donde no se dan fenómenos objetivables. El fenómeno saturado de la revelación es lo que se da en la medida en que se revela. Marion quiere describir la posibilidad de la imposibilidad, es decir, la posibilidad de la manifestación de Dios que resulta imposible develar con total suficiencia porque no sólo es inefable sino que está más allá de lo inefable mismo.

Recordemos que para Marion el fenómeno es “lo dado”, esto significa liberar al fenómeno de las determinaciones y delimitaciones objetivas, y de esta manera recibirlo sólo en la medida en que se da, en su pureza de donación más estricta. En este sentido, Marion considera que se amplía el campo de la fenomenicidad más allá

de los fenómenos de derecho común y matemáticos y se abre la posibilidad de analizar los fenómenos saturados.

### **Cuatro paradojas: El hecho histórico**

El hecho histórico o acontecimiento<sup>51</sup> es el primer ejemplo de fenómeno saturado, son hechos que desbordan la categoría de cantidad porque satura todas las singularidades que lo articulan; el hecho histórico no se puede definir ni limitar a un instante, un lugar o a un solo individuo porque aunque la historia destaca personajes, fechas y lugares de sucesos que han dado lugar a las transformaciones del mundo como hoy lo conocemos, esas singularidades están configuradas y permeadas por un sinfín de sucesos que dieron lugar a lo que hoy llamamos “hecho histórico”.

El espacio físico de un acontecimiento, no es sólo un lugar, hay exceso de situaciones dadas en varios lugares. Si pensamos, por ejemplo, en una batalla medieval, el Rey no pudo ser testigo de todos los movimientos que su ejército realizó para que la batalla tuviera lugar, se realizaron estrategias de combate pero: “la batalla sucede y sucede sola, sin que nadie la haga estrictamente hablando ni la decida; la batalla sucede y cada uno la ve suceder, perfilarse y desaparecer, desaparecer tal y como había venido - es decir, a partir de ella misma. En el hacerse de la historia la batalla se hace a sí misma” (Marion: 2008, p. 370). En el acontecimiento histórico la saturación se da porque rompe todos los horizontes en la medida en que es en sí mismo, un sinfín de horizontes, de personajes, de sus intereses, es exceso de lugares, de vivencias, etc. En el hacer de la historia, se implican los mundos en el mundo, se trata de hechos que no podemos acotar al resultado de una estadística o de la resolución de un conflicto, cada momento está entretelado a sucesos precedentes, el entramado de hechos es infinito. La huella del pasado en cada ahora, es dado sin previsión, la intención no lo puede calcular, sólo se da, en este sentido, la vida misma es saturación constante de un ahora que en su transcurso se dona al pasado en la sucesión del

---

<sup>51</sup> Marion enfatiza que P. Ricoeur ha desarrollado de manera ejemplar este tipo de fenómeno saturado: “la fenomenología que aborda ese tipo de fenómeno saturado ha sido elaborada de manera ejemplar por P. Ricoeur, véase en particular, *Temps et récit, III: Le temps réconté*, Paris, 1985 [tr. Esp.: *Tiempo y narración*, t. III, ed. Siglo XXI, México, 1999].

tiempo y un pasado dado como herencia al presente porque es, el tejido del pasado.

### **El ídolo: la obra de arte.**

Este prototipo de fenómeno saturado se caracteriza por su aspecto insostenible y deslumbrante, desborda la categoría de cualidad. El ejemplo adecuado del Ídolo es el cuadro, debido a su esplendor, el Ídolo detiene la intencionalidad colmándola y hace que se revierta contra ella misma. No basta con ver el cuadro una vez para creer que lo hemos visto en su totalidad, porque no alcanzo a ver lo que el cuadro encubre en sí mismo. Cada parte que logro percibir del cuadro y en la medida en que las partes se van acumulando, la donación resulta menos accesible, en este sentido, el cuadro se da sin concepto porque es un cúmulo de conceptos que no puedo captar en su totalidad, entonces, vuelvo a ver el cuadro y confronto nuevamente los conceptos. Mis horizontes van cambiando al ver el cuadro, puedo comprenderlo un poco más o un poco menos, puedo ver cosas que antes no veía o incluso puedo dejar de ver, pero además me interpela porque al ver el cuadro, me veo a mí, estoy plasmando mi interioridad en él: “la serie de miradas que dirigiré hacia el ídolo se convierte en espejos invisibles de mí; esa serie de miradas no lo describe o lo conceptualiza tanto sino que esboza una temporalidad en la que se trata, de entrada, de mi ipseidad (Marion: 2008, p. 372). De esta manera, el ídolo me marca develando mi ipseidad.

### **La carne**

¿En qué sentido es fenómeno el cuerpo propio?<sup>52</sup> El cuerpo aparece como raíz, como la sustancia misma de la vida animada del espíritu. No hay experiencia sin donación del propio cuerpo porque es su estructura necesaria. El cuerpo propio no es mi mente, ni materia, el cuerpo propio es la imposibilidad de objetivarlo, es irreductible; los cuerpos hacen manifiesta la existencia. Hay cuerpos que “ven y palpan” que son algo

---

<sup>52</sup> La noción fenomenológica del cuerpo destaca la diferencia fundamental entre Leib como “cuerpo vivido”, “cuerpo propio” y Körper que remite a “cuerpos no vivos”. Husserl define el cuerpo en tanto que tiene localizaciones de las sensaciones incluso en su pasividad, en las cuales también participa la vista. El cuerpo en su individualidad está ligado a mi conciencia, las intencionalidades son existentes en él. El estrato de sensaciones localizadas permite la relación o el enlazamiento de las funciones intencionales. El cuerpo está dentro del tejido de lo visible y es el centro de la aparición de las vivencias

más que carne porque muestran y manifiestan dolor, afectos, sensaciones, etc<sup>53</sup>. Ninguna forma del lenguaje logrará develar lo que es el cuerpo y lo que el cuerpo mismo muestra, vive o siente porque el cuerpo muestra el mudo lenguaje del tacto y de las sensaciones internas. Hablar del cuerpo es hablar en términos de lo que siente mi carne, a partir de un Yo que siente y es sentido. Hay una interrelación entre la percepción de mi experiencia y lo concebido por el pensamiento y lo que se expresa en el lenguaje. Hablar del cuerpo es hablar de lo visible y lo invisible, en este sentido, el cuerpo es lo fronterizo, es el portador de sensaciones, el punto central de orientación en el espacio, órgano de percepción que siente y es sentido.

El hombre como realidad natural es hombre como cuerpo material. El cuerpo material es la base sobre la cual se edifican los estratos del ser anímico corporal, es decir, hablamos del cuerpo como consideración constitutiva. Cuando hablamos de naturaleza material, decimos que está referida a sujetos animales (cuerpo humano animal), en el cuerpo “concorre” la percepción, el cuerpo percibe tocando y viendo; el cuerpo que experimenta, se experimenta a sí mismo. El fenómeno de la carne satura la categoría de relación, siguiendo a Aristóteles, Marion define la carne como: “la identidad de lo que toca con el medio en el que tiene lugar ese tocar” (Aristóteles en

---

<sup>53</sup> En Ideas II Capítulo tercero “La constitución de la realidad anímica a través del cuerpo” Husserl menciona que El tacto es una forma de aparición de los objetos, cuando hablo de la aparición de mi cuerpo y palpo, por ejemplo mi propia mano, yo siento y percibo a la vez. Tenemos sensaciones táctiles, cuando mi mano toca algo, la sensación táctil es objetivada en ella. Cuando una mano toca a la otra, decimos que hay series de sensaciones táctiles. El tocar se da para cualquier sitio espacial objetivo. Cuando algo ajeno al cuerpo lo golpea, pellizca, lastima, la carne experimenta sensaciones de dolor pero si esto es provocado por otra parte del mismo cuerpo, las sensaciones se duplican en ambas partes. Las dos manos son objetos o cosas externas entre sí, pero son también cada una, cuerpo. Mi cuerpo tiene sucesos corporales: ubiestesias que no están en las meras cosas físicas. Las sensaciones son propiedades de acción del cuerpo que se manifiestan si éste es tocado en el momento y lugar al cual el “pellizco” se da. Las sensaciones cinestésicas operan como efectos del toque. En el toque de la mano con mano tenemos dos sensaciones y cada una doblemente aprehensible o experimentable. Cuando toco la mesa, hay un apercepción táctil que se enlaza con una percepción que es del cuerpo con su sensación de toque que es inherente a él. Hay diferencias entre el ámbito visual y táctil; en lo visual de cierto modo el ojo tienta el objeto al lanzarle su mirada pero el ojo no aparece visualmente. Un ojo no puede recorrer el otro ojo; en el ojo no aparecen sensaciones sin embargo, si se puede provocar en mí sensaciones en mi cuerpo a partir de lo que veo, de alguna manera la aprehensión visual puede producir sensaciones en mi carne. En la experiencia táctil hay un objeto externo, objeto cuerpo donde los dos se constituyen táctilmente, por ejemplo, al toque de los dedos que palpan otro dedo sucede una aprehensión doble, se trata de la misma sensación del tacto aprehendida como un objeto externo pero a su vez como una sensación del objeto - cuerpo. Entre estas diferencias vemos que “la vista no siente el cuerpo, como mi carne no ve mi ojo”. Husserl menciona el ejemplo de los ciegos de nacimiento para decir que todo puede ocurrir en la esfera extravisual.

Marion: 2008, p.373). La carne es auto-afección<sup>54</sup> en tanto que, previo a la intencionalidad y la mención de la conciencia que tengo del Yo y su objetivo, la conciencia admite impresiones originarias en la medida en que se deja afectar en sí, desde sí misma. Tal afección satura el horizonte de tal modo que no permite que ninguna otra relación la refiera a otro objeto, es decir, la carne llega a tope en sí misma, su auto-afección elimina el horizonte fuera de sí, se afecta y se constituye de manera absoluta y primigenia, la carne es su propio horizonte y su propio límite, descubro que estoy absolutamente encarnado.

La carne se basta a ella misma para realizarse como afectada, se autoafecta en el dolor, el placer, la agonía. La carne confirma el solipsismo porque siempre es mi carne, y solo se basta ella para sentirse y saturarse, sólo mi carne consigue individualizarme inscribiéndose dentro de sí misma la sucesión inmanente de mis afecciones, en ella y desde ella experimento la secuencia o progresión de sus propias inclinaciones y sentires irreductibles a mí, que son en tanto que acontecen en mí y para mí, dicho de otra manera, soy yo dándome mi propia carne, descubriéndola, afectándola.

El cuerpo es el “aparecer cero”, es el órgano del Yo; una estructura de la motricidad yoico corporal en el aquí absoluto, como parte de esta estructura tenemos sistemas cinestésicos que son sistemas de orientación: locomotoras (cerca, lejos), lateralidad (derecha, izquierda), de giro sobre el eje corporal (delante, detrás), horizontalidad (arriba, abajo), frontalidad (adelante, atrás), profundidad. El cuerpo es lo único que no se da en infinitos escorzos por eso es absoluto, la orientación es relativa pero la encarnación es absoluta.

El cuerpo no es un conjunto de partes separadas, no es desmembrable, es siempre unidad que se dirige efectivamente hacia su mundo porque cuerpo y mundo son uno

---

<sup>54</sup> En Siendo Dado Marion menciona atribuye a Michel Henry la elaboración de una fenomenología apropiada a la paradoja de la carne en tanto que absoluto (desde *L'essence de la manifestation* Paris, 1963, 1990 hasta *Phenomenologie matérielle* Paris, 1990) El concepto fundamental de la fenomenología de Henry es el de auto-afección que define el vivir mismo, esto significa que lo propio de la vida es que se auto afecta. Para Henry afección significa “manifestación”. En la auto-afección lo que me afecta y se manifiesta o me sale al encuentro soy yo mismo dentro de la vida misma: “Pues la vida es eso: lo que se auto afecta en el sentido radical y decisivo de que esta vida que es afección, que es afectada, no es precisamente afectada por nada más que por sí misma, por ninguna exterioridad ni por nada exterior” (Henry, M. 2001 p. 124)

porque mi cuerpo es un conjunto que me informa sobre el mundo por ejemplo, el ojo es información visual y la mano información táctil. El cuerpo es a su vez obra de arte en el sentido de que es un nudo de significaciones vivientes. Soy mi cuerpo y mi modo de conocimiento del cuerpo propio es en primera persona, se da entonces una autointerpretación que significa que cada uno se aperciba como cuerpo unido, se trata de un reconocimiento en carne propia.

### **El ícono: el descubrimiento de la alteridad**

El fenómeno saturado del Icono es el descubrimiento de la alteridad, el encuentro cara a cara con el Otro, quien ejerce de manera inversa su mirada sobre el que lo encara: el que mira es mirado. En este fenómeno, la saturación radica en el hecho de quedar inversamente absorto por la mirada del Otro que se pone por encima de la mía, en el profundo vacío de sus pupilas soy mirado por él. A través de su mirada me interpela, me otorga la obligación ética de responder por él o ella: “la mirada que el Otro depone sobre mí como un peso no se deja mirar, ni siquiera ver -esa mirada invisible sólo se da para ser resistida. El otro está a mi cargo: estrictamente pesa sobre mi mirada como un peso, como una carga” (Marion: 2008 p. 375). En esta inversión, yo me recibo, me alcanzo a mí mismo a partir de la mirada del Otro.

El Icono reúne las otras tres características de los fenómenos saturados porque requiere adición de horizontes, es decir, el otro tiene historia, está hecho de un entramado de acontecimientos mismos que se añaden a tantos Otros, múltiples historias de vida, su horizonte es inacabado. Al igual que el ídolo, el ícono reclama ser visto más de una vez y no hay mirada que lo acote ni concepto que lo defina. El otro como la carne afecta originariamente al Yo y logra la individuación, pero además el otro puede provocar mi autoafección, genera en mí sensaciones que yo no había descubierto de mi propia carne. En el choque de las miradas se trata de hacer visible lo invisible: “mientras que el ídolo resulta de la mirada que lo mienta, el ícono convoca la vista, dejando que lo visible se sature poco a poco de invisible; el ícono, le da más bien una lección a la mirada y la corrige sin cesar para que ascienda de visible en visible hasta el fondo del infinito y para que encuentre allí una novedad, si está mirando un

ícono, la mirada no puede nunca reposar, ni depositar (se), sino que debe siempre revotar en lo visible para hacer remontar en el curso infinito de lo invisible, el ícono no se hace visible más que suscitando una mirada infinita “ (Marion, 2010, pp. 37, 38)

Para San Pablo, Cristo es el ícono del Dios invisible que se hace presente al mirar a la persona, se atestigua su presencia: “si el hombre posibilita el ídolo con su mirada, en la contemplación reverente del ícono, al contrario, la mirada de lo invisible, en persona, mienta al hombre; en el ídolo, la mirada del hombre se paraliza en su espejo, en el ícono, la mirada del hombre se pierde en la mirada invisible que lo encara visiblemente” (Marion, 2010, pp. 39, 40)

Lo visible del ícono, consiste en la intención del Rostro y la visibilidad del Rostro devela la invisibilidad que lo encara porque dice Marion que la intención que va hacia el Rostro proviene de lo infinito, esto significa que el ícono se deja atravesar por una profundidad infinita. El ícono se define por un origen sin original, porque se trata de un origen que es él mismo infinito dado a través de la profundidad del ícono. Marion recupera la cita de San Pablo en 2 Cor. 3, 18: “todos nosotros con la cara descubierta y revelada, sirviendo de espejo óptico para reflejar la gloria del señor, somos transformados en y según su ícono, pasando de gloria en gloria, según el espíritu del Señor”. Frente al ícono, nuestra mirada resulta ser el espejo óptico de eso que mira encontrándose más vista, observada y descubierta por aquel que la mira, por lo mirado. Nos convertimos en un espejo invisible de miradas que chocan y descubren el enigma de lo que no se puede ver. En el ícono opera el concepto de “distancia” esto es: que la unión aumenta a la medida de la distinción, se trata de la distinción de lo visible y lo invisible como también de su unión. El ícono tiene un estatuto teológico, se trata del reenvío del rostro visible a la intención que encara y que culmina en el reenvío de Cristo al padre: “el ícono que desequilibra la vista de los humanos para abismarla en la profundidad infinita, señala un tal avance de Dios que, incluso en las épocas de peor penuria, la indiferencia no puede derruirla, puesto que, para darse a ver, el ícono sólo se necesita a sí mismo” (Marion, 2010, p. 45)

## El problema de la onto-teología

Para llevar a cabo la investigación fenomenológica de experiencia religiosa, es necesario definir y esclarecer el concepto de Dios al que se refiere la vivencia de revelación, esto implica definir algunas diferencias con el concepto de Dios que la filosofía y la fenomenología refieren. Heidegger considera que la investigación filosófica es y será un ateísmo, no en el sentido de negación de la idea de Dios sino de una suspensión porque la filosofía se refiere a una instancia anterior a la revelación de Dios; el Dios del hombre de fe, en virtud de su certeza, puede concebir la pregunta filosófica por el Ser pero nunca entregarse a ella porque permanece retenido por su certeza: que Dios existe y el Ser es la instancia anterior a Dios. Heidegger dice: “más sagrado aún que cualquier Dios es, en consecuencia el mundo” (Heidegger en Marion, *Dios sin el Ser* p.33). En la carta sobre el humanismo Heidegger habla sobre el Dios del poeta y precisa que el Dios que se revela no tiene nada en común con el Dios de los sabios y de los filósofos. En este sentido, el fenómeno de “revelación” no debe confundirse con el pensamiento filosófico de Dios como ente, esto es, como ídolo: “el carácter teológico de la ontología no depende del hecho de que la metafísica griega fuese asumida por la teología eclesial del cristianismo y transformada por ella. Depende más bien de la manera en la que el ente, el Dios sólo puede llegar a la filosofía en la medida en que ésta exige y determina según su esencia, que Dios entre en ella, así como el modo en que debe hacerlo” (Marion: *el ídolo y la distancia* 1999, p. 27)

El *ente supremo* pertenece a la metafísica, en ella encuentra su rigor y su alcance; entonces la *causa sui* sólo tiene valor teológico en el interior de la onto-teología; los caracteres del ídolo son de un Dios que sirve de fundamento pero que él mismo recibe fundamento, son caracteres de un Dios que enuncia al Ser de los entes en general y les devuelve a dichos entes (con el ídolo) una imagen de aquello por lo que ellos son, un Dios que permanece distante de la ontología. El Dios de la onto-teología es un Dios conceptual al que el hombre no le puede rezar ni hacerle sacrificios, “ante la causa sui

el hombre no puede caer temeroso de rodillas, así como tampoco puede tocar instrumentos ni bailar ante este Dios; en consecuencia, tal vez el pensar sin Dios, se ve obligado a abandonar al Dios de la filosofía, al Dios causa sui, se encuentra más próximo al Dios divino” (Marion: 1999, p. 28) este Dios concentra en él los caracteres del Ser parmenídeo descrito en el poema de la naturaleza:

El ser es y no puede no ser, es la senda de la persuasión (ya que esta sigue a la Verdad); la otra (que dice) que el No-Ser es y que no puede no ser, no tengo reparo en de-clarar que es un camino totalmente intransitable (porque el No Ser no puede pensarse, ni si quiera expresarse con palabras. Jamás podrá imponerse el principio de que las cosas que no son sean [...]) Siendo (El ser) increado es también imperecedero, todo entero, único, inmóvil y sin fin. Jamás fue ni será, porque ahora es en toda su integridad, uno, continuo [...]lo que no es no puede decirse ni pensarse. Si hubiera alcanzado la existencia (Si alguna vez fue en el pasado) no es; tampoco es, si va a ser en el futuro. Tampoco el Ser es divisible, porque todo él es homogéneo. No hay un más o un menos que rompa su continuidad, sino que todo él está lleno de ser. Además, inmóvil en el límite de poderosos vínculos, no conoce ni principio ni fin. El Ser no sea inacabado, y efectivamente no carece de nada: si careciera de algo, carecería de todo. Semejante a la masa de una esfera de igual fuerza en todas direcciones a partir del centro, es preciso que él no sea algo más grande o más débil aquí o allí. Desde el momento que es igual por todas partes, está igualmente contenido en los límites<sup>55</sup>

Marion sigue a Heidegger y su concepto de “onto-teología” definido por el filósofo alemán: “La constitución onto-teológica de la metafísica procede del predominio de la diferencia que mantiene separados y correlacionados mutuamente al Ser en tanto que fundamento (Sein als Grund) y a lo ente en su calidad de fundado-fundamentador (seindes als gegründet- begründendes), proceso que lleva a cabo la resolución (Austrag)”<sup>56</sup> (Heidegger en Marion 2010 p. 270) esto para intentar destacar las diferencias entre Dios y el Ser y desvincular al Dios de la onto- teología, este problema plantea que, para la metafísica, Dios es causa de sí mismo y de la realidad, esto genera

---

<sup>55</sup> Proclus In Timaeu, Ed. Diels, I, 345, 18-28 B 2; simplicius, Physica, 116, 25-28 B 2 en Altieri, Angelo (1993) *Los presocráticos* BUAP p. 86, 87, 88

<sup>56</sup> Heidegger en Marion 2010 p. 270 [ Onto-theologische Verfassungder Metaphysik, en *identitüd Diiferenz, mImgen*, 1957, p. 63; tr fr. *Questions I*, Paris, 1968, p. 305, modificada [tr. Esp. *Identidad y Diferencia* ed. Anthropos, Barcelona, 1988, p. 151 (bilingüe)]

la confusión del Ser con un ente supremo y perfectísimo que fuera la causa fundadora de todos los demás entes (Grund). En el libro *Dios sin el Ser*, Jean Luc Marion formula algunos cuestionamientos sobre este asunto: “¿se puede entonces seguir afirmando que el Ser acoge todos los dioses como tales por el simple hecho de que los hace ver como entes?” (*Dios sin el ser* p. 84.) ¿el Ser se relaciona con Dios? Heidegger dice que: “el Ser de lo ente sólo se representa a fondo, en el sentido del fundamento, como causa sui. Con ello ha quedado nombrado el concepto metafísico de Dios. (Heidegger “la constitución ontoteológica de la metafísica p. 130 en Marion 2010 p.272).

Para Heidegger la historia de la metafísica es lo que destaca la diferencia ontológica, el olvido del Ser. La escisión entre Ser y ente muestra que la metafísica no accede al Ser en cuanto tal sino sólo al “ser en tanto que ente”: “la constitución onto-teológica de la metafísica procede del predominio de la diferencia que mantiene separados y correlacionados mutuamente al ser en tanto que fundamento y al ente en su calidad de fundado, fundamentador” (Heidegger en Marion: 1999, p. 26). Entre el Ser y el ente hay una fundación “cruzada” porque el Ser no es óntico pero puede fundar todo ente, al fundar a todos los entes sin poseer nada de Dios, lo funda como ente supremo, este “primer ente” funda a los otros entes a título de causa primera y les da su razón pero además, es fundación cruzada porque a su vez, funda el Ser del ente porque en él se cumplen las características formales de la enticidad. El ente supremo funda a cada ente en su ser, en los entes y de esta manera el Ser se despliega como presencia. Bajo esta perspectiva Dios queda inserto en el Ser como ente supremo y de ahí el fundamento de la idolatría

El ser del ente en general es ontología, metafísica en general; el ente supremo es metafísica especial, onto-teología en la medida que habla de un ente supremo. Podemos dividir el sentido de fundación en: fundación conceptual (esto es de los entes en el Ser) y fundación causal (de los entes en el ente por excelencia). Marion clasifica los caracteres de la onto-teología como: 1) la confusión de Dios como ente, 2) concebir el ente- Dios como causa de los entes y por tanto como derivado de efectos ónticos y 3) postular al ente supremo “Dios” como causa sui. Por otro lado, destaca dos

advertencias en torno a este problema: 1) Dios sin el Ser intenta ser una meditación sobre lo que Schelling llamaba “la libertad de Dios respecto a su propia existencia y 2) Intenta poner en cuestión la evidencia que sostiene la metafísica y los neotomistas, que Dios antes que cualquier otra cosa, tiene que Ser. Pensar a Dios sin el ser, nos lleva a la pregunta ¿Cuál es el acceso a Dios? de acuerdo con el filósofo francés, se siguen dos instancias a las que se designa el acceso a Dios: La vanidad y su reverso: la caridad, el amor como su acceso.

Podemos resumir que la onto-teología piensa por definición al Ser solo en relación con el ente y a Dios en tanto que ente supremo y no Ser. De la misma manera, Marion afirma que jamás se define evidentemente al Ser sino siempre al ente y por tanto a Dios como ente supremo: “este ente con el título de Dios no modifica en nada el hecho de que ahí se sigue tratando de las propiedades del ente, respecto a las cuales el “ser” resulta perfectamente irreductible y Dios totalmente ajeno” (Marion, 2010, p. 268) El ente supremo llamado Dios consiste en la constitución onto-teológica de la fundación causal, es decir, se funda ella misma como ente de principio. En este sentido, el Dios de Cristo sólo sería un candidato entre otros pero no es así, más adelante intentaremos mostrar la excedencia y la imposibilidad de un Cristo ente que supera la idolatría.

Heidegger dice que “Lo sacro es un espacio esencial de la divinidad, sólo llega a manifestarse si el Ser se ha abierto en su claro y llega a ser experimentado en su verdad” (Carta sobre el humanismo en Hitos, op. Cit. P. 287 Y 278 respectivamente)<sup>57</sup>. En este sentido, solo el resplandor de lo sagrado puede garantizar la apertura de algo como un ente divino: “sólo la tribu de los dioses puede habilitar y garantizar una morada lo suficientemente divina como para que alguien como el Dios del Cristianismo u otro tenga la ocasión de hacerse manifiesto” (Marion 2010, p. 71)

---

<sup>57</sup> En carta sobre el humanismo pregunta Heidegger: ¿Hacia donde podría volverse el Dios a la hora de su retorno si, previamente (zuvor) los hombres no le han preparado una morada? ¿cómo podría ser adecuado un lugar para Dios si previamente no ha empezado a brillar un esplendor de divinidad en todo cuanto existe? Ahora bien, el éter, único elemento en el que los dioses son dioses, es su divinidad. El elemento eter, eso en lo que la propia divinidad está todavía presente (west) es lo sagrado. El elemento eter para la llegada de ellos dioses huidos, lo sagrado es el rastro de ellos dioses huidos” Op. Cit. p. 287 y 278

El hecho de que Dios viva o que siga muerto, comenta Marion, no se decide por la religiosidad de los hombres y tampoco por las consideraciones teológicas y filosóficas sino que Dios es y acontece desde la unidad del Ser. Dice Marion que lo esencial en la pregunta por la existencia de Dios radica menos en Dios que en la existencia misma que es el Ser, porque la verdad sobre Dios, proviene de la apertura del Ser.

De acuerdo con el análisis que hace Marion, se concluye que la ontoteología se define por los siguientes caracteres: 1) El Dios debe dejarse determinar a partir de una de las determinaciones históricas del Ser a partir del concepto de ente y de esta manera, inscribirse en el campo metafísico; 2) asegurar una fundación causal de todos los entes y 3) asumir la causa sui como ente supremo fundador y Ser supremamente fundado por sí. Marion clasifica una triple fundación sobre la cuestión de la Onto-teología: 1) fundación conceptual del ente por el Ser, 2) fundación de los entes por el ente supremo según la causalidad eficiente (begründung) y 3) la fundación conceptual por la eficiente.

Para Marion, es en la relación de lo causado con la causa donde se fundamentan los nombres de Dios. Hay dos sentidos de la relación de lo causado con la causa: la enticidad de lo creado a partir de Dios y el conocimiento de Dios a partir de lo creado: “el nuevo comienzo, al tomar a su cargo el Ser como Ser, intenta aproximarse a Dios en cuanto Dios[...] sólo a partir de la verdad del Ser se puede pensar la esencia delo sagrado, solo a partir de la esencia de lo sagrado se puede pensar la esencia de la divinidad[...] solo a la luz de la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho lo que debe nombrar la palabra Dios [...] El Ser. (Marion 2010, p. 69). La historia de la Onto-Teología ha consistido en postular un concepto de Dios en lugar de hablar de la apertura a él.

Para pensar a Dios, debe pensarse como algo que rebasa y que puede enloquecer el pensamiento, porque está más allá del pensamiento mismo, se mantiene dentro de él como mera posibilidad. Marion afirma que para pensar a Dios hay que hacerlo fuera de la diferencia ontológica y de la pregunta por el Ser. Dios que es impensable abre

en la distancia, la posibilidad del ídolo:

Por definición y decisión, si Dios debe pensarse, no puede encontrarse ningún espacio teórico a su medida, porque su medida se ejerce a nuestros ojos como una desmesura. La diferencia ontológica misma y, en consecuencia, también el Ser, resultan demasiado limitados para pretender ofrecer la dimensión menos aún, la “morada divina”, en la que Dios resultaría impensable[...] lo impensable, por el contrario, tomado como tal, depende de Dios mismo y lo caracteriza como el aura de su advenimiento, la gloria de su insistencia, el resultado de su retiro[...] lo impensable determina a Dios con el sello de su definitiva indeterminación para todo pensamiento creado y finito. Lo impensable encubre la separación, hendidura para siempre abierta, entre Dios y el ídolo o mejor: entre Dios y la pretensión de toda idolatría posible” [...] lo impensable solo entra en el campo de nuestro pensamiento haciéndose impensable por exceso, es decir, sometiendo a crítica nuestro mismo pensamiento: tachar a Dios, de hecho, indica y recuerda que Dios tacha nuestro pensamiento porque lo satura, o mejor, que sólo entra en nuestro pensamiento obligando a criticarse él mismo. (Marion, 2010, pp. 77 y 78)

### **El problema de la idolatría**

Lo visible puede ver de muchos modos, los fenómenos son infinitos y con ellos la variedad de percepciones que muestran distintas realidades, la totalidad de lo real se percibe desde distintos puntos de ubicación y su comprensión se da a partir del encuentro con los entes; en este sentido, tenemos variaciones del modo de aprehensión de lo divino manifiesto en el mundo porque la mirada decide lo que se puede ver o dicho de modo negativo, la mirada decide lo que no podrá percibirse de lo divino en el mundo. El ídolo y el ícono son modos de ser de los entes que develan lo divino: “[...]El ícono y el ídolo no se definen como entes frente a otros entes, puesto que los mismos entes (estatus, nombres, etc.) pueden pasar de un rango al otro. El ícono y el ídolo determinan dos modos de ser de los entes, no dos clases de entes” (Marion 2010, p. 26).

En *Dios sin el ser* Marion se ocupa de un análisis de la idolatría; el ídolo es lo divino dentro de una imagen a la que denominamos Dios que es mentado como cualquier

otro ente por el Dasein, de esta manera los conceptos de Dios podrían ser interpretados como ídolos. Podemos pensar otras formas de idolatría como porejemplo la política porque también genera ídolos, hombres hechos dioses. Marion habla de “signa” que es un término que concierne a lo divino y puede referir a obras de arte que pueden señalar a otro término, obras que generan un “reenvío” en la medida en que la obra señala algo, el término refiere a la dignidad más esencial de la obra; entonces “signa” concierne a lo divino en el sentido de que lo divino entra en juego con un soporte de visibilidad (cuando lo divino se deja ver a través de la obra).

Hablar del ídolo y del ícono, es hablar del punto de caída de la mirada donde es detenida de manera reflexiva: “detener una mirada, hacerla reposar (y que se repose) en / sobre un ídolo, cuando ya no puede ir más allá. En esta detención, la mirada deja de sobrepasarse y de traspasarse, dejando así de traspasar las cosas visibles para detenerse en el esplendor de una de ellas” (Marion 2010, p. 29) En la relación con estos modos de ser, la mirada se encuentra desbordada por lo visible pero ¿Qué es lo que representa el ídolo? Es justamente lo que puede verse, es lo que se conoce por el hecho mismo de que es visto, se presenta frente al hombre y el conocimiento se adueña de él: “para que un ídolo aparezca y, de manera fija, atraiga la atención de una mirada, es preciso que el reflejo de un espejo estable lo acoja” (Marion 2010, p. 31) Es el modo a través del cual el hombre puede describir lo que logra percibir de la divinidad, es el hombre el que le da forma a su idea de Dios “el ídolo se caracteriza únicamente por la sumisión del Dios a las condiciones humanas de la experiencia de lo divino y nada prueba que ésta no sea auténtica [...] el ídolo, lo divino toma indudablemente el rostro efectivo de un Dios. Pero la forma de este Dios proviene de los rasgos con que lo hemos modelado, conforme a lo que hemos modelado, conforme a lo que experimentamos efectivamente como divino” (Marion, 1999, p. 19)

La mirada debe paralizarse por el ídolo quien hace que la mención cese, el ídolo fija la mirada porque en él adviene lo divino, cuando la mirada del hombre se paraliza, abre en él el lugar para un templo. La mirada es lo que hace al ídolo porque la cautiva y ella lo comprende porque es ella quien lo descubre, no es crítica, precede al ídolo: “la mirada hace al ídolo, no el ídolo a la mirada- lo cual quiere decir que el ídolo colma

con su visibilidad la intención de la mirada, la cual no desea otra cosa que eso mismo: ver". (Marion, 2010, p. 32)

El ídolo no pretende reproducir un Dios y no es Dios sino que representa lo que la mirada del hombre ha podido visibilizar de Dios para posteriormente plasmar incluso materialmente una creación de lo que su visión ha podido capturar: "en la piedra que sirve de material, se consigna más bien lo que una mirada- la del artista como hombre religioso, penetrado por el Dios ha visto de Dios; el primer visible ha sabido deslumbrar su mirada y eso es precisamente lo que el obrero intenta producir en el material: quiere fijar en la piedra y solidificar un último visible que sea digno del punto en el que su mirada se paralizó" (Marion, 2010, p. 33). De esta manera, el ídolo hace un reenvío a un soporte de visibilidad de lo divino (signa). Entonces, en el material de un ídolo, se consigna el resplandor de una mirada. El arte produce el ídolo, el ídolo produce la mirada y el ídolo deja advenir lo divino a la medida del hombre. Dice Marion que el arte intenta consignar materialmente el resplandor de Dios, se trata del "concepto idolátrico de Dios" que proviene de la mención de la mirada.

El ídolo como representación de la experiencia de lo divino es nombrado Dios, lo que significa que los dioses se acoplan a nuestra percepción porque el ídolo ofrece lo divino y la idolatría se configura como su figura. El ídolo se esfuerza por abolir la distancia mediante la disponibilidad de un Dios que se fija en el rostro humano. "la profundidad del rostro visible del Hijo entrega a la mirada la invisibilidad del Padre como tal" (Marion: 1999, p. 20)

La famosa "Muerte de Dios", es una expresión de la modernidad pero que no deja a Dios fuera porque enuncia una contradicción en el sentido de que, lo que en realidad muere en la "muerte de Dios" es algo distinto de él, la frase solo remite a ella misma es decir porque la afirmación que hace no mata a Dios porque Dios no perece y no puede ser aniquilado, en este sentido, lo que muere es "la muerte de Dios": "un Dios que puede desaparecer encierra, incluso antes de que desaparezca, una deficiencia tal que queda originalmente por debajo de la idea que no podemos dejar de hacernos un Dios [...] la muerte de Dios enuncia, aparte de la muerte de Dios, la muerte de

aquello que la denuncia: la muerte de la misma muerte de Dios” (Marion p.15)

En la idolatría se expresa el semblante del rostro humano que busca mostrar la divinidad a través de algo: “con ocasión de vida y de la muerte, de la paz y de la guerra, del amor y de la embriaguez, del espíritu y de la belleza, experimentamos indiscutiblemente el fondo irreprimible y pánico de lo divino, y desciframos o adivinamos en ello rostros que luego modelamos para que se fije en ello, rostros que luego modelamos para que se fije en ellos otros tantos dioses” (Marion: 1999, p. 19)

Por lo dicho hasta ahora, el ser humano ha plasmado la idea de la divinidad que tiene, ha moldeado bajo una forma al Dios como él lo percibe. La distancia, por otro lado, es la posibilidad de formar al ídolo en el sentido de que la retirada de los dioses condiciona la representación del ídolo, esa retirada justificaría el nacimiento de los ídolos, habitar la distancia es habitar en Dios dentro de un mundo que lo reconoce por su ausencia, por su retirada.

### **El fenómeno de revelación. Saturación en segundo grado.**

Dentro de los fenómenos saturados, no todos ofrecen el mismo grado de donación por lo que, se debe determinar el grado en el que se puede dar la saturación para considerar la posibilidad de un fenómeno que despliegue su grado máximo de fenomenicidad. Esta posibilidad es la apertura para investigar el tema de Dios (con las limitaciones que el mismo fenómeno impone), sin embargo, Marion menciona que no se trata de tematizar un debate sobre el estatuto teológico dentro de la fenomenología sino de una posible figura de fenomenicidad que nos remita o nos acerque a la manifestación de Dios, que nos ofrezca algún dato de la experiencia de Dios.

Un fenómeno que despliegue y exceda su máximo de fenomenicidad debemantener dos exigencias: 1) que siga siendo un fenómeno dentro del criterio que se ha dado para definir la fenomenicidad; que el fenómeno es dado en la medida en que es

reducido y en este sentido, el fenómeno será lo absolutamente dado precisamente porque la donación marca el grado de fenomenicidad: “solo aparece como un fenómeno autentico lo que se da y, como fenómeno absoluto, lo que se da absolutamente” (Marion: 2008, p.52) y 2) Que ese máximo de saturación se da en la medida en que puede transgredirse a sí mismo y no se fija en una figura definida, es decir, que no hay algo que lo determine o que lo pueda definir absolutamente, que el esbozo de la saturación que mienta no logre un cumplimiento intramundano, porque no hay nada intramundano a su medida, es decir, la saturación se da en algunos fenómenos intramundanos como la carne o el ídolo (obra de arte) pero no son fenómenos de derecho común.

El fenómeno de revelación depende de la saturación (paradoja en general), y además concentra en él los cuatro tipos de fenómenos saturados, se da como acontecimiento histórico, como ídolo, como carne y como icono (rostro)” (Marion: 2008 p.379) Este fenómeno es saturación de segundo grado no en el sentido de que sea una nueva saturación, sino que engloba los cuatro tipos de paradoja. Pero para poder describir este límite de la saturación es importante poder decir ¿Cuál es la realidad que se muestra en la revelación?, ¿Qué o quién es lo que se revela, y cómo lo hace? Las respuestas estas preguntas serán abordadas como un hecho dado en la vida de conciencia, como una vivencia, y solo en términos de posibilidad.

El Dios que se revela, no es el concepto filosófico de Dios, primer motor, principio creador, causa sui, sino Dios como verdad que se comunica y se devela en la historia, un Dios al que no le es indiferente la suerte del hombre, es el Dios de las religiones. La máxima expresión de la revelación divina es Jesús, quien no es ídolo porque rebasa por completo cualquier materialización posible que pretenda acotar su significado y resulta imposible contener por el misterio que encierra.

Nosotros intentaremos mostrar que el fenómeno de revelación contiene en sí mismo la paradoja del amor, es decir, que el fenómeno del amor es un tipo de saturación que mantiene una relación causal con la revelación en la persona de Cristo y mostrar que este fenómeno es una triple saturación. Las dificultades que esta hipótesis representa no son pocas puesto que hablar de la relación que se establece entre

ambos fenómenos (revelación y amor) se abordará considerando la mera posibilidad de uno (la revelación) y la seguridad o certeza del otro (el amor).

La variación de la fenomenicidad es una variación en la saturación; el fenómeno de revelación es posible como “paradoja de paradojas”. Marion explica esto considerando las “condiciones de posibilidad” no como delimitaciones a priori del fenómeno sino como liberación de su posibilidad, es decir: “la condición de posibilidad no consiste en posibilitar el fenómeno delimitándolo a priori por imposibilidades, sino en liberar su posibilidad destruyendo todas las condiciones pre-requeridas para la fenomenicidad, suspendiendo pues todas las pretendidas posibilidades, incluso admitiendo la posibilidad de algunas de ellas.” (Marion: 2008 p.380) desde esta perspectiva, el fenómeno de revelación lo define como “posibilidad de la imposibilidad” (no el sentido de la finitud o ser- para-la-muerte) como la posibilidad de la fenomenicidad de un fenómeno imposible de definir, de mostrar y de manifestar efectivamente: Dios.

El fenómeno de revelación es fenómeno que se define en tanto que se muestra, solo en la medida en que se da, es decir, “es” porque “es dado”. Marion lo define como un fenómeno que concentra las cuatro acepciones de los fenómenos saturados e insiste que la fenomenología puede describirlo en su posibilidad pura reducido a su donación, más no abordar su manifestación efectiva. El paradigma del fenómeno de revelación es Cristo, sin embargo, Marion considera que hacer una descripción de la persona de Cristo a partir del Nuevo testamento no es hacer una descripción fenomenológica; por lo que, la manifestación de Cristo como paradigma del fenómeno de revelación será fenomenológicamente válida según los cuatro modos de saturación.

El desocultamiento que tiene lugar en la revelación produce una experiencia de alumbramiento porque algo nace dentro del sujeto y sale a la luz una nueva visión del mundo. Para el filósofo alemán Franz Rosenzweig<sup>58</sup> la experiencia de revelación se vive dentro del brillo, la luminosidad y la claridad de un instante y dicha vivencia convierte el instante en una coloración diferente. Por su parte, Marion dice: “¿qué se

---

<sup>58</sup> Ver: Mosés, S. (1982) *Système et révelation. La philosophie de Franz Rosenzweig*. Éditions duseuil

tiene que soportar?, lo visible y su exceso, como la blancura que absorbe todo el prisma de colores se exceptúa del mundo de los objetos[...] lo insoportable consiste nada más y nada menos que en el puro y simple reconocimiento de Cristo en cuanto tal” (Marion, 2008, p. 383) Rosenzweig considera que la revelación se da sobre el horizonte de la conciencia que se muestra en apertura sumisa frente a la alteridad, donde surge el mandamiento particular a manera de una orden donde el hombre cara a cara con la alteridad participa del dialogo del Amor y de Dios, el filósofo alemán dice que el “Yo” de Dios solo se realiza a través de su afirmación por el hombre: “solo cuando la subjetividad humana ha aceptado el principio de una autoridad que viene a investirla desde fuera, puede concretarse el mandamiento del amor, fragmentado en un conjunto de mandamientos distintos relativos a tal o cual situación particular. En el fondo de su apertura a la exterioridad, la conciencia vive en todo momento la revelación como una experiencia nueva: no como una repetición, sino como un descubrimiento siempre renovado de la misma exigencia fundamental bajo formas diferentes cada vez” (Moses: 1982, p. 116). De acuerdo con Marion, aquí sucede una saturación global de la figura de Cristo porque lo insoportable suspende la percepción en general.

### **Sobre la temporalidad del fenómeno de revelación.**

Rosenzweig dice que a pesar de que el proceso de revelación es en cada una de sus etapas una experiencia personal y se vive en cada instante, es una experiencia con una temporalidad peculiar porque la revelación es el resultado de los momentos que le preceden y es a su vez origen de los acontecimientos venideros: cette expérience n'est pas moins inscrite dans la chaîne irréversible du temps [...] elle est un moment d'une série temporelle: aboutissement des moments qui la précèdent et origine de ceux qui vont la suivre.” ( Rosenzweig en Moses: 1982, p. 119) Marion apunta en *Siendo dado* que el acontecimiento escapa a toda anticipación preparatoria en el pasado, “se concentra en su puro hecho consumado, surge sin genealogía y puede incluso instituirse, a la postre, como un nuevo comienzo” (Marion 2008, p. 382)

Rosenzweig dice que la conciencia no vive la revelación como la consecuencia de una serie causal, sino que es un evento fulgurante sin pasado ni futuro porque rompe la continuidad temporal e instituye otra modalidad de ser: “La conciencia ne vit pas la revelation comme la conséquence d’une serie causale; du point de vue de la personne, elle est un événement fulgurant, sans passé ni avenir, qui rise pour un instant la continuité temporelle et qui l’institue dans une autre modalité d’être”. (Rosenzweig en Moses: 1982, p.120)

Tras el momento de revelación la conciencia se ilumina para sí misma una parte de su pasado que de acuerdo con Rosenzweig es la “prehistoria de la revelación” y es a partir del presente que el pasado toma sentido por el instante de revelación. Lo peculiar de esta experiencia personal es que da un sentido al pasado y transforma su historia; esta experiencia fundadora, es un punto de referencia en relación con el cual el pasado cobra sentido, le proporciona al Yo el punto de partida alrededor del cual el mundo se ordena. El yo que ha despertado tras la experiencia de revelación, puede reconocer a partir de sí mismo en dicha vivencia, las coordenadas del mundo. En la experiencia de revelación como acontecimiento interior, el hombre percibe el fundamento objetivo de su fe y su facticidad histórica en tanto que se convierte en realidad del mundo que percibe.

La revelación es pues, desocultamiento de una verdad, es grado máximo de saturación como mostración de lo divino, deslumbramiento imposible de soportar que en el brillo del momento se ilumina el ser histórico del Yo por una temporalidad radical del instante que redefine el pasado y determina el futuro.

### **Reducción a la revelación.**

Todo lo que captamos del mundo: objetos materiales, no materiales, emociones, actos, experiencias vividas, imaginadas o fantaseadas muestran el correlato entre el mundo y nuestras intenciones con el Yo. Soy aquello para lo cual el mundo se manifiesta y quien puede conocerlo, el mundo y el Yo se correlacionan. En la actitud natural nuestro

enfoque frente al mundo surge de una perspectiva inmediata respecto a la realidad que captamos, en todo momento intencionamos cosas, objetos y hechos, frente al mundo circundante, la comprensión que tenemos está determinada por las “tesis del mundo” cuya característica consiste en que son modos de creencia a partir de la *doxa*, percibimos las cosas tal como se nos presentan, a su vez, tenemos respuestas afectivas en este encuentro porque las cosas del mundo nos resultan agradables o desagradables, en la actitud natural podemos reparar en todas las cosas que tenemos frente a la vista y sin embargo dejar de ver lo que ellas son en esencia.

El camino hacia la vía de la verdad se abre a través de la *epojé* (la puesta entre paréntesis de las tesis del mundo a partir de la *doxa*) y surge una actitud reflexiva que deja de lado las creencias de la actitud natural. Es el acceso al terreno de las evidencias, para hacer efectiva la máxima fenomenológica de “ir a las cosas mismas”. Al ejecutar la *epojé* trascendental se libera al sujeto de la actitud natural, de los prejuicios del mundo; después de la *epojé* se suscita una especie de “conversión religiosa” que repercute incluso en la vida común de los sujetos. Esta transición de la vida natural a la vida de la *epojé* fenomenológica es la puerta de entrada a una actitud filosofante donde surge un nuevo modo de percibir el mundo y la vida: “efectuamos la *epojé* nosotros, los nuevos filosofantes, en verdad como un cambio de actitud a partir, esencialmente de la precedente actitud del existente humano natural como de aquella actitud que en toda su historicidad en la vida y en la ciencia nunca había sido interrumpida” (Husserl 2008, p. 193). Este cambio de actitud es una transformación a nivel profundo en la vida de conciencia del sujeto que abre el umbral del conocimiento filosófico.

La actitud fenomenológica consiste, por tanto, en radicalizar la comprensión de lo real, el cambio de mirada hacia la actitud fenomenológica se da como movimiento que libera la actitud natural y las creencias sobre el mundo, es llegar a ser filósofo, es contemplar las intencionalidades, tomar distancia con el mundo y proponernos a contemplarlo para develar lo que las cosas son en su verdad. Entonces, el Yo que vivía en la actitud natural, comienza a descubrir la vida a la luz de la filosofía que implica la “reducción” o “retención” de nuestros juicios sobre las cosas para juzgar solo hasta

que tengamos alguna evidencia clara; la puesta entre paréntesis incluye tematizar la correlación que se establece entre el sujeto y el objeto que está siendo intencionado por la conciencia, en este sentido, la atención se encuentra puesta sí sobre el objeto que mi conciencia aprehende pero de una manera desmembrada, en la multiplicidad de las apariciones en las cuales nos es dado el objeto y descubrimos que el mundo es el contexto para la manifestación de las cosas. Una vez dentro de la actitud fenomenológica la tarea filosófica consiste en realizar una descripción de las diversas intencionalidades y sus objetos, del correlato entre Yo y el mundo.

Para el análisis y descripción fenomenológica de la experiencia religiosa, proponemos una “reducción a la revelación”. Intentaremos mostrar que dentro de la vida de conciencia tiene lugar una experiencia saturante que no sólo abre la posibilidad del conocimiento del mundo inteligible a partir de la epojé fenomenológica como la puerta de entrada al filosofar sino que además, se da una experiencia de trascendencia que se refiere a la experiencia de revelación religiosa que da lugar a una “actitud religiosa” que implica una transición de la “actitud natural” y/o de la “actitud fenomenológica” a la vida de la fe. Es importante mencionar que el paso a la actitud fenomenológica no implica una “actitud religiosa” y viceversa porque la vida sin Dios puede ser la vida de la actitud fenomenológica. Son dos experiencias separadas pero que pueden tener un punto de encuentro en tanto que ambas descubren una verdad distinta a las tesis del mundo. La verdad que se muestra después de la epojé fenomenológica es parte de un “despertar filosófico” mientras que, la verdad que muestra la “reducción a la revelación” es una “verdad religante” en el sentido de que vuelve a “ligar” o “reunir” al sujeto con Dios.

La experiencia religiosa o de revelación es una experiencia de trascendencia cumbre que tiene lugar en la vida de conciencia del sujeto, esta experiencia se desglosa en la cotidianidad a través de actos visibles como la oración y la plegaria, la manifestación del Amor como caridad y compasión, perdón, arrepentimiento y que motiva rituales y articula lo que llamamos: “vida de la fe”. Estos son momentos posteriores al instante de la revelación donde se abre un mundo nuevo, una nueva cosmovisión de vida que impulsa una nueva forma de acción. Es en ese momento en que se da una “reducción a la revelación”; el mundo queda puesto entre paréntesis y de la misma manera las

tesis del mundo, sucede un traslado a otro tipo de visión y comprensión del mundo porque frente a la experiencia de Dios, el mundo queda como residuo, el sujeto queda absorto por la vivencia y cambia el modo de entender lo real, dicho de otra manera, es una experiencia acaparadora que no acepta otro fundamento que no sea Dios como principio motor de la vida y como arquitecto de la vida particular del individuo. Esta reducción a la revelación no solo niega o suspende las falsas teorías del mundo sino que además, el sujeto se reconoce y comprende como hijo predilecto de Dios. En este caso, la epojé opera suspendiendo al “hombre natural” y deja ver al “hombre trascendental”. Este hecho nos permite comprender que el hombre viene de Dios y vuela a él.

Si aplicamos la reducción fenomenológica a la experiencia religiosa, vemos que antes de la vida de la fe, el sujeto vivía bajo la comprensión de la actitud natural, un ámbito en el que la conciencia capta el mundo sin considerar la trascendencia de Dios y mucho menos sin considerar su incidencia en la vida de conciencia del sujeto. Cuando hablamos de experiencia religiosa, el sujeto reconoce un antes y un después de la experiencia de Dios. En este caso no se trata de una transición al despertar de la vida inteligible de la filosofía (porque esto corresponde a la actitud fenomenológica) sino a una vida que reconoce la posibilidad de la revelación de Dios en la vida de conciencia del sujeto. Es importante aclarar que no se está afirmando sin precaución que es posible conocer a Dios sin considerar los límites de la razón, sino a la posibilidad de pensar a Dios a partir de los símbolos que lo muestran y en el descubrimiento de la alteridad.

Marion postula una reducción teológica mediante la cual, el creyente permite la revelación, esto es: la donación divina. (Marion 2020, p. 62 en Santiago S. G. 2021, p. 2) no obstante, una reducción teológica es posterior al momento de revelación, por lo que no habría reducción teológica sin una reducción a la revelación, como evento fortuito e imprevisible que permitiría la donación divina. Posterior a la revelación, se suscita la fenomenalización de la donación divina como fe: “el creyente fenomenaliza la revelación trayendo la Donación de Dios al ámbito de la mostración [...] [...] En esta reducción, entonces el destinatario de la revelación se torna inherente al mismo acto de donación divina y el sujeto en quien dicha revelación se fenomenaliza” (Marion 2020

p.63 en Santiago S. G. 2021 p.8). Por el esplendor de la fe, se fenomenaliza la revelación y a su vez, la fe se fenomenaliza a través de los actos sacramentales. Lo que inaugura la reducción a la revelación es una subjetividad creyente.

Para describir lo que la reducción a la revelación manifiesta, es necesario remitirnos al análisis de la experiencia religiosa manifiesta a través de la persona de Jesucristo a partir de la fenomenología francesa de Jean Luc Marion y Michel Henry. La puesta entre paréntesis del mundo deja como residuo la verdad de Cristo, quien como hijo de Dios reconoce que su identidad no corresponde a la del mundo: “ Yo no soy de este mundo” ( Jn. 17, 14)

### **Fenomenología de Cristo.**

El fenómeno de revelación que esboza la propuesta fenomenológica de Marion, trata de una vivencia saturante y constituyente del sujeto, donde Cristo es la realidad que se dona al individuo. Para definir con mayor precisión la realidad que expresa la revelación de Cristo, es necesaria una descripción fenomenológica de su naturaleza (verdadero Dios y verdadero hombre) para develar su esencia y la relación de comunicación con el hombre. Tras la “reducción a la revelación” la verdad que sale a la luz es la verdad de Cristo, para poder realizar una descripción más adecuada nos apoyamos en la fenomenología de Michel Henry a quien Marion concede el mérito en *Siendo dado*<sup>59</sup> de haber desarrollado una fenomenología de la paradoja en tanto que absoluto.

Michel Henry desarrolla una fenomenología de Cristo donde habla de la relación mediada entre el hombre y Dios, también, analiza la diferencia que hay entre la “verdad del mundo” y la “verdad del cristianismo” porque si bien es cierto que la verdad de Cristo se da para el mundo y en el mundo, no se trata de la misma “verdad”. En este sentido, una fenomenología de la revelación muestra que en dicha vivencia se da la

---

<sup>59</sup> Ver: Marion: 2008, p. 373

posibilidad de una verdad que se abre en el mundo sin ser del mundo. El fenómeno de revelación en la persona de Cristo devela la relación de tres conceptos: verdad, vida y amor. ¿En qué consiste la verdad de Cristo? Y más concretamente ¿Quién es Cristo? ¿Cuál es su naturaleza?, ¿cuál es la relación que se establece entre Cristo y la verdad?

Henry divide el concepto de auto-afección en dos realidades, dice que, por un lado, tenemos el concepto fuerte de auto-afección que a su vez se trata de una auto-afección doble: donde la vida es el contenido de su propia afección. No se trata de un contenido como producción exterior: “se da a sí misma ese contenido que ella misma es” (Henry M. 2002 p. 124) en otras palabras, se trata de una auto donación que es auto-revelación, una constante experiencia de la vida sobre ella misma. Otra manera de nombrar este concepto fuerte de auto-afección es “Vida fenomenológica absoluta” y se refiere a Dios. En este sentido, la revelación de Dios sucede como una “fenomenalización de la fenomenalidad” que remite al hecho de que, lo que se manifiesta es la manifestación misma, es decir, lo que se revela es la revelación misma, una “revelación de la revelación”, del momento en el cual la revelación se está revelando, esto es una *verdad fenomenológica*: “Dios es la revelación pura que no revela nada distinto de sí, Dios se revela” (Henry M.: 2001, p. 35) Dicho de otra manera, ¿qué es lo que se revela cuando la revelación tiene lugar? Es Dios mismo donándose, es el don y el donador a la vez, la revelación de Dios es su auto-revelación: “revelarse a los hombres no podía significar para Dios más que darles como herencia su auto-revelación eterna. El cristianismo no es, en verdad, más que la teoría sorprendente y rigurosa de esta donación de la auto-revelación de Dios heredada por los hombres” (Henry. M.: 2001, p.35)

El Sentido débil de auto-afección se refiere al “Yo” (el ser del hombre) donde me afecto a mí mismo, soy el afectado y lo que afecta, Yo soy el contenido de mi propia afección. El hecho de experimentarme a mí mismo constituye mi Yo, en este sentido preguntamos: ¿en qué consiste la posible relación entre el sentido débil y el sentido fuerte de auto-afección? Henry menciona que hay una relación causal, mi auto-afección está fundada en la Vida fenomenológica absoluta. Es la identidad del Sí singular cuyo afectante y afectado lo pone la Vida Absoluta y es ella la que a su vez se auto afecta en él (en el sí singular): “así se ilumina la pasividad de ese sí singular

que yo soy, pasividad que lo determina de arriba abajo” (Henry M. 2001 p. 126)

Miche Henry analiza el estatuto del singular auto-afectado en la auto afección de la Vida absoluta, es decir, la vida del hombre, que es una vida auto-afectada pero no es la fuente de la auto-afección, sin embargo, su auto afección se mantiene en la relación con la Vida de Dios que se auto afecta absolutamente. Parte de la tarea de una fenomenología de la Vida desde la vivencia de revelación es dilucidar cuál es la auto afección de la vida de Cristo que le corresponde, ¿cómo hijo en sentido débil o como Dios en sentido fuerte? Para Henry, Cristo co-pertenece al proceso de la auto-afección de la Vida Absoluta como primer viviente porque es co- sustancial al padre; dicho de otra manera, es la Vida haciéndose Vida.

La pregunta que guía la reflexión fenomenológica del Cristianismo es ¿Cuál es la esencia de Cristo? La respuesta remite a la descripción de una esencia dual que comparte las dos naturalezas: divina y humana “verdadero Dios y verdadero hombre”, este es uno de los postulados fundamentales del cristianismo, entonces, ¿Cómo explicar esto a partir de una fenomenología que busca develar la naturaleza divina del hijo y su diferencia con el hombre en términos de verdad y de Vida? La descripción fenomenológica de su condición humana muestra que es Dios como Hijo engendrado a partir de la Vida (absoluta) en la (singular) vida misma, es decir, frente a la persona de Cristo, vemos a Dios engendrado por él mismo como condición humana, se trata de Dios dado como hombre, donado a los hombres. Una fenomenología de la vida es una fenomenología de la revelación en la medida en que es su contenido.

Cristo es el parteaguas en el tiempo de la historia, su “hora” trasciende el tiempo del mundo porque tanto su llegada como su muerte son acontecimientos imprevisibles. Marion afirma que el mundo de Cristo no es el mundo de los fenómenos de derecho común, Cristo hace un nuevo mundo: “el mundo de la fenomenicidad de derecho común no es para él, sino que estaría eventualmente contra él y lo condenaría a no aparecer o a no aparecer más que desfigurado.” (Marion: 2008; p.384)

## **Cristo como acontecimiento.**

La revelación de Cristo sucede como el acontecimiento, de manera imprevisible. Es el envío del Padre, no proviene de él mismo, Cristo se somete a su propia acontecibilidad (como enviado) y entonces es acontecimiento para él mismo. Las profecías anunciaban algunos acontecimientos de su llegada a este mundo: su lugar de nacimiento sería Belén (Miqueas, 5:2), nacería de una joven (Is. 7,14), sería un profeta comparable a Moisés (Dt. 18, 18-19), se anuncia su muerte (Sal. 22:14.16-17) Sin embargo, aunque su llegada es anunciada, resulta imprevisible por el exceso de horizontes que rompe y que conquista, las profecías son anuncio, un acercamiento al acontecimiento pero no develan la totalidad de su verdad: "Según la cantidad el fenómeno de Cristo se da intuitivamente como un acontecimiento perfectamente imprevisible al resultar radicalmente heterogéneo respecto a lo que cumple (las profecías): surge así [...]un relámpago que proviene de Oriente y se muestra hasta Occidente" (Mt. 24, 27) saturando de un golpe lo visible" (Marion: 2008, p. 381).

La parusía es el acontecimiento esperado al final de la historia por el cristianismo, y como tal no se sabe la hora ni el lugar, es espera indeterminada que requiere estar atentos, velar para cuando llegue el buen momento (Mt. 24,42): "por lo que se refiere a ese día y a esa hora, nadie los conoce, ni los ángeles del cielo, ni [siquiera] el Hijo, sino el Padre" (Mc., 13, 32):

La presencia histórica de Cristo fue anunciada pero imprevisible, su presencia revelada en la vida de conciencia del sujeto, acontece de la misma manera, pues aunque se ha oído hablar del hijo de Dios, sólo sucede como acontecimiento en la medida en que se da, rompiendo los paradigmas, las teorías, las doctrinas, la teología, es experiencia pura: "La figura de Cristo ofrece pues el carácter de una paradoja perfectamente imprevisible, porque la intuición satura ahí según la cantidad todo concepto anterior: se trata por excelencia de un acontecimiento." (Marion, 2008, p. 382).

Su nacimiento es un acontecimiento único, la tesis cristiana sobre la virginidad de María sugiere que "ningún hombre es Hijo de otro hombre y mucho menos de otra

mujer sino solamente de Dios". En este sentido, Michel Henry dice que la diferencia entre ser un hijo de Dios y un hijo de hombre radica en la verdad del mundo donde todo hombre es hijo de una mujer y simiente de un hombre, pero en la verdad de la Vida<sup>60</sup>, todo hijo es hijo de la Vida, hijo de Dios. La interpretación mundana del nacimiento se refiere al hecho de parir, de la madre que ha dado a luz a un hombre como cualquier otro que nace al mundo, pero el nacimiento de Jesucristo al que Henry denomina como el nacimiento del "archi hijo trascendental"<sup>61</sup> confiere una nueva significación a la interpretación del nacimiento donde Cristo es la verdad original que es la Vida, dicho de otra manera, es la Vida naciendo a la vida como verdad: "la autogeneración de la Vida absoluta como generación del primer viviente- del hijo primogénito único al que llamaremos, por razones que ulteriormente se explicarán, el archi hijo trascendental. La auto generación de la Vida absoluta como generación del hombre trascendental, de su yo trascendental, de su ego trascendental; o sea, la generación del hombre como Hijo de Dios" (Henry, M: 2001 p.64).

Cristo es la verdad original que es la Vida porque hay una sola vida y esa es Dios; el Archi hijo trascendental de la Vida absoluta que es Dios es el auto cumplimiento como auto-revelación en sí mismo. Desde la perspectiva de Marion, esto es "autodonación", en Henry es "autoafección" donándose en él bajo la forma de la Vida en la persona del Archi Hijo trascendental: "Vosotros me conocéis y sabéis de dónde soy, sin embargo, yo no he venido por mi propia cuenta, sino que he sido enviado por aquel que es veraz, a quien vosotros no conocéis. Yo si lo conozco porque vengo de él y esél quien me ha enviado" (Jn. 7, 28-29)

---

<sup>60</sup> Henry hace la aclaración que el concepto Vida con mayúscula refiere a la Vida absoluta que es la Vida de Dios y a la verdad de Cristo.

<sup>61</sup> El caso concreto de Cristo como Archi hijo es la Vida engendrándose ella misma antes de todo, nos muestra que es ajeno al mundo y su temporalidad también porque es aquel que se ha engendrado originariamente en la vida porque. En algunos pasajes Jesús niega su genealogía mundana. En Juan 8, 58, afirma: "Antes que Abraham naciese, yo soy". El Archi Hijo es ajeno a la temporalidad de este mundo, esto es así porque la Verdad de la Vida Absoluta ignora el tiempo del mundo en tanto que ignora el mundo como lo concebimos en nuestros días: "porque tú me amaste antes de la creación del mundo"(Jn 17,24). También Juan el Bautista rompe la genealogía humana de Jesús: "el que viene detrás de mí, ha sido colocado por delante de mí, porque existía antes que yo" (Jn. 1,15)

La naturaleza humana en la persona de Cristo comulga con la naturaleza divina pero, hablar de la esencia de Cristo no sólo incluye el desvelamiento de su naturaleza como Dios y como hijo de Dios hecho hombre; aunado al problema de la identidad de Cristo, se suma su conducta moral o ética, siendo este aspecto lo que define parte de su esencia, comprendiendo como esencia, aquello que hace ser al ser individual de cada sujeto lo que es y no otra cosa, es decir, lo que lo hizo ser “El Cristo”, como hombre histórico y como hijo primogénito de Dios. En este sentido preguntamos, ¿la voluntad humana de Cristo y la voluntad divina difieren entre sí?, si consideramos que Cristo es Dios ¿le corresponde algún tipo de moral específica? Como verdadero hombre, podemos afirmar que la moral que practicó estaba determinada por la época de su existencia histórica pero, como verdadero Dios, caben en él todas las conductas. Como verdadero hombre comprende la restricción de la ley y como verdadero Dios libera la restricción y otorga la libertad de obrar en el amor. En este sentido, Cristo es acontecimiento que da apertura a nuevos sucesos igual de imprevisibles porque inaugura una nueva visión del mundo.

La problemática del reconocimiento de Cristo consiste en que la apariencia visible de un hombre es incapaz de revelar que es el Cristo. Henry habla de una “interioridad fenomenológica” que se refiere a la relación que se da entre el Padre y el hijo donde se liga el concepto de creencia y posibilita ver al Padre a través de Cristo. En Juan 14, 6-7 Jesús manifiesta su identidad con el Padre: *Nadie puede llegar hasta el Padre, sino por mí. Si me conocieras a mí, conocerías también a mi Padre. Desde ahora lo conocéis, pues ya lo habéis visto.* En este sentido, la interioridad fenomenológica remite a la revelación interior del Padre a través de Cristo como viviente en el hombre.

### **Cristo según la cualidad**

La categoría de cualidad queda saturada por la figura de Cristo porque al mirarlo lo que se contempla es una Verdad. Lo insoportable consiste en el reconocimiento de Cristo en cuanto tal, el deslumbramiento ante su presencia suspende la percepción, aunque se trata de una saturación global no solo la vista entra en juego. El pasaje de la transfiguración explica esta paradoja: “se metamorfoseó ante ellos y sus vestidos

se volvieron resplandecientes de un blanco excesivo, como no los puede blanquear la lavandera sobre la tierra” (Mc.9, 3)

Cristo abre los horizontes del mundo porque añade el horizonte de su reino y para comprenderlo, nos invoca a volver la mirada más de una vez, sus actos no son de este mundo, se requiere extender los horizontes de la lógica mundana y sus conceptos porque Cristo no cabe en este mundo, de ahí la crucifixión. La paradoja culmina con la resurrección porque en este caso sobrepasa lo que este mundo puede percibir sin quedar aterrorizados, pero este terror no es pánico, no provoca la huida o el rechazo, provoca gozo. Son hechos que provocan un “temor trepidante”<sup>62</sup> una especie de “pavor” o estupefacción porque rompen la lógica del mundo y muestran una verdad que no se había develado.

La palabra fenómeno que proviene de *phainomenon*, del verbo *phainesthai* y cuya raíz es *pha- phos* significa *Luz*, esto nos remite a aquello que precisamente se desoculta o “sale a la luz”. De acuerdo con la fenomenología de la donación, la Verdad se puede pensar como un modo de manifestación inteligible, es “mostración”, “aparición”, “revelación”, estas palabras definen algo que estaba en estado de ocultamiento y que logra salir a la luz. En este sentido, hablamos de la verdad en términos de “desocultamiento” que se desdobra en aquello que se muestra y en el hecho mismo de

---

<sup>62</sup> Rudolf Otto habla de un pavor peculiar que paraliza, terror íntimo que “espanta y que no debe su causa a ninguna criatura en tanto que, ningún tipo de miedo natural es equiparable al “pavor numinoso”. El miedo a diferencia del temor se manifiesta a causa de un ente intramundano o bien a una determinada idea, pero que de alguna manera está definida. El temor remite a un carácter fantasmal indefinido que amedrenta pero que es distinto al “pavor demoniaco”, el temor de lo numinoso se manifiesta como estremecimiento. Este tipo de terror-pavor de lo numinoso se expresa como un “sobresalto”, sensación inquietante ante lo misterioso que se da en el sujeto que ha despertado una predisposición del ánimo que revela una peculiar manera de sentir y vivir del propio espíritu. El sentimiento del temor como señala Otto, constituye el rasgo distintivo de las religiones de los primitivos, como una primera conmoción o manifestación de Dios a través de fenómenos naturales. Este tipo de temor puede producir efectos corporales como por ejemplo una sensación de escalofrío que recorre el cuerpo, que eriza la piel y que puede hacer flaquear las piernas. Lo tremendo se desencadena como una fuerza de la naturaleza como una ira o “colera de Dios” esta noción alude a un sentimiento de la propia emoción religiosa, una especie de ira de la justicia divina ante las faltas morales, en este sentido, lo “tremendum” es retrayente. Entre otros aspectos del numen destacamos la energía manifiesta como fuego abrasador, protector y de gozo, en el que se consume el sentimiento más puro de criatura: “energía, entendida como lo que acosa, activa, domina, vive, sin momento de descanso y sin residuo inerte” (Otto 2005 p. 35)

mostrarse, la experiencia o el hecho de la verdad surge en el desvelamiento de algo que se deja ver. Esto genera deslumbramiento, somos cegados por la verdad. Recordemos el pasaje de la caverna de Platón, la salida al mundo inteligible provoca ceguera, incapacidad de percibir la Luz de los verdaderos fenómenos.

Para Marion la verdad remite al hecho de que algo sea donado. El momento de aparición más primigenio, es lo que antecede a cualquier juicio sobre algo o cualquier definición, lo dado de manera pura y originaria. De igual manera, para Henry, la verdad fenomenológica pura, consiste en el acto de mostrarse, es decir, aquello que precede y determina todo lo que es mostrado: "lo que es, es lo que es verdadero, de tal modo que, a fin de cuentas, el ser de todo lo que es, es Ser en cuanto tal, es la verdad en cuanto tal, el puro hecho de mostrarse considerado en sí mismo, como aparición y como manifestación pura" (Henry, M: 2001, p.24). En ambos filósofos lo que la verdad fenomenológica manifiesta es el acto de mostrarse o donarse antes de cualquier juicio. La conciencia permite la mostración de algo puesto frente a ella porque como se sabe, en fenomenología toda conciencia es conciencia de algo, de algo que ha sido donado a ella, ese algo sale a la luz de la conciencia y en este sentido, considera Henry que en la relación de la conciencia con sus objetos yace la naturaleza de la verdad. La luz desde la cual las cosas se dejan ver, es la luz del mundo en el que aparecen, y ésta es el horizonte desde el cual se muestra la verdad de los fenómenos. Esta verdad del mundo es la ley de la aparición de las cosas, el momento inaugural de todo fenómeno, el acto de donación.<sup>63</sup>

Pero entonces, si la verdad del Cristianismo no es la verdad del mundo ¿Qué verdad narran los escritos de Jesús Histórico? M. Henry, habla de una verdad fenomenológica del cristianismo, para lo cual comienza cuestionando todo dato que podría testificar la venida de Cristo al mundo, es decir, la verdad de los escritos que hablan de su existencia histórica, pues considera que la venida de Cristo al mundo está subordinada al mundo mismo, sin embargo, la verdad del cristianismo difiere de la verdad del mundo

---

<sup>63</sup> Las cosas aparecen en un horizonte temporal, Henry menciona que se despliegan ante nosotros bajo tres temporalidades o tres *ekstasis* que se deslizan del futuro al presente y al pasado, lo que constituye el flujo continuo de la corriente del tiempo y a través de este horizonte tridimensional se moldea la visibilidad del mundo. Todo tipo de conocimiento es un modo de intencionalidad que desemboca en una evidencia, en un ver.

porque su verdad, es una verdad fenomenológica pura<sup>64</sup>. Los conceptos fenomenológicos, para el fenómeno de revelación que se corresponden a los términos cristianos son “aparición”, “verdad” y “revelación”. Entonces ¿en qué consiste la revelación fenomenológica del cristianismo? ¿cuál es la verdad que revela? ¿cuál es su modo de aparecer?.

La revelación de Dios se da en la vida y es a su vez, la vida lo que se está revelando. Dicho de otra manera, se trata de un correlato entre la vida dándose a ella misma en alguna de sus formas, la auto-revelación es vida, donde hay vida hay auto-revelación. Entonces, la revelación de Dios ocurre necesariamente donde hay vida, si dicha revelación no produce Vida entonces, no es revelación de Dios. Henry establece la primera ecuación fundamental del cristianismo: “Dios es vida, es la esencia de la Vida o, si se quiere, la esencia de la vida es Dios” (Henry M., 2001, p. 38). La vida constituye la esencia de Dios, esto está patente en el Nuevo Testamento; Cristo representado como el árbol de la vida, el pan de vida. Es el manantial para quienes tienen sed, representa el agua, símbolo de vida que, en el Antiguo Testamento era una expresión característica de los tiempos mesiánicos, en el Nuevo Testamento se convierte en el símbolo del Espíritu: “*Dios vivo, columna y baluarte de la verdad*” (1Tim. 3,15.)

Lo que resulta paradójico es que la fenomenalidad de la revelación se fenomenaliza dentro del mundo pero no es la verdad del mundo la que da acceso a la revelación de Dios, no es a través del conocimiento del mundo, la mirada que se encuentra referida al mundo no logra ver la verdad de Cristo y hasta cierto punto esa lógica no puede soportar la verdad que se muestra porque no responde a la forma mundana de conocimiento<sup>65</sup>: “bendito seas porque has escondido estas cosas a los sabios entendidos, se lo has revelado a la gente sencilla” (Mt. 11,25) si la revelación de Dios

---

<sup>64</sup> Ver (Henry, M: 2001, p. 33)

<sup>65</sup> San Pablo afirma que el conocimiento o sabiduría de Dios no es la del mundo: “sin embargo, entre los perfectos hablamos de sabiduría pero no de la sabiduría de este mundo ni de los jefes de este mundo, abocados a la reina, sino de una sabiduría de Dios, misteriosa” 1 Co. 2, 6 -7. El comentario a la explicación exegética de éste pasaje dice que el sentido de misterio que aquí hace referencia San Pablo significa una sabiduría enigmática sino a una sabiduría cuyo objeto es el misterio, el secreto del designio de la salvación realizada en Cristo. En 1 Co. 3, 18 San Pablo dice: “si alguno de vosotros se cree sabio según los criterios de este mundo, mejor es que se vuelva necio para llegar a ser sabio. Pensad que, para Dios, la sabiduría de este mundo no es más que necedad”.

no está reservada para los entendidos o “sabios” en términos del conocimiento del mundo ¿para quienes está reservada la revelación? ¿cómo se puede alcanzar la revelación? Frente a la verdad de Cristo, la verdad del mundo queda subordinada, dicho con Marion, el pensamiento queda saturado y rompe con la lógica del mundo; esta lógica no es más el camino a la verdad que devela la persona de Cristo acerca del mundo mismo, en palabras de Henry: “solo cuando el pensamiento se ausenta, pues la verdad del mundo está ausente, puede llevarse a cabo aquello de lo que se trata: la auto-revelación de Dios, a saber, la auto-fenomenalización de la fenomenalidad pura sobre el fondo de una fenomenalidad que no es la del mundo.” (Henry. M.: 2001, p. 37)

### **Cristo según la relación (La carne)**

El cuerpo de Cristo es la experiencia de la agonía, es autoafección a partir de la tortura, y es la carne que adolece para finalmente morir. Su cuerpo no sólo es autoafección para sí mismo, también me autoafecta, me da su carne en la presencia eucarística, su presencia me encarna. Mi corporeidad es su morada y me descubro en él. El fundamento del materialismo del cristianismo es la resurrección como permanencia de la carne y ofrece una espiritualidad donde la carne no se elimina, sino que permanece y la legitima. La carne de Cristo es rebasamiento en la experiencia del dolor y también muestra la carne que sana, la carne que adolece se libera porque resucita, de esta manera, rompe con la lógica del mundo. No hay cadáver porque permanece en la carne eucarística como donación de su cuerpo en el memorial de su presencia encarnada para morar en otros cuerpos:

Se trata de una saturación que depende de la carne. La muerte de Cristo ofrece la más alta figura de la visibilidad [...] “mirad al que traspasaron” (Jn. 19, 37) [...] si no se reconociera la carne que se manifiesta en cuanto tal, tanto más en la medida en que se auto-afecta más radicalmente en su agonía; sólo la carne sufre, muere y puede pues vivir[...] la carne se manifiesta sin deber inscribirse en ninguna relación. El fenómeno saturado de Cristo asume así la paradoja de la carne subvirtiendo el horizonte supuestamente único de la fenomenalidad para exigir una pluralidad jamás definida. (Marion, 2008, p. 384)

La paradoja de la revelación culmina con la resurrección, esta posibilidad está más allá

de cualquier sentido porque se escapa de la comprensión del mundo porque nadie que haya muerto puede volver a la vida; los discípulos quedan rebasados por el hecho y con ello se da una promesa, la presencia de Cristo en carne y espíritu que escapa del tiempo del mundo. En este sentido, Marion dice que el mundo de los fenómenos de derecho común no es la morada de Cristo resucitado, porque paradójicamente se trata de una saturación en términos de la carne, de la materia y que a su vez, implica una ruptura con la comprensión con vida.

### **Según la modalidad (El ícono): Hijo en el Hijo**

El evangelio de Juan menciona: *“Si alguno dice: Yo amo a Dios, y aborrece a su hermano, es mentiroso. Pues el que no ama a su hermano a quien ha visto, ¿cómo puede amar a Dios a quien no ha visto?”* (1Jn.4,20). Cristo invierte la mirada y toma posesión del rostro del Otro. Cristo elige a sus discípulos y no al revés, al mirarlo es el Yo el que queda constituido por él, la mirada invertida me convierte en su testigo. Al tener la iniciativa, Cristo irrumpe drásticamente en el Yo imponiendo una decisión porque ahora es testigo de su presencia.

El Yo pierde primacía porque *“el siervo no es más grande que su señor”* (Jn. 15,20) Yo no descubro a Cristo, Cristo me descubre a mí y yo lo reconozco a través del Otro. En este sentido, seguir a Cristo es optar por el Otro cuya mirada ética me obliga a responder. Aquí es donde tiene lugar el amor en el fenómeno de revelación, la iniciativa es de Cristo, entonces, lo que se revela es el amor. El reconocimiento de Cristo en el Rostro del Otro, satura al Yo amándolo primero, dicho encuentro, exige una decisión: “la opción por el Otro”:

La mirada inmirable añade una saturación de la saturación -como en el pasaje del Joven rico (Mc. 10, 17-22)- vender sus bienes, sean cuales sean y dar dinero a los pobres. El último tipo de la saturación implica su redoblamiento: no solamente hay que respetar la mirada de los pobres no objetivarlos, sino reconocer su originariedad) y llegar, para lograrlo, ante la mirada inmirable de Cristo, sino que también hay que anular toda posesión y toda originariedad para “dar” a los pobres, al primero pues entre ellos. (Marion: 2008, p. 386)

En resumen, decimos que por la fuerza de la intuición que se imprime en la mirada del Otro, la visión queda colmada, de esta manera, Cristo cumple con la saturación del ícono. Cristo es el modelo de fenomenicidad donde la saturación se sobre pasa a sí misma porque en él se concentran los otros cuatro modelos de saturación.

Miche Henry define a Cristo como “El hombre trascendental” o “Archi Hijo” que tiene su origen en la “autogeneración de Dios” y es el primer viviente: “hijo primogénito”, “hijo único”, “El Cristo”, “El Mesías”. Pero ¿Cómo se da la autogeneración de Dios en el hijo? El Padre antes de dar vida es un viviente porque está en la vida auto-donándose, en este sentido dar la Vida sólo es posible para la vida misma, la noción de nacimiento consiste en “venir a la vida desde la vida”.

El hombre es parte del mundo y está hecho en el mundo, pero no es objeto en el mundo. El sujeto se abre al mundo de distintos modos y a lo largo de su vida tiene múltiples experiencias del mundo que habita; pero al ser parte del mundo, pareciera que el hombre es exterior a la esencia divina, se marca una escisión entre ambos en el momento en el que el hombre es puesto en el mundo bajo el modo de la existencia. Entonces, el problema consiste en pensar, ¿cómo puede el hombre volver a encontrar a Dios, volver a vincularse con aquella esencia de la que alguna vez se separó?<sup>66</sup> El hombre ha sido denominado por el cristianismo como “Hijo de Dios”, pero ¿Cómo podemos explicar fenomenológicamente este vínculo?.

La relación del hombre con Dios no es directa, en este caso Cristo es el intermediario, se encuentra en medio de Dios y del hombre. En el reconocimiento del Otro se da la posibilidad de descubrir a Cristo y por tanto a Dios. El Hijo de Dios (El hombre) está en el Archi Hijo, en esta relación vive el “Hijo (hombre) en el Hijo (Cristo)”. Cualquier viviente se auto-afecta en la medida en que forma parte del proceso de auto-afección

---

<sup>66</sup> El problema de “las partes y el todo” puede darnos luz en éste punto; una parte que ha tomado distancia del todo o que ha dejado de tener una posición dentro de la totalidad ha dejado de compartir o de ser la absolutez a la que pertenecía antes de la escisión que lo ha dejado como una porción de aquello de lo que se separó, sin embargo, esta porción es en su esencia la totalidad; es decir, no ha dejado de ser el todo, lo contiene, lo alberga en una menor proporción pero la parte es, como porción, la totalidad a la que originariamente pertenece. Si la parte retorna a su morada inicial y vuelve a la comunión de su origen, entonces es, el todo que nunca dejó de ser y que ahora ya no es parte sino que, junto con el todo, forman la totalidad.

de la Vida Absoluta, es decir: “Que ningún viviente sea posible más que en la vida, quiere por tanto decir: es en el Archi Hijo y únicamente en él [...] el Archi hijo precede a todo hijo como la esencia pre existente y pre establecida sin la cual y fuerade la cual no podría ser edificado algo como un Hijo, es decir, como un Sí viviente, como ese yo trascendental que soy” (Henry, M. 2001 p. 129)

En términos del mundo, la relación de padre e hijo se puede explicar como una relación causal donde el padre es causa del hijo, en ese sentido se establece una relación lineal, de arriba hacia abajo, del progenitor al descendiente. En términos del mundo esto tiene implicaciones éticas que confieren respeto y obediencia del hijo al padre: “Hijos obedeced a vuestros padres por respeto al Señor, porque eso es lo justo [...] [...]Padres, no exasperéis a vuestros hijos; formadlos más bien mediante la instrucción y la exhortación, según la enseñanza del Señor” Ef. 6, 1-4. Pero para el cristianismo, el padre del mundo (Cristo) es a su vez hijo del Padre del cielo y es hermano del hijo que engendró. En este sentido, la ética cristiana implica una reciprocidad de valores como iguales, como hermanos, esto no significa que se elimine la ética del mundo que demanda responsabilidad para ambas partes, por el contrario, la legitima, pero pondera la relación del padre e hijo como hermanos.

Desde esta perspectiva, podemos decir, que la revelación de Dios se manifiesta en el hombre como Padre de la Vida, como padre de todos, y permite vernos como hermanos todos. La condición de hermanos nos deja en igualdad de posición, entonces, en términos del mundo, no es más el padre que engendra que el hijo, porque el padre del mundo es junto al hijo, su hermano y ambos, hijos del Padre del Cielo. Entonces, vemos que para el cristianismo es ser fundamentalmente hermano, hermana: “el nacimiento no consiste en esta sucesión de vivientes que presuponen ensí la vida, sino que consiste en la venida a la vida de cada viviente a partir de la Vida misma” (Henry M: 2001 p.92) Cristo da constancia de esto en Mc. 3, 33-35: “¿Quién es mi madre y mis hermanos? [...] pues quien cumpla la voluntad de Dios, ese es mi hermano, mi hermana y mi madre”.

Henry explica la naturaleza del hombre a partir de la comprensión de Cristo y no al revés: de Cristo a partir del hombre; esto implica mostrar a Cristo a partir de Dios, lo

que significa una intuición que es propia de una fenomenología radical de la Vida, esto es: “que la vida tiene el mismo sentido para Dios, para Cristo y para el hombre” (Henry M. 2001 p. 118) porque es una sola la esencia de la vida. Ahora bien, la naturaleza humana<sup>67</sup> reposa sobre la tesis de la creación del hombre a imagen de Dios que dice:

Le ha dado al hombre su propia esencia. No se la ha dado como se da algo a alguien, como un presente que pasa de manos de uno a las de otro. Le ha dado su propia esencia en el sentido de que, al ser su propia esencia el auto-engendramiento de la Vida en el que se engendra la Ipseidad de todo viviente, dar su propia esencia al hombre significa para Dios darle la condición de viviente, la dicha de experimentarse a sí mismo en esa experiencia de sí que es la Vida y en la inmanencia radical de esa experiencia en la que no hay ni “fuera” ni “mundo” (Henry, M. 2001 p. 121)

En resumen, tenemos que la Vida como auto-revelación significa que se revela ella misma, Dios que es la Vida, se dona dando vida, pero es él mismo la revelación y lo revelado en este acto de “auto-donación” porque no deja de estar en aquello que vive sin ser el viviente. La revelación es un hecho de vida donde lo que se revela, no es otra cosa que la vida misma; la vida es lo donado y la donación de ella misma en el hecho de la revelación. La realidad nace de la Vida y en la auto-revelación de ella misma nace la realidad:

“la Vida no arroja afuera lo que revela, lo guarda en sí y lo retiene en un brazo tan estrecho que lo que retiene y revela es ella misma. Sin embargo, es y puede ser la vida sólo porque guarda lo que revela en ese abrazo que nada podría romper. La vida se abraza, se experimenta sin distancia, sin diferencia. Sólo bajo esa condición puede experimentarse a sí misma, ser ella misma lo que experimenta- ella misma, en consecuencia, lo que experimenta y es experimentado” ( Henry M: 2001, p. 40)

La pregunta que interroga por la esencia de la vida<sup>68</sup> responde fenomenológicamente

---

<sup>67</sup> Siguiendo esta interpretación, vemos que, si el hombre lleva en sí la esencia divina de la Vida ¿es junto con Cristo, Dios mismo? es decir, si la esencia de Dios está en el hombre ¿qué lo distingue del Archi Hijo? Cristo es en esencia idéntico a la Vida absoluta porque en ella se engendra una Ipseidad, de acuerdo con Henry su efectividad fenomenológica consiste en ser el hijo co-engendrado. El hijo como viviente es esencia de vida y su posibilidad misma, por tanto, no hay en el hijo o en el Cristo una esencia diferente de la de Dios y tampoco una esencia del hombre diferente a la de Cristo y a la de Dios. Entonces, tanto Cristo como el hombre comparten la misma esencia, ambos como hijos de Dios. Dichode otra manera si Dios engendra la vida, se engendra en mí

<sup>68</sup> Como parte de nuestra constitución o estructura física sensible, la vida se manifiesta como movilidad.La concepción biológica responderá que se encuentra en todo organismo capaz de respirar, metabolizar,

que vida no solo es lo que la biología define sino aquella en la que habitan nuestras alegrías y sufrimientos, deseos y temores. Nuestra configuración física, sensible, en la que se manifiesta la vida como movilidad como en el caso del ojo que percibe o la mano que toca, asumimos su movimiento pero no vemos el “tocar la vida” o no vemos que la vida se palpa a ella misma cuando la mano ejecuta el movimiento, dicho de otra manera, no vemos el ver ni el tocar de la vida. Henry considera que el viviente se sabe viviente por la apertura a la verdad del mundo y se define por esta relación.

La tesis decisiva del cristianismo nos dice que la verdad de la Vida es irreductible a la verdad del mundo, nunca se muestra en el mundo porque vemos a los seres vivos pero no vemos su vida, es decir, los percibimos como vivientes pero no captamos su propia vida tal como ellos la experimentan. En este sentido, Henry llama a la vida fenomenológica aquella cuya esencia consiste en experimentarse a sí mismo en su vivir.<sup>69</sup> Para el cristianismo la Vida es a su vez Verdad “*Yo soy el camino la verdad y la vida*” Jn, 14, 6. La vida es constitutiva de la revelación primordial de la esencia de Dios: “la Vida es más que el hombre [...] [...] más que aquello que constituye a ojos del pensamiento clásico su humanidad, más que Logos, más que razón y lenguaje. La vida que no dice palabra, lo sabe todo, en todo caso mucho más que la razón y ello en el hombre tanto como en Dios” (Henry, M: 2001, p. 63).

La esencia de la vida y de Dios es la misma; la relación de la vida con el viviente es el tema central del cristianismo, responde a esa misma donación fundamental de la vida porque la vida genera todo viviente, la Vida Absoluta a la que Henry nombra como Vida fenomenológica absoluta, remite a la Vida que se engendra a ella misma: Dios.

La luz verdadera de Cristo es su revelación propia y frente a la luz del mundo esta última toma el lugar de las tinieblas. Para ser parte con el mundo, Cristo se despoja de su condición divina para hacerse hombre, nace como carne, para ser Jesús y develar en dicha condición humana al Cristo porque Cristo es el Hijo, la generación del Hijo copertenece a la auto-generación de la vida; se trata de una Ipseidad de la Vida auto-donada a la Vida misma donde “la Vida se convierte en vida”.

---

crecer, reproducirse y generar movimiento y que a su vez responde a estímulos externos del medio en el que se desarrolla. Decimos que la vida es materia animada, un proceso de evolución (un ciclo vital), el estado intermedio entre la vida y la muerte.

<sup>69</sup> Ver p. 53 (Henry M.: 2001)

Cristo es la vida del verbo, el verbo que se hace carne y por el verbo se crea la vida: “Se experimenta a sí mismo como atravesado por esta Vida como el lugar en el que ésta se auto- experimenta en él, lo que no es sino la auto experiencia de esta Vida divina” (Henry M. 2001, p. 104) Se trata de una pertenencia radical del Hijo a la Vida porque el hijo vive en el interior de su Padre, Cristo declara su ipseidad con el Padre: “el hijo no puede hacer nada por su cuenta, él hace únicamente lo que ve hacer al Padre. Lo que hace el padre eso hace también el Hijo” Jn. 5,19 Cristo es enviado de la Vida como su verbo; la enseñanza del Padre es a través de Cristo y ésta se refiere a la verdad.

Esta relación entre el Padre y el Hijo es lo que Henry llama: “interioridad fenomenológica recíproca del Padre y del Hijo”, son uno, la Vida y la Verdad de Cristo son la gloria. Pero no la gloria del Mundo: *“yo no busco honores que puedan dar los hombres, yo he venido de parte de mi padre, pero vosotros no me aceptáis. ¿Como vas a creer vosotros, si lo que os preocupa es recibir honores los unos de los otros y no os interesáis por el verdadero honor que viene del Dios único?”* (Jn. 5, 41-44)

La Vida se contiene ella misma para sí. Cuando experimento mi existencia tengo una vivencia de gozo o de rechazo a la vida, donde surge una afectividad de la vida hacia ella misma, la afectividad opera como la vida vivenciándose a sí misma. Sólo es posible el hecho de “sentir” en la medida en que la vida, mi vida, se auto-experimenta a sí misma, y se produce la auto-afección.

El correlato fenomenológico entre el objeto y el sujeto nos muestra que las cualidades sensibles son impresiones subjetivas puras, que no son partes del objeto; es la vida la que siente, nunca el objeto, es su esencia invisible que yace dentro de sí misma.

“Experimentarse como lo hace la Vida es gozar de sí. [...]La auto-revelación de la Vida es su goce, el auto-goce primordial que define la esencia del vivir y, así la de Dios mismo. Según el cristianismo, Dios es Amor. El Amor no es más que la auto-revelación de Dios comprendida en su esencia fenomenológica patética, a saber, el auto-goce de la Vida absoluta [...]Por eso el amor de Dios es el amor infinito con el que se ama eternamente a sí mismo, y la revelación de Dios no es anda más que ese Amor” (Henry, M: 2001, p. 42)

Jesucristo como paradigma del fenómeno de revelación, concentra en él la máxima

saturación. No es ídolo porque resulta inabarcable a la vista pero me convoca más de una vez, no es sólo carne porque la trasciende resucitando, está en el ícono y más allá de él habitando en el profundo vacío de las pupilas, es la realidad de amor revelada en la vida interior de la personalidad espiritual del sujeto. Con diversos atributos y por su exceso no es definible; en él la eternidad y él en lo absoluto; es hijo y padre, es la semilla y el dador de vida. Sobreabundancia de amor compasivo, es la posibilidad de lo imposible de ahí la paradoja, porque a través de él se da la apertura a Dios para cada historia humana, para cada hombre y mujer, en él caben todos; representa el nacimiento de horizontes libertarios. Es silencio que anuncia, poderosa serenidad, fuerza sutil, es dolor y sacrificio, consuelo, templanza, es símbolo de humanidad rota, ícono del desposeído, el habitar de los parias. Es un hecho de misterio y de verdad, el caos y orden, causa y efecto, es el camino de una vida que se desglosa en la práctica de una justicia cuyo fundamento es un amor injusto porque no es reciproco, porque amar como él amó implica la permanencia de un Don que no es aceptado por el mundo pero que tampoco puede ser devuelto porque se ha entregado, entonces, permanece, está dado, está siendo en todo momento, en toda forma de temporalidad.

### CAPÍTULO III: FENOMENOLOGÍA DEL AMOR.

Pero el amor  
también va más allá del amado:  
por eso es por lo que, a través del rostro,  
se filtra la oscura luz  
que viene de más allá del rostro,  
de lo que aún no es,  
de un futuro nunca lo bastante futuro,  
más lejano que lo posible.  
EMMANUEL LEVINAS  
*Totalidad e Infinito*

Como parte del desarrollo de nuestra argumentación, para mostrar la posibilidad de la manifestación de Dios en la vida de conciencia, hemos partido de la donación como un primer momento en cual se articula toda vivencia y experiencia de los fenómenos para comprender la peculiaridad que presentan la donación de fenómenos que exceden el grado de intuición, a partir de esto, hemos descrito la experiencia de revelación como una saturación que tiene como paradigma a Cristo, pero ahora es necesario intentar dilucidar bajo qué realidad se expresa la divinidad al sujeto. En éste capítulo, hablamos del Amor como el modo de manifestación de lo divino, esto es, Cristo como Don de amor que ha sido entregado en un proceso de donación cuyo donador anónimo es Dios y donatario es el hombre. Siguiendo el análisis de los fenómenos saturados, el amor es también un fenómeno saturado que de la misma manera rebasaría las categorías del conocimiento pero que además triplicaría la saturación en la medida en que es manifestación de lo divino a través del Otro; el amor reúne en él todos los fenómenos saturados y por excelencia el encuentro de Cristo a través del Rostro humano; en este sentido es el amor dado entre individuos lo que materializa la presencia de Dios en la vida del sujeto. Este capítulo describe el amor como vivencia interhumana, dada unos a otros.

En *El fenómeno erótico* encontramos una descripción del amor como expresión de lo divino encarnado y manifiesto entre los hijos de Dios, es el amor en el juego de los amantes, en el reconocimiento de mi carne al descubrir el cuerpo erotizado del Otro, en la fidelidad y la espera indeterminada del amante. Para poder mostrar esto, argumentamos que la Alteridad es la puerta de entrada al amor y en ese descubrimiento del amor manifiesto en el Otro, se da la posibilidad de la revelación de Dios; dicho de otra

manera, se trata del llamado al cuidado del Otro lo que me permite descubrir que puedo ser amante y puedo ser amado, en este hecho radicaría la seguridad del Yo que Marion tematiza como la salida de una “certeza autista” hacia la apertura a la alteridad y al amor, mismo que negaría la posibilidad de un amor a mí mismo. Marion propone una “reducción erótica” que posibilita la permanencia del amor que no es correspondido, dicho de otra manera, el amor no tiene exigencia de reciprocidad, la economía del amor no consiste en el intercambio, por el contrario, el amor se mantiene en el tiempo de una espera indeterminada del arribo del amante, en el espacio donde yace el ser amado y no en la posesión que pretendo de él.

### **Consideraciones generales. ¿Qué se puede decir sobre el Amor?**

La revelación de Cristo como vivencia en la vida de conciencia, manifiesta el amor otorgado a los hombres como un hecho fehaciente que devela una nueva visión del mundo, la mostración de este fenómeno tiene como principal actor al Otro quien es el agente activo del amor. En la experiencia religiosa surge un tipo de conocimiento a partir del amor.

A lo largo de la vida el ser humano experimenta diversas manifestaciones de amor, incluso se ama sin conocer a Dios porque el amor es dado y manifiesto a través del Otro, en este sentido, todos sabemos lo que es pero no podemos definirlo de ahí la pregunta: ¿Qué se puede decir sobre el amor? Con dicha interrogante, inicia la reflexión de J. L. Marion en *Prolegómenos a la Caridad*; cabe advertir que no hay una respuesta suficiente porque el amor, es inefable<sup>70</sup>, incomunicable; se sabe lo que es y probablemente todo

---

<sup>70</sup> Antonio Zirión tematiza una fenomenología de lo inefable, en el artículo: *¿Será posible una fenomenología de lo inefable?* Donde trata de la posibilidad de una fenomenología del sentido vivido. Lo inefable es lo “incomunicable” sin la posibilidad de ser expresado; es algo que individualmente se vive y se conoce pero que no puede ser transmitido a otros: “la inefabilidad que se deriva de la imposibilidad de conceptualizar la experiencia, o se identifica con ella” (Zirion, A.: 2005, p. 6) El problema de lo inefable consiste en que, si intentáramos decir únicamente lo que la percepción visual capta en un momento, tanto de la cosa o del hecho que capta mi mirada como de su horizonte, sería inexpresable, cuanto más la adición de los demás sentidos en esa misma experiencia. Pero lo inefable se problematiza aún más cuando entran en juego el mundo de los sentimientos, de las emociones, de la afectividad y aquí, la cuestión del amor. En este sentido, la experiencia del amor es por completo inefable porque el amor es lo más cotidiano y oculto a la vez, lo inefable radica no sólo en decir qué es el amor sino además en expresar cómo amo o como me siento amado y tampoco puedo expresar aquella experiencia en la que descubrí el amor ni su posterior sucesión. En primer lugar, descarta las experiencias místicas porque

individuo lo ha experimentado pero cuando intentamos definirlo, no hay lenguaje suficiente para decir lo que es, solo podemos describir lo que la experiencia reporta porque se trata fundamentalmente algo dado de facto. No podemos definirlo porque es vivencia pura y tiene su propia lógica, no obedece a la lógica de la racionalidad calculadora, el amor tiene su propio rigor y práctica.

De acuerdo con Kant, las cualidades sublimes inspiran respeto y las bellas amor, pero el amor implica las dos porque no solo provoca encanto y complacencia sino incluso dolor

---

considera que independientemente de su verdad, posibilidad o contenido son experiencias extraordinarias, poco comunes, vividas por personas de sensibilidad y personalidad extraordinarias; también elimina de su análisis cualquier otra experiencia extraordinaria o excepcional dentro o fuera del ámbito religioso. Merleau Ponty recuerda una frase de Husserl que dice: "Es la experiencia muda aún lo que se trata de llevar a la expresión de su propio sentido" (Husserl en Zirion p. 2) Se refiere a experiencias "mudas" en el sentido de que la fenomenología no las ha llevado a la mostración de su sentido, no se refiere a que no se puedan expresar, sino al hecho de que aún no se ha develado su sentido o permanece fenomenológicamente oculto. En este sentido, comenta que la dificultad de la fenomenología no radica en volver a las experiencias inefables "efables" como si se tratara de la pretensión de eliminar la inefabilidad misma. La pretensión es de llevar a la expresión de su sentido propio ciertas experiencias inefables sin que dejen de ser en si mismas inefables por su cotidianidad y carácter ordinario. El ahora que mueve todo, es lo menos experimentado, se trata de una invisibilidad de lo vivido en cada momento, en el ahora. El sentido de cualquier momento solo es posible contemplarlo tomando distancia del ahora, después de un tiempo. Si describimos cualquier experiencia sensorial, podemos decir que hay un horizonte de mi percepción original compuesto por todos los elementos que están dentro del escenario de aquello a lo que mi percepción está atentamente enfocada, sin embargo, no reparo en ello con la misma atención que capta mi mirada sobre el objeto percibido. De cualquier manera, al formar parte del horizonte, forman parte también de la experiencia, este horizonte es espacial y temporal. Dicho de otra manera, estoy viviendo dicha experiencia y la percibo con todos mis sentidos, tanto el horizonte como mi percepción original referida específicamente a algo, están siendo vividos con todos mis sentidos, con toda mi corporalidad, por tanto, no sólo percibo lo puesto ante la vista sino que además escucho, y capto olores, siento texturas. Es importante considerar que aquello que capta mi atención es una abstracción de una vivencia que es mucho más que una percepción. Respecto a la afectividad que es lo más inefable, ahora no se trata sólo de la imposibilidad de describir lo que es de manera objetiva a partir de la percepción visual y el resto de los sentidos, no se trata sólo de la descripción del escenario de una casa y de los árboles que la rodean y de la calle y de los olores que percibo y del clima que siento, de la suavidad del viento que siente mi piel, del frío o calor, del ruido de los coches sino que además, se suma el molesto ruido del claxon en medio del tráfico y del color chillante de la casa que me causa desagrado o el asco que provoca el camión de la basura o el alivio del viento fresco en un día caluroso, el miedo que me genera la multitud; agrado y desagrado, estrés, calma, molestia, etc. En ambas dimensiones tanto en la esfera doxica de la experiencia hay inefabilidad cuántica. De acuerdo con Zirion, el colorido de la experiencia es aquello que posee una cualidad absolutamente inconceptualizable, inefable, la palabra ejemplifica el hecho de que las cosas se tiñen de color a causa de nuestra afectividad, por ejemplo, sucesos tristes son días grises, buenas nuevas pueden elevar el tono de nuestra vida. Toda experiencia deja una huella en el sujeto, esta huella e impresión es una cualidad única y singular a lo que Zirion nombra "sentido impresional de la vivencia". Entonces, los coloridos y tonalidades de las vivencias son la aportación de los sentimientos: "el colorido es la peculiar y única impresión "afectiva" que es o que produce la combinación única de todos los elementos y dimensiones vivenciales que constituyen una vivencia como vivencia integral, como vivencia viva, aquí y ahora" (Zirion p.8)

y melancolía; en este sentido, se puede manifestar como placer negativo. Del amor deriva el deseo del Bien, de ahí surge el principio ético del amor que implica desear el mayor bien al ser amado. En la teoría del primer motor inmóvil (Dios), Aristóteles<sup>71</sup> sugería que el amor articulaba un cierto orden y constituía la fuerza que mueve las cosas y las mantenía unidas como objeto de amor, bajo esta perspectiva, el amor es causa de unidad y orden.

Por otro lado, el amor es en la medida en que hay algo que puede ser amado pero fundamentalmente, el amor se “activa” en el encuentro con la alteridad. Hay una diversa gama de experiencias amorosas; desde pequeños experimentamos el Amor del padre o madre, el amor del hijo, de la amistad, el amor de los amantes; decimos “hacer el amor” en relaciones pasionales, puramente sensuales y sexuales. El amor a los animales, a la naturaleza, el arte, la vida en general, decimos amar la justicia, el bien, lo bello, la libertad. Hay actividades que decimos amar como el deporte, el trabajo, el altruismo; incluso decimos amar a la Patria, a la comunidad; en cada caso, el Amor tiene distintos grados de intimidad y emotividad. Y así la noción de amor se expande hasta el hecho de decir que amamos a Dios y nos sentimos amados por él, siendo esta última forma la más sublime de todas por la grandeza de aquello que ama y es amado, cuyo sentimiento corresponde a un “temor trepidante” como manifestación de la experiencia religiosa. La experiencia del amor es siempre en primera persona, el Yo que es amante se define como posibilidad amorosa. Nadie puede pretender que nadie lo ama porque el reproche a la falta de amor tiene un interlocutor. No es posible decir amar cosas que no son para amar: “¿Cómo mantener dentro de un mismo concepto las pulsiones que me empujan hacia objetos tan diferentes como el dinero, las drogas, el sexo o el poder, y sobre todo cómo asimilarlas al movimiento que me impulsa hacia el Otro, un hombre, mujer, Dios?” (Marion 2005. p. 249)

Es importante destacar la distinción entre experiencias románticas y de “amor profundo”, las primeras, son manifestaciones de actos afectivos, concretos, como las caricias, la dulce palabrería; el amor romántico es más bello que sublime porque

---

<sup>71</sup> Aristóteles (2007) Met., I, 4 , 984 b 23 ss

encanta y causa fascinación por el ser amado. Tiene un tiempo de duración, no tiene permanencia, subsiste mientras las partes están unidas y ambos manifiesten con total correspondencia su afectividad amorosa, este tipo de amor exige reciprocidad. Después del romance, el amor puede extenderse a lo sublime y convertirse en un “amor profundo”. Este tipo de amor, no encanta pero puede producir gozo, no es posible medirlo en actos concretos porque vive en todo momento, no hay un solo acto que lo defina, incluso en la quietud permanece manifiesto e inamovible, en la no expresión expresa y en la no acción actúa como espera indeterminada. El amor profundo no exige reciprocidad, es la espera de aquello que no se posee y paradójicamente no espera recibir nada porque quien lo vive, ha aprendido a vivir sin recibirlo de vuelta. Decimos que es “profundo” porque vive en lo más hondo de la personalidad como sensación interna de movimiento porque anima la vida de quien lo siente, es estático porque permanece, no retrocede ni se acaba, no cambia, es incondicionado. Cuando aquel a quien amo no está, o lo que amo es el deseo de amar a alguien, el amor y la espera se tornan sublimes: “un largo espacio de tiempo es sublime. Si pertenece al pasado entonces es noble, si se le considera en un futuro incalculable contiene algo de terrorífico” (Kant 201, p. 7)

Nunca puedo decir cuánto amo a alguien, pero sé que amo, que me convierto en amante y en el encuentro con el Otro, el amor que expreso y siento puede abarcar me por completo, quien ama es rebasado por el ser amado y alcanzado completamente por él, se trata de una posesión que sucede sin darnos cuenta, incluso sin que el otro corresponda mi amor. El amor simplemente se instala sin exigencia de reciprocidad saturando al sujeto y develando a su vez, otro tipo de comprensión del mundo. De acuerdo con la fenomenología de Jean Luc Marion, postulamos que el amor es una forma de saturación como sentimiento de desmesura y abarcador, imposible de cuantificar, de prever o desmembrar, es absoluto. Dentro de las experiencias de trascendencia, de todas ellas la experiencia religiosa es “experiencia cumbre” en la cual el amor es manifiesto como un “sentimiento oceánico” que acapara la vida del sujeto y lo constituye como “hijo amado de Dios”.

Como parte de una fenomenología del amor, buscamos las categorías que

fundamentan la estructura de dicha vivencia y para develarlas es necesario hacer epojé de lo que no corresponde a su estructura fundamental. Nuestro análisis intentará explicar y describir aquello que podría ser la instancia más originaria de su manifestación, lo común en todas las experiencias de amor es: el encuentro con el rostro del Otro. De la misma manera que el análisis de la experiencia de revelación, para realizar una descripción fenomenológica del amor como un modo de saturación, nos apegamos al estudio de las cuatro paradojas que describe Marion para definir los fenómenos saturados, en este caso: el amor como acontecimiento, el amor y el arte, el amor y la carne, y el amor y la alteridad.

### **El amor como manifestación de Dios y negación de la idolatría**

Si Dios es impensable en tanto que excede las posibilidades de la razón, entonces ¿qué concepto le correspondería para poder incluirlo en la mención y liberarlo de la idolatría? El amor es donación pura como el Padre lo es en el hijo y el hijo al mundo; en este sentido, Dios dicho como amor infringe la idolatría, la rebasa. El amor siempre ha roto la economía de intercambio porque se da sin condición, de esta manera legitima la donación y cumple con el hecho mismo de que es en tanto que se da.

El amor no sufre por lo impensable ni por la ausencia de condiciones, sino que con ello se intensifica. Pues lo propio del amor consiste en que se da; ahora bien, para darse, el don no tiene necesidad de que un interlocutor lo reciba, ni de que una morada lo albergue, ni de que una condición lo garantice o lo confirme, lo cual quiero decir que Dios, en tanto que amor puede transgredir de entrada las obligaciones idolátricas[...] que intentan procurar a Dios un lugar digno de él, y si no pueden reunirse las condiciones de esta dignidad, lo arrestan y condenan a la desherencia, confinándolo a la marginalidad. Si por el contrario, Dios no es porque Él no tiene que ser, sino que ama, entonces por definición, ninguna condición puede ya restringir su iniciativa, su amplitud ni su éxtasis. El amor ama sin condición, por el simple hecho de que ama. Ama también sin límite ni restricción. Ninguna negación repele ni limita lo que, para darse, no espera la menor acogida, ni exige la menor consideración. Lo cual quiere decir, por consiguiente, que el hombre en tanto que interlocutor del amor, no tiene que pretender procurarle una “morada divina” suponiendo que esta pretensión pudiera sostenerse sino que solo tiene pura y simplemente que aceptarlo. Aceptarlo o más modestamente, no eludirlo. (Marion 2010, p. 79)

Si bien el amor no exige reciprocidad, la voluntad opera en él si se le rechaza o acepta, esto no significa que deje de ser si se rechaza. El modo del amor como iniciativa divina no impone nada, la idolatría no cabe cuando el amor de Dios se manifiesta, el amor dice y muestra lo que el ídolo oculta: Dios: “[...]Para corresponder al amor, es preciso y basta con quererlo, ya que sólo la voluntad puede rechazar o recibir, de manera que el hombre no puede tampoco imponer ninguna condición, ni siquiera negativa, a la iniciativa de Dios, de este modo, ninguna mención decide idolátricamente sobre la posibilidad o imposibilidad de un acceso a y de Dios” (Marion 2010, p. 79)

El amor no opera como lo hace la razón y hasta cierto punto la razón encuentra su límite cuando se encara con el amor. Encuentra su propio modo de donarse no hay tematización posible previa al amor, en un momento convergen donador y don, don y donatario y son absortos por ellos mismos, donde se funden todos. No hay representación posible de esta donación y de la entrega de este don:

[...] el amor no pretende comprender, puesto que no intenta aprender de ninguna manera, él postula su propia donación, donación en la que el donador coincide estrictamente con ese don, sin ninguna restricción, ni retención ni dominio. De este modo el amor sólo se da abandonándose, transgrediendo sin cesar los límites de su propio don, hasta ponerse fuera de sí. Consecuencia: esta transferencia del amor fuera de sí mismo, sin fin ni límite, impide de entrada la fijación en una respuesta en una representación, en un ídolo, pertenece a la esencia del amor sumergir, como un mar de leva sumerge el muro de un malecón, toda delimitación, representativa o existencial, de su flujo: el amor excluye al ídolo o, mejor, lo incluye subvirtiéndolo [...] pues el amor no retiene nada, ni a sí mismo ni a su representación. La trascendencia del amor significa ante todo que se trasciende a sí mismo en un movimiento crítico en el que nada, ni siquiera la nada, no ente puede contener el exceso de una donación absoluta; desligada de todo lo que no se ejerza en ese mismo abandono” (Marion 2010, p. 80)

Dios solo puede darse a pensar sin idolatría a partir de sí mismo y a través del amor aunque la razón choque con su límite al intentar ver y decir ¡qué es el amor!: “darse a pensar como amor, así pues, como don; darse a pensar como un pensamiento del don o mejor, como un don para el pensamiento, como un don que se da a pensar. Pero un don que se da para siempre, solo puede pensarse mediante un pensamiento que se da al don que está por pensar. Solo un pensamiento que se da puede donarse a un

don para el pensamiento. Pero, para el pensamiento ¿Qué es el darse sino amar?  
(Marion 2010, p. 80)

**El amor como saturación: El amor según la carne, el arte, el acontecimiento, el rostro del Otro y la revelación.**

De acuerdo con nuestra hipótesis, la experiencia del fenómeno religioso reúne en él tres fenómenos saturados donde todos se implican, se determinan y tienen su cumplimiento: la alteridad, la revelación y el amor. Lo que la hipótesis sugiere es que no hay revelación de Dios sino es por medio del Otro en la vida de conciencia del sujeto y en él, la posibilidad de una apertura al amor. Marion considera que el fenómeno de revelación redobla la saturación en el encuentro con Cristo porque reúne en él los otros cuatro modelos de saturación, en este sentido, decimos que el amor es una experiencia que triplica la saturación en la medida que, en el encuentro cara a cara con la alteridad (acontecimiento, ídolo y carne), se devela la figura de Cristo (acontecimiento, ídolo, carne e ícono) y en él, el amor (acontecimiento, ídolo, carne, ícono y revelación). Como lo expresamos en nuestra introducción, este es un ejemplo que muestra que la vida humana se teje entre fenómenos saturados que suceden uno a partir de otro.

El amor como el ídolo me convoca a verlo más de una vez. En cada mirada que dirijo descubro que hay en él o ella infinidad de conceptos que me definen porque en él me descubro y de la misma manera, la imposibilidad de definir el amor está determinado por el exceso de vivencias que lo encarnan y lo reproducen. En este sentido, el amor es inefable por su exceso, no se ajusta a un solo concepto, ninguno lo determina; el amor como la obra de arte, me define en cada mirada que le dirijo.

La posibilidad de amar está dada en la carne viva. Cuando mi cuerpo toca mi carne se produce la autoafección que no afecta sólo a mis sentidos, sino que descubro que me amo en mí y desde mí. Cuando mi carne es tocada por el cuerpo de quien amo, mi cuerpo además de ser afectado desde fuera por otro distinto a mí, recibe a su vez una autoafección porque el otro me descubre al tocarme, tengo sensaciones que mi

cuerpo no había reconocido, en este sentido el cuerpo del otro sobre mi cuerpo, no solo se dona como trascendente a mí sino que permite una autodonación.

El amor se da como acontecimiento saturando la categoría de cantidad porque desborda el instante, nunca puedo definir un momento específico en el cual sucede el amor porque el amor no es una cuestión que pueda definirse como objeto; el amor se desarrolla en un flujo de acontecimientos sin poder definir con precisión el momento exacto en el cual una persona comienza a experimentar amor por otra. Hay una serie de vivencias que se tejen entre sí y que desbordan la posibilidad de determinarlas como un solo hecho objetivo; amar es hacer historia, razón por la cual, rompe todos los horizontes precisamente porque hay una diversificación de horizontes, esta pluralidad: “impide constituir prácticamente el acontecimiento histórico en un objeto y, así pues, impone adoptar una hermenéutica sin fin en el tiempo: la narración se desdobra en una narración de narraciones”. (Marion. 2008, p. 370). El acontecimiento del amor es imprevisible, no se puede delimitar por lo que yo no puedo determinar o definir en qué momento voy a amar o hacerme amar porque como acontecimiento que es, simplemente sucede. No lo puedo decidir porque la experiencia del amor emerge sin previsión ni consentimiento, solo surge, se dona, tampoco se intercambia solo permanece, fluye y se desglosa en el flujo del tiempo. Tampoco puedo prever cuándo terminará porque si realmente es, será eterno.

### **La Alteridad como puerta de entrada al amor.**

En la alteridad me descubro como amante pero, la posibilidad de amar radica en mí desde siempre, configura mi existencia, y en mí la posibilidad de ser amado por mí mismo de manera anónima porque ni siquiera reconozco que me amo. De hecho, Marion sostiene que el amor a uno mismo es imposible porque de otra manera, no se produciría la búsqueda, es precisamente la búsqueda externa del amor lo que apertura el amor a mí mismo. En este sentido, el encuentro con Dios comienza dentro de mí pero se legitima cuando me descubro amando a Otro distinto a mí.

Marion rinde homenaje a Emanuel Levinas en *Prolegómenos a la caridad*, en el

capítulo titulado “La intencionalidad del amor” donde tematiza el problema de la alteridad. Para Levinas, el amor va hacia el Otro y a su vez, nos lanza hacia la inmanencia: “designa un movimiento por el cual el ser busca aquello a lo que se vinculó antes incluso de haber tomado la iniciativa de la búsqueda y a pesar de la exterioridad en que lo encuentra” (Levinas en Marion, p. 86)<sup>72</sup>.

Este movimiento de trascendencia e inmanencia dados en un mismo acto, nos permite plantear la siguiente pregunta: ¿El amor opera dentro de la intencionalidad común de la conciencia? podemos decir que hay una transgresión de la intencionalidad por el amor porque el amor no ama objetos, entonces, de alguna manera, se libera de la intencionalidad en la medida en que la trasciende. Como se sabe, la posibilidad de aprehensión de los objetos los determina como tal, porque aquello que es visto intencionalmente es Objeto, está sometido a la mirada que lo constituye, pero en el caso del Otro esta mirada es distinta a todos los objetos que, de alguna manera yo realizo; el Otro igual a mí, se caracteriza porque también constituye objetos y precede al mundo. Liberado de la intencionalidad, Marion define fenomenológicamente al amor como: “el acto de una mirada que se entrega a otra mirada en una común insustituibilidad” (Marion, 1993 p.116); en palabras de Levinas “Amar es temer por el otro, prestar auxilio a su debilidad” (Levinas, 2016 p. 290) se trata de una entrega y de un cuidado, donde yo no constituyo a un objeto común y corriente al que mi intencionalidad pueda articular.

Pretender la posesión del Otro como si fuera objeto hace imposible el amor pues lo reduce al rango de esclavo, animal o cosa. Dicho de otra manera, la alteridad es la puerta de entrada al amor. Pero indiscutiblemente, el amor es dado dentro de la misma estructura de la conciencia en todas sus variaciones, porque amar implica experimentar vivencias de conciencia que son inmanentes a ella, sin embargo, el amor no es mi conciencia, obra en ella, la colma, la satura. El rostro del Otro es su aproximación, en este sentido, decimos que el amor tiene como base la condición humana:

Amar significa siempre en primer lugar experimentar vivencias de conciencia; trátese de

---

<sup>72</sup> Ver Totalidad e infinito. Totalite et Infinito, La Haye, 1961 p. 232

benevolencia, de amistad, de atención filial o parental, yo no amo más que a través de las vivencias de mi conciencia; incluso si cumplo un deber de altruismo sin ninguna emoción sensible, esta ausencia de emoción constituye ya una vivencia de mi conciencia[...]. Cuando amo, lo que experimento del otro al final procede realmente de mi sola conciencia; lo que llamo amor de otro sólo se refiere a ciertas vivencias de mi conciencia, inexplicablemente generadas- en la mejor hipótesis- por una causa ocasional a la que yo llamo otro, y que no lo es. El amor aparece como una ilusión de óptica de mi conciencia que no experimenta en dicha ilusión más que a ella sola. [...]lo que puede llamarse autismo del amor se expresa con una paradoja: yo digo amar a tal persona, pero la amo en tanto que la experimento en mis propias vivencias de conciencia como dotada de belleza, de lealtad, de inteligencia, de riqueza, de poder, de afecto hacia mí, etc; si desapareciesen algunas o la totalidad de estas vivencias ¿podría yo asegurar que todavía la amaría? Supongamos Yo continuaría amando a ese otro sin su presente bondad, sin su presente inteligencia, haciendo abstracción de los prestigios que registran mis vivencias de conciencia, no podría decir siempre que le amo por él mismo, porque ya no dispondría de ninguna vivencia de conciencia que me permitiera identificarle, amaría en el vacío. El amor se identifica con las vivencias de mi conciencia no por un exceso de mi egoísmo, sino por una ley de mi conciencia -no se trata de moral, sino de fenomenología- Así cuando experimento el amor del otro, experimento primero NO al otro, sino a mi vivencia de conciencia. Al suponer que así amo aún a otro distinto de mí, al menos LE AMO EN MI (Marion, 1993, pp. 90, 91)

En el encuentro, el Otro me aborda y se produce un impacto: él ante mí y yo ante él. Me hace entrar en sus asuntos turbando mi conciencia y “yo le hago perder sus ilusiones”, ambos nos perturbamos. Primero se da una especie de perturbación producida por el choque y después viene una conciliación donde se constituye un nuevo orden que nace a través de dicho conflicto.

El golpe de la campana que replica anunciando el Rostro del Otro, produce la sorpresa que en mí, causa su presencia “detrás de la puerta”. De esta manera, el otro aparece renunciando también a su alteridad, pero sin entrar de todo a ese nuevo orden. La perturbación perturba el orden sin trastornarlo del todo, es el otro el que toca la puerta y se retira sin ni siquiera entrar; en este sentido, debemos comprender la perturbación como un movimiento que se lleva la significación que traía.

Pero la perturbación no es un encuentro brusco o el choque que se torna como incompreensión y que después se vuelve intelección, la perturbación no remite a un sentido de irracionalidad o sorpresa del absurdo, sino que es algo que sucede al ir de un orden a otro orden. Son dos órdenes diferentes entre sí pero que tienen un punto de contacto. Frente al Otro hay una ruptura de nuestro universo que da lugar a una nueva significación, donde todo se “comprende, se justifica, se perdona” (Levinas: 2005, p. 294). La perturbación se refiere al encuentro entre ambos órdenes o estructuras, sin embargo, esta colisión no es el tema que requiere atención sino el hecho de que la perturbación da lugar a una totalidad más concreta, a la de un mundo.

El Rostro humano se transfigura en el semblante del mundo, la humanidad es espera permanente del Otro. Por otro lado, dice Levinas que hay un orden que puede anular la perturbación, esto es: “la historia en la que se resumen los hombres, sus miserias y sus desesperanzas, sus guerras y sus sacrificios, lo horrible y lo sublime” (Levinas 2005, p. 294)

### **La huella y el enigma. Sobre la posibilidad de la mostración de Dios en el Otro.**

La huella es señal de un cuerpo o de una vivencia, de algo que a su paso dejó una marca y se fue, por su vacío o su ruina, es olvido, es desolación, ¿De dónde procedería la proximidad del Otro? O dicho de otra manera ¿Cómo se puede aproximar al otro? La expresión y la proximidad nos remiten a una dimensión más profunda, que refiere a un “pasado irreversible, inmemorial, irrepresentable”<sup>73</sup>. El problema radica en como referirse a un pasado irreversible, que no puede volver la vista atrás porque hablamos de un pasado contrario a la memoria ya que, precisamente esta es su facultad, llevarnos al pasado en el presente que lo piensa. Para esto, es necesaria una indicación que nos muestre “la retirada de lo indicado”: la huella. Levinas está hablando de una huella original, esta desolación original es “la

---

<sup>73</sup> Véase (Levinas: 2005, p. 295): “una relación que no crease simultaneidad entre sus términos, sino que ahondase la profundidad a partir de la cual la expresión aproxima, debería referirse a un pasado irreversible, inmemorial, irrepresentable”.

desnudez del rostro plantando cara” (Levinas, 2005, p. 296) que representa una interrupción absoluta del orden. Con la huella hay un abandono, es una solicitud que no solicita porque lo que la antecede (el cuerpo que la forma o la presencia que la justifica) tiene su momento de llegada y al mismo tiempo se retira, entonces es alejamiento:

Pero entonces, la huella únicamente sería el signo de un alejamiento. Ciertamente puede convertirse en signo. Pero antes de significar como signo, ella es, en el rostro el vacío mismo de una ausencia irrecuperable. El hueco del vacío no es únicamente el signo de una ausencia. El dibujo que queda en la arena no forma parte del sendero, es el vacío mismo de la pisada. Y lo que se ha ido no es evocado, no vuelve a la presencia aunque fuese la presencia indicada” (Levinas 2005, p. 297)

Para la perturbación es necesario lo extraño como algo que llega pero que a su vez se va antes de darse a su manifestación absoluta. Se da un anacronismo porque dice Levinas que el “al mismo tiempo” no basta para la ruptura del orden, entonces para que el desgarramiento sea posible, es necesario que anteceda a su entrada en el orden aun cuando lo otro y su temporalidad no estén del todo presentes: “la continuidad temporal de la conciencia se encuentra trastornada cada vez que es conciencia de lo Otro y que , “contra todo pronóstico”, contra toda precaución y toda previsión, lo “sensacional” vuelve a la sensación que lo anuncia” (íbidem, p.300)

En este sentido, Levinas considera que las grandes experiencias de nuestra vida jamás han sido vividas, es decir, debido al anacronismo la conciencia vuelve a sí tarde para el acontecimiento que se aleja, el acontecimiento esperado vira hacia el pasado sin ser vivido, sin llegar nunca al presente: “la alteridad se constituye como una distancia y un pasado” (íbidem. p. 299) La huella como la entrega del Don, desaparecen, se van, pero algo dejan. Hemos dicho que la alteridad altera el orden, de esta manera la perturbación tiene lugar. En el enigma hay un sentido que le viene dado de “más allá” al sentido que se comprende y que permanece en el orden<sup>77</sup>: “uno brilla apagado en el otro”, se borra en su aparición.

En el fenómeno está la huella del Otro, pero lo Otro no es en ningún momento fenómeno, el enigma no oscurece la manifestación fenoménica, el enigma es

precisamente aquello que acompaña al fenómeno, se extiende con él y desaparece sin previsión: “el enigma se extiende tan lejos como el fenómeno que lleva la huella del decir y ya se ha retirado de lo dicho” (ibidem. 2005, p. 301)

El enigma como el amante, llega, manifiesta su provocación, seduce y se va, me amenaza pero se retira tan sutilmente igual que como ha llegado. En el enigma lo Otro busca mi reconocimiento, pero se mantiene incognito en un “manifestarse sin manifestarse”. Es el encuentro cara a cara de dos que se miran, se reconocen y se evaden, un sutil acercamiento con la mirada que provoca a su vez la retirada, es búsqueda y evanescencia a la vez. La puerta del enigma es una puerta abierta y cerrada. El enigma como parte de la subjetividad es el llamado a una responsabilidad intransmisible: “el enigma, intervención de un sentido que perturba al fenómeno, pero íntegramente dispuesto a retirarse como un extranjero indeseable, salvo que se presten oídos a esos pasos que se alejan, es la trascendencia misma, la proximidad de lo Otro en tanto que Otro” (ibidem 2005, p. 303)

Dice Levinas que “todo hablar es enigma”, el habla conduce a nuevas significaciones común a los interlocutores. La lengua incorpora su sistema de verdades conocidas y a través del acto del habla aporta nuevas significaciones que constituyen la vida cultural. El decir deja huella y las significaciones la reciben, nos llevan a la huella del decir porque lo dicho en el momento en que se pronuncia, en seguida se borra.

El conocimiento reposa sobre el aparecer del fenómeno. El enigma no es un asunto que remita y sobre pase el conocimiento finito sino, al conocimiento sin más. El enigma es lo extraño al conocimiento porque impone una versión del tiempo distinta, porque es el modo de lo absoluto, porque no se presenta al presente, no se presenta a la contemporaneidad, tiene una significación que le viene de un “pasado irreversible” o irrecuperable.

La palabra “illeidad”<sup>74</sup> procede del francés y significa “un modo de concernirme sin entrar en conjunción conmigo” (Mardones. 1999 p. 83) entonces el enigma nos llega

---

<sup>74</sup> José Ma. Mardones hace referencia al término <<illeidad>> en el texto: E. Levinas, *Cuatro lecturas talmúdicas*, 75, M. GARCIA BARÓ, <<le sens du renouvellement>>: *Les nouveaux cahiers* 128 (1997) 15-20.

de la elidad y entendemos elidad como el llegar a Dios mediante el enigma de la huella del Otro, es decir, un modo en el que Dios se relaciona con la subjetividad humana sin entrar en conjunción con ella, un infinito inaprehensible que se escapa todo el tiempo, un Dios dado en el rostro del Otro y que precisamente en esa forma se hace ausente. Para Levinas la idea de lo infinito remite a un movimiento de superación del Ser como trascendencia a una “inmemorial ancianidad”: “lo infinito es alteridad inasimilable, diferencia y pasado ab-soluto respecto de todo lo que se muestra, se da a ver, se simboliza, se anuncia, se rememora y, por ello, se “contemporaliza” con quien comprende” (p. 304) lo que vemos aquí, es la mostración de Dios se da siempre a través del desvelamiento del Otro.

Llegamos a Dios a partir del rostro, en su acercamiento al Otro porque la alteridad es lo infinito, lo no asimilable, siempre pasado, la diferencia, lo Otro, pero que a su vez se anuncia, se manifiesta, se deja ver y se le comprende en tanto que se contemporaliza y por ende se relaciona. La alteridad es además “retirada” en el sentido de que se abre a la mirada, la llena de luz y luego se extingue en el rostro al que le planta cara.

Levinas considera que la presencia divina es recuerdo, algo que quizás estuvo pero ya no o como algo que no ha llegado y que se aguarda indeterminadamente. Esta espera indefinida de Dios y la posibilidad de testimoniar su presencia queda disipada en las significaciones del mundo. Por otro lado, dice que la no manifestación o invisibilidad de Dios está determinada por la estructura misma del pensamiento en tanto correlación, es decir, la imposibilidad de manifestarse en la experiencia se debe a que, en el correlato la esencia divina se difumina en lo finito, disminuye su claridad en el encadenamiento de las significaciones constituyentes del mundo:

“La imposibilidad de manifestarse en una experiencia no puede venir de la esencia finita o sensible de esta experiencia sino de la estructura de todo pensamiento, que es correlación. Cuando entra en correlación, la divinidad de Dios se disipa como las nubes que sirvieron para describir su presencia. Todo lo que hubiera podido testimoniar su santidad, es decir, su trascendencia, infringiría de inmediato, en la luz de la experiencia, un desmentido de su propio testimonio por su presencia y su inteligibilidad, es decir, por su encadenamiento a las significaciones que constituyen el mundo.” (Levinas 2005, p. 291)

La no manifestación de Dios es el punto de partida desde el cual Levinas tematizara la cuestión del enigma y de la huella de un más allá del Ser. Ante la luz del fenómeno, Dios pasa de incognito porque el fenómeno todo lo desmiente.

### **El llamado del Rostro. Sobre el cuidado del Otro.**

El rostro se me impone y no puedo hacer oídos sordos a su llamado, soy responsable de él. El Otro exige un cierto abandono del Yo. Estamos consagrados al prójimo, el hombre es responsable del hombre, esta responsabilidad rebasa mis propios deseos e intenciones. El otro me interpela de tal manera que no puedo no responder porque me abarca, el yo se ve obligado a responder a su llamado. Debemos asumir la exterioridad del Otro y por tanto se articula una ética que va más allá del solipsismo del Yo porque estoy sujeto al Otro. La alteridad que me constituye exige de mí su atento cuidado. Esta Ética me define como responsable de él, de su sufrimiento, de su dolor y también de su alivio, esta noción de cuidado es la exigencia fundamental de la Ética levinaseana.

El Otro es irreductible a mi mirada que, acostumbrada a constituir los objetos no lo reconoce como cualquier otro porque de la misma manera que el amor, la alteridad transgrede mi conciencia. Ver verdaderamente al Otro es fijar la mirada en el Rostro, no en su figura, no en su color, ni en su altura o complexión ni en su postura, porque todo esto lo puede objetualizar, tengo que ver su rostro, entonces lo “arrostro”; para Marion *arrostrar* significa fijar la mirada en los ojos y no en cualquier otra parte de la cara, es la fijación de miradas en el centro de los ojos, en las pupilas. No se trata de ver con una mirada intencional y objetivamente las pupilas, como parte de los ojos; lo que se descubre es un vacío, lo inmirable e invisible, una “denegación” de la condición de objeto. Lo que veo al fijar la mirada de esta manera, es el doble vacío de sus pupilas que paradójicamente llenan mi mirada: “Mi mirada, por primera vez, ve una mirada invisible que le ve. Yo no accedo al otro viendo más, mejor, o de otro modo, sino enunciando a dominar lo visible tratando de ver allí objetos, por tanto, dejándome arrostrar por una mirada que me ve sin que yo la vea, mirada que invisiblemente, sin

poder ser vista, silenciosamente me engulle y me sumerge -lo sepa Yo o no, lo quiera yo o no” (Marion, 1993, p.98)

Ya hemos dicho que en el encuentro con el Otro se exige de mí una responsabilidad ética; de cara a la alteridad se activa la conciencia de mi deber, para que él viva, yo debo consagrarme a él, pero la conminación que surge en el encuentro con el otro no proviene de él sino de mi como una de mis vivencias. Marion define como “determinación fenomenológica del amor” el cruce de dos miradas, son sólo dos que se ven, y que renuncian a su invisibilidad:

“Amar se definiría, pues, así: ver la mirada ética definitivamente invisible de mi mirada a pesar de ello expuesta a la mirada ética de otra mirada invisible; las dos miradas para siempre invisibles se exponen una a la otra en el cruce de sus miradas éticas reciprocas. Amar no consiste ya trivialmente ni en ver, ni en ser visto, ni en desear, ni en suscitar el deseo sino en experimentar el cruce de las miradas en el cruce previo de las miradas éticas” (Marion 1993, p. 103)

La mirada ética se mantiene subsumida a la mirada inmediata, está oculta tras la mirada común y cotidiana que me aborda, pero cuando se logra ver a través de ella, es un ver sin ver porque veo lo que una mirada común no alcanza a descubrir, entonces, implica dejar de ver lo que siempre veo (la mirada común) para ver detrás de ella y descubrir la mirada ética.

Es la fuerza de la mirada ética la que se me impone sin rechazo ni consentimiento, se refleja sobre mí con la fuerza de su luz deslumbrándome y provocando la invisibilidad a través de la visión honda del profundo vacío de las pupilas. El cruce invisible de las miradas éticas sólo resulta visible para ellas porque no hay un objeto; pero en el cruce, la mirada intencional también puede experimentar al Otro como amenaza, aún si intento resistir a ella o decido aceptarla, es la conminación que obliga, prohíbe y provoca porque se experimenta el peso de una “contramirada ética”, la imagen del Otro se refleja con la superficie de mi rostro.

Las miradas se experimentan imponiéndose cada una con su fuerza en una vivencia común donde hay equilibrio, el amante y el amado son dos cuerpos frente a frente, pero, sobre todo, son dos rostros cara a cara. El amor ronda ocultamente hasta que

se devela a través del choque porque para amar es necesario el impacto; este choque no es siempre un encuentro brusco e inesperado, el amor permanece latente en disposición de ser experimentado en un despertar a través de una vivencia que lo active.

### **El fenómeno erótico: ¿Cómo puedo saber si soy amado?**

En el libro *El Fenómeno Erótico*, Marion comienza analizando el estatuto del amor en la tradición filosófica<sup>75</sup> porque si bien ha sido analizado en la historia de la filosofía ha perdido su lugar como tema de conocimiento riguroso, por esta razón Marion hace una crítica por su olvido y desinterés, no obstante, considera que es necesario reivindicar y reconstruir la reflexión filosófica del amor porque la filosofía es precisamente “amor al saber”. La filosofía comprende amando el conocimiento y no al revés: “la filosofía no comprende sino en la medida en que ama –amo comprender, por lo tanto, amo para comprender. Y no como se prefería creer: termino comprendiendo lo suficiente para eximirme de amar para siempre.” (Marion 2005. p. 8) El amor no cabe en el ámbito del saber negándole la racionalidad, se ha relegado a la esfera del puro sentimiento, no es digno de reflexión o de estudio filosófico cuanto menos científico o teórico; el saber le ha quitado su lugar. Se sustituyó el nombre de “amor a la sabiduría” por el de

---

<sup>75</sup> Platón realiza el primer estudio filosófico sobre el amor, distingue diversas formas de amor y de belleza y tiene relación con el bien pues considera que el amor es “deseo del bien”. En el Fedro intenta demostrar la transición del amor sensible al amor de la sabiduría, es decir, de la filosofía. Platón ofrece una metafísica del amor. Aristóteles relaciona el amor con la amistad, el amor es amor sexual o un afecto entre consanguíneos o personas que se relacionan por una relación solidaria (ver *Sobre la Amistad*). En la Ética Nicomaquea que el amor es una afección o modificación pasiva. (Et. Nic. VIII, 5, 1157 b 28). En la Metafísica considera que la ordenación del mundo y la teoría del Primer Motor dice que Dios, como primer motor, mueve las cosas como objeto de amor, como el deseo que las cosas tienen para lograr la perfección (Met., XII, 7, 1072 b 3). Para el neoplatonismo el amor es una de las rutas para llegar a Dios. Más adelante, el Cristianismo transforma el amor en un mandamiento que consiste en un tipo de relación entre prójimos, este amor se convierte en la orden de incluso amar a los enemigos. El amor también se transforma en caridad como condición de la vida cristiana en tanto vínculo de la comunidad. San Agustín identifica al Espíritu Santo (tercera persona de la Trinidad) con el amor y al igual que la filosofía griega, para San Agustín el Amor sigue siendo un tipo de unión que vincula a un ser con otro: “una vida que une o tiende a unir a dos seres, al amante y lo que se ama (*De trin.* VIII, 6). Dentro de la tradición filosófica, la concepción agustiana del amor es metafísica y teológica, donde Dios es objeto de amor. Este pensamiento permea en la escolástica de la edad media, Escoto Erígena afirma que a Dios se le denomina Amor y el Amor se difunde en todas las cosas: “El amor es la conexión y el vínculo, por medio del cual la totalidad de las cosas se halla unida en inefable amistad, en indisoluble unidad [...] [...] el movimiento de amor de cada criatura tiene su término en Dios” (*De divis. Nat.*, I, 76). Santo Tomás hace una distinción “amor natural” y “amor intelectual”, el primero es un amor recto que se refiere a la inclinación que Dios puso en todos sus seres, mientras que el “amor intelectual” se refiere a la caridad, la cual define como: “la amistad del hombre hacia Dios” donde el concepto de amistad remite al sentido aristotélico, un amor benevolente que quiere el bien del ser amado

metafísica: “el olvido del ser esconde un olvido más radical del cual sería un resultado – el olvido de lo erótico de la sabiduría [...] el concepto del amor ha sucumbido porque la filosofía rechazó simultáneamente su unidad, su racionalidad y su primacía (en primer lugar, sobre el ser)” (ibidem. p. 9, 11).

El “poder ser” es la posibilidad de amar, pero también es posible amar aquello que no es o que fue y ya no es; dice Marion que en el horizonte de dicho fenómeno está la posibilidad de un “amor sin el ser”:

“la cuestión de saber si me aman o si yo amo evidentemente solo recibe una atención secundaria, en el mejor de los casos, y se da por supuesto que para amar o hacerse amar primero hace falta ser. Pero la más mínima experiencia del fenómeno erótico comprueba lo contrario perfectamente puedo amarlo que no es o ya no es, así como también puedo hacerme amar por lo que ya no es, o todavía no es o cuyo ser permanece indeciso; y recíprocamente, que un ente efectivamente sea tampoco lo califica para que yo lo ame o me ame, así como la incertidumbre de su ser no me lo hace eróticamente indiferente. La búsqueda debe pues, describir el fenómeno en su propio horizonte - el de un *amor sin el ser* (ibidem, p. 12)

Marion considera que la determinación que hace Descartes sobre el Ego, deja de fuera la posibilidad del amor porque únicamente me reconozco como ser pensante, que reconoce su existencia dudosa, que vive y siente, que niega y afirma pero no ama: “el hombre en cuanto ego cogito, piensa pero no ama, al menos originalmente” (ibidem. p.13) para lo cual, refuta esta idea y sostiene que de alguna manera, lo que nos define como sujetos es la posibilidad de amar y que estamos presos de una disposición erótica que nos determina no por el logos sino por aquello que ama. En este sentido, el sujeto se define por su capacidad de amar y no por el logos. Por ejemplo, la inteligencia artificial puede pensar, el mundo animal puede pensar y da respuestas instintivas, pero el ser humano es el único que ama:

“amar pone en juego mi identidad, mi ipseidad, mi fondo más íntimo en mí que yo mismo. Allí me pongo en escena y en cuestión, porque decido por mí mismo como en ninguna otra parte. Cada acto de amor se inscribe en mí para siempre y me moldea definitivamente. No amo por procuración, ni por interpósita persona, sino en carne viva y esa carne no deja de estar unida

a mí. El hecho de que ame no puede distinguirse de mí, así como no quiero distinguirme de lo que amo. El verbo amar se conjuga, en todos sus tiempos y en todos sus modos, siempre y por definición empezando por la primera persona. (ibidem. p.16)

Como parte del análisis para una fenomenología del amor, decimos que amar es una experiencia dentro de las vivencias de la conciencia provocada por mí en tanto autoafección y dirigida hacia mí a través del descubrimiento del Otro quien aunque no es objeto, es su referencia intencional. Hay una tonalidad afectiva como intuición intencional del Otro en el cual descubro la posibilidad del amor. Para mostrar esta posibilidad y su relación con el fenómeno de revelación, analizaremos el planteamiento del amor en su libro *El fenómeno erótico*, donde se tematiza el paso a una “reducción erótica”, que representa el cambio de mirada respecto a la comprensión del mundo a través del amor, en este sentido, la relación entre el fenómeno de revelación y el fenómeno del amor radica en un punto de referencia compartido, el Amor en la revelación de Cristo a través de la alteridad, este fenómeno como vivencia en la vida de conciencia del sujeto, muestra la posibilidad de tematizar fenómenos saturados de triple saturación: revelación, amor y alteridad.

### **El paso de una “certeza autista” a la apertura de una alteridad que me aseguraamándome**

Para Marion hay una diferencia entre certeza y seguridad, lo que busca en *El fenómeno erótico* es la seguridad del amor porque considera que la certeza sobre mi irreductible ipseidad y la certeza de los objetos no está a salvo de toda sospecha, incluso la certeza del mundo puede hundirse en la duda y puedo negarla, pero quien sale a flote, soy yo más ciertamente, se trata de asegurar y no de certificar porque la certeza resulta de la reducción epistémica y ontológica. En este sentido, me confirmo porque puedo dudar de los objetos y del mundo, a partir de mi voluntad pensante. No obstante, la certeza sobre mí al depender de mi pensamiento, no me asegura.

La reducción epistémica que es la que corresponde a la certeza de los objetos del mundo, solo conserva de la cosa lo que en ella es repetible o permanente en el

espíritu que la contempla, que la piensa; la reducción ontológica, solo conserva de la cosa su estatuto de ente para entonces, descubrir su ser. Marion propone descartar estas dos reducciones para el sujeto porque no basta el reconocimiento “de sí” como objeto, como ente y como ego que certifica, sino que faltaría reconocerse como alguien que a su vez es dado a sí mismo y a otros. Puede suceder que me resulte indiferente el hecho de ser e incluso puedo hasta rechazarlo, tampoco me basta con saber que soy ciertamente, en este sentido, la certeza de mi existencia no basta para que sea deseable para mí:

“la certeza de mi existencia demuestra simplemente mi esfuerzo solitario para establecerme por propia decisión y por mi cuenta dentro del ser: pero una certeza producida por mi propio acto de pensar aún sigue siento una iniciativa mía, obra mía y asunto mío- certeza autista y seguridad narcisista de un espejo que solo refleja otro espejo, un vacío repetido [...] [...] yo soy – sin duda una certeza, pero a costa de la ausencia de todo dato. Yo soy- menos la verdad primera que el ultimo fruto de la duda misma” (ibidem. p. 32)

No basta ser y tener esa certeza, sino que buscamos una certeza que me importe: “ser con un ser que me asegure desde otro lugar que no sea yo” (ibidem. p. 32) La seguridad supera la certeza del ego porque le llega desde otra parte liberándolo de la auto certificación. Es el hecho de que debo asegurarme contra mi propia vanidad desde otro cualquiera que pueda responder a la pregunta: ¿me aman?:

“Esa certeza supuestamente primera señala por el contrario una distancia infranqueable entre lo que queda de mi dominio, por una parte, yo sin otra seguridad que yo, y por otra parte lo único que podría asegurarme a mí, es decir, una certeza que me llega de otro lugar, más antiguo que yo. O bien soy solamente por mí, pero mi certeza no es originaria; o bien mi certeza es originaria pero no viene de mí. La certeza de sí puede proclamarse tan alto y fuerte como se quiera; siempre se revela finalmente provisoria, en la espera ilusoria de otro principio que al fin la garantizaría verdaderamente. Semejante recurso metafísico expresa en verdad la insuficiencia de toda certidumbre autárquica para asegurarse plenamente.” (ibidem. p. 28)

Marion propone una reducción erótica que le proporcione al sujeto una seguridad que provenga de otra parte, pues considera que la vanidad del Ego legitima la certeza y es adecuada para los objetos y los entes intramundanos porque corresponde a su manera de ser, pero como sujeto, esa no es mi manera de ser porque soy en la medida de mi

posibilidad, es decir, para ser quien soy, debo abrir una posibilidad de ser otro distinto, de alterarme en otro estado de ser, para tener la seguridad es necesario algo más que una existencia que se considere cierta desde sí mismo: “porque no me reduzco a un modo de ser ni siquiera el de la posibilidad. En efecto, no me basta con ser para seguir siendo el que soy, me hace falta también, primero y, sobre todo, que me amen: la posibilidad erótica.” (Ibidem. p. 29) Nadie aceptaría renunciar a la posibilidad de ser amado, esta renuncia sería una “castración trascendental” porque significa renunciar a lo propiamente humano: el Amor. La aplicación de la reducción erótica consiste en asumir como posibilidad radical el que me amen o puedan amarme. Ser amado es una posibilidad que se da desde el exterior al presupuesto “ser”. En este sentido, para el filósofo francés “ser” significa “ser amado”.

Entonces, para la R.E. (reducción erótica) Ser es según el advenimiento de otro lugar, ser hacia lo que no soy; soy porque el amor me asegura desde otro lugar, a partir de una decisión que no me pertenece. Entonces, soy más allá de la certeza no originaria: “a la luz de la reducción erótica, el mismo egoísmo admite una alteridad originaria y por lo tanto hace posible por sí solo, eventualmente, la prueba del otro” (ibidem, p. 36)

La sustitución del ego pensante por el ego amado u odiado lo debilita porque la respuesta a la pregunta ¿me aman? me arroja más allá de mí, hacia un lugar anónimo fuera de mí y que no controlo, sin embargo, mientras la pregunta legitime su respuesta, el sujeto queda expuesto a una incertidumbre: “[...][...] la seguridad desde otro lugar, no vendría añadirse a la certeza de uno mismo para confirmarla sino que, compensaría su desfallecimiento, tras haberlo provocado ella misma al herir al ego con una alteridad más originaria para él que él mismo”. (Ibidem, p. 37) es importante insistir en que la reducción erótica afecta al ego en lo más profundo de sí porque destruye definitivamente toda auto producción de la certeza y por tanto de la existencia.

### **El amor es un fenómeno cruzado. La imposibilidad de un amor a sí mismo.**

El fenómeno del Otro es el hilo conductor de la R.E. y su peculiar distinción radica en el hecho de que la intuición y la significación no pertenecen a mi propia esfera egológica. El fenómeno erótico no sólo se trata de la inversión entre la intuición y la significación,

es un fenómeno cruzado, se trata de la donación de una significación a la que yo no puedo constituir, que además es imprevisible y exterior a mi intuición como amante: “El otro no puede dar su significación por sí mismo más que diciéndome, con palabras o en silencio, aquí estoy yo, tu significación. (Marion 2015, p. 123) Hay una sola significación y a ella se adhieren dos intuiciones. Decimos que es un fenómeno cruzado porque es de doble entrada: dos intuiciones por una sola significación pero se trata de un solo fenómeno porque sólo hay una significación. El avance remite a la decisión de amar primero, cuando se suscita, me hace continuar sobre un terreno que no es recíproco, la intuición es sólo mía y solitaria. El juramentode amar eternamente sólo es mío porque sé que amo sin saber de aquel a quien amo pero sigo avanzando bajo su paradójica “presencia ausente”.

Marion afirma la imposibilidad del amor a uno mismo; cuando me pregunto ¿soy amado? no se aun quien soy, pero se dónde estoy, me encuentro donde me interrogosi me aman o no, y de alguna manera, donde se sitúa el “otro lado”, desde donde espero que llegue la respuesta. Estoy ahí donde me afecta otro lugar posible, donde es posible que me puedan amar, soy donde se dirige el amor. Las posibles respuestas a la pregunta ¿me aman? me afectan profundamente, ya sea en el advenimiento del ser amado o en su ausencia. No importa en donde esté o a donde vaya, la afección siempre me llegara del “allá”. Marion argumenta que no puedo amarme a mí mismo porque para amar hace falta la distancia de ese otro lugar, entonces, tendría que precederme a mí mismo y ser fuera de mí para poder amarme<sup>76</sup>: Y amar exige una exterioridad

---

<sup>76</sup> Si me amo a mí mismo caben dos posibilidades: que se trate de un yo o de dos yoes diferentes. La primera muestra la imposibilidad que determina la pregunta “desde otro lugar” puesto que no puedo separarme de mí para amarme fuera de mi propia estructura; la segunda opción se elimina al pensar otro yo, que no sea mi yo porque sería alguien distinto de mí. Visto desde la metafísica se trataría de un Yo trascendental que piensa, que conoce y ve pero que no se deja conocer en tanto que, lo que él piensa y conoce es el Yo empírico. Estos dos yoes no se identifican porque el Yo trascendental solo conoce lo ulterior (el yo empírico), pero el otro no conoce al que lo precede, por tanto, por no poder conocerlo o verlo, no puede amarlo: “y esa escisión penas tolerable en el orden del conocimiento, se vuelve absurda en el orden del amor” (Marion: 2005, p. 58) Para Marion hay tres razones que imposibilitan el amor a uno mismo: 1) Para amarme a mí mismo necesito ser distinto de mí y tendría que precederme a mí mismo. En este punto Marion menciona el ejemplo de los padres, quienes nos amaron antes de que yo pudiera amarlos a ellos. Fui precedido por ellos aun cuando todavía no podía plantear la pregunta ¿me aman? Esto implica necesariamente un amor efectivo fuera de mí que venga del otro. Amarme a mí mismo implicaría amarme con un amor originario, precederme a mí mismo con un amor más antiguo que yo. 2) Debo admitir el hecho de que me aman desde otro lugar y la decisión de amarme debe superar el amor del otro. Para amarme a mí mismo debo sobrepasarme a mí mismo: “exigiría de mí un exceso de mí mismo sobre mí mismo ¿Y quién puede aumentar su propia estatura? En el juego del pensar puedo proyectarme como otro, puedo desdoblarme como un yo empírico y un yo trascendental: “el pensamiento puede abrir una distancia entre mi yo y mi yo, para luego anularla también” (Marion: 2007, p. 59) pero esta es una cuestión que no se trata solo de pensarme sino de amarme.

no provisoria sino efectiva, que permanezca lo suficiente como para que se la pueda atravesar seriamente. Amar requiere la distancia y el recorrido de la distancia. Amar requiere más que una distancia fingida, que no está verdaderamente abierta ni es verdaderamente atravesada. En la dramática del amor, las acciones deben realizarse efectivamente a lo largo de una distancia –partir, ir, venir, volver. (ibidem. 2005, p. 60)

Dice Marion que la posibilidad de amarse a uno mismo se da en la actitud natural pero no en la reducción erótica. La tesis que formula Marion es: “nadie puede amarse a sí mismo y seguramente que no con un amor propio incondicionado, porque cada cual para sí encuentra en sí mismo, más original que el supuesto amor a sí mismo, el odio a sí mismo”. (ibidem. p.67)

Afirmar que me amo a mí mismo es mostrar su falta porque si en verdad me amara infinitamente no tendría necesidad de proclamarlo o reclamarlo, sería una cuestión tan obvia que pasaría desapercibido como todo lo que el pensamiento da por hecho sin más: “Me amaría con una larga y calmada posesión, sin fin, ni carencia, sin la más mínima conciencia. Si me amara infinitamente, me amaría sin comentario, sin argumento, sin un estado de ánimo- sin saberlo. Ni siquiera pensaría en plantearme la extraña pregunta “¿me aman- desde otro lugar?” (ibidem. p.68) en este sentido no tendría la necesidad de buscar el amor fuera de mí, ni si quiera reconocería la falta y como todas las cosas que están dadas resultaría tan obvio el Amor que su búsqueda ni siquiera tendría lugar porque ya la habría satisfecho con mi amor a mí mismo. Por tanto, decir que me amo no es posible, porque encuentro en mí la falta de un amor en la sucesión de mi vida. Busco constantemente los hechos que me han hecho sentir que soy amado y tal vez puedo reconocer algunos que me llegan del Otro, nunca desde sí mismo. Es importante mostrar que, en la actitud natural, pretendo certificarme desde mí mismo, pero como ser amado y amante esa certeza no es suficiente porque no define mi peculiaridad como sujeto porque el hecho de pensar puede ser reproducido incluso de manera artificial pero no es así con el amor.

Al no poder amarme a mí mismo, Marion argumenta que lo que tengo para mí es el “odio a sí mismo”; como no me amo, proclamo esa falta. Debido a esta imposibilidad, se

impone como consecuencia directa el odio a sí mismo, esta hipótesis del odio, conlleva no solo a asumirlo sino a ejercerlo. Se trata del desprecio de sí, para entonces poder ser para el otro y legitimar el amor que viene desde otro lugar; Jesús dijo a sus discípulos: “niéguese a sí mismos” (Mt. 16, 24) esta negación de sí nos dispone para amar al Otro.

Si la infinitud es una de las cualidades del amor y yo aspiro a un amor infinito para mí que soy finito, la paradoja consiste en que al querer reivindicar el amor a mí mismo, estaría aspirando a un amor determinado por mi propia finitud: “lo finito aspira a no poder ser igualado más que por lo infinito porque el ego pretende establecer entre dos términos inconmensurables no solamente una inadecuación, sino una ecuación –la finitud del yo no se siente adecuadamente segura sino cuando un amor infinito le da seguridad; en suma, fuera de lo infinito, lo finito no obtiene seguridad”. (ibidem. p.70). Por otro lado, soy sabedor de que no merezco tal amor, aun así, aspiro a él; cuando creo que me amo a mí mismo, lo que se revela es que en verdad me odio y debo merecer que me amen desde otro lugar para entonces, hacerme amar a mí mismo. Dice Marion que es preciso que mi yo amante ignore a mi yo amado, como una esquizofrenia del amor a uno mismo, en este sentido, el conocimiento de uno mismo no es el amor a mí.

Hay dos razones para odiarme: 1) El desprecio que me tengo. 2) Mantener la mentira de amarme a mí mismo. Entrar a la reducción erótica exige la experiencia del odio así mismo. La renuncia a la exigencia de que me amen desde otro lugar y del hecho de que yo puedo amarme me da la evidencia de que: “no había lugar para amar porque nada, no sobre todo yo, merece que lo amen. A través del odio se pone en cuestión la posibilidad del ego de considerarse como un amante. No hay nada que amar cuando no he logrado que me amen desde otro lugar y tampoco amarme a mí mismo. Pero entonces el odio a sí mismo ¿no es una forma de certeza? ¿Por qué el amor legitima la seguridad y el odio no? o bien ¿Por qué el odio no me conduciría a la afirmación del ego y su vanidad? ¿No es el odio otra forma de vanidad en la medida en que es intrínseco al Yo?, ¿la seguridad erótica no es también una forma de vanidad?

Marion justifica el odio a sí mismo diciendo que su causa se origina por el hecho de buscar en otro lugar lo que no puedo encontrar en mí, porque no puedo proveerme amor, en este sentido, el odio nos lleva a la búsqueda del amor y en esa búsqueda la posibilidad de liberarme de la vanidad del ego que es dado por el propio odio en la medida en que pretende amarse a sí mismo cuando en realidad, grita la falta de amor que tiene en sí, un amor que de ninguna manera puede saciar por sí mismo y que se descubre amando en la medida en que su falta de amor la refiere a Otro. En la actitud natural pretendo amar desde la penuria y el ego lo busca desde la trampa de la vanidad y el temor a fallar si no encuentra esta seguridad:

El ego se dirige al amor como un pobre que, con el miedo adentro porque no tiene un centavo, siempre imagina que se va a enfrentar a usureros cada vez más despiadados y rapaces. Para él la seguridad debería pagarse más cara que la certeza, sacrificando más conocimientos, soportando una mayor ascesis que en la duda hiperbólica. Presa de ese pánico a la penuria ¿Qué espera el ego cuando da su primer paso en el territorio del amor que le abre, muy a su pesar, la reducción erótica?. En el mejor de los casos, en la más alta estima de sus atemorizadas expectativas, espera no perderse allí: que el amor le de la seguridad a un precio justo. Quiere pagar a cambio para obtener la seguridad, pero sin que le quiten más de lo que va a recibir (ibidem. p. 84)

### **La reducción erótica: la permanencia del amor no correspondido**

En la actitud natural, el ego pretende amar a posteriori sólo si se siente amado primero pero el amor bajo el yugo de la reciprocidad lo impide. En este sentido, el ego comienza su búsqueda desde el “pánico”: “el obstáculo que impide la apertura del campo amoroso -obstáculo erótico, no epistemológico ni óptico- consiste en la misma reciprocidad, y la reciprocidad sólo adquiere la capacidad de formar un obstáculo porque se asume, sin pruebas ni argumentos, que sólo ella ofrecería la condición de posibilidad de lo que el ego entiende por un <<amor feliz>>” (ibidem. p. 85) Sí el ego se limita a la búsqueda del amor feliz, se encontrará preso del intercambio y de su comercio, sin embargo, pretender un amor así, lo aniquila porque no es una especie de objeto que permita la permuta, por tanto: “es preciso entonces refutar la reciprocidad del amor, no porque parezca inconveniente, sino porque se torna

imposible, estrictamente hablando, no tiene objeto” (ibidem. p. 85) El sujeto busca una seguridad en otro cualquiera que se encuentra en “otro lugar”, sin embargo, el problema radica en que el amor se ratifica en el sujeto que lo encarna, por esa razón: “hay que renunciar a despejar un concepto del amor a partir de la pregunta ¿me aman desde otro lugar? (ibidem. p. 83) en este punto, la reducción erótica ya no está centrada en la respuesta a esta pregunta sino en la posibilidad de amar yo primero. La respuesta que interroga si me aman o no, no será respondida porque la respuesta está en el amor que el Otro despertó en mí.

Aceptar que la pregunta ¿me aman? me afecta más radicalmente, ser o no ser ya no es la cuestión sino ¿me aman desde otro lugar? Solo puedo esperar una respuesta que me llegaría como puro acontecimiento, un advenimiento imprevisible, que dé cumplimiento a la anamorfosis: “primero me asegura un aquí irreductible en el espacio, luego un presente dado en el tiempo, por último, la carne en la cual captar mi ipseidad. Pero ninguno de esos datos me pertenece ni proviene de mí. Todos llegan a mí y me alteran en el mismo instante en que me apropian en mi facticidad insustituible” (p. 53)

Para definir cómo opera la reducción erótica y poder diferenciarla de las otras reducciones y de la actitud natural y saber cómo pone en escena las cosas del mundo es necesario remitirnos al amante. La pregunta que interroga si me aman desde otro lugar, me coloca en estatuto de amante, es decir, entro en el reino del amor y me constituyo como posibilidad de amor, de amar y ser amado: amante.

Pero la pregunta inicial ¿me aman desde otro lugar? Abre y cierra el acceso al amor, es decir, lo abre como búsqueda y lo cierra si se pretende la reciprocidad, entonces, esta pregunta cambia por otra: ¿puedo amar yo primero?. El hecho de que no me amen, no me impide que yo pueda amar, no es imposible que yo ame a aquel que no me ama, porque cuando el amor es, no lo limita o reduce la reciprocidad porque el amante que no es amado, no pierde nada. Cuando el amante entra en escena dentro de la R.E. perder en el amor o perder al amar es en realidad ganancia porque el amor se legitima sin la reciprocidad. Rebasar los límites del amor recíproco nos lleva al amor profundo que no parece si no es correspondido o incluso rechazado porque lo único

que no se pierde cuando no me aman es precisamente el amor: “cuanto más pierdo y sin recuperación, más sé que amo y sin discusión [...] pero el amor mismo nunca se pierde, ya que se efectúa en la misma pérdida” (ibidem. p. 87) precisamente en eso se descubre que puedo amar yo primero, en el hecho de aceptar la falta de reciprocidad y seguir amando porque en la R.E. el amor sirve al Ser: “amar sin ser amado, eso define el amor sin el ser” (ibidem. p. 88) Entonces, la única seguridad que proporciona la reducción erótica es la “seguridad de amar”, pero en la A.N. lo hacemos bajo la exigencia de la reciprocidad y el amor romántico, el amor feliz, pero en la actitud fenomenológica erótica, amo yo primero y sin ser amado, mi seguridad reside en el hecho de que hago el amor y el amor me hace, me determina, me satura a mí que soy amante: “recibo la seguridad de que hago el amor y sólo la recibo del amor haciéndose, únicamente con respecto a él” (Marion 2015, p. 91) El amor llega amando, mis actos de amante me legitiman a mí porque soy yo amando y no otro, eso me asegura a partir del Otro al que amo y regreso a mí habiendo amado más allá de la reciprocidad y asegurando mi posibilidad de amor. Marion explica la reducción erótica a partir de tres momentos privilegiados: el espacio, el tiempo y la propia identidad.

### **El espacio. Donde yace el ser amado.**

En la actitud natural, el espacio es captado como el orden en el que todos los entes aparecen, pero sin aferrarse a un lugar propio, son colocados de un lugar a otro y circulan en el espacio sin residencia única, son desplazados, el espacio que habitan los entes intramundanos se puede transformar una y otra vez pero el “otro lugar” al que remite mi pregunta y que cumple la función de mi centro, no se modifica, no varía y a su vez me remite a un aquí más radical: “definirá siempre así el lugar único y natural desde donde me alcanza la pregunta ¿me aman?(ibidem, p. 43). Como el extranjero<sup>77</sup> que se encuentra situado en un nuevo mundo, con nuevas personas, cultura, ubica su identidad en el lugar donde yace el motivo de su amor. El sujeto

---

<sup>77</sup> Marion da el ejemplo del extranjero que llega a una nueva tierra y se encuentra con nuevos paisajes, cultura, idioma, aromas, vagas relaciones interpersonales. Una vez situado en el nuevo suelo se pregunta: ¿en dónde estoy entonces?: “como ente que subsiste estoy en la intersección de una latitud y una longitud; como ente que emplea útiles, estoy en el centro de una red de intercambios económicos y sociales”. (Marion: 2005, p. 41)

dentro de la R. E. capta el espacio de manera diferente, como amante me encuentro en un lugar desde donde me hago la pregunta ¿Me aman?, ¿Dónde reside el amor?, ¿Cómo identificar ese lugar? Ese allá, donde dirijo la pregunta, representa un lugar que se hace insustituible para mí, en este sentido, el espacio queda definido por la alteridad que puede dar respuesta a dicha pregunta, es la alteridad la que define ese centro que me determina, donde habita el Otro que me da mi estatuto de amante, que me asegura. El espacio en la reducción erótica se define por un lugar que incluso puedo desconocer, pero no soy extranjero porque ahí habito, es mi morada. Yo estoy donde me aman y más aún donde mi amor se descubre.

### **El tiempo. La espera indeterminada del amor.**

La reducción erótica adviene como acontecimiento y en ese sentido se temporaliza. Marion aborda la cuestión del tiempo preguntando: ¿De acuerdo a qué momento del tiempo se temporaliza ese otro lugar y de acuerdo a que éxtasis del tiempo? (ibidem. p. 44). El amor como acontecimiento que llega, es imprevisible y no se puede delimitar, yo no puedo determinar o definir en qué momento voy a amar o hacerme amar. No puedo decidir el momento en el que voy a amar porque la experiencia del amor emerge sin previsión ni consentimiento, solo surge, se dona, tampoco se intercambia solo fluye en instantes y permanece en tanto que se desglosa en el flujo del tiempo y de la misma manera nunca puedo decir cuándo terminará porque el amor no acaba:

El tiempo erótico no pasa por mucho que yo espere por una razón muy clara: mientras espero, todavía no pasa nada; espero precisamente porque todavía no pasa y sigue sin pasar nada, y espero justamente que al fin pase algo. El tiempo de la espera no pasa porque nada pasa en él. Solo mi espera transcurre; suspende el flujo del tiempo porque todavía no encuentra nada en el que sobrevenga, y por ende que pueda desaparecer. En el tiempo del mundo lo que pasa no dura. En el tiempo de la reducción erótica, solo dura la espera para la cual nada pasa. (ibidem. p. 44)

No pasa nada en la espera indeterminada, pero mientras sigo en la espera de aquello que no llega, suceden un sinnúmero de cosas, sucede la vida misma pero privada de mi atención, porque estoy referida a aquello que espero y entonces, lo que sucede para

mí, es la espera y el aburrimiento que ella suscita: “no habrá pasado nada en tanto que no haya pasado por aquí transformándose así el lugar (allá) donde estoy en un aquí de pleno derecho (el suyo)[...][...] no pasa nada mientras espero; a cada instante, puedo decirme: todavía nada, siempre nada” (ibidem. p.45) en este sentido, decimos que el espacio ordena el tiempo debido a que la temporalidad de la espera se efectúa mediante un acontecimiento cuyo destinatario se encuentra en otro lugar, por lo que el tiempo se define como extensión del acontecimiento.

La ausencia hace posible el advenimiento, el yo espera al Otro (su rostro, su huella, una señal, un mensaje, una carta, una noticia). Lo permanente es la ausencia, lo fugaz es su advenimiento y la paradoja consiste en que cuando el Otro no está, se mantiene su presencia permanente como recuerdo, esperanza o deseo, se anhela su arribo, entonces, en realidad siempre está, nunca se ha ido del todo, se trata de una presencia desdibujada, sin carne pero presente en todo momento porque precisamente la ausencia es su modo de ser, es en la medida en que no está y porque no lo poseo, que su rostro y su carne se hacen esperar, aguardo el cumplimiento de su presencia que me mantiene firme frente a su ausencia.

De repente en un instante por fin pasa algo, lo esperado e imprevisto sucede: llega el acontecimiento. Una presencia en el presente, ese futuro doloroso que se esperaba por fin pasa, está pasando, se está dando: “Ese don del presente preciso proviene del arribo de un lugar otro en el futuro indefinido de mi espera.(ibidem p. 46)” Los otros, ignorantes de la ausencia de aquel por quien espero indefinidamente dejan de lado lo que pasa, porque en realidad no pasa nada, ni para ellos y ni para mí mientras el otro lugar no se manifieste. Cuando el advenimiento se manifiesta, el pasado se define así según Marion:

Se destacan del pasado los momentos en que el llamado del otro lugar ya ha resonado y ya hizo el presente de su don, pero ya ha pasado – el pasado comienza apenas lo que pasalo ha sobrepasado. De allí la posibilidad de un pasado definitivo: no la espera de lo que ya no puede o no debe advenir, sino del luto definitivo de todo lugar otro, la renuncia, la espera como tal (no esperar más nada de la vida). (Marion, 2005, pp.47 y 48)

En esta reducción el futuro es el tiempo de espera del otro lugar que mientras no llega, no pasa nada, cuando el otro lugar llega es el presente caduco, el tiempo en que sucede el acontecimiento es el parteaguas y el pasado sobrepasa el momento presente y clausura los otros pasados, es decir, se define por el acontecimiento, por el advenimiento del otro lugar y distinguimos el pasado de un antes y después de lo que por fin ha llegado, sepultando así ese tiempo en el que nada pasó. La R. E. sanciona el pasado, la ausencia se ha caducado, ya no se espera, porque el amor: “no se torna caduco cuando desaparece el amado, sino cuando desaparecen la necesidad y la misma ausencia del amado- cuando la misma falta llega a faltar.” (ibidem. p.48)

Resumiendo, en estos tres momentos, el tiempo se da como el advenimiento de un acontecimiento, en el pasado como espera indeterminada, como anhelo del arribo. El presente como el suceso que se está cumpliendo y al mismo tiempo está dejando de ser y el futuro como una nueva espera de aquello que acompaña al acontecimiento del otro lugar. Aquí tiene lugar la anamorfosis, ese proceso que le da forma al fenómeno cuando el fenómeno alcanza el aparecer y pasa de una forma de primer grado a una de segundo grado, esta última sería la llegada del fenómeno a su aparecer: “la anamorfosis indica aquí, que el fenómeno toma forma a partir de sí mismo [...] [...] remonta desde su propio fondo hasta su propia forma (Marion 2008: p. 215)

El fenómeno del amor no es compartido, lo que muestra es la comunión de una dualidad: “Nada me pertenece más que aquello que deseo, porque eso me falta, y lo que me falta me define más íntimamente que todo lo que poseo, pues lo que poseo sigue siendo exterior a mí y lo que me falta me habita, de manera que puedo intercambiar lo que poseo, pero no la falta que me posee el corazón” (Marion 2015, p. 123) en este sentido, el deseo surge de la falta misma. De esta manera, me reconozco en la medida que descubro lo que deseo porque mi deseo me muestra a mí mismo. Soy el amante de algún otro y el otro se convierte en una cuestión personal: “Decir te amo por un instante, provisoriamente” significa “no te amo en absoluto” (Marion, 2015 p. 129) Esto significa que decir y hacer el amor por un tiempo es no amar, es no ser

amante: “vamos a poder charlar y, si todo va bien (o mal), copular, pero no haremos con ello el amor” (Marion, 2015, p. 129)

La temporalidad de la R. E. me permite comprender que ya no estoy en el tiempo del mundo donde el futuro se redefine como el tiempo de la espera del otro lugar donde mientras no llega, no pasa nada. El presente es el tiempo donde pasa y sucede ese otro lugar, el pasado es el tiempo donde el otro lugar superó el momento de su presente. Esta temporalidad Marion la expresa así: futuro erótico que llama al otro y confirma mi espera: ¡Ven tu! ¡Aquí estoy!, el presente erótico que confirma mi presencia y mi avance: ¡voy!, ¡aquí estoy! Y el pasado erótico: ¡todavía! ¡Aquí estoy!

### **La razón insuficiente de la economía del amor.**

Lo que la R. E. devela es que el verdadero amante ama sin espera; la reciprocidad es una especie de comercialización del afecto y de la misma manera, buscamos romper con la economía del intercambio que legitima la donación y en este caso al amor, entonces, ¿Cuándo surge el amante? Cuando decide amar sin ser amado, es así como rompe con la lógica del mundo y contradice toda razón suficiente de la economía del amor. Esta ruptura de la reciprocidad en el amor, nos muestra que, en la reducción erótica el amor revela otra verdad que se contrapone a la verdad del mundo o de la actitud natural de la misma manera en la que la verdad de Cristo se contrapone, en este sentido, tanto la reducción a la revelación como la reducción erótica comparten una nueva visión del mundo: “el amante no desprecia la razón, simplemente la razón misma falta cuando se trata de amar” (Marion 2015, p. 96) La razón no alcanza y no sería suficiente para amar y se convierte en un principio de razón insuficiente porque rompe con la lógica del mundo. La pregunta que va a radicalizar la reducción erótica es: ¿puedo amar yo primero? porque yo avanzo en el amor, yo amo primero y entonces de manera independiente la reciprocidad que busco, avanzo hacia la reducción erótica y me encuentro amando sin ser amada. Encuentro que el amante soporta todo y ya no importa si el Otro aparece únicamente como amado, porque yo me inauguro como amante.

Marion hace referencia al camino que hace "Don Juan"<sup>78</sup> como figura del amor romántico; la seducción busca invertir el amor del amante y por tanto traiciona la reducción en la medida en que ama desde la actitud natural o el intercambio, de ida y vuelta. En la seducción el avance hacia el amor que hace el seductor es provisorio, una vez que el otro está seducido recibirá el pago de la reciprocidad, amará con devolución: "la seducción pretende hacerse amar sin finalmente amar, no emprendo el avance sino con la firme resolución de abandonarlo apenas pueda" (ibidem. p. 100) el camino de Don Juan es el camino del amante en la actitud natural. En la reducción erótica, el verdadero amante no ve cómo ve Don Juan porque el amante ve al otro liberado de la objetualidad y lo descubre en tanto que amado. Aquel a quien ama es la razón suficiente del amante para amar: "Don Juan no ama demasiado por el contrario, ama demasiado poco, demasiado secamente, sin impulso; pierde su avance. Don Juan ama demasiado poco, no porque desee demasiado, sino porque más bien no desea lo suficiente ni por bastante tiempo, ni con bastante firmeza. Pretende sostener el vino pero no sostiene el amor, no sostiene el deseo, ni sostiene la distancia (ibidem. p. 102)

El verdadero amante lo cree y lo tolera todo pero no en el sentido de soportar el maltrato sino por el hecho de seguir amando bajo cualquier circunstancia, bajo cualquier rechazo, sin reciprocidad ni presencia del amado, el verdadero amante no proclama el amor, ama en silencio y en quietud, simplemente ama con serenidad: "el amante hace la diferencia – sólo el difiere. Difere de todos aquellos que pretenden amar bajo la condición de la reciprocidad, o de la actitud natural (ibidem. p. 103) Dice Marion que nada sostiene al amante y por tanto lo soporta todo y sobre todo el hecho de que aquel a quien ama, no entrará a la reducción erótica, entonces "el amante asume sin embargo esa soledad idiota como su privilegio soberano" (ibidem. p. 104). En la actitud natural, el que ama menos es menos desdichado, mientras que en la R. E. el que ama menos es el más desdichado porque el que ama más, no deja de amar incluso si el otro desaparece, entonces, el sustento del amor es la falta del otro, su ausencia o su presencia vacía de amor, de esta manera, el Otro que NO me ama, me legitima como amante: "el amante ama amar"... amar al amado, aun si el amado no lo ama o

---

<sup>78</sup> Véase Marion: 2015, p. 99. Marion hace referencia al Don Juan como figura del amor recíproco y seductor

sencillamente no ama a nadie. El amante ama amar, por amor al amor” (Marion2015, p. 104)

Bajo la interpretación de la actitud natural el amante ha perdido todo por nada porque su amor no fue correspondido, pero en la actitud erótica lo ha ganado todo porque ha descubierto que ha amado sin reservas ni devoluciones. El amor no necesita la aprobación del amado para que sea porque el amante puede amar lo ausente, lo espacialmente alejado, amar aquello que espera ser descubierto, lo que todavía no llega, incluso puede amar lo muerto. El amante tiene esperanza porque espera amando la confirmación de un amor que quizá nunca llegue.

El hecho de que el amante avance no elimina la demanda de seguridad. Digo amar aunque en realidad ignore lo que signifique “Yo” y “amar” y para amar hace falta saber lo que se ama. ¿Cuál sería la frontera que separa la actitud natural de la reducción erótica? La falta de seguridad de que alguien en otro lugar me ame, no impide que se dé el paso a la R. E.; es a partir de la búsqueda de la seguridad faltante que yo entro a la reducción, lo único que encuentro como seguro es descubrir que Yo amo primero porque ese amor me confirma quien soy y junto a esa seguridad se desprende la libertad de amar, porque nadie puede negar mi libertad de hacerme amante: “¿En qué se reconoce al amante radical? En que casi nunca se atreve a declarar ¡Te amo!, justamente porque sabe lo que cuesta [...] ya sería mucho que amase amar sin restricción mental ni mala fe. Entre amar amar y amar efectivamente al otro, no podemos señalar ninguna diferencia clara” (ibidem. p. 111) La intuición del amor me puede colmar e inundarme, contamina por completo mi vida íntima, intelectual, consciente e inconsciente.

No hay un concepto al que la intuición del amor corresponda porque “amar amar” va dirigido a alguien aún ausente. “Amar amar” se articula como intuición dada por sí misma y dirigida a mí, la intuición se revela dada al amante por sí mismo, esta intuición crecerá para volverse una intuición saturante: “La tonalidad afectiva de estar efectivamente enamorado -alcanzando el estrato de amante- no accede todavía a ninguna significación: el otro no interviene en ello. La intuición de amar se vuelve

enceguecedora porque sólo depende del amante que una vez más hace el amor primero” (Marion 2015, p. 115) Esto significa que como amo amar yo soy quien provoca por mí mismo la intuición, es una autoafección de mis vivencias intencionales que sólo me convalidan a mí. El proceso sucede al revés porque en lugar de que la significación se confirme por una intuición, se trata de que se fije una significación para la intuición sobreabundante que provoca la decisión de amar, entonces, la significación que busco debe ponerme de manifiesto al Otro fijando así la intuición. En el caso de ese Otro mi intuición sobreabundante debe esperar el advenimiento de una significación que la confirme o la fije. Con otros fenómenos o vivencias las significaciones están previstas y esperan la confirmación de la intuición que llega.

### **La encarnación del amor: La erotización de la carne**

Ya hemos descrito el fenómeno de la carne como un tipo de saturación; en el *Fenómeno Erótico*, dice Marion que “la hechura de mi carne me asigna mi ipseidad” (ibidem, p. 51) nunca puedo tomar distancia de mi carne, siempre soy en ella y ella en mí, cualquier tipo de alejamiento de ella supondría mi suicidio. Con mi carne me pienso sintiéndome, al tocar una cosa, la carne se siente a sí misma tocando el objeto y descubre distintas texturas. Cuando toca otra carne viva ambas pueden sentirse tocándose una a la otra, cuando la misma carne se toca a sí misma, ella se reconoce sintiendo su misma carne, ya Husserl lo describía suficientemente en *Ideas Relativas*; ambas manos, por ejemplo, son una y la misma carne reconociéndose en diferentes modos de palparse, descubriendo sus texturas, diferentes sensaciones, dolores, placeres.

Como carne, tomo cuerpo en el mundo pero no soy una cosa del mundo, mi cuerpo desnudo expuesto a la naturaleza y sus cosas, goza al sentirlas, ellas no me sienten ni se sienten a sí mismas, las cosas del mundo me afectan pero no hay acción en ellas que provoque mi sentir, sólo me afectan como cosas que salen a mi encuentro y chocan con mi cuerpo: “el cuerpo inerte no se transforma, no metaboliza, no explota” (Marion. 2015 p. 133) En este sentido, no hay mundo sin una carne que lo sienta. Puedo sentir las cosas del mundo pero dicha afección implica primero percibir yo

mismo en mí mismo. En el encuentro con el Otro, es mi carne la que lo siente, siente su carne y puedo descubrir cómo me siento al tocarlo, entonces, la hetero-afección se da junto a una autoafección: “esa modificación de la carne, que pasa de su función perceptiva a su fenomenalidad desnuda, erotiza mi carne y radicaliza así la reducción erótica” (Marion , 2015 p.136)

La carne, a diferencia del cuerpo no aparece en el mismo nivel de los objetos ni en el mismo escenario del mundo pero se fenomenaliza en el hecho de que cada uno nos damos la carne que no tenemos. Cuando ocurre el desnudamiento de la carne del Otro ¿Cómo puede volverse fenómeno para mí? Dice Marion que se fenomenaliza radicalmente al dejarse sentir pero además, sucede que la carne del otro me descubre porque mi carne siente cuerpos y se experimenta ella misma como una carne expuesta al mundo: “al entrar la carne ajena, salgo del mundo y me convierto en carne dentro de su carne, carne de su carne” (Marion 2015, p. 139) frente al Otro, recibo mi propia carne fenomenalizada por primera vez. La carne del Otro provoca mi carne y cada amante se vuelve el depositario de lo más íntimo del Otro. Me desposo en el Otro porque exige entrega total, me convierto en carne a través de él o ella, me convierto en mi carne al erotizarme por la carne del Otro y me dejo poseer en la medida en que me brinda su propia carne y mi carne es la pantalla donde proyecta la suya.

Para que la escena siga siendo erótica, ambos deben abandonarse en sus carnes, esto no significa objetivar la carne misma sino provocar la erotización a partir de la carne, entonces, me activo en la medida en que me encuentro afectado y el Otro me afecta en la medida en que se muestra pasivo. En el momento de la erotización, nadie posee a nadie porque cada uno está en su carne experimentando la carne del Otro en estado de pasividad, no hay posesión porque ninguna carne en tanto carne domina ni se halla dominada. Incluso la caricia va más allá de la carne, Levinas lo expresa en *Totalidad e infinito*; la caricia va más allá de lo sensible, busca lo invisible intentando tocar el alma y expresa el amor, lo dice tocando la carne pero la caricia no toca a una persona o una cosa porque el cuerpo abandona su estatuto de ente:

La caricia, como el contacto, es sensibilidad. Pero la caricia trasciende lo sensible. No que

sienta más allá de lo sentido, más lejos que los sentidos; no que se apodere de u alimento sublime mientras conserva, en su relación con eso sentido último, una intención de hambre y la ahonda – como si a caricia se alimentara de su propia hambre-. La caricia consiste en no coger nada, en solicitar lo que se escapa sin cesar de su forma hacia un porvenir, en solicitar lo que se hurta como si aún no fuera. Busca, explora. No es una intencionalidad de desvelamiento sino de búsqueda: un ir a lo invisible. En cierto sentido, expresa el amor, pero sufre de la incapacidad de decirlo”. (Levinas 2016, p. 291, 291)

Cuando mi carne sufre se retrae, mi carne que se goza en sí misma se dona a mí sin reservas: “mi carne se desvanece cuándo desaparece su única condición de posibilidad, la carne del Otro. Y la suya se borra cuándo se disuelve la mía” (Marion 2015, p. 140)

No hay órganos eróticos sino órganos sexuales que se pueden erotizar pero por sí solos no provocan la erotización. En el placer experimento la asunción de mi carne; me afecto sin excepción, en mi propia carne, por obra del otro, el coito abraza, la penetración recibe la carne y la da. El Otro invade mi carne hasta el Rostro, necesito del él para vivir, por tanto, la autoerotización pierde sentido: “la autoerotización no tiene ningún sentido ni la menor efectividad como tampoco una auto-exitación. Siempre, aunque sólo sea por la fantasía y la imaginación, es preciso que otro me de mi propia carne que sin embargo no tiene, y que yo, que me convierto en ella, sin embargo, no puedo darme (ibidem. p. 144) En la donación de la carne del otro y la mía, ninguna carne sustituye a la otra. Se mantiene mi avance, nos consagramos uno al otro. Mi carne se consagra a mí en el Otro y entonces, veo la trascendencia del Otro erotizada y él ve que me convierto en mi carne “el cruce de nuestras carnes en nuestras miradas suspendidas deja aparecer al fin nuestra alma común” (ibidem. p. 149)

En el cruce de la carne cada una da lo que tiene, las miradas entrecruzadas por el contacto carne a carne son a su vez inmanentes y trascendentes. Gozo del Otro pero nunca como cosa del mundo, me adhiero a él, me sujeto a él y le doy su propia carne a través de la mía. Gozo del otro, gozo su placer, mi placer demanda al suyo, de esta manera, gozar implica el disfrute del otro. En la carne ajena me sostengo, me adhiero a ella, me confirmo; habito la carne del otro y me convierto en amante. Me recibo como carne en la carne ajena. Marion pregunta: ¿en qué espacio se efectúa el fenómeno del amor? ¡En la carne! La extensión de la carne fluye y mi orientación parte de mi carne

en contacto con la carne del Otro que recibo, entonces, el Otro me proporciona mi orientación, estoy ubicada en el Otro quien es mi punto de ubicación, abajo, arriba, atrás, adelante, se define por su carne en contacto con la mía. En la actitud natural, la penuria se opone a la abundancia, pero en la R. E. el deseo lleva dentro de sí ambas: la penuria y la abundancia. Se trata de un avance y una retirada para que se siga cumpliendo el deseo.

El fenómeno erótico desde la carne del Otro tiene la propiedad de cesar sin fin. El mundo sigue su rumbo después del placer erótico, nada ha cambiado, seguimos en el mismo sitio de donde estábamos, el mundo reaparece en su lugar como antes, como siempre; volvemos al mismo lugar, dejamos de erotizarnos y la carne vuelve a ser cuerpo. La reducción suspende el cuerpo físico, la reducción erótica lo había puesto entre paréntesis, como entes del mundo nuestro cuerpo es donde hay más cosificación porque nunca podremos vestir nuestras carnes como si nuestros cuerpos: “cubrimos nuestros cuerpos para esconder de nosotros mismos y de ellos además la desaparición de nuestra carne, para ocultar la vergüenza de pertenecer otra vez al orden de los cuerpos según la actitud natural” (ibidem. p. 159).

Al término de la erotización yo no pierdo mi carne, pierdo en mi carne el acceso a otra carne a la cual accedí en su erotización. El fin de la erotización priva a mi carne de otra carne. Como amante atravieso dos distancias: entre mi cuerpo y mi carne, entre mi carne y su erotización: “la distancia entre la carne y la carne erotizada reitera la distancia entre la carne y el cuerpo” (Marion 2015, p. 159) Mi carne no se erotiza sola, mi deseo permanece intencionado con el Otro, no obstante, puedo resistir a esa erotización. Al entrar en contacto con el Otro, mi carne experimenta su movimiento y se excita en la medida en que se abandona al tacto del Otro y se entrega con total apertura, es la puerta de entrada a un mundo erotizado por la carne del ser amado:

“El cruce de nuestras carnes, más íntimas en nosotros que nuestras voluntades abstractas, completamente obsesionadas por su mutuo entrecruzamiento, acelerando automáticamente el ritmo de sus avances sin cesar reanudados y reactivados [...] siempre que queremos seguir recibiendo cada uno su carne de la carne ajena, aunque también buscamos la explosión final, sin la cual el cruce de las carnes no se confirmaría efectivamente ” (Marion: 2015, p. 163,

La carne erotizada es involuntaria se erotiza en mí sin mí y la erotización termina sin el consentimiento de mi voluntad: “me erotizo y gozo al abandonarme a la erotización automática de mi carne por la ajena, sobre todo sin hacer nada, dejando que todo se haga en mí sin mí y él hace lo mismo (Marion 2015 p. 164). En sentido erótico, la finitud consiste en mi carne que se erotiza por su iniciativa que es provocada por otra carne y por lo tanto en mí sin mí: la finitud no se debe sólo a mi carne, sino a que mi carne se erotiza por sí misma. (Marion p. 165) Dice Marion que la carne se revela como finita en la medida en que se excita porque devela que es carne viva.

### **El lenguaje mudo de la carne erotizada.**

La erotización de la carne y la penetración que dan lugar al orgasmo, me llevan a una experiencia erótica extrema y decepcionante en el sentido de que en el instante en que la alcanzo se me escapa y cuando termina, se vuelve un fenómeno abstracto. En los fenómenos saturados, el exceso de intuición requiere un incremento de hermenéutica y de descripción conceptual pero el fenómeno de erotización dice Marion, que es un fenómeno “tachado” donde lo que sucede es que el incremento de intuición sobre el concepto invade el horizonte de manifestación y se retira y desaparece de inmediato. Por eso, no podemos decir nada de dicho fenómeno en el sentido de que las palabras faltan para describir la demasía de intuición que el concepto mienta. En este sentido, la reducción erótica redefiniría las reglas del lenguaje, son decir que no dicen nada cara a cara, carne contra carne: “nos estamos hablando en el mismo momento en que no hablamos nada [...] [...] hablarse para excitarse, hacernos salir de nosotros mismos en tanto que carnes erotizadas también por las palabras, e incluso sobre todo por las palabras. Es para lo que nos sirven nuestras bocas, cuando no se dedican al beso” (ibidem. p. 169, 170) el lenguaje en este caso sirve para que la carne se excite.

## La “mentira” como amenaza de la erotización.

Podemos decir con Marion que el verdadero fenómeno del Otro tiene acceso a través del pasaje de mi carne; siguiendo a su maestro Levinas, Marion destaca que el rostro del Otro me dirige una mirada donde se incluye el llamado y el mandato ético que ordena: ¡No matarás! Y a su vez solicita ¡me amarás! En este sentido, el amor y la erotización requieren la personalización de un rostro. El otro se devela con la erotización y esta confirma su finitud radical en el sentido de que las carnes entrecruzadas son un hecho finito porque en el momento de la erotización suspende lo que provoca en el preciso instante de su cumplimiento. Ese momento desaparece sin dejar rastro y todo vuelve a su lugar, pero además la erotización no es una vivencia necesaria, mucho menos permanente porque su propia suspensión atestigua su contingencia.

Entre la carne erotizada y la persona permanece una distancia, Dice Marion que el orgasmo nos despersonaliza en la medida en que nos funde en la carne a ambos. En este sentido, la erotización nunca alcanza a la persona; el orgasmo nos difumina, Marion afirma que la erotización reinserta a la persona al mundo y la rebaja al orgasmo donde soy pura carne, porque la carne erotizada nos mantiene por detrás de la propia persona, entonces, ¿qué da acceso a la persona? Si Yo mismo me abandono como persona en mi carne erotizada: “y si el otro llegara a hallarme ¿cómo podría quejarme seriamente, cuando yo primero me escapo de mí mismo disipando mi propia persona en mi carne erotizada?” (ibidem. p. 181) Si el amor muere en la erotización entonces, el amor se rehace después del momento erótico bajo otra forma porque ¿qué nos hace amarnos después del momento erótico? Después de la erotización, el amante debería decir “Te amaré todavía después”. Si el amor no sobrepasa el momento erótico hacemos simulacros de amantes con mentiras de amantes: “en la charla, ambos hablamos de mala fe, yo primero, porque pretendo anunciar un juramento cuando quiero la erotización sin juramento; luego el otro, porque lo sabe perfectamente, pero pretende no sospechar mi mentira [...]...] la mentira consiste en este caso en pretender ser los amantes en los que ante todo no queremos convertirnos (ibidem, p. 184). De acuerdo con Marion la mentira pura, radical y peligrosa es la infidelidad, infecta el

pasado y por lo tanto el presente no puede recobrar su veracidad:

“el mentiroso siempre termina teniendo que convencer a alguien de que no miente, diciéndole justamente cara a cara, mirándolo a los ojos, tan sinceramente como sea posible “te digo la verdad”. Por otra parte, un verdadero mentiroso se reconoce la mayoría de las veces en que sabe mentir; y saber mentir consiste en saber decir “sabes bien que no se mentir” o “tenme confianza” (Marion 2015, p.191)

Frente al Otro que me mira, no soporto la mentira pero la practico, mentir mirando a los ojos exige un carácter perverso; su mentira me aleja de él y me quita mi carne erotizada, esa parte esencial en mí, entonces la mentira atenta contra la erotización: ¡sólo se posee aquello que no puede amarse! (Marion 2015, p. 192) en la actitud fenomenológica del amor no cabe la mentira entre amantes porque reproducirla legitima la lógica del mundo y la lógica o la verdad de la reducción erótica busca la verdad en el amor.

### **Posesión: la imposibilidad de amar.**

Los celos son un deseo informe, es pretender amar fuera de la reducción erótica pues ignora el avance del amante y reclama la reciprocidad exigiendo el juramento. Deseo imperioso de tener y retener al Otro no puede ser amor porque el amor no retiene, libera: “amo a alguien que pretende amarme (o lo da a entender) pero que en los hechos me traiciona, ya sea porque sencillamente no me ama, ya sea porque ama a alguien más en mi lugar” (Marion 2015 p. 198-199) la posesión elimina el amor porque pretende contener lo que por naturaleza es libre, no se controla, no se contiene. Después de la R.E. amo liberado de la obsesión de poseer al otro, mis celos me muestran que no efectúo la R.E. y por tanto no puedo amar yo primero. El inútil deseo de poseer extermina la posibilidad de convertirme en amante y despierta la obsesión. Mis celos tienen como causa, el engaño al amor mismo: “gracias a los celos, asumo el honor del amor y lo defiendo contra la mentira del amante” (ibid:201). Los celos pueden terminar en odio, pero lo paradójico es que el Odio me une más al Otro:

“De hecho, un buen odio recíproco une más, por más tiempo y más sólidamente que el

supuesto amor, al menos en muchos casos dura más tiempo. Pues al igual que el amor, mi odio al otro nos conduce a ambos a nuestro cumplimiento, me recibo incluso, como a pesar suyo, de ese otro al que privilegio odiándolo, y él se recibe de mi odiándome. Nuestro odio me individualiza y también lo individualiza más seguramente y más rápido de lo que puede hacerlo la reducción erótica” (ibidem. p. 203)

Hay una diferencia fundamental entre el amor y el odio; el odio prescinde de la carne, mientras que el amor debe pasar por ella. En el odio dejo de ver al otro pero lo considero para derribarlo, no obstante, todo se revierte porque al generar odio termino odiándome a mí mismo, eso me encamina a mi propio suicidio. El otro al que odio se mantiene presente porque me obsesiona y de esta manera me continúa convocando.

### **La temporalidad erótica determinada por la fidelidad.**

Marión dice que la finitud de la erotización se cumple en la medida en que no puedo esperar su fin y tampoco puedo adelantar o retrasar su comienzo; ¿hasta dónde puede aplicarse la erotización libre? Permite dar y recibir una carne erotizada allí donde la sexualidad no alcanza porque hay amor de padre e hijo, entre los amigos, en la trascendencia del hombre a Dios y en ella se reconoce la castidad, virtud por excelencia

La fidelidad en sentido fenomenológico implica una temporalidad reforzada por el juramento. Más allá del sentido ético de la fidelidad, la infidelidad se reduce a “cortas fidelidades” que se interrumpen por falta de deseo, de avance por parte de los amantes. Si los amantes son fieles se constituye la temporalidad del fenómeno erótico asegurando el futuro y el pasado: “amar por un tiempo determinado no significa amar provisoriamente, sino amar en absoluto- no haber siquiera comenzado alguna vez a amar [...] de modo que amor no solamente requiere la fidelidad, sino la fidelidad para la eternidad. La fidelidad temporaliza pues el fenómeno del amor asegurándole su único futuro posible” (ibid. p.213). Aunque el ser amado desaparezca no quita el hecho de que a través de él accedí al estatuto de amante, por el hecho de haber amado por anticipado: “aquellos a quienes amé han podido desaparecer, pero no el hecho de que los amé, ni el tiempo que dediqué a ellos, ni el amante en que me convertí para amarlos. Porque no hay nunca ex sino tan sólo huellas indelebles de los otros que me

convirtieron amante, un amante falible, finito sin duda, pero definitivo, irrevocable. Nunca podré fingir que no intenté amar, que no he amado” (ibid. p. 216) Las respuestas a la pregunta ¿me amas? Serán dudosas porque el Otro me puede mentir intencionalmente pero además porque ni siquiera sabe si me ama o no, por ello puede ser más verídico que yo y no él o ella responda a dicha pregunta.

Podemos enunciar el proceso de la reducción erótica:

- 1) El avance. Sucede cuando Yo me dispongo a amar primero
- 2) El cruce de las carnes donde me convierte en el proveedor del otro de su carne.
- 3) El juramento
- 4) La fidelidad como temporalidad del fenómeno erótico.

Ni el ser, ni la muerte, limitan la R. E. porque incluso si el Otro ha muerto, puedo seguirlo amando sin reciprocidad porque el amor comparte con la eternidad en sentido. En la reducción trascendental soy en tanto que pienso y debo pensar según las reglas universales del pensamiento y concluyo que, si pienso, tal vez soy. En la reducción ontológica, soy en tanto ente, dentro del cual se da el ser y reconozco el ser del ente que soy y que ese ser sigue siendo el ser de todos los entes. En la reducción erótica, como amante reconozco aquello que es indisolublemente mío, que es intransferible y lo más íntimo en mí que yo, esto es: todos aquellos a quienes amé, mis vivencias de conciencia eróticas, mis avances, mis juramentos, mis goces, mis intentos de fidelidad, mi fidelidad más pura, mis odios. Entonces, la determinación del amor sería que: “ no aprendo, o más bien no aprenderé mi nombre y mi identidad más propios por lo que sé de mí, ni por lo que soy o lo que decidí ser, sino por aquellos que amo (o no) y por aquellos que me aman. (ibidem. p. 224)

### **El hijo legitima el amor.**

Un tercero asegura el juramento: el hijo; es un acontecimiento intrínsecamente erótico. Los amantes radicalizan en el hijo su propio fenómeno erótico que aparece como el primer espejo de los amantes, es la prueba fehaciente de que se han puesto en común dos carnes. El hijo encarna en su propia carne, la carne entrecruzada y ahora distanciada de los amantes. En el hijo el juramento se hace carne:

“el hijo manifiesta una promesa sostenida desde siempre, lo quieran los amantes o no. El hijo defiende el juramento de los amantes contra los mismos amantes; se da como prenda contra su separación, se interpone como guardián de sus primeros avances, proyecta en el futuro el presente del juramento y cuando el juramento ya no sigue vivo, el hijo lo atestiguará mientras viva en contra de los amantes (ibid. p. 227, 228)

El hijo según la R.E. no basta con la voluntad de ser madre para serlo, el hijo no es un hecho necesario del fenómeno erótico porque la voluntad de engendrar no garantiza la fecundación, en este sentido, decimos que el hijo no se decide y la concepción tampoco depende de los amantes porque entre la concepción y el nacimiento hay una espera que confiere las determinaciones de lo dado al fenómeno del hijo un “arribo” como llegada imprevisible, una anamorfosis, un incidente porque llega como un hecho consumado y un acontecimiento; surge sin más, sin saber su verdadera procedencia, es misterio, el hijo se “invita solo” a la casa de los amantes, es la forma o la figura en la que se develan sus rostros. Es el testigo de sus padres, asegura lo que ellos mismos no podrían ver, la repetida visión de su fenómeno erótico, de esta manera, a través del hijo, los amantes ya no dependen de sus avances ni juramentos porque el hijo es el juramento encarnado. Muestra que los amantes se han podido amar hasta el punto en que apareció el hijo. El nacimiento del tercero provoca un final: “advenimiento del tercero: fin de la historia para los amantes” (ibid. p. 231)

Ya no se trata de la carne de los amantes si no de la carne de alguien más. En la concepción cada uno suscita la carne del otro. El hijo rompe la reciprocidad, se aparta del donador y se deposita en el donatario. El hijo los sustrae y en otro tiempo después de la concepción, el hijo abandona a los amantes y cuando esto sucede los amantes vuelven a sus avances pero podrán envejecer en la reducción erótica que el hijo atestigua. El hijo se va pero algo deja: “vuelven para siempre a sus dos avances y descartan la ilusión garantizadora de una certidumbre externa, envejecerán hasta el final de la reducción erótica condenada a seguir siendo o a convertirse en ellos mismos” (ibid. p. 238)

La partida del hijo confirma la suspensión de mi carne erotizada, cuando el hijo se va,

no pierdo tanto al hijo sino que me pierdo yo mismo: “ama ahora como si tu próximo acto de amor efectuara tu última posibilidad de amar... ama en el instante como si ya no tuvieses ningún otro para amar nunca más. Se trata de transformar un instante entre otros, un simple ítem significativo de la repetición en una instancia última” (ibid. p. 239) El instante es siempre la última instancia para hacer el amor: “los amantes no se prometen la eternidad, la provocan y se la brindan desde ahora”. Ante la pregunta ¿Quién ama al fin verdaderamente? Quedará sin respuesta mientras yo permanezca en el tiempo: “el instante en que todo se cumpla, veré al fin quien amó en última instancia- su rostro surgirá y se impondrá desde el fondo de la anticipación escatológica al pasar la eternidad” (ibid. p. 241) aquel a quien amo se me impone como un fenómeno saturado. El amor es saturado y eterno porque no puede terminar de decirse a sí mismo el exceso de la intuición por encima de la significación.

Somos más íntimos para el otro dentro de la R. E. que para nosotros mismos; a través del avance del Otro. Me ha convertido en un amante que goza su propia carne erotizada porque me descubro amable para él, para mí, porque descubrí que podía hacerme amante amando mi carne erotizada. En la R. E. el amor tiene su propia lógica, no exige reciprocidad, me inaugura como amante, como radicalmente humano porque esa es mi posibilidad más propia, la posibilidad de amar como manifestación de lo divino porque la comunicación con Dios sólo se expresa de manera amorosa, el amor es divino y humano, el hombre su praxis, pero su origen está más allá de él y de la lógica del mundo. Una fenomenología del amor implica el reconocimiento de su origen (Dios) y el sucesivo desvelamiento de su cotidiana práctica: el amor al prójimo.

## CAPÍTULO IV: FENOMENOLOGÍA DE LA FE

Quien reza puede también deleitarse  
en la proximidad del Dios  
con el que se sabe reconciliado.  
El Dios conocido puede también tocar al hombre  
y ofrecerse a la conciencia afectiva.  
JEAN YVES LACOSTE

### **Consideraciones generales sobre la Fe.**

El estudio de la donación, la revelación y el Amor nos ha permitido sentar las bases sobre las cuales se erige la vida de la fe. El entramado de categorías y vivencias que articulan la Fe refieren a conceptos que expresan hechos típicamente religiosos y que son manifestaciones externas de la actitud religiosa: la oración, el culto, rituales sacramentales, idolatría, la vida consagrada. Para abordar este tema, partimos de la lectura y reflexión de Marion en *Prolegómenos a la caridad* donde encontramos elementos que nos ayudan a develar lo que es la fe, como la relación entre fe y voluntad, un estado de crisis pues quien opta por vivir la fe, se enfrenta a un llamado que exige otras renunciaciones. El análisis de una fenomenología de los sacramentos también nos proporciona datos importantes para comprender dichas prácticas como actos de fe. Por otro lado, Marion habla de una “lógica del mal” donde podemos establecer una relación con el mal como algo que atenta contra la fe esto significa que, como parte del fundamento de la fe es el Bien y, por último, la fe encuentra su última posibilidad en la figura del “desposeído creyente” el hombre de fe que duda de su Dios porque es desde la duda que encuentra la radical afirmación de un Dios que lo ha abandonado y donde a su vez, se legitima la distancia en el paradójico clamor de un hijo que ha sido abandonado por su padre pero que, en ese grito de reclamo: “Dios mío, porque me has abandonado”, confirma la revelación de Dios en su vida.

De acuerdo con Marion, los fenómenos saturados nos conducen hacia la forma pura del llamado por su abundancia y acaparamiento, son fenómenos que exigen ser atendidos porque nos convocan: “El Yo operador de la reducción teológica es modificado, iluminado por la fe, impresionado por lo dado y ya no el mismo que antes,

sino ahora receptor necesitado de anonadamiento (Marion 2005, p. 91 en Santiago S. G. p. 16). La fe revelada por medio del Otro, del amor, de la donación o la ética, son elementos intrínsecamente conexos entre sí en una experiencia que es fenomenalizada a través de un llamado. La caridad, la plegaria y la sacramentalidad, son hechos de una fe que surgen a partir de un momento de revelación en la vida de conciencia.

En este capítulo intentaremos desglosar el fenómeno de la fe como la respuesta humana a la manifestación de Dios y como parte del desarrollo de una “actitud religiosa”: “la humanidad finalmente reconciliada con su destino, no tiene más que una función y una misión en mil diversas actitudes: bendecir, para así acogerle y reconocerle, el don de la presencia de Dios en y como su Cristo.” (Marion, 1993. p. 147) cuando el pueblo acoge la bendición se constituye un pueblo nuevo que bendice el Don de la presencia de Cristo: “Cristo sube a los cielos precisamente porque los discípulos, al fin, bendicen en Jerusalén el Don de su presencia” (Marion, 1993 p. 147).

¿Qué es la fe?, ¿Cuáles son los hechos de fe? La palabra fe, procede del latín *fides* que significa “confianza”, “crédito”; en este sentido, la fe es una certeza fundada en una seguridad que se define como creencia religiosa y confianza en la revelación divina. Podemos distinguir dos aspectos de la fe: 1) respecto al objeto de fe, como lo que se cree, que se refiere a la aceptación de lo que se cree y 2) la acción de creer<sup>79</sup>; esto significa que la fe tiene un contenido, el objeto de fe: Dios; y a su vez, es un acto de confianza, donde la vida del sujeto se afianza a la certeza de que un Dios es el fundamento de su existencia.

Para el cristianismo, la fe es superior a la ciencia porque trata de la certidumbre más alta; el concepto tiene diversas interpretaciones y significados que están determinados por su contexto religioso y teológico y al sistema de creencias de las diferentes doctrinas religiosas como la “fe judía”, “fe cristiana”, “fe católica”, “fe reformada”, etc.

---

<sup>79</sup> Los escolásticos distinguen entre dos sentidos de fe (*fides*) y *fides quae creditur* (acción de creer) y en el segundo sentido se involucra la aceptación del objeto de fe.

Para la teología cristiana, la fe es una de las tres virtudes teologales junto con la esperanza y el amor; siendo la fe el conducto a través del cual el amor y la esperanza articulan la vida del sujeto. San Pablo la define como: “soporte de las realidades que se esperan y prueba de las que no se ven” (Heb. 11, 1). La fe es la espera indeterminada de las realidades que aún no son, es la esperanza de que se realicen y una vez que suceden, la fe es la prueba fehaciente del hecho consumado que se esperaba, la fe certifica la espera de esas realidades. Lutero postulaba la justificación por la fe<sup>80</sup>, para decir que la ley había subsumido a la fe a un sistema injusto de falsas creencias, este argumento, pone el acento en la confianza, lo que significa que la fe no quedaría supeditada a la ley de los sistemas de creencias religiosos o a la aceptación y obediencia de las autoridades eclesiásticas y tampoco a las enseñanzas de la Biblia, esta interpretación se limita a depositar la confianza en Dios.

Dentro de la filosofía hay varias interpretaciones de lo que es la fe, en el siglo XVIII surge una corriente de pensamiento denominada “filosofía de la fe”<sup>81</sup> de Hamann y Jacobi, quienes la definen como la capacidad de poner al hombre en contacto con las realidades últimas y especialmente con Dios; Jacobi pone el acento en un sentido más religioso de Fe: “toda Fe es necesariamente fe en la revelación y ésta es necesariamente fe en Dios”<sup>82</sup>. Por otro lado, Fichte considera que todos “nacemos en la fe”; para Eckhart representa el nacimiento de Dios en el hombre. Duns Escoto habla del carácter práctico de la fe y dice que “la fe no es hábito especulativo, ni el creer es un acto o visión especulativa sino práctica”, este sentido de práctica se refiere al desarrollo de la conducta humana para dirigir al hombre a la beatitud. La vida de la fe involucra a toda la persona, esto incluye el conocimiento que tiene de Dios así como los elementos afectivos del sujeto donde la fe se devela en las obras<sup>83</sup>; la idea práctica de fe remite a una “actitud” por parte del creyente. Para Kierkegaard tener fe es existir

---

<sup>80</sup> ver justificación por la fe: ef. 2,8; hch. 26,17. Ro. 1,17

<sup>81</sup> También denominado como “filosofía del saber inmediato”, los principales exponentes fueron J.G. Herder y F. H. Jacobi. Esta filosofía adopta los límites de la razón de la filosofía kantiana para afirmar la superioridad de la fe sobre la razón. Esta filosofía considera que la fe es una relación inmediata con las realidades supremas, específicamente con Dios. esta filosofía está plasmada en las *Cartas a Moses Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza* (1785)

<sup>82</sup> *Diccionario de Filosofía Nicola Abagnano*

<sup>83</sup> González, Justo L. (2010) *Diccionario Manual Teológico*. editorial CLIE, Barcelona España pp. 123, 124.

en determinado modo, donde la fe no es certidumbre sino decisión, porque en todo caso, el hombre de fe decide experimentar la angustia de la certeza. Spinoza también defiende el carácter práctico de la fe y dice que es el conjunto de creencias que condicionan la obediencia a la divinidad; Kant adopta este mismo concepto de fe y considera que la creencia teórica resultará insuficiente y la fe que se dirige a la habilidad es una fe pragmática; la fe en Dios está relacionada con el sentimiento moral, la fe religiosa puede ser “fe religiosa pura” que sería la fe moral que radica en las leyes que indican la voluntad de Dios respecto al modo en que quiere ser honrado y obedecido, este sentido de fe incide en la vida del individuo.<sup>84</sup>

Por la fe se reconoce y acepta una realidad trascendente revelada en una vivencia personal que dota de sentido la vida del sujeto, quien acredita con certeza una verdad revelada, esta verdad exige algo del hombre: obediencia y confianza en la realidad trascendente que lo descubre: “el hombre que cree en Dios lo presente, obedece su verdad y se confía a él” (G. Van Der Leeuw, fenomenología, c. 513 en De Sahagun Lucas (2005) *Fenomenología y filosofía de la religión*. Madrid, BAC). Por la fe el hombre se transforma en hombre empoderado, sus actos, su praxis estará profundamente supeditada por la certeza vivida, la fe ordena su comportamiento en la medida en que estructura su existencia y queda supeditada a una totalidad la cual está subsumida por la revelación. La oración es consecuencia de la fe como su expresión orginaria.

La palabra hebrea *emunah* אמונה significa “Fe, fidelidad, seguridad, firmeza”<sup>85</sup>; pala la tradición judía la *fe emunah* trata de una convicción que trasciende la razón, lo que significa que la emunáh perdura cuando la razón llega a su límite. En la *fe emunah*<sup>86</sup>, Dios tiene la iniciativa y la respuesta del hombre es la fidelidad de Dios; produce obras que dimanan de la confianza y obediencia a Dios; para los sabios rabínicos es un don recibido que hay que desarrollar; lo opuesto a esta fe es la perturbación de la mente y

---

<sup>84</sup> Ver *Diccionario de Filosofía* Nicola Abagnano p.

<sup>85</sup> Pedro Ortiz V. (2004) *Léxico hebrero-español, arameo- español y español-hebreo, español- arameo*, 2a. edición revisada y aumentada Colección Teología Hoy No. 26. Pontificia Universidad Javeriana Facultad de Teología, Bogotá D.C. P. 16

<sup>86</sup> Lacueva, F. (2001) *Diccionario teológico ilustrado*, ed. Clie, Colombia

el espíritu, la falsedad y la mentira, contrario a esto, la verdadera fe es fidelidad, lealtad, integridad, confianza en la verdad revelada. Existen diferencias entre el significado de la palabra fe y el significado de la palabra emunah, esta última tiene una riqueza semántica, significa también justicia y no remite únicamente al hecho de creer conceptos o ideas, la emunah no se adhiere a los dogmas, sino que se considera también un estado espiritual que tiene como fundamento una experiencia profunda del alma humana con Dios. Representa la respuesta humana al pacto de la alianza de Dios con Israel, esta palabra va más allá de lo que representa el “tener fe en Dios” incluso se aleja de la palabra creencia y tiene más relación con el significado de “enseñar”, “criar”, “educar”, en este sentido la palabra representa entrenar nuestros hábitos, pensamientos, acciones para poder desarrollar el potencial divino, abarca cada dimensión de la conducta humana, la fe emunah representa el amor y la reverencia a Dios, tiene un sentido activo de amor.

Responder al llamado de la revelación, implica una *metanoia*, etimológicamente significa “cambio de mente”, una renuncia al pecado, este pesar que mira hacia el pasado, va acompañado normalmente de una “conversión”, en griego: “epistréfein” por la que el hombre se vuelve hacia Dios e inicia una vida nueva. En la revelación, el donatario (sujeto) es modificado por lo dado, porque lo dado exige que el receptor se vincule con ello: “la revelación muestra al hombre tanto su capacidad de recibir al sí mismo que se da como su capacidad de recibirse como revelado y modificado por la recepción de la gracia” (Santiago S. 2021 p. 19). En el libro de Habacuc 2: 4b. dice “el más justo por su fe vivirá” y se refiere a este sentido de fe como fidelidad humana; el texto bíblico sugiere que todo israelita que sea fiel a Dios a pesar de su sufrimiento, a causa de su fe, seguirá con vida. La noción de fe que expone San Pablo en Romanos 4, 3 hace referencia a Abraham a quien la fe lo transforma en un creyente converso. En este sentido, se destaca la fe como “actitud” de toda la personalidad del creyente a partir de un hecho de conversión a causa de un momento de revelación. Hay una relación entre la palabra emunah y la palabra “amen”: 2 Cor: todas las promesas hechas por Dios han tenido su sí en él por eso decimos Amén”. La exégesis bíblica nos dice que la palabra Amen significa: “es firme, sólido, digno de confianza; es la

respuesta de la fidelidad del hombre a la fidelidad de Dios en Jesucristo<sup>87</sup>. Para Michel Henry, la noción de creencia significa:

“Creer no designa un saber menor, homogéneo al del mundo pero todavía irrealizado o imperfecto de modo que aquello en lo que se cree necesitaría aún probar su realidad o su verdad, mostrándose de veras. Creer no es el sustituto de un ver todavía ausente. Creer no designa una espera, la espera de lo que aún no visto lo será un día, precisamente en un ver, en la verdad del mundo. Creer cuando lo que es visto está ya ahí, ya visto, totalmente incapaz de hacer visible aquello de lo que se trata, a saber el Verbo en su condición de Verbo, precisamente porque éste es en sí invisible y porque ningún ver lo alcanzará jamás; creer no puede designar más que la sustitución de un modo de manifestación fundamentalmente inadecuado por una revelación más esencial y de otro orden, a saber, la del Verbo mismo, la de la Vida misma, puesto que ésta se auto-revela en ese Verbo bajo la forma de éste. De ser así, es únicamente en y por ese Verbo como se llega a él. Más exactamente: en la vida misma y en el proceso de su auto-revelación, dado que ese proceso se lleva a cabo como el Verbo mismo- no siendo el verbo más que el cumplimiento efectivo de ese proceso (Henry M: 2001 p. 99)

El modo de vida de la “actitud religiosa” exige una práctica motivada como lo sugiere nuestra hipótesis, por una vivencia de amor profundo inspirada en la persona de Cristo pero ¿en qué consiste la vida cotidiana de la fe? Siguiendo a Marion, hemos visto que la experiencia religiosa es un momento específico en la vida de conciencia donde ésta queda colmada por una saturación redoblada: el fenómeno de revelación, pero dicha vivencia tiene continuidad, es vivida en la cotidianidad como amor hecho obra, como Caridad. Esta “actitud” es el cambio de la mirada hacia una percepción del mundo y de la vida donde la certeza de Dios permea la existencia humana, donde la comunicación entre Dios y el hombre, incluso desde el silencio, es vivido en lo profundo de la personalidad del individuo y descubre una nueva forma de amar. Una “fenomenología de la fe”, implica el análisis de la caridad porque “la fe sin obras es una fe muerta” (Santiago 2, 14-17). Pero también es importante tematizar otros problemas que permean este modo de vida práctica, situaciones y hechos en los cuales la fe se hace efectiva. Una fenomenología de la fe, estudia y describe la experiencia inaugural que la confirmará en hechos posteriores.

---

<sup>87</sup> Ver: Biblia de Jerusalem p. 1694

## **Fe y voluntad. Sobre la voluntad de Amar.**

La Fe es una posibilidad humana, hace que el hombre de sentido a su existencia y realice acciones en su nombre. La fe es vivida en el día a día, manifiesta en la personalidad y cotidianidad del individuo, por lo tanto, decimos que la fe son vivencias, motiva actitudes, provoca acciones. La fe es a su vez, voluntad; voluntad entendida como un poder de decisión. La voluntad del hombre manifiesta como fe, se confirma por la falta de manifestación de Dios a los hombres con total evidencia porque a Dios nadie lo puede ver sin morir, entonces la fe es creencia de lo que no se ve, pero se legitima como “saber”, en este sentido la fe es el conocimiento. El correlato entre fe y voluntad radica en el hecho de “querer creer”, esta correlación marca una distancia que es el amor; el distanciamiento que separa y define la fe como fe y de la misma manera la voluntad es la caridad, en este sentido, la voluntad es querer creer en el amor:

¿qué significa no tener bastante fe? Al menos, que la voluntad no tiene la fuerza de querer, y que no puede querer aunque le parezca que ella lo quiere [...] sola consigo misma, la voluntad debe querer creer, aun cuando no disponga de medios para creer o sobre todo aunque crea que no dispone de ellos. Pues ¿qué impide a la voluntad creer?, ¿qué es sino el creer que no puede creer, en una palabra, creer que no cree? Nada separa quizás a aquel que cree de aquel que no cree, a no ser esto: no las razones, por supuesto, no una certeza cualquiera (como si se tratase de una forma de influjo nervioso y mágico, cercana al fanatismo o a la estupidez inconsciente), sino solamente el creer a pesar de la creencia de que no se cree. Creer en el Amor y que él me ama a mí, a pesar de que mi creencia de que <<no se tiene la fe>>; dicho de otro modo, conceder mayor confianza al Amor donado que a nuestra voluntad desfalleciente; compensar la desconfianza respecto de sí con la confianza respecto de Dios; preferir la inmensidad del don propuesto (con el riesgo de desfallecer al recibirlo por falta de capacidades) a la certeza de la supuesta impotencia (al precio de la auto occisión por una autosatisfacción resignada en la nada); decidirse por el infinito que no se sabría dominar ni poseer, más que por una impotencia de dandy; arriesgar el abandono a la superabundancia de un don, en lugar de petrificarse en el idiotismo de una penuria (Marion, 1993, p. 80,81)

Conocimos a Dios por medio de la voluntad de amar, porque la voluntad es la decisión del amor en tanto que Dios es el amor y el querer manifestarse como hecho es ya un acto amoroso: “la fe ni compensa la falta de evidencia, ni se resuelve en argumentos, sino que se decide por la voluntad en favor o en contra del amor” (Marion, 1993, p. 78). Pero en todo caso, la fe no es pura creencia, porque la voluntad de creer comienza con el acto de pensar a Dios, en este sentido, cuando hablamos de la vida de la fe, inicia pensando la apertura a Dios, más que la ciega creencia en él, incluso pensar su negación es la apertura a una voluntad pensante de Dios como problema.

### **La Crisis. Una decisión de voluntad, el llamado a la caridad.**

Marion habla de la diferencia entre una crisis y una catástrofe, las guerras, catástrofes naturales, son problemas globales, mientras que una enfermedad, los desafíos personales, profesionales, los encuentros humanos, son situaciones que provocan crisis porque implican una decisión de voluntad. Después de que la vivencia de revelación se suscita y provoca la saturación, la experiencia no queda en un solo momento, pues implica una toma de decisión respecto al amor que se reveló y a la nueva verdad que se abrió en el encuentro con Cristo.

En este sentido, el encuentro con el Otro provoca una crisis por la imposición de la mirada ética ante la cual, tengo que decidir si me entrego o no. Por tanto, la posibilidad de la revelación de Dios exige una decisión y toda decisión implica optar entre diversas opciones, pero, además implica una escisión porque la revelación de Dios a través de su palabra, divide: ¿Creéis que estoy aquí para poner paz en la tierra? No, os lo aseguro, sino división. Porque desde ahora habrá cinco en una familia y estarán divididos: tres contra dos y dos contra tres (Lc. 12, 51-52) esta decisión implica “perder para ganar”: “si alguno viene donde mí y no odia a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas e incluso a sí mismo, no puede ser discípulo mío (Lc. 14, 26).

La caridad consiste en poder dar la vida, exponerla como una ofrenda, la paradoja consiste en que: “el que ama su vida, la pierde, el que odia su vida en este mundo,

la guardará para una vida eterna” (Jn. 12, 25) nuevamente se confirma la reducción a la revelación donde el mundo queda puesto entre paréntesis y se abre a su vez otra lógica, otra verdad, la de Cristo. El mismo Jesús padece la crisis del mundo porque ha sido juzgado y asesinado y esto nos exige una postura ética, es una crisis, un combate propio entre las viejas y las nuevas ideas, la muerte de Cristo me atañe en la medida en que me invita a la caridad y la caridad a su vez impone una crisis:

Una sola crisis auténticamente cumplida se abre ante nosotros: aquella en la que yo debo decidirme ante Cristo en Cruz, crisis crucial en todos los sentidos. Sólo Cristo me abre el acceso a mi propia crisis libre, pues la provoca por el simple hecho de exponer su vida a la santidad de Dios, porque se revela simplemente como el Hijo que es de Dios. Dios no impone ni obliga a que yo diga si o no a su caridad (Marion, 1993, p. 137)

La caridad se ofrece y solicita encarecidamente ser recibida y sólo la caridad es digna de fe, en este sentido, la crisis de la caridad consiste en que precisamente se ve nublada por la crisis de la civilización del mundo contemporáneo y todo lo que implica: de la economía, ecología, de las estructuras sociales así como de la moral, en este sentido, la crisis de la caridad es la crisis de la fe, la crisis del Cristo ausente en el mundo porque ¿cómo mantener una fe viva, frente al desgarramiento del tejido social?

### **La revelación y su relación con el Logos: la oración.**

Una manifestación fehaciente de la fe es la oración, la relación entre revelación y Logos (Palabra), articulan la estructura fundamental de la oración o la plegaria, donde se establece un dialogo entre Dios y el hombre, es el espacio que surge tras la reducción a la revelación. El llamado implica una respuesta: la oración, es el sí o el no que da el hombre como el principal actor del dialogo, quien solicita a Dios sabiduría, consuelo, favores. La oración exige una actitud sincera y humilde por parte del creyente porque en esa palabra tiene lugar la liberación del hombre: “con todo nuestro corazón, con toda nuestra alma y con todo nuestro poder (Dt. 6, 5).

Es la manifestación interna exteriorizada por el logos en la palabra hablada, donde el

sujeto expone a una realidad trascendente sus sentires más internos. No es hablar de la nada sino hablar con ella, incluso desde el silencio. El desvelamiento del mundo interior, del habitar del Yo en el cuerpo vivido se devela por medio de la palabra, la oración es el proceso mediante el cual la conciencia egoica se manifiesta desde lo más hondo de la realidad que habita al mundo exterior donde a su vez, es el habitar de la presencia y la ausencia de Dios.

La oración es movimiento del espíritu que tiene como punto de partida el pensar y se desplaza al habla. Una de las cuestiones sobre la relación entre la revelación y el logos, es ¿cuál es el estatuto epistemológico de la plegaria? La oración es el lenguaje de la intimidad, surge desde el silencio del Yo y se descubre un mundo abierto a lo infinito porque es al eterno a quien se le habla.

La verdad revelada no sería nada sin el lenguaje orante en la medida en que él la traduce, la expresa, la anuncia y denuncia. Es la posibilidad de oír y hacerse oír “samuel, samuel; habla señor, que tu siervo escucha” (1 Samuel, 3:10), es el vaciamiento del hombre y la espera de respuesta, donde se produce una corriente vital que reanima al hombre interior. El espíritu entra en una atmósfera diferente de la estrictamente racional. La plegaria es un lenguaje de frontera porque va del vaciamiento al arrobamiento. En el proceso dialogal entre el espíritu humano y Dios, el Yo se abre a la dimensión del nosotros. En la plegaria aparece un nuevo modo de significar la existencia porque queda referida a un principio eterno al cual no sólo se le asume sino que además se le habla. Entonces, decimos que por fe se habla con Dios, porque el trasfondo del dialogo entre el hombre y Dios se constata por el hecho de que el creyente implora desde lo profundo de su ser con la convicción de encontrar un receptor a su plegaria, la experiencia orante es consuelo, es el reconocimiento de una realidad metaempírica, suprasensible que se manifiesta en la escucha.

El silencio de Dios es también su manifestación pero, ¿cómo podemos hablar del silencio del que siempre ha callado? La experiencia del silencio es el “no llamado”, es la espera indeterminada del fundamento de la existencia, es el tiempo sin movimiento; Dios enmudece cuando le hablan y cuando callan está en la nada, no habla, es el

siempre ausente quien en dicha ausencia lo permite todo, deja que el hombre hable y de esa manera, poder constatar que solo el grito desesperado es la muestra de su manifestación porque ahí en la desesperación, cuando la petición explota permanece su silencio transformando así el grito en consuelo, el anhelo en aceptación, la ansiedad en serenidad, para mostrarse como la nada en la que todo tiene lugar. Cuando el hombre habla a Dios, el espacio que habita se convierte en el lugar donde se recibe al hombre vacío, el tiempo y el espacio de este habitar se convierten en el depositario de los sueños y deseos más profundos, de los imaginarios no cumplidos, de los escenarios más trágicos. Se abre una esfera en la imaginación del orante donde caben todos los mundos y con ellos la multiplicidad de sus modos de habitar, en la oración se abren todas las posibilidades, los sueños libertarios, los miedos, los horizontes, el limitado entendimiento humano crea, en el discurso orante otro mundo, el mundo que es habitado por aquel que no se conforma con vivir, sino que busca momentos de éxtasis y de arrobamiento. En el logos, se inaugura la búsqueda de Dios.

### **El sacramento: la eucaristía como fundamento materialista del cristianismo.**

En la experiencia humana, todo lo que es, es constatado por la presencia de todas las cosas que pueden ser confirmadas por la sensibilidad, de esta manera entran en nuestro mundo. La experiencia con Cristo es el encuentro con su presencia pero, de alguna manera, se hace invisible. El reconocimiento de su presencia, se da a través de la caridad como el don que deja el Padre en el sacrificio de su hijo y como el don de amor que deja el Hijo a la humanidad.

La resurrección es la no-presencia, es desaparición, un hecho que rompe los vínculos empíricos de los creyentes, pero a su vez, representa la encarnación. El fenómeno de la resurrección nos da a Cristo, pero la Ascensión nos muestra que lo hemos perdido nuevamente, su ausencia tienta nuestra débil fe, entonces, se pregunta Marion: “¿Por qué anular la presencia encarnada con una retirada que no tiene por efecto sino tentar nuestra fe débil? (Marion 193. 143) la paradoja de la fe consiste en que se nutre cuando no podemos constatar a través de elementos empíricos, en esta

vivencia quedan fuera los modos comunes de la presencia como el tocar y el ver, la Ascensión de Cristo inaugura una nueva forma de presencia por ausencia, en este sentido el misterio de la Ascensión ofrece una modificación radical de la presencia que da lugar a la resurrección de la presencia misma, esto no significa que la Ascensión anule la presencia corporal sino que la incorpora porque se trata del momento en que el cuerpo y el espíritu se unen a Dios. En este sentido, el cristiano es esencialmente materialista en tanto que el cumplimiento del espíritu está dado a partir de la permanencia y cumplimiento de la materia en la resurrección de Cristo. Entonces, el cristianismo es un reforzamiento de la presencia del cuerpo eucarístico, es la resurrección de la totalidad de la presencia y además la desaparición del resucitado da lugar a la aparición de una comunidad.

Guillermo Santiago S. en su artículo *Fenomenología del sacramento aportes a partir de la categoría de donación de Jean Luc Marion*, habla de la donación como un concepto clave para el desarrollo del pensamiento teológico contemporáneo y el análisis del fenómeno de fe en criterios de donación como un modo propio de la donación divina. En este artículo el autor habla de la Eucaristía como “evento”. Donald L. Wallenfang expone la posibilidad de que el concepto de donación en Jean Luc Marion se pueda aplicar para explicar el fenómeno del sacramento y considera que es un fenómeno saturado donde coinciden la fenomenalidad de lo visible y lo invisible; Wallenfang recupera a Cristo como instancia de la revelación, su interpretación y propuesta consiste en que los sacramentos cumplen también con esta instancia de la saturación, contienen en ellos, los otros cuatro tipos de fenómenos saturados: “los sacramentos son capaces de constituir la subjetividad humana por su amorosa y misericordiosa mirada”. (Wallenfang 2010 p. 144 en Santiago S. G. 2021 p. 20) En la eucaristía, Cristo es el donador paradigmático del sacramento, es Cristo donándose a sí mismo. Este sacramento en términos de donación es “la instancia primordial de la manifestación divina en la vida de la iglesia, la de una invisibilidad (a saber, la gracia) es introducida en ella por la materialidad, o más precisamente, corporalidad creada” (Wallenfang 2010 en Santiago S. G. p. 19).

La constitución de los sacramentos permite mostrar que hay en ellos una parte visible (pan, vino, óleo, agua) fenómenos ya constituidos y otra invisible (la gracia) que jamás podría ser fenomenalizada bajo la luz de este mundo: “el misterio invisible del amor divino se presenta a sí mismo en y como forma visible, para ser comunión, para ser recibido, para ser amado y compartido” (Wallenfang 2010 pp. 145, 146) A través del sacramento, la gracia de Dios y su revelación es traída a la visibilidad. Wallenfang afirma que la eucaristía y los demás sacramentos se dan “saturando la intuición, en los límites de la sensualidad humana con los accidentes del pan y el vino, mientras la sustancia – su pleno sentido, realidad y donación invisible ha sido transformada por el Espíritu invisible (Santiago S. G. 2021, p. 20)

La sacramentalidad es el evento definitivo de la gracia. “en la paradoja de la revelación, la experiencia de los sacramentos es una vivencia mística de la *res sacra*”<sup>88</sup> ( Santiago S. G. 2021 p. 21) La donación del sacramento también contiene la donación del signo y de lo significado; responder al llamado de la revelación, implica una transformación que sucede tras la práctica del sacramento.

El discípulo encarna la bendición de Dios, se convierte en el actor de la presencia, ya no mira más al cielo sino a los hombres para recibir y dar la bendición para entregar el don. Es aquí donde el choque de las miradas legitima la presencia de la bendición, el don de Dios es entregado para los hombres y entre ellos. La bendición fundadora llega tras la retirada de Cristo ascendido, la ascensión inaugural la bendición eucarística como figura de la bendición del padre a los hombres.

Para los discípulos de Emaús la visión llega cuando la constatación empírica de la presencia de Cristo desaparece, pueden ver cuando reconocen el don de Dios y no su cuerpo, ahí es donde Cristo se hace reconocer, en el gesto de la bendición. El Espíritu funde de gozo el alma; es el júbilo de la comunión del padre y el hijo y la donación del hijo a los hombres: “Todo me ha sido entregado por mi padre, y nadie

---

<sup>88</sup> Se refiere a una entidad Sagrada que confluye sobre cada uno de ellos y los constituye en la unidad( Arnau Gacrá 2004, p. 77 en Saniago 2021 . 21)

conoce quién es el hijo sino el padre; y quien es el padre sino el hijo, y aquél a quien el hijo se lo quiera revelar”.(Mt. 11, 27). Los sentidos humanos quedan saturados de la revelación provocando cambios, la vista ciega logra ver: “Entre tanto que estoy en el mundo, luz soy del mundo. Dicho esto, escupió en tierra, e hizo lodo con la saliva, y untó con el lodo los ojos del ciego, y le dijo: Ve a lavarte en el estanque de Siloé. Fue entonces, y se lavó, y regresó viendo (Jn 9, 5-7). Y el que veía ya no ve: “Entonces Saulo se levantó de tierra, y abriendo los ojos, no veía a nadie; así que, llevándole por la mano, le metieron en Damasco, donde estuvo tres días sin ver, y no comió ni bebió. (Hch. 9. 8-9)

Dar la bendición es dar la misión que consiste precisamente en transmitir la presencia de Cristo a través de su palabra. La distancia de la ascensión determinada por la retirada distante hace posible su omnipresencia: “habéis oído que os he dicho: me voy y volveré a vosotros. Si me amarais os alegraríais de que me fuera al Padre, porque el Padre es más que yo” (Jn. 14,28). Cristo se va y los discípulos están llamados a dejar de ser espectadores pasivos para ser agentes de su caridad. La promesa de Cristo consiste en considerarlos como sus iguales: “no os llamo ya siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su amo; a vosotros os he llamado amigos, porque todo lo que he oído a mi Padre os lo he dado a conocer (Jn. 15,15)

El llamado a la caridad es posible por la venida del Espíritu quien los hace perceptibles de la visión trinitaria: “la efusión del Espíritu resulta posible porque mediante su partida hacia el Padre y a través de la muerte, Cristo ha introducido la presencia trinitaria en el mundo, o mejor, ha reintroducido el mundo en su perspectiva trinitaria y filial” (Marion: 1993; p. 160). Una de las promesas del evangelio es “y sabed que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo” (Mt. 28, 20) pero ¿cómo hacerlo presente con total actualidad en nuestra cotidianidad?, es decir ¿cómo hacer presente lo que no está? Como se sabe, la realidad trinitaria hace posible que por medio del Espíritu el hombre pueda imitar a Cristo. Entonces, la función del Espíritu es hacer presente la totalidad de la realidad de Cristo, en la totalidad del tiempo y del espacio. Una vez dada la bendición y reconocida la presencia de Dios, se da lugar al desarrollo de una actitud religiosa: “la humanidad

finalmente reconciliada con su destino, no tiene más que una función y una misión en mil diversas actitudes: bendecir, para así acogerle y reconocerle, el don de la presencia de Dios en y como su Cristo.” (Marion, 1993. p. 147) cuando el pueblo acoge la bendición, se constituye un pueblo nuevo que bendice el don de la presencia de Cristo: “Cristo sube a los cielos precisamente porque los discípulos, al fin, bendicen en Jerusalén el don de su presencia” (Marion, 1993 p. 147)

### **La lógica del mal. Sobre la puesta a prueba de la fe: la injusticia, la venganza, el suicidio.**

No podemos negar que existe el mal y para él también hay un orden, si escudriñamos la interioridad desde toda manifestación maligna veremos que la lógica del mal obra y se desarrolla como iniquidad. El efecto que produce es un daño, se asocia al dolor, puede ser sufrimiento y con ello surge la necesidad de liberarse de aquello que afecta, por tanto, el mal trae consigo una lucha cuya conquista sería la supresión de su causa ¿cuál es su causa? la injusticia.

El mal que experimento se manifiesta en mí agredíendome, esto exige la supresión de su causa por autoagresión: “a todo mal responde al menos el deseo de una venganza. La lógica del mal despliega así su primera necesidad suscitando en mí, que sufro, el deseo de otro mal: destruir la causa del mal que me destruye, dar al mal, y agredir la agresión; brevemente, defender mi propia causa a cualquier precio, incluso antes de que la causa de mi mal sea conocida” (Marion: 1993 p.14,15) La lógica del mal se desarrolla fuera de mí pero se dirige hacia mí, de esta manera soy su receptor; se desarrolla en mí cuando actúo a través de la venganza para erradicar el mal que me afecta.

El mal que padezco está precedido a su vez por otra causa, pero yo no veo ese antecedente porque lo que experimento es mi “subjetividad carcelaria de mi propio sufrimiento”, es decir, mi dolor provoca que, al estar profundamente inmerso en la experiencia de mi mal, emprenda una búsqueda para encontrar la causa culpable y poder eliminarla para demostrar mi inocencia. Pero en dicha búsqueda, encuentro que hay un sinnúmero de causas que preceden al mal que me aqueja, de ahí la imposibilidad de erradicar el mal que se vuelca sobre mí porque es una cadena interminable de hechos

que indirectamente animaron el mal que me atormenta; puedo conocer esas otras causas indirectas al mal que me perturba, pero no puedo erradicarlas.

La posibilidad de erradicar el mal que me afecta, consistiría entonces, en la supuesta destrucción por medio de un “contra mal” obrado por mí: “por una paradójica pero inescusable lógica, yo no puedo luchar contra el mal que me afecta más que afectando al mundo un mal previamente reificado, desvelado, y fiado por mí. Para deshacerme de mí mal, me es necesario previamente hacer del mal un no-yo, es decir, hacerle surgir, enseñárselo a todo el mundo, por ende ponerle ante el mundo.” (Marion 1993, p. 17) Este contra mal que intenta suprimir el mal inicial es la imposición de la lógica del mal sobre mí, dicho de otra manera, el esfuerzo por liberarme del mal tiene como único horizonte el mal mismo, el contra mal es mal que sigue destruyendo. Pero respecto a su origen ¿no es el hombre la causa primera en la que obra el mal?, entonces, ¿cómo puedo contra atacar el mal con aquello mismo que lo ha hecho surgir? El deseo de atacar el mal que me afecta es un mal que surge también de mí y esto no resulta más que su radical afirmación.

En la lógica del mal la búsqueda de un culpable, vuelve a todos culpables, por esta razón la búsqueda de las causas del mal que experimento, es una búsqueda sin sentido porque encuentra a todos culpables. Desde esta perspectiva, el problema del mal no es el mal en sí mismo sino la lógica de la venganza porque más allá de suprimirlo, lo compensa.<sup>89</sup> La lógica de la venganza se refuerza por el hecho de que el hombre encuentra en ella un recurso contra la injusticia del sufrimiento.

¿De qué manera se relaciona esta lógica del mal con una fe auténtica (Emunah)? De acuerdo con Marion la única vía para erradicar el mal consiste en no tratar de deshacerse del él; evitando la venganza (disfrazada de justicia) y evitar involucrar a otros a cometerlo porque la venganza es la búsqueda de otro mal para resarcir el daño que me han causado; se trata de guardar el sufrimiento para sí y no buscar culpables porque el mal no se puede romper más que cancelando su transmisión.

---

<sup>89</sup> Boudelaire, Les Fleurs du Mal. <<L'heautontimoroumenos>>, en Oeuvres Complètes ed. Le Dantec, <<Pléiade>, Paris, 1961 p. 74

Esta es la fe en Cristo porque vence al mal negándose a transmitirlo; es así como una vez más la vida de la fe, rompe con la lógica de la venganza: “lo propio del justo es precisamente aguantar el mal sin devolverle, sufrir sin pretender hacer sufrir, sufrir como si fuese culpable.” (Marion 1993 p. 22) entonces se trata de una espera indeterminada de justicia, sin hacer que suceda. En la búsqueda de la causa que precede al mal que padezco, encontraremos como único culpable universal a Dios: “para que todos nosotros seamos inocentes de todo el mal que pasa por nosotros, basta con que nos vengamos del mal sobre Aquel que no se vengará, basta con transmitir el contra-mal a un próximo absoluto y universal” (Marion, 1993: p. 23 )

El misterio del mal admite una realidad que lo personifica: El Satán. La venganza puede hacer culpable a todo hombre y en esta lógica, el adversario son todos porque la venganza sobrepasa todos los límites. Pero paradójicamente el triunfo de la venganza consiste en su suicidio, “revolverse” contra ella misma, de esta manera, se destruye: “yo soy la herida y el cuchillo” Yo soy el bofetón y la mejilla, yo soy los miembros y la rueda, yo soy de mi corazón el vampiro.” (Budelaire en Marion 1993: p. 25) La venganza no restablece el dolor y la injusticia anterior, por el contrario, nos condena a una imposibilidad de amar: “la venganza no restaura en el presente su plenitud pasada, sino que saquea esa posibilidad insultando al porvenir [...] [...] el mal dice que nos ama, pero después de habernos conducido a la muerte” (Marion, 1993 p. 25)

El caso extremo de la lógica de la venganza es el suicidio que hace triunfar su dinámica destructiva en uno mismo, porque el que se odia no tiene vida suficiente para acusarse infinitamente. Es la representación de la venganza absoluta contra el mundo entero y de esta manera, a través del suicidio el mal nos promete “ser como dioses”. El suicidio es el pecado de remedar a Dios: “Todo pecado, en su fondo, proviene de la lógica de la venganza, y conduce a lo que le funda, el suicidio. El mal, en la brutal lógica de la venganza, llega a encontrar en el suicidio su última figura.” (Marion, 1993: p. 28)

Para responder a la pregunta que plantea Marion ¿Qué recibe aquel que se suicida?

podemos decir que triunfa la venganza, la lógica del mal llega a su última posibilidad en él, es una venganza que reina sobre los muertos. Y por tanto esto es reinar sobre la nada, se pierde la causa de vivir y de morir: “el suicidio (como expresión de la venganza) no solamente suprime con la supresión de la vida las razones de vivir, sino que mata, al matar la vida misma, las razones de matarse.” (Marion: 1993 p.30) El suicida pierde todo por la nada.

La lógica de la venganza suprime las condiciones de toda relación; la lógica del mal es un fin y destruye al que la hace efectiva, matando a todo enemigo incluyendo al que ha confiado en ella. El conducto de esta lógica es la traición a sí mismo en la medida en que se vuelve contra aquel que la reproduce, es una lógica de la traición: “comprender esta traición; más aún, se trata de comprender en esta traición que el infierno es la ausencia de todo otro” (Marion, 1993, p. 31,32)

El suicidio destruye toda relación posible y por tanto arroja al abandono, a la ausencia de todo Otro, porque el suicida destruye el espacio de alteridad y descubre el infierno, momento en el cual el alma se encuentra sola, aislada impotente para conocer y sostener la diferencia consigo misma porque destruye el arrobamiento del otro en tanto otro. En este sentido, la expresión de infierno remite al encierro en el que se encuentra el alma en sí misma tras el suicidio motivado por la lógica del mal. El alma del suicida se engaña, se encierra en sí misma y suprime toda alteridad que la confirme.

Satán es el acusador, bajo la mentira de la justicia, hace que los hombres se acusen unos a otros y terminen por condenarse a sí mismos; en este escenario Satán desaparece y abandona al hombre a su propia condena. Es el acreedor más despiadado que desaparece una vez que logra encontrar al acusado idóneo para manifestar la lógica del mal: “la ausencia de Satán, más que un ardid constituye su único modo de acción [...]Satán tienta, humilla y hurta en la medida misma en que se disimula y se hurta.”(Marion, 1993, p. 32) Satán busca a través de la venganza hurtar al hombre su alma. Satán queda librado, se deslinda de responsabilidad porque el pecador peca solo: “Ya lo veis, el diablo es ese supuesto amigo que no se queda nunca hasta el final. Satán, Un Satán indica en hebreo

un <<acusador>> (Jo. 1, 6. Zc. 3,1) que quiere la muerte del hombre por medio de las mentiras y que cuando dice mentira <<dice lo que le sale de dentro>> (Jn 8, 44).

La personificación del mal en la figura de Satán, lo muestra como un hijo deshecho que ha eliminado su filiación cuya búsqueda es vengarse deshaciendo la filiación de los hombres como hijos de Dios. Por tanto, Satán como hijo deshecho es una existencia disminuida aun cuando su existencia sigue siendo de origen angélico, cuestión que le permite extenderse tanto en los pensamientos, en los espíritus como en las cosas del mundo. El poder de Satán es un poder analfabeto de caridad, es impotente para el amor, su poder lo utiliza para que, a través de la lógica del mal el hombre se vuelva impotente para amar. Pero es el mismo Satán el que vive el infierno en una absoluta soledad, íntimamente ensimismado, Marion lo nombra el “idiota total” porque no puede salir de sí: “idiota absoluto”, encierro de la distancia, personalidad vacía de toda persona viva, Satán no permite fácilmente probar su existencia, porque de hecho no tiene otra existencia que la casi del todo convertida en nada” (Marion, 1993, p. 40)

El único fin de “el idiota absoluto” es matar en el hombre la persona que mantiene la similitud con Dios, y de esta manera reforzar el idiotismo de su soledad convirtiendo al hombre tan solitario como él, idiotizándolo. Dicho de otra manera, Satán mata el estatuto de persona que mantiene al hombre unido a Dios como hijo, borra la similitud, despoja al ser humano de la voluntad, la voluntad que nos hace libres y de aquello que le une a Dios en Cristo: “Su impotencia para querer amar no ama más que una cosa: querer la impotencia de nuestra voluntad para asegurar su propia impotencia” (Marion, 1993, p. 41)

La labor de Satán es hacernos perder la voluntad, una vez que esta se pierde, la experiencia de vacío se intensifica, no hay felicidad, se experimenta el vaciamiento de la persona, es decir, se deja de ser persona para convertirse en un ser automatizado y esclavo de aquello que le ha robado la voluntad para decidir. Son muy diversas las formas en las que Satán hurta la voluntad humana, el hombre hecho esclavo de aquello que lo gobierna, merced a quien dejó su voluntad,

despersonalizado, vive en el vacío de una personalidad viviente que sólo responde a los estímulos de su materialidad biológica, despojado de anhelos, esperanzas, sueños y la creatividad para modelar su cotidianidad, vive como idiota ensimismado y enajenado por aquello que le robó la voluntad de vivir en libertad: “Satán no tiene los medios -la voluntad- de modificar o de aniquilar nuestra voluntad, puesto que en un sentido, él no tiene la voluntad: le queda por hacernos creer que nosotros ya no tenemos voluntad (aunque nos queda) para que, por nosotros mismos, aniquilemos nuestra voluntad por ella sola, suicidio otra vez.” (Marion, 1993, p. 42) Satán aparece en la desesperación, que es la única tentación que se diversifica en múltiples posibilidades a través de las cuales la persona es despojada de la voluntad:

“En la tentación -la única, la de la desesperación, aquella que todas las demás preparan y buscan- Satán nos aparece como tal: como el mal en persona; pero paradójicamente, como una personalidad vacía de lo que constituye a la persona (la voluntad libre de amar), como una personalidad que, al modo de la despersonalización, trabaja indirectamente para deshacer nuestra persona, para encerrarnos en la idiotez del infierno.” (Marion 1993, p. 42)

Resumiendo, tenemos que la “lógica del mal” opera en el ser humano a través de la venganza a causa de la injusticia. El actor de esta lógica es Satán, el idiota absoluto, quien hace caer al hombre en este juego maligno de la venganza, pero desaparece, se deslinda de responsabilidad. La única tentación es hacer caer al ser humano en desesperación para despojarlo de su voluntad y entonces, poder despersonalizarlo para convertirlo en otro Idiota, enajenado por aquello por lo que ha perdido la voluntad y ensimismado sin la posibilidad de ver fuera de él anulando toda alteridad que lo confirme, de esta manera el hombre pierde el estatuto de hijo de Dios. Si se elimina la alteridad no cabe posibilidad de encontrar a Dios en el Rostro del Otro, por tanto, la posibilidad de una experiencia religiosa que tiene como principal actor a la persona de Cristo se reduce.

## La posibilidad de un amor que abandona.

Los abandonados de Dios son la figura del desposeído creyente que se encuentra frente a escenarios desoladores donde la fe puede desfallecer: abandono, despojo, injusticia, traición, homicidio, violencia, hurto, pobreza. Situaciones límite donde la fe ya no esperaría nada y no tendría propósito. El “abandono o abandonado” de Dios, es aquel que experimenta una fe al límite cuando el Dios al que clama permanece ausente, se trata del “misterioso silencio de Dios”. El desposeído es el punto de quiebre de una fe que ya no cuenta con los elementos que la motivan, sin embargo lo que sucede es paradójico porque el sujeto desposeído y desolado tiene como último recurso, abandonarse en Dios, entonces, la paradoja de la fe consiste en que aquel que ha sido abandonado por Dios, al encontrarse despojado de toda dignidad humana y en la carencia absoluta se abandona precisamente en aquel que lo ha dejado a su suerte. El que abandona (Dios) legitima la fe del abandonado en su ausencia porque el abandonado vuelve a él. Esta vuelta a Dios sin Dios es la permanencia de la fe; el sujeto se mantiene fiel en medio del grito desesperado. La experiencia de abandono no pone en cuestión la revelación, por el contrario, la refuerza porque sólo aquel que se ha sentido abandonado por el Padre reconoce la incidencia que alguna vez tuvo en su historia de vida. Esta es la posibilidad de un “amor que abandona”<sup>90</sup>. La experiencia de abandono es la retirada de alguien que había estado en presencia frente a Otro, es experiencia dolorosa, es duelo, pérdida, es ausencia. Aquel que estaba se ha ido, pero algo deja, permanece su presencia en el pasado como recuerdo, como el hecho que fue, queda su arribo, la certeza de que alguna vez llegó con él una donación especial, una donación profundamente

---

<sup>90</sup> “Solo un creyente puede ser abandonado por Dios. el grito de Jesús desde la Cruz: Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado? Mc. 15:33. A menudo se mal interpreta como una expresión de la pérdida de fe del hijo en el momento del sufrimiento máximo. Jesús su de hecho está citando el salmo (sal. 22) si bien el grito expresa la distancia del Padre que sufrió el hijo al efectuar la redención la participación del hijo en la experiencia del pecado- esto todavía no es un “aullido ateo”, es el fruto angustiado de un creyente que se siente abandonado por Dios. Jesús no deja de creer en la existencia de Dios en su momento de abandono de Dios; por el contrario, el grito es una afirmación de la existencia de Dios, más bien, es la expresión más extrema de la fe, una confesión de la fe cuando nada la confirma. El impío, por otro lado, no tiene un Dios por quien pueda ser abandonado por Dios. No adora nada y, por lo tanto, tampoco se queda, sufre, no clama a los cielos su indignación. El impío no experimenta la ausencia de Dios, la no presencia de Dios, más bien, él no experimenta a Dios en absoluto” (McGrath; 2006, p. 11

afectiva porque el abandono también satura, constituye al sujeto, paradójicamente lo desborda vaciándolo con su retirada porque lo que antes tenía ahora le falta, ese amor ya no está presente, no es palpable, no lo puedo constatar porque se fue. El que abandona ama retirándose, de esta manera, cuando decimos que Dios abandona es porque en algún momento se reveló y marcó la distancia, de ahí la búsqueda del sujeto. El abandono es la posibilidad del amor sin obras, donde no hay hechos, no hay presencias, solo el recuerdo de un encuentro.

## Conclusiones

A lo largo de esta investigación hemos estudiado el fenómeno religioso a partir de la observación de lo que se muestra en la superficie de la vida en actos de fe como la adoración, el lenguaje orante y rituales religiosos. Estas realidades nos llevaron a la búsqueda de los elementos definitorios y originarios del fenómeno: donación, revelación, amor. Para el análisis y descripción de dichos conceptos, este trabajo tuvo como base la fenomenología de Jean Luc Marion. Vimos que la propuesta fenomenológica del filósofo francés implica una ampliación del paradigma del fenómeno para poder describir fenómenos que están más allá de la entidad, que no son objetivables, en este sentido, el paradigma de la fenomenicidad en esta propuesta son los “fenómenos saturados”.

En el primer capítulo describí el problema de la donación como la base sobre la cual hemos sustentado toda esta tesis, para poder abordar el fenómeno religioso nos avocamos a la definición de fenómeno a partir de su reducción a la donación, esto es, que el fenómeno es lo puramente dado. Dentro de este estudio hemos descrito los elementos y los momentos que configuran la donación y los actores que intervienen en su proceso: donador, donatario, don; destacamos la importancia del correlato entre intuición y donación, los momentos previos del aparecer del fenómeno, la clasificación de los fenómenos según Marion y entre ellos, analicé el fenómeno saturado. Vimos que es un tipo de fenómeno imposible de objetivar por el exceso de intuición sobre la intencionalidad de la conciencia, por esta razón no se puede contemplar del todo, este tipo de fenómenos son inmirables e imposibles de contener y cuantificar por su enormidad. También tematicé la relación entre lo sublime en Kant y el fenómeno saturado. Dentro de este capítulo incluí algunas consideraciones críticas a la propuesta fenomenológica de Jean Luc Marion, entre las cuales destacamos la crítica hecha por Janicaud a la fenomenología francesa de hacer un “Giro teológico”, una vuelta al problema de Dios, pues considera que Dios no tiene nada que ver en la fenomenología; así mismo se destacó otra crítica hecha al trabajo de Marion sobre la traducción del término *Gegebenheit* por *donation* y la falta de originalidad en su propuesta, pues sus

detractores consideran que no está diciendo nada nuevo.

En el segundo capítulo nuestra reflexión tuvo como tema principal el fenómeno de revelación. Abordamos el problema de la Ontoteología para desvincular a Dios del Ser y mostrar que el Dios que se revela no es el Dios de la filosofía. La revelación es una experiencia en la vida de conciencia que, de acuerdo con Marion redoblaría la saturación, se trata de la “paradoja de paradojas” porque en ella tienen lugar los otros cuatro modelos de saturación en la persona de Cristo (el ídolo, el ícono, la carne, el hecho histórico). También, propusimos una “reducción a la revelación”; una nueva verdad surge: la verdad de Cristo, el mundo en la actitud natural se asume bajola comprensión inmediata y a partir de la doxa, sin embargo, tras la revelación el sujeto comprende de otra forma el mundo porque la apertura a Dios es la apertura a una “verdad religante” porque vuelve a “ligar” o “reunir” al sujeto con Dios. De la mano de Michel Henry estudiamos el concepto de autoafección (en el sentido de “Vida fenomenológica absoluta”: Dios) y describimos una fenomenología de Cristo. También describimos la revelación de Cristo a partir del análisis de la saturación de acuerdo con los cuatro prototipos de saturación (como acontecimiento, como ídolo, ícono y carne).

En el tercer capítulo postulamos que el encuentro con el Otro es la puerta de entrada al Amor y esta vivencia es el modo de manifestación de lo divino, Dios es el amor frente al rostro del Otro. Vimos que, en este impacto con el prójimo, hay una función ética que me llama a su cuidado, en este sentido, analizamos el libro *El fenómeno erótico* donde se definió al sujeto como posibilidad amorosa. Marion aborda la posibilidad de encontrar algo que me asegure más allá de la certeza autista del ego, esa seguridad se abre con la pregunta ¿soy amado? A través de una “reducción erótica” el filósofo francés propone una forma de amar que no exige reciprocidad, que permanece en la espera indeterminada del arribo del ser amado y que dura con la permanencia de la fidelidad. La prolongación del amor de los amantes es el tercer testigo: el Hijo. El amor es el objeto de la revelación, es el desglose de dicho momento en la vida cotidiana y es la fuente de la cual se nutre la experiencia de la fe.

Por último, después de analizar los conceptos fundantes sobre los cuales se erige la vida de la fe, en el cuarto capítulo mostramos los modos en los cuales se manifiesta la

fe en la superficie de la vida, en los ritos sacramentales y la relación de la fe con el logos: la oración. También, vimos que el mal así como el amor tiene su propia lógica, los caracteres del mal se manifiestan como injusticia, venganza y suicidio, este último como la posibilidad final del mal en tanto que el Satan (personificación del mal) roba al hombre su identidad como hijo de Dios y provoca el suicidio convirtiéndolo en el “idiota total” porque queda incapacitado para salir de sí mismo; también vimos que la fe implica una crisis porque optar por el llamado a la caridad provoca renunciaciones y una metanoia.

Este trabajo de investigación ha sido un intento por explicar a la luz de la fenomenología la posibilidad de hablar de la relación de comunicación entre el hombre y Dios a través de un momento de revelación en la vida de conciencia. El pensamiento de Jean Luc Marion nos permitió sentar las bases para hablar de la revelación de Dios a la conciencia humana. Las tres reducciones: reducción a la donación, reducción a la revelación y reducción erótica fueron el hilo conductor para abordar la posibilidad de analizar fenomenológicamente la experiencia religiosa. El conocimiento del mundo después de estas tres reducciones nos abre a una nueva visión del mundo y de la vida, de los fenómenos que en ella acontecen y del exceso y enormidad de los fenómenos que rebasan y saturan la capacidad de la conciencia al grado de colmarla, no obstante, la posibilidad de la fenomenología de hablar de estas realidades no está en el fenómeno sino en el hecho de que algo de esa enormidad ha sido revelado a la conciencia. El paradigma de fenómeno en el estudio de Jean Luc Marion son los fenómenos saturados a partir de los cuales se puede explicar la vida; desde esta perspectiva afirmamos que es posible estudiar otros fenómenos saturados y de esta manera apoyar nuestra tesis: *la vida humana se teje a partir de fenómenos que constituyen al Yo, que se dan uno después de otro dentro de una cadena de vivencias que saturan la intencionalidad de la conciencia.*

Nuestra investigación ha presentado varios problemas, entre los cuales tenemos el planteamiento sobre los “límites de la fenomenología” en el planteamiento de Jean Luc Marion. Varias cuestiones surgen al respecto: al tematizar fenómenos no objetivables ¿Cuál sería el tipo de actitud “fenomenológica” apropiada para los fenómenos saturados? Sin temor a equivocarnos la posibilidad de analizar este tipo de vivencias

exige una ampliación de la actitud fenomenológica precisamente porque nos coloca en una actitud reflexiva que nos lleva a la evidencia de las cosas a contemplar las intencionalidades, pero tal vez no sea suficiente en el caso de la experiencia religiosa, de ahí que nuestra propuesta es abrir el acceso a una actitud religiosa por medio de una reducción a la revelación no solo para poder contemplar las intencionalidades sino la sobreabundancia de las mismas cuando hablamos de fenómenos no objetivables y específicamente de un momento de revelación en la vida de conciencia. Es precisamente esto lo que da lugar a las críticas hechas a Marion y donde se hace necesario hablar de los límites de la fenomenología, como ya se ha señalado Marion se defiende de la crítica de Janicaud quien sostiene que se trata de una fenomenología cada vez más negativa<sup>91</sup> cuando dice que en su planteamiento hay un nivel de abstracción que nos llevaría a una fenomenología de lo inaparente, en este sentido, Marion responde: “cabe recordar quizá que la abstracción no sólo caracteriza todos los enunciados filosóficos fundamentales -ciencia del ente en tanto que ente, acto de ser, ergo cogito, mónada, Yo trascendental, espíritu, eterno retorno, reducción etc.- sino que incluso la más debilitada, lejos de anihilar, permite la certeza y el acceso a las cosas mismas. Reprochar la abstracción a una tesis filosófica equivale a menudo a reprocharle su verdad”. (Marion, p. 136)<sup>92</sup>.

Podemos conceder algunas objeciones a los críticos de Marion como el hecho de que quizá su planteamiento no sea algo nuevo y sin duda que al tematizar los fenómenos saturados y con ellos la última posibilidad: la cuestión de Dios, se aleja de lo estrictamente fenomenológico porque se trata de una fenomenología de lo que no aparece en términos de presencias objetivables o entidades. Porque estamos hablando de nuevos modelos de la epojé que ciertamente se distancian de Husserl quien planteó la reducción al objeto, Marion propone una reducción a la donación ya no al objeto, pero sostiene que su planteamiento si está en concordancia con Husserl

---

<sup>91</sup> D. Janicaud, *Le tournant théologique*. loc. Cit pp. 50 y 51 en Marion J. L. *Siendo dado*. p. 136

<sup>92</sup> Otra respuesta a Janicaud: Janicaud duda en reconocer formalmente los enunciados de la teología revelada en *Reduction et donation*. Vemos en ello dos buenas razones: I) ese libro (al contrario de otros explícitamente teológicos) resulta ser intencionada y estrictamente filosófica, sin una sola palabra de teología, hasta el punto de que una de sus últimas páginas pone entre paréntesis la cuestión de Dios (p. 302). II) La teología, asunto serio y de erudición, no podría reconocerse en un “pensamiento de lo supremo” (p. 88), de contenidos, en general, del imperio de lo impreciso ¿Por qué no ha mantenido la prudencia inicial y se ha querido, en cambio encontrar un “giro teológico demasiado evidente” en el momento mismo en el que se cita un pasaje de *Reduction et donation* que dice expresamente lo contrario (Marion, 2010, p. 137)

porque se centra en la posibilidad de una fenomenalidad que no se defina necesariamente en términos de presencia sino que tenga como punto de apoyo lo más primigenio: la donación originaria, cuestión que el Maestro ya no indagó pero dejó abierto el camino para continuar futuras investigaciones. En este sentido, si la donación no es un tema fenomenológico propio, entonces ¿qué es?; el problema de la donación nos ha llevado a pensar la relación entre fenomenología y teología pero ¿cómo reconciliar la tensión entre estos dos problemas que genera la propuesta de Marion? Podemos decir que cada una, tanto la fenomenología como la teología hablan de cosas distintas pero con un punto de encuentro: la donación, el hecho mismo de que algo es dado en la vida de conciencia, en este sentido, la fenomenología como método, puede ser una vía de acceso a la teología.

## Bibliografía

- Abagnano, N. (2004). *Diccionario de filosofía*. México: FCE.
- Aristóteles (1994). *Metafísica*. Madrid: Gredos
- Aristóteles (2003) *Ética Nicomáquea*. Barcelona: Gredos.
- Armstrong, K (2007) *La gran transformación*. Madrid: Paidós
- Barreto, Daniel. (2005) *Entre Jean Luc Marion y Jacques Derrida. A propósito de la alabanza y la oración como actos de habla*. En: *Philologica conariensia*. No. 10-11. Las palmas de Gran Canaria, pp. 533-546.
- Barreto, Daniel. (2005) *La donación y lo imposible. Aproximación a la filosofía de Jean Luc Marion*. En: *Almogaren*, No. 37. Las Palmas de Gran Canaria, pp. 11-37
- Barreto, Daniel. (2006) *El debate entre Jean Luc Marion y Jacques Derrida. Una introducción*. En: *Revista laguna*. No. 18. Universidad de la laguna, Tenerife, pp. 35- 47.
- *Biblia de Jerusalem*. Editorial Desclée de Brouwer, S. A. (1998)
- Capelle, P. (2009) *Fenomenología francesa actual.*, Buenos Aires: Jorge Baudino Ediciones / UNSAM
- Domínguez, A. (2021) *¿Qué nos dice el Censo 2020 sobre religión en México?* Febrero 1, <https://datos.nexos.com.mx/que-nos-dice-el-censo-2020-sobre-religion-en-mexico/>
- García L.J., Vinolo S. (2019) *Hannah Arendt y Jean-Luc Marion. El acontecimiento y los márgenes de la metafísica* *Tópicos, Revista de Filosofía* 57, jul-dic. Universidad Panamericana, Ciudad de México, México.
- Gibu Shimabukuro, Ricardo (2011) . *Proximidad y subjetividad: la antropología filosófica de Emmanuel Levinas* , México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla: Editorial Itaca.
- González di Pierro, E. (2011) *Gegebenheit y Donation: dos modos de dación*

*fenomenológica. La crítica de Marion a Husserl. Coincidencias y divergencias*, en: Devenires, v. XII, 23. Universidad Michoacana de San Nicolas Hidalgo.

- González, Justo L. (2010) *Diccionario Manual Teológico*. Barcelona España: Editorial CLIE
- Heidegger, M. (2012). *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2000) *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Henry, M (2001) *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*, Salamanca: Sígueme
- Husserl. E. (2002) *Lecciones de Fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta
- Husserl (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México:FCE.
- Husserl E. (2011) *La idea de la fenomenología*. Trad. Adrián Escudero. Herder.
- Inverso, Hernán. *De Husserl a J. L. Marion: Donación y límites de la fenomenología*. En Revista Franciscanum. Bogotá: Universidad de San Buenaventura, 2012.
- Kant I. (2011) *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. Mexico D.F. FCE.
- Kant I. (2003) *Critica de la Razón Pura*. Buenos Aires: Losada
- Lacueva, F. (2001) *Diccionario teológico ilustrado*, ed. Clie, Colombia
- Levinas. E. (1967) *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. España: Síntesis
- Levinas E. (2016) *Totalidad e Infinito*. España: Sígueme
- Levinas, E. (2008) *Ética e Infinito*. Madrid: A. Machado Libros
- Levinas, E. (2005) *Humanismo del otro hombre* (tr. Daniel Enrique Guillot) México: Siglo XXI

- Lévinas, E. (2004). *Le temps et l'autre*. Paris: PUF
- Lévinas, E. (2001) *El humanismo del otro hombre* (tr. Daniel Enrique Guillot.) México: Siglo XXI
- Llorente J. (2016) *El don de lo no dado: la fenomenología de la donación de Jean Luc Marion ante el "hay" levinasiano*. LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica. Vol. 49: 135-160
- McGrath (2006) *The early Heidegger and the medieval Philosophy. Phenomenology for the Godforsaken* Wasington D.C: CUA
- Marion J.L. (2005) *Acerca de la donación. una perspectiva fenomenológica*. Trad. Gerardo Losada, Buenos Aires. Jorge Budino Ediciones UNSAM.
- Marion J.L. (2005) *El fenómeno erótico. Seis meditaciones*. Trad. Silvo Mattoni. Buenos Aires Ed. Literales: El Cuenco de Plata.
- Marion J.L. (2006) *El cruce de lo visible*. Trad. Javier Bassas y Joana Masó. Castellón: Ellago Ediciones.
- Marion J.L. (2008) *Sobre la antología gris de Descartes*. Trad. Alejandro García Mayo. Madrid. Escolar y Mayo Editores.
- Marion J. L. (2008) *Siendo dado: Ensayo para una fenomenología de la donación*. Trad, y presentación de Javier Bassas Vila. Madrid, Síntesis.
- Marion J. L. (2010) *Dios sin el ser*. Trad. Carlos Enrique Restrepo, Daniel Barreto y Javier Bassas Vila. Vilaboa (Pontevedra), Ellago Ediciones.
- Marion J. L. (2012) *Reducción y donación. Investigación acerca de Husserl y Heidegger y la fenomenología*. Buenos Aires. Prometeo Libros-UCA
- Marion J. L. (2012) *Cuestiones Cartesianas I. Método y Metafísica*. Buenos Aires. Prometeo Libros UCA.
- Marion, J. L.(1979) *El mal en persona* (capítulo de "Prolegómenos a la caridad"). Trad. Carlos Díaz. En: Revista católica Internacional Communio. Vol. 1, No. V.

Madrid: septiembre- octubre, pp. 16-18

- Marion J. L. (1985) *El alma de la paz. A propósito del pacifismo*. Trad. V. Martín, en: Revista Católica Internacional Communio. Vol. 7, No. V. Madrid: septiembre – octubre. pp. 479- 487.
- Marion J. L. (1989) *Para Dios no hay nada imposible*. Trad. Antonio- Gabriel Rosón Alonso. En Revista católica internacional Communio. Vol. 11, No. IV-V Madrid: Julio- octubre pp. 305-317.
- Marion J. L. (1990) *El interpelado*. Trad. Juan Luis Vermal. En : Taula, Quaderns de pensament, No. 13-14 pama de Mayorca, pp. 87- 97.
- Marion J. L. (1993) *El sujeto en la última instancia*. Trad. Ramón Rodríguez. En: Revista de filosofía. Vol. VI No. 10 Editorial Complutense, Madrid, pp. 439-458
- Marion J. L. (1994) *El conocimiento de la caridad*. Trad. Pablo Largo. En Revista católica internacional Communio. Vol 16, septiembre – octubre. Madrid (segunda época) pp. 284- 396.
- Marion J. L. (1996) *La doble idolatría. Observaciones sobre la diferencia ontológica y el pensamiento de Dios (Capítulo de Dios sin el Ser.)* Trad, Alberto Drazul. En; Nombres, revista de filosofía No. 8-9, Córdoba, noviembre, pp. 105-130
- Marion J. L. (2006) *El tercero o el relevo del dual*. Trad. Juan Carlos Scannone. En; Stromata, Vol. 62, No. 01- 02. San Miguel, enero- junio, 2006, pp. 93-120. Incluido en: *Comunión ¿UN nuevo paradigma?* Buenos Aires. Ed. San Benito, pp. 105-131
- Marion J. L. (2007) *Teológica. En El universo filosófico*. (Andres Jacob, Dir) Trad. José Ignacio Galparsoro Ruiz y Francisco José Posa Martín. Madrid: Akal, pp. 36-49
- Marion J. L. (2007) *¿es el argumento ontológico realmente ontológico? El argumento sobre la existencia de Dios según san Anselmo y su interpretación*

*metafísica en Kant*. Trad. Oscar Figueroa. En: *Temas*, Revista de Filosofía, No. 32. México, julio, pp. 179-205.

- Marion J.L. (2007) *El ícono o la hermenéutica sin fin* (Capítulo de: De Surcroit. Études sur les phénomènes saturés. P.U.F. 2001) Trad. Javier Bassa Vila. En: *Alea*, Revista Internacional de Fenomenología y Hermenéutica. No. 5, pp. 137-164
- Marion J. L. (2011) *Sobre el don. Una discusión entre Jacques Derrida y Jean Luc Marion*. trad. Jorge alexander Páez y Carlos Enrique Restrepo. En: *Anuario Colombiano de Fenomenología*. Vol. III. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2011, pp. 161, 189
- Marion J. L. (2011) *Ver desde el punto de vista de Dios. Conversación Con Jean Luc Marion*. Trad. Carlos Enrique Restrepo. En: *Anuario Colombiano de fenomenología*, Vol. V. Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander, pp. 165- 171.
- Marion J. L. (2020) *Límites y posibilidades de la filosofía y de la teología*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: SB Editorial.
- Marion J.L. (1993) *Prolegómenos a la caridad*. Trad. Carlos Diaz. Caparrós
- Marion J. L. (1999) *El ídolo y la distancia* Trad. Sebastián M. Pascual y Nadia
- Monteverde L. (2011) *La estructura conflictiva del Ereignis. Una lectura de la donación y la diferencia en el fenómeno heideggeriano*. Universidad Nacional de Mar del Plata, (Argentina)
- Ortiz V. P. (2004) *Léxico hebrero-español, arameo- español y español-hebreo, español- arameo*, 2a. edición revisada y aumentada Colección Teología Hoy No. 26. Pontificia Universidad Javeriana Facultad de Teología, Bogotá D.C. P. 16
- Platón (1992) *República*, Libro VII, (traducción de C. Eggers Lan) Madrid: Gredos.
- Rachel Nuwer (2015) *¿desaparecerá alguna vez la religión?* BBC Culture 25 enero

[https://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/01/150116\\_vert\\_fut\\_desapareceran\\_las\\_religiones\\_alguna\\_vez\\_finde\\_yv#:~:text=Seg%C3%BAn%20una%20encuesta%20internacional%20de,representar%20el%2013%25%20del%20total](https://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/01/150116_vert_fut_desapareceran_las_religiones_alguna_vez_finde_yv#:~:text=Seg%C3%BAn%20una%20encuesta%20internacional%20de,representar%20el%2013%25%20del%20total)

- Restrepo, Carlos Enrique. (2012) *La remoción del ser la superación teológica de la metafísica*. Bogotá: Editorial San Pablo.
- Roggero J. (2019) *El problema de la donación en la fenomenología de J.L. Marion*. Areté. Vol. 31. No. 1 Lima
- Roggero, Jorge Luis. (2018). *Filosofía y Teología en la “vía fenomenológica” de J.-L. Marion*. Revista Nuevo Pensamiento. Vol. IX (13), pp. 1-25.
- Roggero, Jorge Luis. (2018). *La esencia de la manifestación: la revelación como el límite de la fenomenicidad en la obra de Jean-Luc Marion*. *Escritos de filosofía*. II (6), pp. 91-105.
- Sahagun Lucas, J. (2005) *Fenomenología y filosofía de la religión*. Madrid: BAC.
- Santasilia S. (2022) *La cuestión de la afectividad entre Michel Henry y Jean-Luc Marion*. Tóp. Sem no.48 Puebla jul./dic. 2022 Epub 27-Jun. versión On-line ISSN 2594-0619 versión impresa ISSN 1665-1200
- Santasilia S. *Desenmascarar al ídolo. Sentir a Dios como auténtica posibilidad de pensar la religión*.
- Santiago Salinas Guillermo (2021). *Fenomenología del Sacramento Aportes a partir de la categoría de donación de Jean-Luc Marion*. Cátedra libre de pensamiento cristiano – UNLP Seminario Mayor San José La Plata, Buenos Aires, Argentina. Dios y el hombre, vol. 5, n. 1, e074, 2021 ISSN 2618-2858. Disponible en línea: <https://doi.org/10.24215/26182858e074>; <https://revistas.unlp.edu.ar/DyH/index>
- Sokolowski R. (2012) *Introducción a la fenomenología*. México: Morelia Editorial.
- Scannone, Juan Carlos. *Fenomenología y hermenéutica en la fenomenología de la donación de Jean Luc Marion*. En: *Stromata*, 61 (1/2). 2005, pp. 179- 193

- Scannone, Juan Carlos. *Los fenómenos saturados de Jean Luc Marion y la fenomenología de la religión*. En: Stromata, 61 (1/2), 2005, pp. 1-15.
- Vargas Guillén, Germán. *Ausencia y presencia de Dios. Diez estudios fenomenológicos*. Bogotá: Editorial San Pablo, 2011.
- Vicent Citot y Pierre Godo. *Entrevista a Jean Luc Marion por*. Trad. Ernestina Garbino. En: nombres, Revista de Filosofía. No. 19. Córdoba, abril de 2005, pp. 123- 145
- Vinolo S. (2018) *Jean Luc Marion y la teología. Pensar desde el amor*. Teología Xaveriana, Vol. 68. Núm.186
- Vinolo S. (2012) *Escribir la usencia. El Giro teológico como porvenir de la filosofía* Medellín Colombia. Vol. 20, N. 45 / pp. 275-304 ISSN 0120 – 1263.0
- Von Balthasar H. (2006) *Teodramática. Las personas del drama: el hombre en Dios*. Madrid: Ediciones Encuentro
- Wallenfang, Donald. (2010). Sacramental Givenness: The Notion of Givenness in Husserl, Heidegger, and Marion, and its Import for Interpreting the Phenomenality of the Eucharist. *Philosophy and Theology* 22, pp. 131-154
- Walton R. (2006) *Subjetividad y donación en Jean Luc Marion*. Tópicos. Revista De Filosofía de Santa Fe.Num. 14
- Walton, R. (2008) *Reducción fenomenológica y figuras de la excedencia*.En Tópicos No, 16 Santa Fe. pp. 169- 187
- Ziri6n, A. (2005) *¿Será posible una fenomenología de lo inefable?*. Devenires. Num. 12 Universidad Michoacana de San Nicolas Hidalgo.