

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN
INSTITUTO DE TEOLOGÍA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA



EL ACONTECIMIENTO DEL DON
UNA MIRADA AL PENSAMIENTO DE JEAN LUC MARION

Por
FRANCISCO ALONSO NOVOA ROJAS

TESIS PRESENTADA AL INSTITUTO DE TEOLOGÍA
DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN,
PARA OPTAR AL GRADO ACADÉMICO DE LICENCIADO EN FILOSOFÍA.

PROFESOR GUÍA: DR. DAVID SOLÍS NOVA
COMISIÓN IFORMANTE: DRA. MARÍA LUISA BRANTT, MG. VALERIA BURGOS.

CONCEPCIÓN, CHILE
AGOSTO 2020

Agradecimientos

Por posibilitar el enriquecimiento del pensamiento, a mis padres, hermana y novia. Con su testimonio, han impregnado mi vida con el deseo de buscar la verdad. También al Dr. David Solís, Lic. María Eugenia Celli y Lic. Carlos González, cuyas lecciones académicas han sido también una lección fraternal. Asimismo, a muchos otros que, directa e indirectamente, han ido con-formando mi vida. Sin el encuentro con ellos, esta investigación no sería más que una idea que contemplar. Finalmente, quisiera agradecer a Cristo, que, aconteciendo, nos ha heredado su pensamiento encarnado.

Les doy un mandamiento nuevo: que se amen los unos a los otros. Que, como yo los he amado, así se amen también ustedes los unos a los otros. En esto conocerán todos que son discípulos míos: si se tienen amor los unos a los otros.

Juan 13, 34-35

Índice

Resumen-summary	6
1. Introducción	7
2. Fenomenología de la donación	9
2.1. Reducción trascendental: la fenomenología de Husserl según Jean Luc Marion	9
2.2. Reducción ontológica: la fenomenología de Heidegger según Jean Luc Marion	12
2.3. "Cuanto de reducción, tanto de donación": la fenomenología según Jean Luc Marion	16
2.3.1. La triple reducción fenomenológica de Jean Luc Marion	18
2.3.1.1. La puesta entre paréntesis del donatario	19
2.3.1.2. La puesta entre paréntesis del donador	21
2.3.1.3. La puesta entre paréntesis del don	25
2.3.2. Los fenómenos	30
2.3.2.1. Fenómenos pobres	31
2.3.2.2. Fenómenos corrientes	31
2.3.2.3. Fenómenos saturados	32
3. La verdad de toda fenomenicidad	34
3.1. El acontecimiento – evento	34
3.2. El ídolo	41
3.2.1. El cruce de lo visible y lo invisible	42
3.2.2. El guardián de los límites del aparecer	46
3.2.3. La mirada	48
3.3. La carne	52
3.3.1. La ipseidad	54
3.3.2. El olvido del amor	57
3.4. El icono – rostro	63
3.4.1. Icono e ídolo	65
3.4.2. El medio de lo universal	68
3.4.3. El icono cristiano	75
4. La última posibilidad: el fenómeno de la revelación	81
4.1. El don de una presencia	86
4.2. La doble idolatría – onto-teo-logía	91
4.2.1. La metafísica, el primer ídolo	94
4.2.2. La pantalla del ser, el segundo ídolo	96
4.2.3. Santo Tomás de Aquino y la onto-teo-logía	99
4.3. Dios sin el ser	105
5. El único sentido	108
6. Conclusión	110
7. Bibliografía	120

Resumen

El siguiente trabajo pretende, por medio de la lectura al pensamiento de Jean Luc Marion, examinar las posibilidades de entender todo lo dado como dado a partir de la carne. Para poder acercarnos a tal objetivo, estudiamos gran parte de la obra fenomenológica del autor. Introduciéndonos en sus libros fuimos adentrándonos en su pensamiento. Esto nos dio la posibilidad de establecer un diálogo con la filosofía anterior y proyectar un trabajo aun por realizar. Todo esto, dentro de los márgenes de Jean Luc Marion. Así, de este modo, hemos concluido que toda donación es un acontecimiento, pero un acontecimiento generado a partir del encuentro de las carnes. Si hay mundo, si hay acontecer, es porque hay carne.

Summary

The aim of this work is to examine the possibilities of understanding everything given, as given from the flesh, through reading, to the thought of Jean Luc Marion. In order to approach this objective, we study a large part of the author's phenomenological work. Introducing ourselves to his books, we went deeper into his thoughts. This gave us the possibility of establishing a dialogue with the previous philosophy and projecting a work still to be done. All this, within the margins of Jean Luc Marion. This way, we have concluded that every donation is an event, but an event generated from the meeting of the flesh. If there is a world, if there is an event, it is because there is flesh.

1. Introducción

Cada vez que nos referimos al pensamiento de un filósofo, este nos remonta al pensamiento de otros que trabajaron con lo dado previamente, buscando respuestas por medio de la crítica y la reflexión. Es por esto que la filosofía, con sus pensadores, se ha convertido en un patrimonio vivo, que sigue siendo cultivado y acrecentado a lo largo de la historia. Así, todo pensamiento filosófico se entrega como una herencia, cuyo fruto se enriquece y acrecienta con los pensadores a lo largo de la historia. Lo que va generando una carne expuesta en la tradición que, en el tiempo, nos da una comunidad pensante: la filosofía. Es ella quien tiene “la particularidad –que es, a la vez, un privilegio y una tentación constante– de no tener ningún límite fijo. Cada vez que intenta tomar la palabra, la filosofía debe redefinirse ella misma” (Marion, 2019, p. 185). Esto es, en pocas palabras, lo que realiza Jean Luc Marion al proponer la filosofía primera como fenomenología de la donación: explotar los recursos encontrados en la fenomenología, continuándolos y acrecentándolos.

Por esto es que no podríamos situar ni comprender al profesor francés, miembro de la *Académie française*, si no nos remontáramos a los primeros filósofos que exploran el pensamiento en la fenomenología. Es junto al pensamiento de Descartes, Kant, Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, entre otros, que Jean Luc Marion encuentra una fisura, un espacio que abrir, y comenzar a dialogar para proponer un nuevo pensamiento: la fenomenología de la donación.

En nuestra investigación, queremos adentrarnos en lo que Jean Luc Marion nos ha dado como fruto de su estudio. Veremos, por lo tanto, en qué consiste la fenomenología de la donación por medio de la crítica a Husserl y Heidegger. Solo así podremos adentrarnos en el principio fenomenológico propio de Marion: *cuanto de reducción, tanto de donación*. Para esto, debemos introducirnos en la triple reducción fenomenológica y en los tres tipos de fenómenos: pobres, corrientes y saturados. Fenómenos que, por cierto, no podemos entender si no es a la luz del pensamiento acotencial propuesto por Marion respecto al fenómeno que satura como evento, como ídolo, como carne y como icono. Solo así podremos preguntarnos por la posibilidad de entender, dentro de los márgenes de la fenomenología, a la última posibilidad: el fenómeno de la revelación. Es acá donde pretendemos abordar la amplificación de nuestro pensamiento que nos ofrece el don de la presencia. Posiblemente,

así podremos acercarnos al objetivo de Marion: entender la presencia, lo que se da, fuera del imperio del ser, y partir de la donación misma, aconteciendo.

Nos proponemos, por lo tanto, una vez adentrados en el cuerpo del pensamiento del miembro de la *Accademia Nazionale dei Lincei*, estudiar las posibilidades que este nos da para una comprensión de la realidad de forma acontecencial. Nuestro objetivo, a la luz de Jean Luc Marion, será acercarnos a las posibilidades de que el acontecimiento se presente libre de las ataduras del ser. Esto nos daría la posibilidad de entender un acontecimiento universalmente generado en el encuentro con otros a partir de la carne. Esperamos encontrar, en el pensamiento de Jean Luc Marion, los recursos necesarios para presentar indicios, muy prematuros aún, de este pensamiento.

Para buscar cumplir nuestro objetivo, utilizaremos los distintos libros de Marion y sus artículos. También, consideraremos los escritos que se han trabajado sobre sus propuestas. Esperamos encontrar la posibilidad de generar un pensamiento libre de las ataduras clásicas del pensamiento griego, posibilitando el pensamiento hebreo. Pensamiento que, por cierto, el profesor francés explota al estudiar las Escrituras. Por la misma dinámica que conlleva explotar una herencia y presentar un pensamiento compuesto, no dudaremos en usar la tercera persona plural en gran parte de la investigación.

Sin la intención de traicionar el pensamiento de Jean Luc Marion, esperamos que nuestra carne refleje el pensamiento encarnado de las carnes que han salido a nuestro encuentro, dándonos nuestro mundo y posibilitando la amplificación de la herencia que nos ha sido dada.

2. Fenomenología de la donación

La fenomenología, desde su nacimiento hace más de un siglo, se ha centrado en el estudio del aparecer. Jean Luc Marion ha encontrado, dentro de los mismos pensadores fenomenológicos, algunas deficiencias que busca superar. “Superación: ni abolición, ni continuación, sino reconsideración que sobrepasa y mantiene” (Marion, 2010, p. 152). Es por esto que el proyecto fenomenológico de Marion, cuyo objeto es mantenerse dentro de la fenomenología, busca revisar la crítica de Heidegger a Husserl sobre el objetivo ideal de la fenomenología, alejando así toda la objetualidad del horizonte del aparecer. Así también, considera algunas de las deficiencias en la lectura que Heidegger hace de Husserl. En pocas palabras, Marion busca reconsiderar el planteamiento de ambos pensadores para liberar a la presencia de toda objetualidad y, así, estudiar el fenómeno como dado y no según las condiciones de su donación. La fenomenología, según Marion, debe girar y centrarse en la donación más que en la idea intuitiva o la apertura al ser.

Para iniciar su estudio comienza por criticar, en compañía y en contra de Descartes y Kant, a Husserl y Heidegger. Lejos de validar o condenar su crítica, expondremos el pensamiento de Marion sobre Husserl y Heidegger.

2.1. Reducción trascendental: la fenomenología de Husserl según Jean Luc Marion

Desde los comienzos de la fenomenología, en sus primeras formas, podemos decir junto a Marion, que el sujeto trascendental de Descartes y Kant da los lineamientos de lo que posteriormente será estudiado y planteado por Husserl. Es el ‘ego’ el que hace una constitución conceptual de la realidad, convirtiéndose en el margen de la realidad. Es en este postulado donde Husserl pretende encontrar una fisura, para abrir un nuevo pensamiento: la fenomenología como ciencia rigurosa. Así encuentra un punto de quiebre determinante: la donación. Mientras que Descartes, y posteriormente Kant, centran todo en el ‘ego’ que constituye, Husserl lo centra en la donación. Es el sujeto el que, al recibir la donación de un objeto, anula sus propios juicios, dejando espacio para intuir lo que se le aparece, lo que se le da, logrando la reducción fenomenológica. El fenómeno se da, es decir, se manifiesta, y reduciendo se deja aparecer el objeto como objeto, no como construcción conceptual del

‘ego’. Con la reducción fenomenológica, Husserl pretende eliminar las condiciones que le impone el sujeto al objeto, liberando así la donación del sujeto.

Hallamos entonces que el objeto se da, pero para que aparezca la donación como tal, es necesario que el sujeto ponga entre paréntesis sus propios pre-juicios, centrando así todo el conocimiento en la donación. Es esta la reducción fenomenológica de Husserl. De este modo, Husserl da un primer paso, volviendo la filosofía a la donación, sacándola de márgenes preestablecidos por el sujeto. Ya no hay una constitución conceptual del objeto, sino que este se aparece y se conoce como tal, según se dona y según se reduce fenomenológicamente.

Husserl, para romper con la construcción que el sujeto hace del objeto, busca un nuevo camino, saliendo de la metafísica. Es por esto que, Marion, explicando el origen de la fenomenología, dice: “Cuando se propone liberar la presencia de toda condición y cuestión previa para acoger lo que se da tal como se da, la fenomenología intenta pues, consumir la metafísica, y de manera indisoluble, ponerle fin” (Marion, 2011, p. 16). Este camino radica en que el fenómeno se da, se aparece, se dona y aparece como tal, sin previa constitución, es decir, sin someterlo a la metafísica. En esta manifestación del fenómeno es donde se centra el estudio fenomenológico de Husserl. Es con esto que el conocimiento no se convierte en el conocimiento de un concepto, que sería algo dado por el sujeto, sino que la intuición ofrece un conocimiento del objeto mismo. “En el reino del fenómeno, el concepto no es rey, pero sí la intuición que dispone ella sola el privilegio de dar” (Marion, 2005, p. 18). Siguiendo la fenomenología de Husserl, podemos señalar que el fenómeno es pensado por conceptos, son estos los que nos ayudan a definir y entender el objeto mismo, pero el concepto es conocido por medio de la donación del objeto. Es la donación la que se pone en escena por la intuición, dejando así, según Marion, limitada a la misma donación.

Encontramos, entonces, el problema que descubre Marion: la intuición. Es esta la que, sacando al concepto del centro, sigue poniendo al ‘ego’ como margen de la realidad. Ya no se conceptualiza la realidad, sino que se intuye.

Nada está exento de la intuición, y por lo tanto nada escapa a su reconducción en plena luz de la presencia; ni lo sensible, ni la esencia, ni la forma categorial misma; nada permanecerá en adelante invisible, puesto que un modo de la intuición persigue y acosa a cada uno de los objetos como tantos modos de la presencia (Marion, 2011, p. 35).

Así, el conocimiento verdadero seguirá siendo la *adequatio*, pero ya no del intelecto con la cosa misma, sino que se “realiza cuando la objetividad significada es dada en el sentido estricto de la intuición y es dada exactamente como es pensada y nombrada” (Marion, 2005, p. 14). El sujeto, en el fondo, no conoce más que su propia intuición: él significa y conceptualiza lo que le viene como dado.

El problema encontrado por Marion, respecto a la intuición, radica, entonces, en que sigue atrapada por el sujeto mismo. Es una fenomenología trascendental fiel a Kant y Descartes. Aunque es cierto que el sujeto ya no es quien constituye la realidad, porque recibe la donación, pero ese don se reduce y coincide con la intuición del sujeto. No es el objeto en sí, sino que es la adecuación del objeto con la intuición. La donación, según lo que Marion dice de Husserl, no define al sujeto, sino que el sujeto debe intuir lo que la donación da. “La fenomenología husserliana se remonta a las cosas mismas, pero solo hasta cierto punto. Este punto tiene nombre: el ser de la conciencia como tal” (Marion, 2011, p. 78). En este sentido, la donación no es donación del objeto en sí, sino que está gobernada por un rey: la intuición. No se accede nunca a la cosa misma, porque ésta siempre depende de la conciencia. Es la conciencia la que ve el ‘cómo’ del ente. La cosa, el objeto o el ente, por lo tanto, nunca se da como la cosa, el objeto o el ente, sino como ‘mi cosa, mi objeto, mi ente’, según ‘mi’ propia conciencia. La reducción no conduce a la donación, sino a la propia conciencia del sujeto. Conciencia que es la única que experimenta y constituye al fenómeno como tal, aunque lejos de remitirse a él sin la constitución trascendental de la propia intuición, es decir, sin una pre-significación.

A pesar del problema que encuentra Marion, valora todo el trabajo realizado por Husserl. Es por esto que él mismo centra su fenomenología en algo propuesto por Husserl: la donación.

Como se sabe, correspondió a Husserl (más allá de las otras dificultades que su fórmula provoca) haber puesto de manifiesto el vínculo intrínseco que hay entre la fenomenalidad y la donación: *todo lo que se nos ofrece originariamente en la intuición* (en su efectividad carnal, por así decirlo) *debe ser recibido simplemente como lo que se da, pero solo en los límites en que se da*. Los fenómenos, todos sin excepción, antes de objetivarse en un yo, antes de ser entes frente al Dasein, advienen a partir de sí mismos como dándose, o sea como acontecimiento que advienen a partir de su sí (Marion, 2019, pp. 226 - 227).

Podemos decir, entonces, que Marion recibe de Husserl una gran herencia: la fenomenología, gobernada y puesta en acción, como un capitán conduce su barco en el horizonte que descubre, por la reducción. A pesar de que la reducción de Husserl, según Marion, es una reducción trascendental, ya que todo se ofrece en la intuición y no en la donación misma.

Con todas las críticas y giros que posteriormente hace, Jean Luc Marion es un continuador de la obra fenomenológica. Recibe el patrimonio, lo trabaja y propone un nuevo pensamiento, un nuevo lugar desde donde redefinir la filosofía. Este mismo intento, como gran discípulo y continuador de Husserl, es el que emprende Martin Heidegger. Unida a la revisión crítica de Husserl, Marion hace una lectura de Heidegger y lo critica a lo largo de casi toda su obra.

2.2. Reducción ontológica: la fenomenología de Heidegger según Jean Luc Marion

La autoridad de Heidegger es innegable, ni para nosotros ni para Jean Luc Marion, aún más al ser el primero en dar un giro a la fenomenología de Husserl. Es este alumno del padre de la fenomenología el que plantea el cambio más radical: la fenomenología como método para la ontología. Esto lo podríamos resumir, para introducirnos en la crítica marioniana, diciendo que “mientras que Husserl busca indicar algo dado en un sentido positivo, Heidegger procura dar cuenta de un “misterio” anterior al ser mismo” (Roggero, 2019, pp. 195-196). La fenomenología no se ocupa del objeto en sí, sino que es la dirección que desplaza los entes hacia el ser.

Heidegger, en todo el giro fenomenológico que propone, no menciona la conciencia como el centro del conocimiento del fenómeno. Lo visible que evidencia el fenómeno no se encuentra en la visibilidad misma, sino que radica más allá de cualquier representación. El fenómeno, por lo tanto, no se re-presenta sino que se presenta. Lo manifiesto conduce a lo no-manifiesto; es vivenciar lo entitario para experimentar lo no entitario: el ser. La conciencia y la intuición husserliana ya no tienen cabida en la fenomenología de Heidegger. Lo que él propone es la presentación del ser, el cruce del ser. El ente, en primer lugar, no se representa porque no es la intuición la que lo construye. Comienza, por lo tanto, la existencia de la

donación lejos del horizonte del objeto. Es el ser el que permite la presentación del fenómeno, es decir, lo que no es objeto ni ente. La problemática radica en cuál es la ciencia que debe estudiar la presentación del fenómeno.

Sabemos que la ontología es la ciencia que estudia el ser. Frente a esto podemos caer en el error de entender la ontología heideggeriana como una ontología metafísica. No podemos cometer ese error contra Heidegger. Lo que el autor nos propone es que hemos olvidado al ente y su dirección al ser. “Todavía no sabemos lo que opinamos cuando decimos que algo es ente. Formula así una acusación contra un doble olvido del ser. Hemos olvidado lo que es el ser y por añadidura hemos olvidado ese olvido” (Roberts, 2013, p. 105). Heidegger busca un nuevo estudio sobre el ser, pero realmente como ser; debemos insistir: alejados de la objetualidad. Precisamente, es esta la causa porque, según lo que él mismo denuncia, siempre que nos preguntamos por lo ‘que es’ el ser, lo respondemos en un sentido entitario. Para conocer el ser, por lo tanto, debemos acercarnos al ente, pero no para quedarse en él, sino para que este nos presente el ser. La fenomenología, por lo tanto, servirá como método para la ontología. Es la fenomenología la que estudiará el objeto, pero nos presentará lo que está más allá del objeto mismo y, de este modo, será útil para el estudio ontológico. Mientras Husserl pone el objeto del conocimiento fenomenológico en la intuición previamente pensada por el sujeto, Heidegger se atreve a pensarla sin el sujeto y encuentra, en el más allá del objeto, el motivo de la fenomenología: ser método para la ontología.

Siguiendo el pensamiento heideggeriano, podríamos indicar que el acceso al ente nos conduce al ser, pero que el ente en sí mismo no nos dice nada del ser, ya que del ser nada se puede decir. Es el mismo autor el que nos dice: “cuanto más nos volvemos hacia lo ente en nuestro quehacer, tanto menos lo dejamos escapar como tal, tanto más le damos la espalda a la nada” (Heidegger, 2014, p. 33). Ser y nada van de la mano. Al ser, al que me conduce el ente, nada puede representarlo. Si el ser se representara sería solo bajo la forma del ente, por ende, nunca tendríamos un acceso real al ser, sino que nos mantendríamos en lo entitario. Es de este modo que la fenomenología, al ocuparse de los objetos mismos sin el objeto mismo, serviría como método para la ontología y su estudio del ser. Heidegger, en su primer giro fenomenológico, se atreve a pensar una fenomenología fuera del objeto mismo.

La fenomenología, según la lectura que Marion nos ofrece de Heidegger, nos conduce a lo que no aparece, a lo que no se puede percibir. Esto se debe a que solo lo ente se nos aparece y se percibe. “El ser, desde el punto de vista del fenómeno presente, y por lo tanto del ente evidente, no tiene nada de ente ni de visible” (Marion, 2011, p. 94). El ser, por lo tanto, no coincide con el ente. El ente solo nos conduce al ser sin conducirse a sí mismo.

Ante la insistencia de Heidegger por el estudio del ser, nos podríamos preguntar si realmente Heidegger es un fenomenólogo. Frente esto, podemos volver a introducirnos en su pensamiento, según Marion.

Heidegger sigue siendo pues fenomenólogo, dado que retoma la reducción. Ciertamente, esta recuperación no se da sin un profundo desplazamiento; sin embargo, este desplazamiento siempre conduce a liberar en cierto sentido algún fenómeno: en lo sucesivo, la reducción no conduce de la tesis del mundo (del ente) a la inmanencia, en una presencia quieta del fenómeno, sino del fenómeno como descubrimiento de un ente a su comprensión en profundidad en vistas de su ser (Marion, 2011, pp. 99-100).

Ciertamente la diferencia que encuentra Marion entre Husserl y Heidegger es el lugar que ocupa el objeto en la reducción. Mientras que para Husserl el objeto y su reducción conducen a la intuición que tiene el sujeto sobre el objeto, para Heidegger la reducción fenomenológica ofrece un método a la ontología para el estudio del ser. Heidegger desplaza al objeto para así liberar al fenómeno. La profundidad del horizonte que da la reducción fenomenológica será un problema que encontrará Marion.

Heidegger realiza el giro fenomenológico para entrar en la profundidad del ente y así acercarse al ser. El primer problema que encuentra Jean Luc Marion es la mala comprensión que tiene Heidegger sobre de la relación que existe entre ente y el fenómeno, según Husserl. Marion indica que “Husserl no accede, o más bien se ha impedido desde un comienzo acceder, al fenómeno como un ente” (Marion, 2011, p. 101). Es por esto por lo que puede entenderse qué crítica hace Marion respecto a la lectura de Heidegger sobre la fenomenología husserliana.

El fenómeno reducido solo ofrece, en su presencia más evidente, un correlato (noemático) a la conciencia; nunca aparece como un ente, a su vez susceptible de remitir ya no a la sola conciencia (idealismo trascendental), sino al sentido del ser (Marion, 2011, p. 101).

Es Husserl, según Marion, el que, quizás sin preverlo, pone los lineamientos para la fenomenología heideggeriana y la cuestión del ser. Por otro lado, podemos decir que, según Marion, es Heidegger quien se equivoca al poner al fenómeno como un ente y, por ende, es crítico con la fenomenología de Husserl. Desde la primera problemática propuesta por Marion podemos pasar a la segunda.

La segunda problemática que propone Marion, sobre la lectura que hace de Heidegger, es la de encontrarse con el ‘fenómeno del ser’. En ocasiones reiteradas, cuyo desarrollo se realizará más adelante, Marion se refiere al ‘Imperio del ser’. Es este imperio el que rige todo, dona todo, cruza todo y del que nada se dice. Marion siempre se cuestiona sobre lo que está fuera del ser. No busca un más allá del ser, sino lo que no es, es decir, lo que se manifiesta siendo, aconteciendo, solo a partir de sí. Marion, por lo tanto, es crítico con el ‘imperio del ser’ y su aparición en el horizonte del fenómeno, dejando todo sometido y destinado por él. “Marion entiende que Heidegger no logra ser fiel a su propio proyecto desobjetivador, pues postula el ser como un nuevo horizonte que se impone a la manifestación de los fenómenos” (Roggero, 2018, p. 36). La primera intención de Heidegger (o de lo que algunos llaman ‘el joven Heidegger’) es eliminar del horizonte de la fenomenología la objetualidad y centrarse en algo que se nos da, se nos presenta y nos cruza, pero que nunca podrá ser entendido como ente. Al eliminar del horizonte fenomenológico cualquier posibilidad de no entender la donación solo como donación de sí es donde, según el pensamiento marioniano, se traiciona. Ya no hay objetualidad ni entes, sino que ser. El objeto desaparece, la intuición ve cómo se arruina su reinado; el ser tiene la autoridad, es él quién rige el horizonte fenomenológico-ontológico.

En la fenomenología de Husserl, según Heidegger, el realce de la reducción fenomenológica lo tiene la intuición. Es esta la que se adecúa a la donación y, por lo tanto, se conoce el fenómeno como tal. Esta intuición ya radica previamente en el sujeto, por ende, no habría un conocimiento del fenómeno como tal. En Heidegger, a diferencia de Husserl, no hay una conciencia intuitiva previamente establecida, no hay un sujeto que determine el objeto que aparece, incluso lo que importa del aparecer no es un objeto propiamente tal. Esto, que para Marion es un avance (como también una fuerte influencia), se ve limitado por la cuestión del ser. El usar la fenomenología como método para la ontología impide que el

conocimiento del fenómeno sea sobre el fenómeno, sino que todo se ve sometido al ser en su propio imperio. Es por esto por lo que, según Marion, Heidegger se traiciona a sí mismo. En el proyecto de liberar a la fenomenología de los objetos y centrarse en la donación misma, pone una preponderancia del ser. Se acaba el reinado de la intuición y el concepto para someterse al ser. Si hay reducción fenomenológica, es para servir a la ontología, es una reducción existencial-ontológica.

2.3. "Cuanto de reducción, tanto de donación": la fenomenología según Jean Luc Marion

Si pudiéramos resumir, junto a Jean Luc Marion, la fenomenología de Husserl, podríamos señalar que todo conduce a una reducción trascendental; es el sujeto el que intuye al objeto. También podríamos indicar que la reducción propuesta por Heidegger es una reducción ontológica, ya que todo se impregna por el horizonte del ser. Mientras que en Husserl el rey es la conciencia, en Heidegger todo se rige bajo el imperio del ser. “Marion toma algunas de las críticas de Heidegger a Husserl para dejar claro cierta concepción errada de la fenomenología, que debe ser superada” (Roggero, 2019, p. 199). Sumándose a la crítica de Heidegger, pretende dejar en claro que la fenomenología no puede ser trascendental al estilo cartesiano o kantiano, no puede ser una reducción que derive en una intuición de objetos. Es por esto por lo que, Jean Luc Marion, se hace más partidario de Heidegger, por sacar del horizonte al objeto mismo. A pesar de esto, rápidamente se volcará en contra del mismo Heidegger, para decir que tampoco debe estar más allá o más acá: se cambió el objeto por el ser, olvidando la donación misma. Es de este modo que Marion propone una fenomenología de la donación, ya que “si Husserl planteó la reducción al objeto y Heidegger advirtió una reducción existencial del ente al ser, Marion completó este movimiento con una reducción a la donación” (Inverso, 2013, p. 145). La reducción fenomenológica, para ser una auténtica fenomenología, no debe centrarse en el objeto ni en ser, sino en el don mismo.

Frente a todo el patrimonio fenomenológico, Marion propone dos tesis. “Primero, la tesis de que el horizonte de la fenomenalidad la determina no solamente más allá de la objetividad, sino también más allá del ser, hasta la donación misma” (Marion, 2005, p. 11). Esto quiere

decir que la fenomenología no solo se ocupa de objetos, sino también de cuestiones como el amor, el odio, la carne, Dios, etc. Estas cuestiones, por decirlo así para agruparlas, no son propiamente un objeto, incluso hay cuestiones como la muerte o ‘el que viene’ que ni siquiera ‘son’. La fenomenología de la donación no se ocupa de objetos ni del ser, sino de la donación misma. En segundo lugar “la tesis de que ciertos fenómenos cumplen con la donación al punto de ejemplificarla como fenómenos saturados” (Marion, 2005, pp. 11-12). Con los fenómenos saturados, el pensador francés quiere mostrar la oposición que enfrentan ciertos fenómenos a los fenómenos pobres o comunes. Esto quiere decir que existe, dentro del horizonte, algunos tipos de fenómenos, en los que la intuición se ve totalmente saturada, imposibilita una posible conceptualización y una sola síntesis. Hay que abrirse, por lo tanto, a entender el fenómeno como saturado y sin una sola síntesis posible.

Frente a las dos reducciones anteriores, de Husserl y Heidegger, Marion propone una tercera reducción. Esta reducción no es, porque no deriva del ser. Es una reducción acontencial. El don ‘es’ algo existente, pero solo está siendo en cuanto don, es decir, en cuanto acontece como tal y en cuanto se da. El don, al donarse como don, ad-viene como llamada. El don llama al donatario, llama a ser espectador del don y a reducirlo.

La reducción le da al fenómeno el parecer en sí, mientras que su aparecer no reducido lo excluía, por definición, de la cosa en sí. La reducción le da al fenómeno el manifestarse como una cosa que se manifiesta en sí (Marion, 2019, p. 52).

No hay don si no hay una reducción; no hay don si no hay donatario. A pesar de esto, el don se dona y aparece desde sí mismo, es decir, sin interferencia del donatario. La llamada convoca y el llamado no reivindica la llamada, deja al don ser don. Es esto lo que muestra que el don se aparece sin exigir nada más que la reducción, reducción que debe alejarse de toda trascendentalidad. Así, de este modo, es que el don no depende del ser, sino que acontece dentro de una reducción; reducción que no limita al don, sino que le permite ser auténtico don.

La ausencia originaria de condiciones y de determinaciones de la reivindicación le permite llamar, sin ningún límite, tanto a lo que no se objetiva como a lo que se objetiva, tanto a lo que no tiene que ser como a lo que debe ser (Marion, 2011, pp. 278-279).

Permitir al don acontecer como don lo libera de cualquier condición previa o de ser: de la intuición o del ser. Sobrepasa los límites de la objetualidad y da paso a pensar la fenomenología a partir de la donación y no de lo ‘que’ se dona.

2.3.1. La triple reducción fenomenológica de Jean Luc Marion

Jean Luc Marion, al comenzar a plantear su fenomenología, rescata de Husserl la donación. Es el padre de la fenomenología el que comienza por indicar que los fenómenos se dan y, en cuanto se dan, deben someterse a la *epoché*, para hacer la reducción fenomenológica. Esto es lo que indica Marion cuando analiza los textos de Husserl. “Lo que valida fenomenológicamente un fenómeno como algo dado absolutamente no es pues su simple aparecer, sino su carácter reducido: solo la reducción permite acceder a la donación absoluta y no tiene otra meta que no sea esa” (Marion, 2008, p. 50). Es la reducción la que permite la donación. No existe don sino en cuanto acontece en una reducción. Esta idea, propia de Husserl, la continúa Jean Luc Marion. Es el francés el que le da un giro y aleja la reducción de la intuición, dejando claro que la reducción se realiza sobre la donación en cuanto don y como don, incluso indiferente con el ser. Por esto continúa: “reducir la donación significa liberarla de los límites de cualquier otra instancia” (Marion, 2008, p. 54). Una donación sin límites, por lo tanto, nos mostrará claramente la donación en cuanto tal, con toda su dinámica.

Ante la reducción y la donación podemos encontrar una problemática. La trascendentalidad podría seguir presente en la fenomenología de Jean Luc Marion. Si el don, para que aparezca como don, debe acontecer en una reducción, entonces podemos mantenernos en una fenomenología del ‘ego’. También se podría cuestionar la presencia de un intercambio económico existente entre el donante y el donatario. Si lo que se da se le da a otro, entonces podría existir un interés creado y, por consecuencia, el don desaparecería. La aparición de la deuda o gratitud alejaría al don. Entre el comercio del don, no existe más que deuda, y el don como tal desaparece. Otro de los posibles problemas que puede enfrentar la fenomenología de la donación es encontrar la causa del don. Al enfrentarse a algo que cause el don, ocurre algo similar a lo económico. No existiría un don que sea causado por

algo, eso sería un intercambio y “hay que dejar de interpretar la donación siguiendo el hilo conductor de un don considerado a partir del intercambio. Porque el don mismo obedece, en la actitud natural, a determinaciones que contradice la donación” (Marion, 2008, p. 156). Es aquí el punto determinante en la investigación fenomenológica de Jean Luc Marion. Proponer que el don no sigue la dinámica de la donación ¿es comenzar a pensar una donación sin don? Precisamente es eso. Para que se dé una auténtica reducción a la donación debe ponerse en pausa cualquier tipo de trascendentalidad. “Pensar el don haciendo abstracción de la triple trascendencia que hasta ese momento le afectaba –mediante la puesta entre paréntesis sucesiva de la trascendencia del donatario, de la trascendencia del donador y, finalmente, de la trascendencia del objeto intercambiado” (Marion, 2008, p. 156). Esta es la triple reducción de Jean Luc Marion. Una reducción al donatario, al donador y al don. Sin una de estas reducciones no podríamos comenzar a hablar de una auténtica donación.

2.3.1.1. La puesta entre paréntesis del donatario

El donatario es quien recibe el don. Para comenzar a entender a qué se refiere la puesta entre paréntesis del donatario debemos entender quién, de forma literal, recibe el don. Él no antecede al don, sino que simplemente lo recibe. Insistimos para dejar en claro que él no lo causa, sino que se vuelve un adonado, impregnado por el don. No hay una intuición ni reivindicación previa a la donación. El donatario simplemente recibe, no anticipa ni reclama nada. Si el donatario anticipara al don, entonces existiría una satisfacción pre-causada por su espera y, por lo tanto, un intercambio económico, una causa y una constitución del don. Jean Luc Marion explica que, si el donatario precede al don, existiría una doble descalificación del don.

La primera descalificación se debe a que si el donatario fuese un protagonista de la donación entonces podría ser causa. “Causa eficiente, por haberlo provocado mediante súplicas, incluso con amenazas, y también causa final, por haberlo merecido justamente por su miseria o por sus obras” (Marion, 2008, p. 160). El don causado no es más que un simple efecto originado *por* y “si damos *por*, en realidad dejamos de dar” (Vinolo, 2019, p. 67). El don, para mantenerse como don, debe ser gratuito y sin que el donatario lo cause, lo reclame

o lo exija. No debe existir reivindicación del don. El donatario no debe ser causa ya que la donación, para mantenerse en donación y no ser un intercambio, no debe ser causada *por*.

La segunda descalificación puede surgir en cuanto el donatario aparece. Si el que recibe el don aparece frente al donador entonces, al recibir el don, queda en deuda. Esto Marion lo propone al cuestionarse “¿cómo podría evitarse que, por más que haya sido un don en principio gratuito, no sea casi imposible devolverlo?” (Marion, 2008, p. 160). El que recibe, si aparece, puede experimentarse deudor de lo que recibió. Incluso, insiste Marion, si el donatario reconoce al donador ya hay economización del don: el donatario mira al donante con admiración o desprecio. “En la mirada del donatario, humillado o conmovido, el donador ve desaparecer su don, convertido en una simple inversión con intereses, un adelanto impagado; gana un reconocimiento –pero como deuda” (Marion, 2008, p. 160). Podemos decir entonces que el simple aparecer del donatario hace desaparecer al don: se descalifica, banalmente, como intercambio.

Frente a las dos advertencias de la descalificación del donador, encontramos entonces una paradoja: “el don exige un donatario que lo reciba, pero que no pueda devolverlo” (Marion, 2008, p. 161). Con la paradoja del donatario y del don, podemos afirmar que el don, para que se mantenga como don, debe perderse. La donación debe permanecer en la incógnita constante de la causa, y manteniéndose incausada, va a permanecer sin punto de retorno. La reducción al donatario, lejos de estar propuesta por libros y estudiada teóricamente, se da constantemente en la sociedad: las organizaciones que trabajan la solidaridad.

En este caso, hay un donatario que recibe: la organización caritativa o, según el uso laicizado, ‘humanitaria’; ese donatario real cobra sin contrapartida, aunque yo no sabré casi nunca el total de la suma que se ha conseguido finalmente, ni el empleo que se va a hacer de ella, ni su resultado: todo se encuentra, para mí, puesto entre paréntesis (Marion, 2008, p. 162).

En el caso propuesto, donde claramente se identifica un *por*, se realiza la reducción al donatario. Son las organizaciones caritativas, al recibir la ayuda de personas, las que entregan la donación sin que el donante conozca –en la mayoría de los casos– al donatario. El que recibe permanece oculto, perdido en el horizonte. Así como el ejemplo de las organizaciones caritativas, Marion propone otros ejemplos: el enemigo o el ingrato. El enemigo, que puede dañar la entrega de un don, lejos de convertirse en un obstáculo para la reducción al donatario,

la acrecienta. El donador hizo la donación sin intención que se desviara o dañara, el donatario permanece siempre perdido en el horizonte. En el caso del ingrato ocurre de la misma manera: el que no se interesa recibe el don no como causa o intercambio, sino como don.

Otro caso de la reducción al donatario reside, según Jean Luc Marion, en la Sagrada Escritura. El ejemplo que utiliza no solo refiere a casos puntuales, sino que además le confiere un rango de universalidad. Es frente a la parábola escatológica (Mt 25, 31 – 44), donde el filósofo francés encuentra un ejemplo de reducción y universalización.

Cuando Cristo –tal y como él mismo enseña– vuelva al final de los tiempos, separará a los justos de los injustos según un único criterio: los dones que le habrán hecho, o no, sobre la tierra –asumiendo él mismo la posición de donatario universal (Marion, 2008, p. 167).

Cuando aquél cristiano da de comer al hambriento o de beber al sediento, lo está haciendo –según las palabras de Cristo– a él mismo. Sabemos, por cuestiones del tiempo y del espacio, que la persona que recibe las obras de misericordia no es, puntualmente, Jesús de Nazaret. Es por esto que Cristo se convierte en un donatario universal, donatario que permanece oculto y escondido en distintos rostros. Ante la pregunta de los interpelados sobre cuándo fue que hicieron la obra de misericordia con Cristo, él mismo responde que ante cualquier obra realizada a alguno de los hermanos, con él lo hicieron. “Todo hombre habrá podido o puede convertirse todavía en el rostro del donatario, precisamente porque este último ha podido invisibilizarse” (Marion, 2008, p. 168). En la parábola del juicio final, la figura del rey que representa al mismo Cristo como juez, el donatario permanece oculto bajo el rostro de otros hombres. El que practicó –o practica– la caridad lo hace, sin saber, con el mismo Cristo. Así la universalidad del donatario se realza y se puede hacer presente en cualquier carne, llevando a cabo la reducción al donatario por excelencia.

2.3.1.2. La puesta entre paréntesis del donador

Si es posible poner entre paréntesis al donatario, cabe preguntarnos si es posible la puesta entre paréntesis del donador. La respuesta no es solamente una posibilidad, sino una exigencia. Si se pone entre paréntesis al donatario, también se debe poner entre paréntesis al donador.

Así como el donatario se convierte en universal bajo la figura de Cristo, el donante puede convertirse en universal bajo la misma figura. “Es justamente sobre la problemática del donador que se construye la objeción de Janicaud a Marion y la acusación de reintroducción de Dios como causa trascendente del aparecer” (Vinolo, 2019, p. 69). Nos parece justo, frente al trabajo del filósofo francés, detenernos en la acusación del ‘giro teológico de la fenomenología francesa’, antes de introducirnos en la reducción al donador.

Refiriéndose a la obra de Marion, Janicaud sostiene: «... su vacío fenomenológico solo se explica por una doble referencia que todo lector informado conoce: la problemática de la superación de la ontología (o de la metafísica) y la dimensión propiamente teológica o espiritual»¹ (Roggero, 2013, p. 89).

La acusación de Janicaud radica en el uso de elementos teológicos para fundamentar su fenomenología. Estos son: el uso del don, la reducción del donador y las constantes referencias a la Sagrada Escritura. Frente a la acusación, responde Jean Luc Marion. Comienza por reconocer la ignorancia de Janicaud sobre la fenomenología de Husserl. Es Marion quien dice que criticar la donación dentro de la misma fenomenología es imposible, por eso Janicaud busca recursos en la teología para poder refutarla. Esto, según Marion, muestra la ignorancia que sufre Janicaud sobre la fenomenología. La donación, continúa Marion en *Siendo dado*, dentro de la fenomenología, juega ‘con pleno derecho’ y ‘como en casa’. También muestra el desconocimiento de la metafísica que tiene Janicaud. “La teología, en sentido de la teología revelada (sacra doctrina), no se confunde para nada con la *teología rationalis* que pertenece a la *metaphysica specialis* y depende de la metafísica” (Marion, 2008, p. 138). La diferencia entre la teología revelada y la teología metafísica es profundizada desde Tomás de Aquino y nunca ha existido, por parte de Tomás ni de Jean Luc Marion, una fusión que pueda confundir una con la otra. En *Dios sin el ser*, Jean Luc Marion, especifica con claridad la diferencia existente entre una y otra. A pesar de la primera diferencia que realiza sobre las posibilidades de la metafísica y las diferencias que existen entre la teología natural y la teología revelada, Marion se defiende y aclara el asunto desde la fenomenología.

¹ JANICAUD, D., “Le tournant théologique de la phénoménologie française” en JANICAUD, D., *La phénoménologie dans tous se états*, París, Gallimard, 2009, pág. 101-102. Traducción y lectura según ROGGERO, J. (ed.), *Jean Luc Marion: límites y posibilidades de la filosofía y la teología*. Buenos Aires, SB, 2017, pág. 89.

Una vez presentadas estas diferencias, indica que la puesta entre paréntesis incluye a todos, incluso a Dios. Posteriormente, al hablar sobre el don, presenta tres argumentos que intenta explicar lo que, según él, no se ha entendido. En el primer argumento sobre su principio ‘a tanta reducción, tanta donación’, donde “lo dado no tiene otra justificación que no sea su donación con o sin intuición, así pues, su propio surgimiento que se unifica con lo dado mismo” (Marion, 2008, p. 139). Es en su primer principio fenomenológico donde deja en claro que la fenomenología de la donación es eso: una fenomenología que estudia la donación misma, donde ciertamente el donador y el donatario cobran importancia, pero quedarse solamente en ellos sería recaer en la trascendencia. La fenomenología de Marion se centra en la donación como tal. En segundo lugar, indica:

La donación no se define jamás como un principio o fundamento, al liberar precisamente lo dado de toda exigencia de causa y dejando que él mismo se libre, que se dé. Dar[se] corresponde a lo único dado porque a éste le corresponde aparecer a partir de sí mismo (Marion, 2008, p. 139).

Es en el segundo principio donde aclara, con mayor precisión, que al preocuparse solo del don se libera de toda causalidad, ya que todo radica en la aparición misma. Al ocuparse de la aparición, lejos de centrarse en lo que hace aparecer, reitera su deseo de ocuparse de la donación y alejarse del ‘quién’ o ‘qué’, para dejar claro que dar[se] es, al mismo tiempo, aparecer. Por último, en su tercer punto, indica que entender la donación como la manifestación causada por Otro reitera la figura metafísica de la *causa sui* y el principio de razón suficiente. Hay que recordar, como indica siempre Marion, “que «se da/darse» equivale aquí a dejarse aparecer sin reserva y en persona, a «abandonarse al ver», en definitiva, al aparecer puro de un fenómeno” (Marion, 2008, p. 140). El darse es acontencial, el don es en cuanto se da, y se da en cuanto se reduce. No hay una causa eficiente, no es *causa sui*, sino que existe un acontecimiento.

Marion insiste, a lo largo de toda su obra, en que la cuestión de la donación radica en la donación misma y no en quién lo da. Su fe y sus posturas religiosas frente a otros temas no invalidan su trabajo fenomenológico. Es Marion quien, al igual que Heidegger, tiene influencias teológicas que ponen al servicio de la fenomenología. Así como se indicó en la introducción del primer capítulo, Jean Luc Marion se pone a favor y en contra de la historia de la filosofía, intentando ser un continuador y acrecentador de la misma. El problema es que

“Janicaud impugna la posibilidad de una inspiración religiosa de ciertas ideas filosóficas, lo que, por cierto, implicaría impugnar buena parte de la historia de la filosofía” (Roggero, 2013, p. 102). Negar influencias religiosas en la filosofía es ponerle márgenes a lo que no tiene márgenes. Es precisamente permanecer bajo un trato dictatorial, del que sin duda Marion busca escapar.

Volviendo a la puesta entre paréntesis del donador, podemos decir que Jean Luc Marion indica que es crucial para la aparición del don. Esto es porque, con el donador ausente, nunca se presentará una comercialización del don: no existirá una deuda por saldar, aunque así el donatario lo quiera. Para señalar la reducción al donante, Marion utiliza tres ejemplos que le servirán de lineamientos para indicar cuándo hay una auténtica donación.

El primer ejemplo que utiliza es una herencia. El que recibe la herencia pone totalmente en paréntesis al que le dona su patrimonio, quiera o no quiera. La obligatoriedad de ponerlo entre paréntesis es porque, por más que lo desee, no puede devolverle nada al que le heredó, ya que este ya no existe como carne viviente. Marion indica que, en el caso de recibir una herencia, los pagos que se realizan son al estado, al banco o notario, pero nunca al que donó su patrimonio. Se recibe el don y el donante no está. Es así como no existe una reivindicación a la llamada del donante. Otra de las razones por las que el donante desaparece es porque él mismo quiso desaparecer. Las herencias, al ser entregadas una vez muerto el donante, dejan de manifiesto que se dan como don, es decir, sin esperar una reciprocidad. Por eso es que Marion, poniéndose en el lugar del donatario indica que “sólo puedo hacer justicia a su don no devolviéndolo; sólo puedo acceder a su –última– voluntad guardándome como un don lo que no es mío, pero que se me ha asignado” (Marion, 2008, p. 173). Es el donatario que, aunque reconozca al donador, no puede devolverle ni pagarle nada al donante. Se paga al estado o a quien sea, pero nunca al donante. La muerte será la clave para entender la puesta entre paréntesis del donante, ya que simplemente no está. Es la herencia la que mejor dejará en claro la donación, ya que no se trata de una comercialización, sino de una donación pura por la no devolución de lo recibido.

Otra forma de ejemplificar la reducción del donante es la inconsciencia. Acá el donante, en su propia oscuridad, da a otros sin saber que está dando. Pone como ejemplo a deportistas, artistas o amantes. Son estos lo que hacen disfrutar con el don que dan, pero que ignoran

propiamente el disfrute que dan. Así, el amante, por medio del disfrute erótico, sabe que realiza una donación, pero no la percibe nunca, es decir, “ignoran el efecto sobre Otro, sobre el donatario” (Marion, 2008, p. 175). Es el donante el que ‘ha dado todo’, sin saber qué fue lo que dio puntualmente. Él desconoce totalmente el goce producido, solo sabe que lo ha dado. La única forma en que el donante conocerá la dimensión del don dado es que Otro se lo confirme. El donante da sin saber qué ha sido lo que ha dado, necesita la confirmación de otro que viene.

De ellos resulta ley de esencia de la donación: para dar, es necesario no saber por uno mismo si uno mismo está dando, o dicho con otras palabras: –“Cuando das limosna, que tu [mano] izquierda ignore lo que hace tu derecha”. El donador no sabe si da ni quiere saber si el eventual donatario sabe que él está dando, porque él mismo no quiere saberlo. No da para saberlo, ni para hacerlo saber, ni para hacerse ver –sino para dar, ni más ni menos. Si el don no se da absolutamente más que a fondo perdido, el cumplimiento del don exige positivamente la pérdida del donador: no solamente que el donador pierda irremediamente lo que da, sino que pierda también el reconocimiento, la posibilidad misma del reconocimiento (Marion, 2008, p. 176).

El caso de la limosna es otro claro ejemplo. El que da no calcula, no anota, no desea llevar un registro para una cobranza: da porque da. Es así como la ‘inconciencia’, en el caso de la donación, es una puesta en paréntesis del donador. El mismo donador se sustrae, se aleja del horizonte del aparecer, para que su dar[se] sea una auténtica donación.

Es la desaparición del donador la que se opone a la trascendentalidad del ‘ego’. Es el ‘ego’ el que pone una reivindicación: él constituye lo que está dando, lo categoriza y lo define como propiedad privada. Lo que da espera definirlo porque lo conoce, lo prevé y lo abarca. Da sabiendo que está dando, esperando la indicación del don como fruto de sí mismo. Opuestamente, el donador que desaparece al dar[se] espera que el don sea don como tal, sin definirlo ni constituirlo él mismo. No puede hacerlo, ya que ni él mismo sabe que está dando. El donador es el muerto o el inconsciente, el perdido en su propia oscuridad, el que da perdiéndose de su propio puerto.

2.3.1.3. La puesta entre paréntesis del don

La reducción al donatario y al donante deja en suspenso al don. Frente a eso hay que pensar en la posibilidad de dejar entre paréntesis al don.

Puesto que no puede remitirse al uno al otro para ser efectuado – en régimen de reducción, cada uno, incluyendo el donador, lo recibe como un fenómeno que se activa y adviene sin él –, el don no depende más que de sí mismo para darse (Marion, 2008, p. 184).

Es en el paréntesis al don donde, Jean Luc Marion, da otro giro importante en su fenomenología. Entender al don sin donante ni donatario, dejándolo en el vacío de su propia dación, termina sacando toda trascendentalidad del horizonte del don y, en consecuencia, alejándolo de toda objetivación. Esto es porque, en primer lugar, el don no siempre se refiere a entes u objetos, sino que también puede darse en no-entes: un traspaso de derechos, un préstamo, una convención privada, un acuerdo, etc. En todos esos casos se entrega algo que no es ni un objeto ni un ente, sino algo que confiere autoridad o poder sobre entes u objetos.

El don se distingue del traspaso de un objeto o de un ente por otro motivo radical: puede a menudo no tratarse de ningún objeto; cuando se trata de cumplir una promesa, una reconciliación (o una ruptura), de mantener una amistad o el amor (o el odio), el don indiscutible no se identifica con un objeto, ni con su traspaso, sino que se cumple solamente según su modo, incluso sin aquellos [sin objeto, sin ente]. Cuando se trata de una bendición o una maldición, como la que Harpagón ‘da’ a su hijo, no se está denegando estrictamente ninguna cosa, nada real; además, el don de la maldición puede, a su vez, rechazarse rotundamente; las consecuencias materiales de la maldición, por más serias que sean (pérdida de la herencia), son menores que sus efectos inmateriales (pérdida de la filiación, de la identidad, etc.). Ahora bien, esa nada –ni la nada ni el objeto– no impide que el don se ejerza en este caso enteramente, como don de la maldición, la cual resulta tanto más comprehensiva y determinante al ser perfectamente simbólica –irreal. Lejos de confundirse con el don, el objeto o bien desaparece del juego, o bien se reduce a un mero soporte ocasional, intercambiable y facultativo (testimonio, prenda, recuerdo, etc.); en resumen, un simple indicio para el verdadero juego del don que resulta mucho más precioso y serio que el objeto que, por convención, lo representa. De hecho, cuanta más riqueza considerable libera el don, incluso sin medida alguna, tanta menos consigue hacerse visible como cosa y a título de objeto (Marion, 2008, p. 185).

Es así como podemos ver, con ejemplos claros y concretos, que no todo lo que se dona es ente. Frente a fenómenos como el amor o el odio no tenemos ningún objeto, sino una forma de ser del fenómeno que es propia al mismo, responde al don a partir de su propia donabilidad. El amor y el odio no obedecen a la dinámica de la intuición o del ser, sino que se liberan de ella, abriendo paso a la donación únicamente como tal, como amor u odio, es decir, como don. A pesar de que el don no se debe manifestar solo como objeto o ente, sí tiene relación con ellos. Si seguimos el pensamiento de Marion podremos ver que efectivamente el amor no es un ente o un objeto, pero la riqueza del don de amor, que libera su misma donación, acrecienta los objetos o entes con que es (re)presentado. El don, al

sacarlo de la objetivación, queda enriquecido por lo que no pertenece al rango de objeto. Esta diferencia Marion la profundiza luego, cuando menciona los tipos de fenómenos.

Siguiendo con la reducción al don, Jean Luc Marion, presenta más ejemplos. Nos serviremos de estos para explicar mejor esta puesta en paréntesis.

El primer ejemplo es el poder.

¿Qué significa dar poder a alguien? Es evidente que no significa dar un objeto. Si bien el poder modifica radicalmente la relación con los objetos –puesto que da acceso a ciertos objetos de manera privilegiada y en ocasiones exclusivas–, dar poder a alguien no significa darle algo (una cosa, un objeto) (Vinolo, 2019, p. 64).

Ciertamente el poder no es algo, pero sí se puede representar. La entrega de un poder generalmente conlleva un símbolo: corona, mitra, títulos, medallas, etc. A pesar de que el poder pueda ser (re)presentado por algo, el símbolo no es, en sí mismo, el poder. Por esto Marion indica que el poder es un don donde no existe objeto ni ente, es un don en cuanto tal. El segundo ejemplo que utiliza Marion es la persona:

La remisión de mi cuerpo al Otro para que goce –la vida en común o el matrimonio como el disfrute de las propiedades sexuales de Otro– se anula como don de sí en cuanto ese traspaso deviene una apropiación por parte del Otro o el precio de un intercambio (Marion, 2008, p. 186).

Es el precio de un intercambio, o la apropiación, la que indica claramente que se convierte el cuerpo en un objeto. Esta realidad, tan común en nuestra sociedad, es claramente una de las mayores denigraciones a la persona, a la carne. Considerar al humano como un objeto nos indica claramente que no hay un darse a Otro, solo hay utilización e intercambio comercial. Para que la entrega del uno al otro sea una donación auténtica requiere que no se considere objeto al que se da.

Cuanto más me entrego a cambio de reciprocidad (reembolso, economía), menos lo doy: mi cuerpo se entrega, mi corazón se esconde –no se da (Arletty). El don no consiste en un objeto porque, simple y llanamente, el don no consiste en... (Marion, 2008, p. 187).

Para comprender mejor el ejemplo hay que referirnos al lenguaje. Así como Heidegger logra mostrarnos que cada vez que nos preguntamos por el ‘qué’ es el ser, nos remitimos a un ente, a algo ‘que es’. Marion nos indica que para entender el don no debemos referirnos al ‘en’ del don. Si nos referimos al don como ‘en’, lo estamos volviendo objeto,

restringiéndolo solo ‘en’ lo que se (re)presenta y, por lo tanto, lo introducimos en la trascendentalidad, las causas y los entes. Pensar al don sin objeto –pensar al don sin una manifestación tangible del mismo, el don como mostrado ‘en’– libera, definitivamente, la fenomenología de los objetos, del ser y de los entes. En el caso de las representaciones de la donación de la carne, podemos encontrar un argumento que aún afirma más la postura marioniana. Cuando vemos que una pareja se entrega un símbolo –sea anillo, pulsera, poco importa– vemos que el objeto nunca alcanza a abarcar la significación total que intenta representar. El don se distancia del ‘en’ que puede presentar el fenómeno. El tercer ejemplo utilizado por Marion se refiere a ‘la palabra’. Cuando una persona da su palabra justamente no coincide con ningún objeto ‘en’ realidad, solo confiere una promesa. “Dar mi palabra equivale no a hacer que los enunciados sean adecuados a las cosas (verdad teórica), sino a hacer que las cosas sean adecuadas a lo que le prometo a Otro (verdad práctica)” (Marion, 2008, p. 187). Así podemos ver que ‘la palabra’ despliega un sinfín de posibilidades, pero nunca ‘en’ un objeto. Se le puede prometer ‘algo’ a Otro, pero ese ‘algo’ nunca terminará coincidiendo con la donación misma: la promesa. El Otro puede prometer amor, riquezas, penurias o miserias, pero nunca el objeto que lo (re)presenta alcanzará a abarcar ni poseer el don.

Una vez resuelto el problema del objeto-ente respecto al don a partir de sí, se abre una problemática mayor. Si el objeto no logra (re)presentar al don, ¿cómo se reconoce el don? Primero, hay que introducirse nuevamente en la problemática del donante-donatario. Primero hay que evitar entrar en la metafísica. Si percibimos que una pasión, un sentimiento o algo provoca el don, entonces podemos darnos cuenta de que no hay don porque está presente el principio de razón suficiente. El Otro da algo ‘por’ y probablemente lo de ‘en’. Entonces podemos reconocer que hay don “cuando el donador considera por sí mismo, por primera vez, tal don (incluso tal objeto ocasional del don) como un don posible, o más exactamente, como donable” (Marion, 2008, p. 189). Que un don sea donable significa, para Jean Luc Marion, algo muy similar a lo que piensa Tomás de Aquino. “No se llama don al hecho de ser dado en acto, sino en tanto que tiene la aptitud para poder ser dado [...] Bajo el nombre de don, se trata de la aptitud para que sea dado” (*Suma teologica Ia*, q. 38, a.1). La aptitud para ser dado o la donabilidad estarán entonces relacionadas al donante. Es el donante el que reconoce la posibilidad de dación. Nunca será el objeto el don ni tampoco la donabilidad

misma, ya que “el objeto permanece idéntico, sea donable o no, indiferente a su posibilidad de devenir como don” (Marion, 2008, p. 189). El objeto siempre se mantiene de la misma manera, es el don el que le cambia (o, más bien, le da) el sentido. El objeto, al ser donado, comienza a acontecer como objeto donado. Esto nos muestra una realidad, en la dinámica de la donación, que es acontecente y relacional: el don no es don mientras no es donable y, aun siendo donable, no es don hasta que se dona; el objeto, por más dinámico y creado que sea, no acontece como objeto donado hasta que entra en la relación entre-con Otros. Esto nos indica, al mismo tiempo, que el objeto en sí mismo entra en una relación, pero nadie se relaciona con el objeto mismo.

Ahora bien, si vemos que el don va a ser donado según su donabilidad podríamos preguntarnos en qué radica su donabilidad. Jean Luc Marion indica, en sus notas al pie de páginas, que toda donabilidad dependerá de lo placentero que es para otro. Que sea placentero muestra, inmediatamente, que es para ser dado. Así, el donante recibe un don, se anticipa por él, y al ver que es placentero descubre su donabilidad. Es de este modo que “lo que sigue siendo para los otros un bien que uno puede apropiarse como teniendo-que-ser-poseído, aparece como teniendo-que-ser-dado” (Marion, 2008, p. 190). Lo placentero, entonces, será el motor que hace descubrir al donador –ya anticipado por un don que le adviene por Otro– la donabilidad. Es, por lo tanto, en el aparecer del don donde radica su propia donabilidad: el don se muestra, siempre y en todo lugar, como dado-donable.

Es frente a la donabilidad que Marion da otro giro en la fenomenología. Ya no es solo una fenomenología, sino que es una fenomenología hermenéutica. En la donabilidad, encontramos la capacidad de interpretar la donabilidad.

La vivencia de la conciencia en la que el don se da consiste en la decisión del don –la de dar el don por el donar, pero sobre todo la de decidir al donar a dar por la donabilidad. Decidiendo al donador a dar, el don se da así desde sí mismo (Marion, 2008, p. 191).

El don, por lo tanto, no solo provoca la reducción, sino que también la interpretación de su donabilidad. El don, a partir de sí mismo, provoca las dos condiciones mínimas para un aparecer: su donabilidad y su reducción. Es el don el que mueve a la persona a interpretar y dar, pero solo como don y no como objeto.

2.3.2. Los fenómenos

El aporte fenomenológico de Jean Luc Marion reside en su propuesta: cuanto de reducción, tanto de donación. Es así como podemos ver que la reducción a la donación –ya sometida a la triple reducción– es la que nos da acceso al fenómeno. El pensador francés nos ha mostrado cómo podemos pensar en una donación sin donatario, sin donante y sin don como objeto-ente. A pesar del giro y aporte que realiza, sigue manteniéndose dentro de la fenomenología, ya que toda donación aparece, es decir, es un fenómeno.

Si bien Marion reconoce que es crítico con Husserl y Heidegger, no rehúsa ni condena su pensamiento. Como filósofo, se mantiene fiel a acrecentar el patrimonio recibido. Es por esto que, al revisar los fenómenos, encuentra que hay una categorización de ellos. Vuelve a Husserl y retoma el asunto de la intuición, así como también a Kant con las categorías del entendimiento. Uniendo las dos propuestas de los pensadores alemanes, Jean Luc Marion busca hacer una división de los fenómenos en pobres, corrientes y saturados. “La diversidad de fenómenos en que la donación se modaliza se explica a partir de las variaciones que se dan en la relación entre intención y intuición” (Roggero, 2013, p. 171). La reducción al fenómeno permite que exista donación, pero esta reducción es a la misma donación por medio de la triple puesta entre paréntesis. Ya no hay una intuición que reciba la donación, sino que la intuición puede ahora, después de recibir la donación, categorizar al fenómeno dado. La intuición nos servirá para entender qué tipo de fenómeno estamos recibiendo, mas no para generar la aparición del fenómeno.

2.3.2.1. Fenómenos pobres

El primer tipo de fenómenos corresponde a los fenómenos pobres. Estos son los que requieren una intuición mínima. Su significado basta para poseerlo totalmente. El fenómeno pobre no nos ofrece una imprevisibilidad, él es su misma significación. Estos tipos de fenómenos radican en la lógica o en las matemáticas, donde existe precisamente una intuición lógica y formal. Basta conocer el significado, por ejemplo, el número cinco nos basta para entender totalmente qué es el concepto ‘cinco’. Podemos decir que es un conocimiento de

esencias, de ideas. Es lo que la metafísica siempre ha intentado, según Marion, ya que el hecho de ser pobre de intuición nos da una certeza absoluta. Certeza que no cesa de buscar para comprobarse a sí misma, como ha sido el caso de ‘la existencia de Dios’. Como veíamos en el ejemplo, el concepto cinco coincide plenamente con su significación. La imprevisibilidad del fenómeno pobre nos abre otra puerta: la objetivación. El fenómeno pobre es un conocimiento de objetos ya que “su abstracción misma les garantiza certeza, así pues, la objetivación” (Marion, 2008, p. 363). Entre más certeza exista, más ‘encerrado’ se encuentra el fenómeno, por lo tanto, menos imprevisible es y, mientras más poseído se encuentre, más nos muestra su objetivación. Podríamos decir que entre menos imprevisible es algo, más objeto es. Entre más poseído se tenga a algo (y es de esperar que nunca sea alguien), más se trata de objeto.

2.3.2.2. Fenómenos corrientes

El segundo tipo de fenómeno es el fenómeno corriente o de derecho común. Estos fenómenos dificultan la donación, de la misma manera que el fenómeno pobre, por pertenecer al rango de objeto. La diferencia radica en que la certeza, es decir, la intuición en relación a la significación, no es absoluta. Acá encontramos los objetos de la física y de las ciencias naturales, como también los productos industriales (sean de manufactura, cosméticos, poco importa). Sobre los objetos de las ciencias físicas y naturales, podemos decir que la certeza es casi absoluta por la necesidad de experimentación que requiere. Un científico puede fabricar un medicamento, pero no conocerá con certeza su precisión médica hasta que sea probado. Un caso similar, e incluso más paradójico, es el de la producción industrial. En este caso, el concepto antecede al objeto, ya que lo que se construye primero se planifica, pero no está resuelto hasta que se aplica y se aprueba su aplicabilidad.

Tanto el fenómeno pobre como el fenómeno corriente nos presentan varios puntos en común: (pre)visibilidad, capacidad de ser poseídos y abarcables en conocimiento de manera total y, en consecuencia, la posibilidad de repetir la donación de forma infinita y obteniendo siempre el mismo resultado. Es la pérdida de la imprevisibilidad la que termina alejando del horizonte de la aparición la donación —o, al menos, la suprime fuertemente.

2.3.2.3. Fenómenos saturados

La presencia de los fenómenos pobres (lógicos-matemáticos) y fenómenos corrientes (ciencias físicas y naturales, como también la producción industrializada) nos deja ante el cuestionamiento de otro tipo de fenómenos, los fenómenos que no pertenecen al rango de objetos. Estos son los fenómenos saturados. Los primeros dos tipos de fenómenos obedecen a la dinámica de la intuición y significación, mientras que a los fenómenos saturados se les adicionan las categorías del entendimiento definidas por Kant.

El fenómeno saturado excede esas categorías (como principio), puesto que en él la intuición sobrepasa el concepto. Las seguiremos por ende invirtiéndolas. El fenómeno saturado se describirá como inabarcable según la cantidad, insostenible según la cualidad, absoluto según la relación, inmirable según la modalidad. Los tres primeros caracteres cuestionan la acepción común del horizonte, el último la aceptación trascendental del Yo (Marion, 2005, p. 20).

La relación existente entre la intuición y el concepto-significación se ve saturada ante este tipo de fenómenos, al no tener relación con objetos. Es la cantidad, la cualidad, la relación y la modalidad las que se ven sobrepasadas por la intuición. Esto nos muestra una cualidad fundamental de este tipo de fenómenos: que no pueden abarcarse. Esta cualidad radica en que, a diferencia de los dos primeros tipos de fenómenos, el saturado es totalmente imprevisible. Que sea imprevisible no significa, por ningún motivo, que no se pueda intuir de ningún modo, sino que quiere decir que al verse saturada la intuición, no se puede prever un acontecimiento, el ídolo, la carne o el icono-rostro, es decir, el concepto no está *a priori*, sino que solo se pueden conocer una vez donados.

La intuición ya no se encuentra vinculada a y por la intención, sino que se libera de ella, erigiéndose entonces una intuición libre (*intuitio vaga*). La intuición no llega después del concepto, siguiendo el hilo de la intención (mención, previsión, repetición), sino que subvierte y precede toda intención, desbordándola y descentrándola: la visibilidad de la pariencia [*parence*] surge así a contracorriente de la intención –de ahí la para-doxa, la contrapariencia, la visibilidad en contra de la mención (Marion, 2008, p. 366).

En este tipo de fenómenos, no existe una construcción del fenómeno que se dona, sino que la intuición se libera de la intencionalidad existente en una construcción *a priori* del fenómeno. Así, con la intuición liberada, se invierte y se convierte en un conocimiento conformado por su conciencia ante la aparición del don, respondiendo a la llamada que este realiza. La conciencia, al verse saturada por la donación, impide que reivindique la llamada

que recibe y, de este modo, se libera de la trascendentalidad. El fenómeno que se dona es el que convoca y conforma, no al revés.

La síntesis se realiza post-donación y, a diferencia del pensamiento moderno, es una pasividad. Al no existir trascendentalidad y, en consecuencia no entrar el ámbito causa-efecto, causa sui, principio de razón suficiente e incluso alejarse del objeto-ente y su dirección al ser, la pasividad significará recibir el don y, al reducirlo fenomenológicamente, conocer el fenómeno según el mismo fenómeno. La pasividad, por lo tanto, no será sino una actividad, pero entendida en dejarse definir y con-formar. El don, que se aparece en el horizonte fenomenológico, irrumpe como acontecimiento: el donatario no es el mismo que previo al acontecer del don. Solo la activa pasividad mantendrá alejada la trascendentalidad. Es por esto que “el fenómeno saturado establece finalmente la verdad de toda la fenomenicidad porque señala, más que cualquier otro fenómeno, la donación de la que proviene” (Marion, 2008, pp. 368-369). Al ser un fenómeno que aparece de improviso, similar a un rayo que cae desde un cielo despejado, es el modelo de la donación en absoluto.

Los fenómenos saturados son cuatro y, como indica el mismo filósofo francés en *Siendo dado*, no están ordenados en jerarquía. Los fenómenos son: evento o acontecimiento, ídolo, carne e icono o rostro. También está, lejos de cualquier categoría, el fenómeno de la Revelación. Este último, que es también el motivo de nuestro trabajo, es el fenómeno saturado por excelencia, ya que satura las cuatro categorías del conocimiento.

3. La verdad de toda fenomenicidad

El fenómeno saturado nos presenta, de una vez por todas, la verdad de toda la fenomenicidad. Si hay paradoja del aparecer y de la manifestación, es esta. Veremos ahora las cualidades de los fenómenos saturados: imprevisibilidad, insoportables, intolerables, absolutos e inmirables. Uno de los más grandes aportes de Jean Luc Marion puede ser, sin duda, entender el fenómeno como saturado. Esto no significa que reduzca la razón, sino que busca conducirla por el horizonte real de la aparición, generando una razón a partir de la donación del fenómeno. Distinguiremos los fenómenos, pero sin presentar jerarquía entre ellos (Marion, 2006).

3.1. El acontecimiento – evento

El primer fenómeno saturado es el acontecimiento o evento. Jean Luc Marion lo nombra de las dos formas a lo largo de sus libros. Este fenómeno satura según la cantidad. El acontecimiento no es infinito, pero sus partes finitas no pueden ser abarcadas totalmente, ya que una conduce a otra.

[Este fenómeno] no podría medirse a partir de sus partes, porque la intuición saturante sobrepasa sin limitación la suma de las partes al añadir sin cesar. Tal fenómeno, siempre desbordado por la intuición que lo satura, debería ser llamado inconmensurable, no mensurable (inmenso), desmesurado (Marion, 2005, p. 21).

Lo primero que podemos decir de un evento histórico es que, como tal, está compuesto por distintos hechos. Estas distintas partes, cada una como acontecimiento propio, no alcanzan nunca ser comprendidas totalmente –son siempre saturadas. Las partes del fenómeno, por ejemplo, en un levantamiento social, no alcanzan a ser abarcadas en totalidad por la intuición. Analicemos el ejemplo. Si nos remontamos a un episodio de revolución social, sea la revolución francesa o el estallido social chileno, no podremos encontrar una sola causa que logre explicar tal fenómeno. Si viéramos el ejemplo de Chile, podríamos ver cómo la protesta en el metro comenzó todo, pero al ver las marchas, podríamos darnos cuenta de que las causas no eran solo el metro, también eran la corrupción, las AFP, los medicamentos, etc. A pesar de identificar más posibles causas, tampoco logramos abarcarlo.

Tenemos que remitirnos a un modelo económico y esto, como consecuencia, nos remitiría a una constitución de estado. Si buscamos la causa de la constitución tendríamos que entrar en la historia del país, el contexto reinante, las personas que la redactaron, etc. Es así que podemos ver que las partes finitas del acontecimiento pueden remitirse a tantas causas que nos parecerán infinitas. En todos los casos de acontecimientos, la intuición se ve saturada e imposibilita la síntesis. Al verse inhabilitada la síntesis, podemos ver cómo el fenómeno no se da con un objeto: no es ni el metro, ni la AFP, ni la constitución puntualmente.

Cuando el acontecimiento que surge no se limita ni a un instante, ni a un lugar, ni a un individuo empírico, sino que desborda esas singularidades para marcar una época en el tiempo (delimitar una duración homogénea e imponerla como un ‘bloque’), cuando cubre un espacio físico tal que ninguna mirada lo engloba de golpe (no un ‘teatro de operaciones’ cartografiable, sino un campo de batalla por recorrer) y engloba así una población tal que ninguno de los que pertenecen a ella puede adoptar un punto de vista absoluto, ni verdaderamente privilegiado, ese acontecimiento resulta entonces un acontecimiento histórico (Marion, 2008, p. 369).

Es así como podemos ver que, según Marion, todo acontecimiento histórico se nos da como fenómeno saturado. Tal acontecimiento nunca se da a una persona puntualmente, sino a una sociedad, y es originado por la misma². Esto nos indica que el acontecimiento no nos abre la puerta a una producción, sino a un don que nos interpela y nos define. La visión histórica de la realidad, tan inspirada por el pensamiento cristiano, nos hace conscientes de nuestra existencia como existencia histórica. Es por esto que, según el carácter dinámico de la historia y su absoluta saturación que provoca, impide que la persona opte por un punto de vista determinado. La objetividad de opinión se ve nublada por la no existencia de una objetualidad, solo el don se nos da y nos satura.

Si pudiéramos sintetizar un acontecimiento, no podríamos hacerlo según nuestras propias categorías, sino que él se nos impondría con su propia síntesis y, por lo tanto, en nuestra síntesis pasiva, lo que significaría que el don nos define y nos conforma.

Continuando con la triple reducción fenomenológica de Marion, podríamos situar el acontecimiento como ejemplo. En el acontecimiento, el donador está entre paréntesis porque nunca sabemos ‘quién’ o ‘qué’ es puntualmente, sino que solo podemos ver que alguien (o

² Debemos entender que el ejemplo presentado por Marion se refiere al acontecimiento histórico, pero a lo largo de su obra explica que el acontecimiento no es solo histórico. El acontecimiento es la forma en que algo se está dando.

algunos) están donando algo –algo que posteriormente desaparecerá. Tampoco podemos distinguir quién es el donatario, ya que el don se da sin dárselo a alguien puntualmente, es decir, se da a partir de sí sin trascendentalidad objetiva ni posibilidad de reivindicación. Por último, podemos ver que el don también está entre paréntesis, ya que no aparece nunca ‘en’ algo, sino que los objetos que parecieran ser el don solo lo (re)presentan y nunca terminarán de significarlo.

Todo nos indica que el acontecimiento no se puede pre-ver ni abarcar. Esto es porque la cantidad de las partes que influyen en el evento no pueden ser calculadas. Es precisamente por eso que no se puede anticipar, es decir, no podemos conocer la síntesis que surgirá luego de la dación del fenómeno. El don se da sin trascendentalidad e imposibilita la reivindicación de la llamada que [se] nos da. También nos entrega otra cualidad: nos asombra. El fenómeno, al ser totalmente imprevisible, irrumpe con el asombro de su aparecer y, en consecuencia, abarcarlo no importa como el disfrutarlo. Debemos hacer una aclaración importante. A pesar de que el don no sea pre-visible ni abarcable, no indica que responda a algo irracional. El don se puede conocer, pero nunca abarcar totalmente en conocimiento. Al darse como quiere darse, por sí mismo, no podemos sintetizarlo totalmente, sino que solo podemos realizar una síntesis que nunca terminará de romper con la imprevisibilidad del fenómeno. Es una hermenéutica sin fin y, precisamente por eso, el fenómeno es saturado.

Para explicarlo en profundidad seguiremos el ejemplo de Jean Luc Marion: una sala de eventos. Esto, que se nos aparece como objeto, nunca se nos presentará en una disponibilidad objetiva, ya que espera la donación del fenómeno. La sala de eventos no entra en una disponibilidad objetiva, en primer lugar, según el pasado.

Porque, en cuanto que siempre ya ahí, disponible a nuestra entrada y a nuestro uso, esta sala se nos impone como previa a nosotros, existiendo sin nosotros, aunque para nosotros, la cual, por ende, surge a nuestra vista como un hecho inesperado, imprevisible, que viene de un pasado incontrolable (Marion, 2005, p. 77).

La sala, por lo tanto, se impone con asombro: su existencia previa está cargada de historia que antecede a los espectadores. En este sentido, no es la sala la que se habita por las personas, sino que la misma sala se impone frente a ellos cargada de su propia fuerza histórica. En segundo lugar, la sala no entra en una disponibilidad objetiva por el presente.

“Se trata de esta sala, esta tarde, llena para tal ocasión, para escuchar tales oradores, sobre tal tema” (Marion, 2005, p. 77). La sala, al donarse, entra en relación. Es la sala en presente, aconteciendo como sala. Es en ese momento, con esas personas y en esa hora. La sala no es propiamente lo que se ve, sino que existe en cuanto acontece en relación al evento. La sala, por lo tanto, no es simplemente la sala, sino que se convierte en *su* sala, en *su* espacio, pero nunca podrá ser abordada de forma real como ‘*su*’, por la pre-existencia de ella. De la sala, que acontece como tal, podríamos decir que no puede nunca constituirse por el ‘ego trascendental’. “Lo que aparece en este momento bajo nuestros ojos escapa a toda constitución; aunque haya sido organizado según intenciones claras, amistosas, intelectuales y sociales, se muestra a partir de sí mismo” (Marion, 2005, p. 78). Esto se debe a la imprevisibilidad misma del acontecimiento. La sala, dispuesta para que acontezca el evento, solo presentará el don. Ella, como parte de la misma donación, nunca conocerá ni forzará el resultado final. El organizador o el expositor nunca sabrán el éxito o el fracaso del evento que solo se dará. Por último, la sala no se presenta como objeto por su futuro. La hermenéutica desatada por el evento no presenta fin. Las interpretaciones del fenómeno nunca terminarán por abarcarlo, ni lo que pasó propiamente tal ni la conformación que el fenómeno causó en sus donatarios. Tal hermenéutica impide repetir el evento tal como fue. Para hacer esto tendría que “poder seguir sus consecuencias en la evolución individual y colectiva de todos los participantes, incluido el orador principal –lo cual es felizmente imposible” (Marion, 2005, p. 78). En el futuro, entonces, el fenómeno no puede repetirse ni abarcarse totalmente, lo que impide la disposición objetual del fenómeno. No sería atrevido decir que estudiando el fenómeno desde el futuro, encontraríamos características similares en la fenomenología de la donación con la ‘fenomenología de la vida’ de Michel Henry: “la auto-afección es la esencia de la ipseidad si el Sí es el hecho de sentirse a sí mismo, la identidad del afectante y del afectado” (Henry, 2010, p. 29). El vivir, para Henry, consiste en la auto-afección. Este fenomenólogo pone de manifiesto una realidad: el fenómeno que se da en el horizonte nos afecta. Henry, según Jean Luc Marion, “se abre también con el rechazo incondicional de la intencionalidad del objeto (el éxtasis) como horizonte de la fenomenalidad” (Marion, 2005, p. 11). Fenómeno ausente de intencionalidad, fenómeno puro y que, al donarse, afecta la propia existencia carnal. A diferencia del horizonte en el que aparece el ser (Heidegger), que solo cruza y hace nuestra historia. El pensamiento destinal

del ser puede conducir a una pérdida de la imputabilidad humana porque, precisamente, no hay una afectación *entre* carnes. El ser se nos hace incognoscible y efímero, porque nunca hay encuentro, sino cruce o traspaso. El acontecimiento, siempre y en todo lugar, nos afecta.

[El acontecimiento] se da a nosotros a partir de sí mismo, al punto que nos afecta, nos modifica, casi nos produce. Nunca somos nosotros los que ponemos en escena el evento (nada más ridículamente contradictorio que la pretendida ‘organización de eventos’), sino que él, por iniciativa de su *sí mismo*, nos pone en escena al darse a nosotros (Marion, 2005, p. 79).

Es el carácter acotencial del evento el que nos afecta, modifica y nos produce. Esto es así porque la carne es auto-afectación y ocupa un lugar privilegiado en el aparecer del fenómeno. Ante lo que *es* solo podemos vernos cruzados, pero nunca encarados –enrostrados. El acontecimiento (o, mejor dicho, lo acotencial), en cambio, nos interpela, nos con-forma.

Siguiendo con el fenómeno de la ‘sala de eventos’, podemos encontrar una problemática que Marion se encarga de resolver. Si el don no se da ‘en’ objeto, sino solo a partir de sí mismo, ¿no hay una contradicción al decir que la ‘sala’ nos anticipa y se nos da? La verdad es que no. La sala, en cuanto construcción, es un fenómeno pobre. Se puede anticipar con nada más que ver, se puede medir y conocer a cabalidad, se puede estudiar hoy y volver mañana y –si arquitectónicamente hablando no ha sufrido ninguna modificación– permanecerá idéntica. Esto debe entenderse en la diferencia existente entre la sala de eventos y la sala de ‘ese’ evento. La relación en la que entra el objeto abre el horizonte a la donación misma. La ‘sala’ nunca será una sala común y corriente en cuanto acontece, en cuanto un evento se dona. Esto se debe a las tres condiciones fácticas del tiempo y también a las cualidades de un fenómeno histórico. El acontecimiento no se puede repetir idénticamente, no se encuentra una sola razón y no se pueden anticipar ni prever. Es por esto que ‘ese’ evento no podrá sino someterse a una hermenéutica sin fin que impedirá una interpretación de una sola causa.

Podemos decir que el acontecimiento histórico entra en el horizonte como fenómeno saturado. “La pluralidad de horizontes impide constituir prácticamente el acontecimiento histórico en *un* objeto y, así pues, impone adoptar una hermenéutica sin fin del tiempo: la narración se desdobra en una narración de narraciones” (Marion, 2008, p. 370). Las distintas causas nos impiden realizar una síntesis objetiva, ya que no hay *un* objeto presente. El

fenómeno saturado como evento, lejos de ser irracional, nos muestra una razón insuficiente de abarcar y poseerlo por su imprevisibilidad. Debemos aclarar que hablar de una razón insuficiente no indica una irracionalidad, sino una razón saturada.

El acontecimiento o evento no solo se da dentro de los márgenes del acontecimiento histórico, esto sería un reduccionismo grave a los fenómenos. Otra forma de *darse* es en la amistad. Esta se nos da como fenómeno saturado según cánones similares al acontecimiento histórico. Primero, porque en la amistad no hay una (pre)intencionalidad, sino que es compuesta. La intención de uno se somete a la intención de Otro, desapareciendo así toda trascendentalidad del 'ego'. La carne se da al otro dándose, es decir, aconteciendo. También, podemos decir que la amistad rompe con la intencionalidad por ser espontánea, es decir, no se planifica porque no se abarca, y no se abarca porque no hay *qué* abarcar. El segundo canon con el que se presenta la amistad como acontecimiento es porque surge de golpe, sin planificación. El tercer canon es que ninguna causa ni ninguna razón la provoca, incluso, podríamos decir que la razón no es suficiente para entenderla –se genera una nueva razón, una razón compuesta. “Cuando se trata de amar, la razón ya no alcanza: en adelante aparece como un principio de razón insuficiente” (Marion, 2005b, p. 96). El amor, sea en la pareja o en la amistad, entiende sus propias causas: los amigos o amantes entienden su propio lenguaje, sus propios gustos y sus propias experiencias. “El amante hace pues el amor produciendo la razón por la cual tiene razón para eximirse de cualquier otra razón” (Marion, 2005b, p. 99). El amor, en primer lugar, se hace junto a otro. Esta condición de hacerse frente a otro implica que componen su propia razón. Esta razón se excluye de cualquier otra razón. Es por esto que hay amantes que disfrutan de cosas que otros amantes no. Diremos, por lo tanto, que el amor se entiende bajo una razón compuesta.

Una vez que el evento (o acontecimiento) ha sido liberado de la objetualidad y puesto dentro de la dinámica del don reducido hay que preguntarse por la temporalización que tiene. Todo fenómeno es dado en cuanto es reducido, por lo tanto, todo fenómeno tiene una relación temporal en la realidad. Es por esto que Marion precisa: “La temporalidad no trabaja aquí por cuenta del objeto, sino en favor del evento que deshace y sobredetermina el objeto” (Marion, 2005, p. 83). En la donación, no ocurre un tiempo cronológico, sino un tiempo relacional. El tiempo no trabaja según el objeto, sino que el objeto trabaja según el tiempo.

Es un tiempo que depende de la reducción, es decir, según el don y su donatario. A pesar de la relación que tiene con el donatario, esta no está dentro de la trascendentalidad del 'ego'. El sujeto trascendental, el 'ego', nunca se presenta como donatario ni como don. Precisamente por la misma condición de trascendental. "El mismo [el Yo trascendental] no se fenomenaliza nunca, no aparece nunca entre los otros fenómenos, se exceptúa de la fenomenalidad que se limita a producir" (Marion, 2005, p. 84). Como el 'Yo' trascendental reivindica la llamada, la produce porque la categoriza y la realidad es en cuanto él es existente, nunca se dona sino que produce. El 'Yo' trascendental se limita a la producción y, por lo tanto, nunca se le dona absolutamente nada. Él mismo fabrica su propia tumba, donde aislado de la luz y de los otros, no aparece (ni se le aparece) más que la nada, que nada da, nada muestra y nada dice.

Ahora se nos abre un nuevo desafío: entender el don fuera de toda objetualidad, trascendentalidad y en la dinámica de su propio tiempo, es decir, aconteciendo. El primer ejemplo que presenta es la muerte. La muerte, como evento, no *es* propiamente, sino que se muestra. La muerte se fenomenaliza en cuanto *se da*, es decir, a partir de ella misma y con sus propias exigencias. "La muerte del otro se muestra como un relámpago y solo se da retirándose –retirándonos al prójimo vivo. Evento puro, sin duda, pero demasiado pura para mostrarse y, por ende, para darse como un evento perfecto" (Marion, 2005, pp. 84-85). La muerte pasa, se da. Se da pura, sin prever, sin repetirse y sin abarcarla. Es un evento puro, es decir, no se muestra más por lo que provoca. Su carácter acontencial es tan puro que cuesta pensarlo como un evento histórico, precisamente porque le pone fin a la historia del difunto. E incluso, podemos ir más allá. Podemos decir que la muerte siempre se recibe en otro y nunca en el mismo sujeto. El que va a morir –o que muere– nunca puede poner una efectividad al don que recibe: la muerte. El que va a morir simplemente muere, no provoca la muerte como tal, aunque sea un suicidio (que solo provoca la enfermedad grave y terminal de su propia carne, pero nunca produce la muerte como tal). El otro ejemplo que utiliza es el nacimiento. La aparición del nacimiento, es decir, de comenzar a vivir, convoca precisamente a la vida. El don llama, convoca y al mismo tiempo desaparece. El nacimiento aparece y *se da* en cuanto desaparece. La llamada silenciosa que realiza guardará sentido el resto de la vida, acrecentándola y haciéndola más vida. Es así que el nacimiento adviene precisamente como advenimiento, sin producir nada más que un fruto: el futuro del viviente. Es el

nacimiento un acontecimiento tal que no puede (para el que recibe el don, el donatario) repetirse, preverse, imprevisible y liberado de toda objetualidad. Es la muerte y el nacimiento un tipo de “fenómeno [que] logra darse directamente sin mostrarse” (Marion, 2005, p. 88). El fenómeno como tal desaparece, solo se ve lo que provoca, el fruto que genera el acontecimiento.

Es el acontecimiento o el evento el que da paso a los otros tipos de fenómenos. El carácter acotencial de todos los fenómenos es muy relevante en la filosofía marioniana. El don, para que se done, debe ser reducido, es decir, entrar en una relación. Diríamos, a la luz de Marion, que la relación surge en cuanto el fenómeno aparece solo en cuanto que es reducido: la función hermenéutica de la persona es condicionante para que se dé el fenómeno. Esta relación, lejos de ser económica o intercambio, es una relación que exige un trabajo pasivo, es decir, resistir a la donación, dejarse recibir por ella. Esto es lo que realiza el pintor, en lo que será el siguiente fenómeno saturado propuesto por Marion: el ídolo.

3.2. El ídolo

El ídolo corresponde al segundo fenómeno saturado. El ídolo nos remite a lo visible y, por lo tanto, Marion lo ocupará para referirse al arte. Este fenómeno satura la cualidad, según las categorías del entendimiento propuestas por Kant.

Según Kant, la cualidad (las magnitudes intensivas) permite a la intuición fijar en el objeto un grado de realidad limitándolo, eventualmente, hasta la negación: cada fenómeno admitiría un grado de intuición y es lo que la percepción siempre puede anticipar (Marion, 2005, p. 24).

Es la cualidad la que permite al sujeto establecer una definición, una categorización, del fenómeno que se le aparece. El sujeto limita y comprende el fenómeno según su cualidad, hasta el punto de anticiparlo y poseerlo. Marion realiza una crítica al postulado kantiano. Es el filósofo francés quien se atreve a decir que hay fenómenos que, por su intensidad en demasía, logran nublar a la intuición. El ver tal fenómeno no basta para entenderlos, siempre su contenido saturará la posible significación que intentará hacer el que mira.

El fenómeno saturado, por el hecho del exceso de la intuición en él, no puede ser sostenido por ninguna mirada a su medida (“objetivamente”), no se percibe (“subjctivamente”) por la mirada sino por el modo negativo de una percepción imposible –exactamente del deslumbramiento (Marion, 2005, p. 26).

Frente al fenómeno saturado en forma de ídolo, no hay ninguna mirada que pueda mirar lo que realmente se le da, siempre deslumbra la mirada. Un ejemplo que utiliza para explicar esto es el pintor. En primer lugar, el pintor pinta la luz. Esta no se ve realmente sino como reflejada. La luz deslumbra la mirada y, por lo tanto, no puede mirarla objetivamente ni percibirla subjctivamente, solo en un modo negativo: el reflejo que produce. Cuando una persona se acerca a observar un cuadro en ningún momento ve la luz, sino el reflejo que esta provoca sobre las cosas que ilumina. Así la luz, como tal, desaparece y no se puede ver. Sigue la dinámica del don que se reduce.

El cuadro no basta con verlo, hay que remitirse a lo que está más allá del mismo cuadro. Para poder gustar de un cuadro hay que mirarlo. Para ver, bastan los ojos, para mirar, hay que reducir. Uno de los mejores ejemplos para explicar esto es la percepción. “El deslumbramiento comienza cuando la percepción franquea su máximo tolerable” (Marion, 2005, p. 28). Lo que aparece visible, en primer lugar, de la percepción no es lo que se pretende lograr que se mire. La percepción invita a indagar, a buscar un más allá de lo simplemente visible. Exige una acción por parte del espectador, no solo ver sino mirar. En la percepción, lo visible, en primer lugar, se ve saturado, el deslumbramiento exige mirar.

3.2.1. El cruce de lo visible y lo invisible

El ídolo se refleja mejor que nada en el cuadro. Es el cuadro el que nos ofrece la paradoja de lo visible, pero reflejando lo in-visible. En el cuadro (y en el arte en general) se da el cruce de lo visible y lo invisible.

Una paradoja, sea cual sea, nos presenta un espectáculo que no esperábamos ver. Es el concepto paradoja similar a milagro en el pensamiento marioniano. Es el resultado de algo imprevisible, asombroso y sorprendente. Similar a la paradoja, en cuanto al cruce de lo visible y lo in-visible, es la perspectiva.

En ambos dispositivos, la vista consigue ver lo que no debería poder ver, aunque de maneras diferentes: la paradoja propone una contra-apariencia, mientras que la perspectiva sugiera una penetración de la mirada. La paradoja propone algo visible que contradice lo visible, la perspectiva, una mirada que atraviesa lo visible (Marion, 2006, p. 20).

La paradoja sorprende a la mirada en cuanto su propuesta no esperaba ser vista. Una sociedad que se percibe a sí misma como sociedad, al someterse a revisión de sí y experimentarse dentro de paradigmas, se encuentra frente a una propuesta que no quería ser vista. La paradoja ofrece lo visible de aquello que se esperaba que fuese de otra manera. A diferencia de la paradoja, que ofrece un contra-visible, la perspectiva invita a atravesar la visibilidad con la mirada, a pensar y buscar más allá de lo que solamente se me da a la vista. La perspectiva invita a ver el vacío, pero no un vacío existencial sino un vacío que hace más visible lo que pretendía mostrar. El vacío propuesto por la perspectiva no invita a un vano recorrido con la mirada, sino que es el mismo vacío el que realiza lo visible, lo que permite que la mirada atraviese lo visible y se encuentre con un *más visible*. Esto nos puede quedar más claro al utilizar un ejemplo recurrente en Marion: la sala. Cuando el que llega a escuchar la conferencia a una sala, efectivamente, no se encuentra con figuras geométricas sobrepuestas unas sobre otras, sino que se encuentra con un lugar dispuesto a ser habitado – que, incluso, convoca a su habitabilidad– y esto, por más banal que pueda parecernos, es posible por medio de la aparición de lo invisible (la sala) en la perspectiva que nos ofrecen sus paredes. Es así como las paredes, totalmente visibles, al ser cruzadas por la mirada y descubrir la in-visibilidad de ellas, nos hacen un *más visible*: ya no es pared, sino sala. “De ahí la primera paradoja de la perspectiva, considerada esta última al margen de cualquier cuadro: lo visible crece en proporción directa con respecto a lo invisible. Cuanto más aumenta lo invisible, más profundo deviene lo visible” (Marion, 2006, p. 24). La perspectiva enriquece lo visible conduciendo a lo invisible, e incluso al revés, mientras más invisible se aparezca, mayor será la visibilidad de lo que se aparece.

En el cuadro de arte, ocurre una duplicación de la paradoja. Es en el cuadro donde lo primero que aparece es lo visible: madera, tela, colores, etc. Se ve fácilmente una superficie cubierta por objetos, pero que no remiten a sí mismos. La perspectiva, que abre el cuadro a lo invisible, abre el cuadro al vacío y nos presenta una obra de arte. Si se ve en la obra de arte un espacio no es sino un espacio propiamente invisible. El espectador jamás podrá recorrer

el espacio presentado, sino que se hace partícipe de la obra de arte en cuando aprecia la invisibilidad y recorre con su mirada lo que propone la perspectiva.

El cuadro, en cuanto cuadro totalmente visible, no ofrece más que un desarrollo de la conciencia: se ve plasmada una vivencia. En primer lugar, cuando el espectador admira la superficie presentada (manchas y distintos espectáculos de colores) no observa más que una vivencia del autor. Es la mirada en perspectiva la que acrecienta el espectáculo, ya que es la experimentación de algo distinto a lo que simplemente se ve porque remite a lo invisible. “El espectáculo perspectivo resulta del trabajo de lo visible por lo invisible” (Marion, 2006, p. 34). Es por esto que podríamos decir que entre más pensamiento compartido, más invisibilidad presente un cuadro, mayor visibilidad nos dará. Lejos de la intencionalidad, que solo puede experimentar el que posee la intención, la pintura nos expresa aquello que no puede ser visto sin la (re)presentación del cuadro. Nos podríamos cuestionar respecto a los cuadros realistas y su posibilidad de presentar lo invisible. La verdad es que ni el cuadro hiperrealista escapa de la invisibilidad, está en la misma paradoja porque, por más que quisiera, no remite solamente a lo visible, sino que está colmado de invisibilidad. Los ojos del pintor nos ofrecen una mirada invista hasta que la (re)presenta en la tela.

La pintura, por lo tanto, no pertenece al rango de los fenómenos pobres ni corrientes. Esos tipos de fenómenos solo necesitan ser vistos para entenderse.

La pintura juega, pues, entre dos términos extremos de la intencionalidad: por una parte, las vivencias, percibidas, experimentadas y reales; por la otra, el objeto intencional mentado, visto invisiblemente e ideal. A los que se añade la mirada, que ejerce la función fenomenológica de la intencionalidad –ver a través de las vivencias el objeto último, interpretar lo sensible visual como objeto irreal pero cumplido. La intencionalidad ve su objeto a través de las vivencias, la perspectiva atraviesa con lo invisible lo visible para ver más todavía –la mirada, en ambos casos, ve en profundidad (Marion, 2006, p. 35).

Es el arte el que ofrece el cruce entre lo visible y lo invisible. Lo empíricamente visible es lo que, cargado de una intencionalidad que satura, nos presenta lo invisible. La mirada en profundidad ofrece, por lo tanto, una mirada que mira (y que no puede ver) lo invisible, haciéndola girar sobre sí misma, logrando que luche contra sí y permitiéndose mirar todo aquello que a simple vista no se puede ver. “Lo visible se erige en un desafío para la vista, la cual no ve en sus repetidos actos más que el exceso de lo perceptible” (Marion, 2006, p. 39). La lucha que enfrenta la vista al mirar un cuadro es lo que satura. El exceso de visibilidad,

cargada de invisibilidad, genera el conflicto de la conciencia, que nunca terminará de percibir el cruce de lo visible con lo invisible.

Frente a la fenomenología de la donación de Marion, que busca constantemente salir de la objetualidad, es válido cuestionarse respecto al objeto que puede presentar la pintura, el cuadro o el arte en general. El espectador ve concretamente un cuadro, un objeto. El espectador ve tela, madera, pigmentos y figuras, incluso, dependiendo de los tipos de artes, puede ver más objetos. La verdad es que nunca el arte, como resultado final de la fusión de elementos cargados por el pensamiento del pintor, coincidirá con la posibilidad de ser objeto. Esto se debe al exceso de magnitud que ofrece un cuadro y el arte en general. Si bien el espectador ve algo, la pintura nunca termina de coincidir con aquello que ve. “Para ver, no necesitamos de ningún modo a los pintores, al menos para ver lo que se expone para ser visto, disponible, dispuesto, apropiado para cualquier mirada” (Marion, 2006, p. 53). El cuadro no necesita (ni merece) ser visto, necesita pensamiento y reducción. Por eso, referirnos a la mirada es la mejor forma de acercarnos a la fenomenalidad que se presenta en el ídolo. En esto, encontramos similitud con otro pensador contemporáneo francés: Jean Luc Nancy.

El ver se hace conforme con el campo de los objetos. El mirar lleva al sujeto adelante. ‘Mirar’ [regarder] vale primeramente como garder, warden o warden, vigilar, tomar al cuidado, tomar en guarda [prende en garde] y tener cuidado, guardarse [prende garde]. Ocuparse e inquietarse. Al mirar, yo velo y (me) guardo: estoy en relación con el mundo, no con el objeto. Y es así como ‘soy’: en el ver, yo veo, por razón de óptica; en la mirada, soy puesto en juego. No puedo mirar sin que eso me mire, me incumba [me regarde] (Nancy, 2006, pp. 73-74).

En su intento de alejarse de la objetualidad, gran parte del pensamiento francés contemporáneo, entiende que el mirar exige una acción, una obra, un trabajo. Para ver, solo faltan los ojos. La relación con el mundo acontece, no solo se *es*. Recordemos que desde Husserl, e incluso, Marion lo realza, la reducción es la que permite la donación. La relación con el mundo, con aquello que se da y no simplemente ‘es’, requiere un trabajo: la reducción fenomenológica. El don convoca, llama y exige reclamando reducción. No es *un* cuadro, sino que es *el* cuadro que interpela, que llama a reducir. Siguiendo las similitudes en los pensamientos de filósofos franceses, podríamos decir, de la mano de Henry, que el cuadro afecta, es un asunto *mío*. En la fenomenología de la donación, al mantenerse alejado del horizonte de la objetualidad, del ente y del ser, no hay un ‘que’ ver, tampoco hay que ver ‘en’, sino que exige reducir el don a partir de sí.

La obra de arte no se fenomenaliza ni bajo el modo del objeto subsistente, ni bajo el modo del objeto útil, ni bajo el modo de ente. El arte no subsiste, no tiene utilidad, el arte no es; el arte simplemente acontece (Roggero, 2015, p. 219).

Cuando observamos un cuadro de arte, nunca se abarca la idea o el pensamiento del pintor, porque nunca coincide con algún objeto. El objeto se nos presenta bajo el reinado de la intuición o bajo el imperio del ser, nunca aconteciendo. Lo que (re)presenta el cuadro, se ve sobrepasado por su significación y convoca al sujeto a reducirlo a pesar de que nunca podrá significarlo totalmente porque nunca será estático ni previsible, siempre estará siendo, es decir, está siempre aconteciendo.

3.2.2. El guardián de los límites del aparecer

El cuadro, al darse el cruce entre lo visible y lo invisible, requiere de alguien que lo (re)presente. “El pintor ve y da a ver lo que sin él hubiera permanecido para siempre excluido de lo visible” (Marion, 2006, p. 54). El pintor –entendido como artista plástico– es quien nos ofrece sus ojos para ver lo que sin él hubiese permanecido oculto. El artista, por lo tanto, nos ofrece su propia mirada. Eso ‘que hubiese permanecido oculto’ Marion lo llama invisto. Lo invisto corresponde a eso que aún no es visibilizado. “Lo invisto no se ha visto, de igual manera que lo inaudito no se ha oído, lo desconocido no se ha conocido, lo intacto no se ha tocado, tal y como lo desagradable no es agradable” (Marion, 2006, p. 55). Lo invisto tiene estrecha relación con lo invisible, pero no es propiamente eso. La diferencia entre lo invisto y lo invisible es la posibilidad que existe: lo invisible siempre permanece oculto, mientras que lo invisto aún no ha sido visibilizado. El trabajo del pintor es visibilizar lo invisto, siendo el “portero que filtra el acceso de lo invisto a lo visible, el maestro de cualquier entrada en escena, el guardián de los límites del aparecer” (Marion, 2006, p. 56). Esta es la definición más clara que nos ofrece Marion sobre el pintor: el que es garante de la visibilidad, entrando en lo oculto de lo invisto, regulando su acceso y ofreciendo su mirada a las demás personas.

La relación existente entre lo invisto y lo visible requiere trabajo. Es el pintor el que realiza la acción de perderse en lo invisto. Así como la síntesis pasiva es la actividad para una posible síntesis del fenómeno, el pintor se pierde (pasivamente) en lo oculto de lo invisto y lo rescata, lo saca a la luz, para hacerlo visible. El hecho de que salga de lo invisto, cuestión que solo

puede ‘ver’ él, es lo que garantiza la no existencia del objeto y la saturación que ofrece el ídolo. “El ‘verdadero’ pintor crea de un modo particular, crea deshaciéndose de su voluntad, deshaciéndose a sí mismo” (Roggero, 2016, p. 182). Es en la pasividad radical del pintor que se encuentra con los invistos y los rescata a la luz. El pintor no crea ni reproduce nada nuevo, sino que descubre los invistos y los plasma en la pintura, presentando la pasividad de su trabajo. Por esto, según Marion, el pintor, y no el filósofo, es el encargado de la visibilización. Desde acá, surge una nueva propuesta de Marion: el pintor es hermeneuta. Si el invisto debe ser llevado a la visibilidad, rescatándolo del ocultamiento, entonces, requiere que alguien realice tal interpretación. Es el pintor, hermeneuta por excelencia, el que interpreta en el cuadro lo que se le ha donado, pero al sacar a la luz un fenómeno saturado, él tampoco comprende su arte.

Si el cuadro obedeciera todavía al pintor tras su aparición –servidor inútil, domador vencido–, perdería al punto la gloria propia de lo milagreado de lo invisto. Retrocedería al rango de simple objeto, limitado a la visión agradable y cómoda del consumo (Marion, 2006, p. 66).

El pintor, al visibilizar los invistos que se le aparecen, genera el cuadro ausente de toda trascendencia. Sigue la dinámica de la triple reducción. El pintor, que podría ser el donante, desaparece totalmente porque solamente desea interpretar el don que se le ha aparecido: el invisto. Don que sin duda no corresponde a ningún objeto y que se entrega, como don, al que mira (donatario), que recibe sin poder devolverle al donante absolutamente nada, ya que tampoco el donante conoce totalmente lo que se le apareció. El cuadro, como ídolo, detiene la mirada, pero no por darse a conocer totalmente, sino porque lucha con ella para atravesar lo visible y encontrarse con lo invisible que siempre lo saturará.

Vivimos y nos movemos, no en medio de lo que vemos, sino en relación, a partir de lo que vemos, con lo que no vemos. Y lo que no vemos puede admitir dos estatutos. O bien lo que no vemos totalmente pero que podría, a fuerza de mirarlo, hacerse completamente visible (el cubo, esta página, esta estilográfica, ese automóvil pasando por la calle, una habitación, etc.) –visible potencial, invisible siempre en acto. O bien vemos que, empero, no igualará nunca lo que mentamos en realidad: si miramos para experimentar algo sublime, alegría, belleza, amor, lo que mentamos en ese espectáculo no se resume ni a lo que vemos de hecho, ni a lo que intentamos experimentar; se trata justamente de lo que sobrepasa más radicalmente nuestra interioridad y que, por ello mismo, la sobrepasa (Marion, 2006, p. 104).

La realidad en la que nos movemos no es una realidad de apariencias ni tampoco donde todo simplemente es, sino que es una realidad acotencial. Esa relación de lo que vemos con lo que no vemos depende de la donación y, por lo tanto, de la reducción que realizamos

constantemente –hasta sin percibirlo. El cruce de lo visible con lo invisible muestra una realidad acontencional, donde los objetos (que son) no cobran relevancia frente a lo que nos rodea, que es *nuestro* asunto. Cuando una persona mira un cuadro, realmente no está observando la pintura. Cuando una persona recibe una muestra de afecto por medio de un regalo, el regalo no alcanza a significar la muestra de afecto. No es una realidad donde lo que ‘es’ tiene la relevancia, sino que es una realidad acontencional. Es frente al acontecimiento de los fenómenos que la interioridad se ve totalmente sobrepasada, saturada y, muchas veces, encantada. La imprevisibilidad de la realidad, expresada con mayor fuerza en el ídolo, nos presenta que lo cautivante es lo saturante. La mirada, frente a un ídolo, lucha para salir del espectáculo que la ha tomado cautiva, liberando una imagen tras otra, permitiéndole admirar en la donación misma del fenómeno que el guardián de los límites del aparecer ha sacado a la luz desde la oscuridad de lo invisto, sin prever ni abarcar la invisibilidad, sino presentándola.

3.2.3. La mirada

En la historia del arte, ha surgido una corriente novedosa –si es que, siguiendo a Marion, pudiéramos nombrarla como arte. Esta nueva propuesta artística muchos la han llamado ‘arte conceptual’. Es este tipo de “arte”, generalmente basada en artefactos, colores y formas sin formas, que impregna los museos de arte contemporáneo y que ha estado constantemente expuesta a la crítica. Jean Luc Marion se vuelve en contra de todo tipo de arte conceptual o, como lo llama él, academicismo. El primer argumento que utiliza para criticar este arte es la no-visibilización de los invistos, ya que no nos dice nada y expone el “concepto” como tal. Frente a esto, el arte conceptual, está pre-visto. La producción por parte del artista no es según lo que mira –en ningún momento se pierde en los invistos– sino que según los conceptos preexistentes en su propia imaginación. El concepto está previo a la realización de la obra, por eso no visibiliza ningún invisto –o, incluso, podríamos decir que no visibiliza nada– y no entrega más que una definición del propio pintor. Si volvemos a la definición de invisto podrá aclararse aún más su crítica. El invisto, que no es propiamente lo invisible, es lo que aún no ha sido visibilizado. El pintor, por medio de su trabajo, expone lo que se le ha aparecido como invisto, es decir, el pintor y su trabajo tiene un nombre: visibilización de los

invidiosos. El arte conceptual, al no aparecer ningún invidioso, sino que solo plasmar una idea previa en la imaginación del pintor, no sería un arte propiamente tal. No hay trabajo de por medio. Trabajo entendido como síntesis pasiva: resistir al don, como las resistencias eléctricas lo hacen al sobrecargarse de energía (Marion, 2006).

La imagen conceptual no es más que una producción originada en un concepto pre-existente, cargada de la trascendentalidad del “artista”. Lo visible que intenta plasmar no conduce a ningún invisible porque no ha surgido desde ningún invidioso, es decir, es una imagen provocada. La imagen industrializada, siguiendo el pensamiento marioniano, no es más que una producción. La televisión, emperadora de la imagen prevista, ha convertido toda imagen que presenta en una constante producción que, al menos pretende, mostrar la realidad. El que mira la imagen (de la televisión) se ve cautivado por su propio ídolo: el placer. Lo que ha sido producido para que él goce lo encarcela en su propio egoísmo. La reivindicación de la llamada se da en su máxima potencia: la imagen ha sido pensada y fabricada para el que la recibe. La trascendentalidad vuelve a la escena y aparece con más fuerza por la mutua necesidad. Se presenta el comercio existente de la imagen con su mirón. El ídolo, entendido clásicamente como el que hace surgir la idea (εἶδος –*eidōs*– que genera εἶδωλον –*eidōlon*–), atrapa a su mirón, lo define y lo refleja. A pesar de esto, debemos hacer una detención importante. La imagen, sobre todo la imagen televisiva, nos presenta *rostros*. Son los famosos, o cualquier personaje televisivo, los que reciben comúnmente el nombre de rostro. Si volvemos a la reducción del don podríamos objetarlo. La persona, sea cual sea su circunstancia, jamás puede ser considerada objeto, por eso el cruce de dos amantes es siempre un darse auténtico: sin objeto de por medio. La televisión –o cualquier imagen industrial– nos presenta precisamente a alguien, nos presenta su *rostro*. Pensémoslo bien. Si la aparición de una imagen no nos muestra mundo, sino que nos hace ver una producción, ¿podrá salir de los márgenes metafísicos –*ser es percibir*– para entregarse como don? La respuesta es clara: no. La imagen, al ser pre-*vista* totalmente, no pertenece a la entrega de un ídolo que satura sino a un ídolo propio del deseo. El mirón solo se prostituye ante la imagen.

Prostitución, entendiéndola en sentido estricto: un rostro (de hecho, toda otra cosa) sólo llega a ser, según el régimen de la imagen televisiva, si acepta no solo reducirse a sí-mismo-como-imagen [*soi-comme-image*], sino sobre todo ajustar esa imagen a las normas draconianas de otra imagen –el ídolo (del deseo) del mirón. De ahí, la ilusión de esperar que surja, entre las nuevas imágenes, una absoluta realidad, un nuevo original, adaptado finalmente al régimen televisivo de lo visible: las imágenes no pueden librar

ningún otro original distinto del que ellas mismas conocen; la imagen más bella del mundo no puede dar más que lo que tiene –un original-en-imagen, un contra-mundo donde el original es siempre una imagen. En tal caso, ser nunca será más que ser visto. Y ser visto nunca será más que prostituirse, imitando el ídolo del mirón. La gran prostituta –Babilonia– designa nada menos que un mundo, el nuestro, una modalidad de la presencia, la imagen televisiva. Para ser, hay que ser visto, así pues hay que exhibirse como imagen de un ídolo –el original resulta inmediatamente inaccesible, puesto que se manifiesta como aparición de sí mismo. El original desaparece, a menos que se haga imagen – *ser es ser percibido* (Marion, 2006, p. 101).

La producción de imágenes, presentada por la paradoja del régimen televisivo, nos presenta una realidad que no responde a un original, porque el original se adapta a lo que se pretende mostrar. La prostitución, por lo tanto, deviene del mirón que se entrega y se atrapa por una imagen que nunca surgirá a partir de sí misma, sino que solo en cuanto responde al placer egoísta. Placer egoísta, aislado, no junto a otras carnes. Él causa el don, lo reduce y lo recibe. Es la paradoja del reinado del *ego*, del objeto, de lo que *es*. En segundo lugar, se prostituye la imagen, siendo trasladada de original a original, con tal de que la producción siempre presente una imagen del mismo. Esto responde a una cuestión clásica de la metafísica: la concepción de que todo lo que aparece y existe se entiende por medio de categorías. Esto ha llevado a pensar que ser es ser visto –*ser es percibir*. En la fenomenología de Marion, existe la contrapuesta al postulado metafísico. Todo don, para ser visto, debe darse, pero esto no indica que todo don sea propiamente visible. Los casos como la muerte o el nacimiento, o incluso el amor, nos presentan un don que no se hace visible como tal, sino solo por medio de lo que generan, es decir, son un don sin ser.

Es así como podemos llegar a decir que la difusión de imágenes no tiene como finalidad presentar el mundo, sino que presentar en la pantalla lo que se ha producido a partir de él, siempre a partir de la trascendentalidad del ‘ego’. “La imagen televisiva, estructuralmente idolátrica, obedece al mirón y no produce más que imágenes prostituidas” (Marion, 2006, p. 102). La dinámica del ídolo no pretende ser en sentido negativo, solo se utiliza negativamente cuando refiere al *eidós*. La idea, lo pre-visto, genera la prostitución de la imagen y, por ende, atrapa al mirón en un espejo que solo lo remite a sí mismo, lo remite a sus propios deseos de mirar. La mirada, por lo tanto, se ve en una encrucijada al encerrarse a sí misma. El rostro del que se aparece nunca será un rostro real, es solamente una imagen propia, surgida a partir de los deseos ególatras.

Inevitablemente, inspirados por la crítica a la imagen prostituida, nos podemos preguntar por el rostro que, supuestamente, se nos presenta. Las imágenes que, supuestamente, nos presentan un rostro pueden ser, en general, tres tipos: los rostros televisivos, los (auto)retratos o los iconos. Sobre la primera, Marion clarifica de inmediato la imposibilidad que tiene la televisión de presentar un rostro. Esta imposibilidad es porque el rostro, propiamente tal, nunca es visible y la televisión visibiliza, supuestamente, un rostro-famoso. Respecto al retrato, o el auto-retrato, Marion nos indica que a pesar de que muestra un rostro, este rostro pierde su cualidad esencial: mirar. El rostro, sea cual sea y se dé como se dé, mira. Para revisar la cuestión del retrato, o incluso del autorretrato, nos centraremos en Durero. En el autorretrato que está en Múnich, a diferencia de los otros que están en Louvre o en el Prado, la mirada del pintor se realza. En el cuadro “la mirada del pintor no se intercambia, en este caso, con ningún otro invisible, sino que se detiene en la visibilidad para convertirse en su propio espectáculo” (Marion, 2006, p. 49). Espectáculo de sí mismo, aunque trabajado y pensado, nunca reteniendo el advenimiento de ningún invisible. Lo invisible de la mirada del pintor ha sido visibilizada, el invisto ha cumplido su propia existencia. El cruce de lo visible y lo invisible se realizó y, a partir del momento en que se termina la obra, se convierte en un ídolo –aunque lejos del sentido negativo. La mirada, por lo tanto, no se aparece en el (auto)retrato.

Queda una opción: el icono. La mirada que mira la pantalla o el (auto)retrato, nunca es mirada, en el icono la mirada del que mira no solo es mirada, sino que es encarada. “En el icono, la mirada camina a lo largo de sí misma hacia una mirada invisible que la encara desde la gloria” (Marion, 2006, p. 139). El icono, donde se (re)presenta una figura humana, está cargado de un cruce de miradas. El orante, al mirar (o mejor dicho, venerar) un icono, es mirado por la mirada invisible que reside en él. La paradoja del icono reside en *quién* es pintado. Jesucristo, ciertamente, no corresponde a una imagen de Dios, sino más bien a un rostro. Es el rostro de Cristo el que presenta, invisiblemente, el rostro del Padre. Entender el icono, por lo tanto, exigirá arrancarlo de la lógica de la imagen.

Al menos históricamente, un modelo de imagen se ha opuesto a la iconoclasia y, al menos en la Iglesia, ha triunfado. Se trata del icono. *Icono* no designa un género pictórico particular, por ejemplo, ‘los iconos’ en madera (puesto que los frescos romanos y mosaicos bizantinos o ciertas estatuas góticas no son menos iconos que ‘los iconos’, quizás incluso lo son más que alguno de éstos, tardíos y anecdóticos).

Icono designa aquí una doctrina de la visibilidad de la imagen, más exactamente, el uso de esa visibilidad (Marion, 2006, p. 110).

El icono ha permanecido en la Iglesia. Esta lo ha generado, resguardado y promovido como una forma de oración, de encuentro del fiel con el Santo. Ciertamente, el orante no se ocupa de la imagen, sino de la visibilización invisible que provoca. El orante se experimenta mirado: mirando es mirado. Frente a esto, genera la paradoja: en el icono, se cruzan las miradas, una se pierde en la gloria de la Otra. La Iglesia, en Nicea, ha propuesto un fuerte planteamiento filosófico y teológico sobre la visibilización de las imágenes. En la cuestión del tipo y el prototipo, en el encuentro de las miradas, en la encarnación y en aspectos críticos a los demás conceptos de imagen.

El icono, al pertenecer a otro fenómeno saturado, será abordado más adelante. A pesar de eso, lo que interesa resaltar en cuanto la mirada es su contraposición. El cuadro de arte, por su parte, presenta, evidentemente, el cruce de lo visible con lo invisible surgido por medio de los invistos. En el icono, por su parte, no existe una intención de hacerse ver, sino que permite el ver. El cruce de las miradas invisibles debilita la imagen, se pierde en su propia visibilidad y conduce así a la otra mirada.

La visibilización y la mirada, provengan de donde provengan, surgen propiamente del *sentir*. El fenómeno, se dé en cualquiera de las cuatro paradojas saturadas, siempre será reducido y, reducido, específicamente, por una carne. La carne, por lo tanto, cumple un rol único en la lógica de la donación.

3.3. La carne

Cuando hablamos de la carne no podemos hacerlo desde la exterioridad. Muchas veces, pareciera que hablar de ella es hablar desde nuestra experiencia. La forma de referirnos a la carne siempre es en primera persona. Es por eso que Marion, cuando escribe sobre este fenómeno saturado, habla desde el ‘yo’, entendiendo que el ‘yo’ siempre refleja a otros. Nuestro caso no es distinto. Esta investigación siempre ha sido generada y pensada en relación con otros, pero siempre desde la propia carne. La imposibilidad de hablar de la carne como algo ajeno nos exige utilizar, también, la primera persona singular.

La carne cumple un rol único y preponderante en toda la fenomenología, precisamente porque es la garante del aparecer. El fenómeno que se da en la carne satura según la relación, volviéndola absoluta y alejándose de cualquier analogía con la experiencia. Esto es porque el en-carnado nunca puede distanciarse de su carne. El distanciamiento de la carne es, en sí, una ilusión.

La carne se define, en efecto, como la identidad de lo que toca con el medio en que tiene lugar ese tocar (Aristóteles), así pues, de lo sentido con lo que siente (Husserl), pero también de lo visto y la visión, o de lo oído y el oído; en definitiva, de lo afectado con lo afectante (Henry) (Marion, 2008, p. 373).

La carne es, propiamente –y con una autoridad en exceso– sentir. Alejada de toda relación, la carne no siente ‘en’ otro lugar que no sea ella misma. No siente según la relación a ella misma, sino que lo hace de forma absoluta. El orgasmo, el dolor, el gozo, la tristeza, la alegría, etc. no se percibe en algún lugar determinado, sino que es afectación en la totalidad de la carne. En este sentido, la carne se opone al cuerpo. El cuerpo, que es propiamente lo visible, aparece, mientras que la carne, propiamente invisible, se afecta. En la carne “ninguna relación la refiere ya a otro objeto. La afección no reenvía a ningún objeto, no hay ningún éxtasis, solo reenvía a sí, ya que se basta a ella misma para realizarse como afectada” (Marion, 2008, p. 373). La carne es la que se auto-afecta, la que auto-siente, la que auto-padece o auto-goza. La relación de la carne con el cuerpo es la misma relación que existe entre los objetos y el mundo, es decir, el cuerpo nunca terminará de significar a la carne. Marion presenta un ejemplo que puede servirnos para entender la diferencia entre cuerpo y carne. “Desnudado para una revisión o un examen clínico, no solamente no aparezco como carne, sino que aparezco más que nunca como objeto” (Marion, 2005b, p. 136). El médico – y en extensión todo el personal de la salud– se ocupan de manera excepcional del cuerpo. Especifiquemos un poco más. En el caso que una persona sufra una enfermedad en su rodilla, lo más probable es que concurra al traumatólogo. Él, especialista en articulaciones, se ocupará de la enfermedad, se ocupará de la rodilla. En este caso el cuerpo aparece en su máximo esplendor ya que el médico se ocupará de él: lo verá y lo sanará, lo sanará porque lo conoce y lo abarca en totalidad. El cuerpo, a diferencia de la carne, se expone desnudo a la mirada, se puede abarcar. En este caso la rodilla no alcanza a significar a la carne, es solamente cuerpo. La carne permanece siempre invisible, expuesta en el sentir. La especialización del médico se centra en lo corporal, pero no en lo carnal.

La carne, al no poder ser análoga con experiencias porque cada experiencia es encarnada y sentida de una forma que no puede ser compartida, no puede separarse de sí. Es la carne la que no puede verse a sí misma porque no puede tomar distancia de su propia condición carnal. Es por esto que la carne, lejos de los objetos, no puede someterse a la intencionalidad. Lejos de entenderse en la intencionalidad se entiende en la posibilidad. Al afectarse por lo que le adviene, entonces, la intencionalidad no es propiamente su cualidad principal. La afectación abre el horizonte a la posibilidad. Conozco mi propia existencia con otro. El otro me presenta mi propia existencia. Nunca solo, siempre en y con otro. La carne, por lo tanto, lejos de conocerse por lo que es, cargando de intencionalidad, se conoce en el acontecer-con. “Cada uno se revela como el depositario de lo más íntimo del otro” (Marion, 2005b, p. 142). La propia existencia, lo más íntimo, se encuentra dado por otro. En el fenómeno cruzado, en el encuentro, surge la seguridad de que ‘soy’. El encuentro con otro nos presenta la posibilidad. Es el cruce con otra carne el que *me afecta*. La afectación de la carne nos presenta que nunca es, no está lista y terminada, sino que se va con-formando con la afectación que provoca el encuentro con otro. El ‘yo’ se va definiendo con el otro, precisamente, porque la carne nos presenta la posibilidad de cambiar en el futuro. Es en el encuentro donde se encuentra la ipseidad. La certeza no surge del ser, sino, como nos atrevemos a decir a la luz del pensamiento marioniano, en el acontecer-con. La carne, lejos de la condición de objeto, se abre como una ventana a la realidad y de este modo encuentra afectándose y, de esta manera, se encuentra siendo. Expuestos a esto vemos, entonces, que el conocimiento de sí –de sí frente a otro– surge desde la carne.

3.3.1. La ipseidad

La carne, lejos de ser una categoría o una cualidad, similar a una pasión o atributo, es lo que otorga la ipseidad. La persona es carne, no la padece como accidente. La propia existencia es, realmente, encarnada. Es lo que posibilita la fenomenalidad.

No estoy más seguro de mí de cómo lo estoy del objeto; no dudo que yo subsista y que por ende yo sea. No queda más alternativa. O bien tengo certeza sobre mí porque me pienso; pero entonces me convierto en objeto de mí mismo y solo recibo la certeza de un objeto. Me sustraigo entonces como *ego*. O bien admito que *yo* tengo certeza sobre el objeto de mí mismo y por lo tanto ese yo mismo ya no es más el objeto del que se tiene certeza, simplemente porque la certeza recibe su certificación de otro; el *yo* que

se certifica para sí mismo la existencia de un yo convertido en objeto es distinto de mí. Yo es otro, distinto de mí, y la certeza del yo objeto no alcanza al yo que soy (Marion, 2005b, p. 23).

El pensamiento sobre mí solo me puede dar la certeza del mismo modo que la puedo tener sobre un objeto. La trascendentalidad se aleja de toda posibilidad de encontrar la certeza sobre sí mismo. La seguridad de su existencia tiene una distancia absoluta del *ego pensante*, ya que nunca puede tomar distancia de sí mismo. La trascendentalidad reconoce la existencia de las demás cosas porque, distante de ellos, es capaz de pensarlos. La carne, condición de la cual el pensamiento no se aleja jamás, no se descubre en trascendentalidad sino que se encuentra en la misma medida en que se pregunta por el yo. Ante la existencia del yo no queda otra opción, lejos de la trascendentalidad, de reconocerse a sí mismo frente a otro. El yo no es más que otro: carne que siente y que sintiendo se siente. La metafísica, en su constante intento de encontrar certezas, se aleja de toda posibilidad de comprender la carne. La búsqueda de certeza en los objetos, que luego se traspasa a la propia existencia bajo la figura del *ego*, no alcanza jamás a tratar los asuntos que afectan la carne. Estudia la identidad, la historia, el pensamiento, la muerte o el destino, pero jamás estudia *su* identidad, historia, pensamiento, muerte o destino. Lejos del *mí*, la certeza metafísica aborda temáticas no relevantes para la carne que se sabe existente. Esto se debe a que la ipseidad que ofrece la metafísica-ontología no es más que a la luz del ser. Ser que nunca encontrará su existencia frente a otro, sino que solamente en cuanto se descubre existente.

Ante la imposibilidad de la metafísica y su trascendentalidad, la cuestión de la certeza sobre uno mismo abre un abismo. La condición sintiente de la carne puede darnos una respuesta. Si anteriormente decíamos que la carne es auto-afectación constante, entonces podríamos encontrar ahí la posibilidad de hallar la ipseidad.

La verdadera fuente de mi autenticidad, antes de toda decisión posible, se encuentra en mi carne. Mi individualidad no tendría ningún sentido fuera de mi encarnación, de modo que no se debe decir que yo soy único y que me encarno, sino que: “yo soy mi carne y por ende soy único”. Yo soy quien soy a través de mi carne que me da a mí mismo. La historia de mi individualidad, de mis dolores y placeres, de mi pasado y mis deseos, se inscribe en mi carne (Pommier, 2017, p. 81).

La autenticidad no se encuentra fuera de sí, como en el objeto, sino que la misma existencia carnal concede la seguridad de la propia existencia. Pensar el ‘yo’ lejos de la carne sería un error –además de ser verdaderamente imposible. La carne no puede sentir nada sin

sentirse a sí misma, o mejor dicho: sintiéndose sentida siente su propio sentir. La carne y su sensibilidad otorgan, por lo tanto, la posibilidad de conocer la propia ipseidad. La carne nos da nuestra historia, nuestras propias vivencias. Nuestras vivencias son siempre encarnadas. El ser-ahí no alcanza a abarcar la realidad de la carne, porque nunca es un *ahí* sino un *allí*. La cuestión del *allí*, a diferencia del *ahí*, la ubica en una distancia interminable con el *ser*. “El allí que me recibe y me consigna no depende pues en primer término del ser (‘ser o no ser’, esa no es la cuestión), sino de un posible amor (‘¿me aman o no?’, esa es la cuestión)” (Marion, 2005b, p. 50). La carne, por lo tanto, no se ve fijada por un *ahí* que habita en el imperio del ser (arrojado en el mundo), sino que, presentada por el *allí*, exige una respuesta –frente a otro, con el que se da su carne, carne que permite la aparición del fenómeno. La respuesta la encontramos a partir del amor. La posibilidad de ser amados nos otorga un *allí*, y es desde ese *allí* donde podemos encontrar la ipseidad. En el otro que me da mi carne, en aquel que me permite fenómenos, cambios, tiempo, espacio. En el otro que me permite descubrir lo más íntimo de mí.

La carne, y su imposibilidad de tomar distancia de sí, nos expone frente a otros. Otros que pueden darnos la certeza que buscamos. Al sentirse siempre sentida, la carne se expone al encuentro, encuentro que siempre es encarnado, es decir, bajo la afectación. Carne: afectación. Ante el conocimiento de sí, en carne, ya no hay espacio para el *pienso y luego existo*. No es la vanidad del *ego* la que otorga la seguridad de la existencia, sino que es la donación con otro al que se dona y se nos dona. La pregunta sobre si *me aman* es la que nos otorga la posibilidad de conocer la ipseidad.

Se abre entonces otra condición clave de la carne: la distancia. La carne, al no poderse distanciar nunca de sí, excluye la posibilidad de amor propio y genera la necesidad de la relación, del amor de otro. La distancia, entonces, no es sobre sí mismo, sino sobre otro. Amarme a mí, permanecer en mí no es más que una ilusión. Nunca ha sido más que una ilusión. Al no poder tomar distancia de sí misma, la carne nunca deberá perseverar en su ser, ya que incluso el muerto debe hacerlo: es muerto; no acontece, sino que es. La perseverancia, en la lógica de la carne, se opone radicalmente a la posibilidad. “Perseverar en el ser es algo que cualquiera y cualquier cosa pueden hacer sin mí y en mí lugar: eso no me afecta como tal, no me instruye en nada” (Marion, 2005b, p. 65). El amor, a diferencia del ser, nos

presenta al otro, nos abre al encuentro y nos da la ipseidad. El objeto no ama, no se abre a otra posibilidad que a su utilización. La piedra, la madera o el átomo requiere perseverar en su ser, y si inscribimos la carne en la ontología, entonces, la carne no se diferenciaría en nada con cualquier objeto. La certeza de la ipseidad abre a la posibilidad de amar.

Yo me descubro; o más explícitamente: el otro pone mi Yo desnudo hasta el punto de no dejar exponer más que el *me*; el Yo se descubre ante otra mirada y descubre que no queda de él más que *me*; el *me* designa el Yo descubierto, puesto al desnudo, descentrado (Marion, 1993, p. 100).

La existencia de Otro que descubro y *me* des-cubre, en la posibilidad de amar(lo) es la que otorga la existencia de la ipseidad. El *me* saca del centro al *yo*, llevándolo por la posibilidad del amor; no al ser, sino al acontecer. El *yo* no es sin un *me*: un me-ven, me-siente, me-mira. En todos los casos el *yo* se convierte en un me-descubro, me-encuentro. El *yo* conduce a un *me*, lejos del yo-tú. El amor no *es*, sino que *se da* y en la medida que se da *yo soy*.

El amor, como fenómeno erótico, se da entre carnes. Cuando una persona ha muerto, a alguien que *ya no es* no lo ama por el hecho de ser recordado o pertenecer a un ficticio mundo de las ideas, sino que lo continúa amando precisamente por el encuentro de carnes. La posibilidad del amor, por lo tanto, rompe con el imperio del ser. Ser no requiere trabajo, se *es* y solo debe *perseverar en su ser*; la carne, al abrirse a la posibilidad del amor, requiere un acontecer, requiere ser-siendo.

3.3.2. El olvido del amor

Cuando dudamos de la certeza sobre nuestra propia existencia, encontramos, en el otro, la respuesta. Somos acontecimiento, acontecimiento de amor. La definición propia no se encuentra, sino que *me* encuentra; a partir de Otro puedo conocer mi propia existencia.

En la lógica de descubrirse a partir de otro, surge una condición esencial de la carne: el amor. En todo el desarrollo filosófico, a lo largo de la historia, el amor se ha olvidado. “Los filósofos lo han dejado [al amor] en el abandono, lo destituyeron del concepto y finalmente lo arrojaron en los márgenes oscuros e inquietos de su razón suficiente –junto a lo reprimido, a lo no-dicho y lo inconfesable” (Marion, 2005b, p. 7). Poco ha hablado la filosofía, en las tres primeras épocas del pensamiento filosófico, sobre el amor. Quizás es por esto que se

volvió más sistemática y menos dinámica. La filosofía ha entendido que el amor es algo distante a la razón, y prácticamente lo volcó al misterio, a lo inefable, a lo místico. Es por esto, probablemente, que hablar del amor se volvió des-encarnado, volcándose a lo abstracto. Cuando la filosofía olvida el amor, olvida la carne y, por ende, olvida excitar el pensamiento. Olvidando el amor, olvida que el pensamiento es encarnado, que se mueve y erotiza por el propio cuestionamiento. Olvidar el amor es, por lo tanto, castrar el pensamiento y lo relega al puro análisis. La filosofía se ha ocupado de fenómenos como la familia, las parejas o la muerte, pero estas cuestiones derivan del amor, mas no son propiamente el amor. Marion señala que esos fenómenos se estudian racionalmente, pero que no estudian propiamente al amor, que es la razón más grande desde donde se pueden (o, mejor dicho, deben) entender, a la luz de él. La razón del amor debe (y de hecho no hay otra forma) entenderse en unión a la racionalidad erótica, porque precisamente se da en la carne. El amor, en este sentido, se predica siempre unívocamente. Los distintos fenómenos que son producto del amor se entienden solo en cuanto son fenómenos de amor. La pareja, la pérdida de un hijo o un familiar cercano, o cualquier otro fenómeno relacionado al amor, no se entiende sino unívocamente al amor.

La relación existente entre carne e ipseidad se da precisamente por el amor. Es el amor el que expone dos carnes, mostrando la particularidad de su amor a la luz de la univocidad del mismo. A pesar de la existencia de dos carnes, Marion se mantiene fiel a su proyecto fenomenológico indicando que el encuentro de dos carnes debe darse sin reciprocidad. “El amante encuentra una seguridad absoluta en el amor: no la seguridad de ser, ni de ser amado, sino la de amar. Y la experimenta en la misma ausencia de reciprocidad” (Marion, 2005b, p. 90). Siguiendo la lógica de la reducción a la donación, en el caso del amor, el amor se da sin esperar ser amado de vuelta. Precisamente el esperar muestra la reivindicación y hace partícipe a lo económico, alejando así toda donación posible. Un ejemplo que propone Marion es la seducción. Esta impide una verdadera donación por la intención pre-existente. El que coquetea, el que seduce, espera una reciprocidad. Conquista, pero no para amar, sino solo para ser visto. La seducción, por lo tanto, impone al otro mirar, solo se espera que el otro reivindique la llamada. Ante la reciprocidad, siguiendo el pensamiento marioniano, podríamos decir que la filosofía ha olvidado esta condición mínima para el encuentro de los amantes. La *causa-efecto*, o incluso el *causa sui*, olvida que el amor no entra en esa dinámica.

Ha puesto, por muchos siglos, el amor como una pasión que es movida *por*. El amor, como pasión o atribución del alma, olvida por completo –por decirlo en otras palabras, pensando en que realmente lo ha estudiado– la gran razón que surge desde el amor. Amor sin reciprocidad, sin *causa de ser*.

Lejos de la reivindicación se encuentra el amor al difunto, que usaremos como ejemplo para explicarlo mejor. Muchas personas aman a un difunto. A él se le da amor, aunque ya *no sea*. Esto nos presenta la posibilidad de amar y ser consciente de la imposibilidad de recibir *algo* a cambio. El amor desaparece en la reivindicación y en el comercio. El viviente va al cementerio, lo visita con flores, pero es consciente de que nada puede recibir a cambio –de ahí probablemente el dolor del duelo. El difunto nos abre dos posibilidades: encontrar la posibilidad de pensar el amor sin reivindicación y la indiferencia del amor con el ser: se puede amar incluso aquello que ya no es.

El amor, además de su distanciamiento de lo económico y del ser, nos presenta más posibilidades. En el encuentro de las personas, que unidos en una razón más grande, acontece el espacio y el tiempo en su propia razón. Ambas categorías –si aún podemos llamarlas así– nos muestran que el olvido del amor repercute en la concepción del mundo.

El espacio ha sido relegado a la homogeneidad. Solo se entiende como el orden donde los entes existen juntos y al mismo tiempo. Es un espacio de desplazamiento, donde el ente existe y padece el paso del tiempo. El espacio se le resiste como una fuerza donde se mueve y no puede contra ella. Todo el espacio ha sido reducido a puntos cardinales, donde todo es un *aquí* que puede reemplazarse por un *allá*, dejando al ente sin un espacio propio, algo que le corresponda. Esto nos presenta una indiferencia del espacio respecto al ente. En el amor, en la reducción erótica, el espacio no se determina según puntos cardinales, sino según el amor. La pregunta *¿me aman?* conduce al cuestionamiento para conocer desde *dónde* me aman. El mundo económico y social, evidentemente, se encuentra ubicado en alguna intersección de longitud con latitud, pero en el amor no es así. Es, en el amor, donde, el amante, descubre que el lugar de su amante es su lugar propio.

El espacio aparece pues, en el régimen de reducción erótica, como esencialmente heterogéneo; todos los *allá* ya no pueden convertirse en otros tantos *aquí*; un lugar se me hace por primera vez insustituible, fijo, natural si se quiere –no el *aquí* donde me encuentro, como un ente que subsiste en el mundo, y que

no deja de desplazarse, sino el *allá* preciso y clavado en mí de donde recibo el otro lugar, por lo tanto, aquél de donde recibo el reencontrarme incrustado en mí, el otro lugar mismo. No habito pues en donde estoy, *aquí*, sino allá desde donde me adviene el otro lugar que es el único que me importa y sin el cual no me importarían en absoluto los entes del mundo, por lo tanto *allá* (Marion, 2005b, p. 42).

En el amor, recién aparece ese lugar que no responde a un lugar físico establecido y homogéneo. El amante nos asigna ese *allá* que no responde a un mundo entitario, sino a un mundo en relación. El otro, además de darme la seguridad de mi existencia, me da el espacio. Espacio no determinado por la *causa-efecto*, sino por lo que el otro da. Aparece, junto al amante, el espacio propio y natural, donde precisamente el amante acontece, donde el amor se da. Los entes del mundo pierden su importancia, solamente pasan y resisten su homogeneidad del espacio. Si los amantes están bajo la *Torre Eiffel* o sentados en la plaza de su barrio, poco importa. En su habitación o en su luna de miel paradisiaca, es la relación de amantes la que les asignará el lugar. En el fenómeno erótico, poco importa el *cómo*, ya que las condiciones no responden más que a una movilidad del ente. Es por esto que podemos encontrar parejas que viviendo en la absoluta riqueza pueden, desgraciadamente, comenzar a vivir en una crisis económica que los lleve a la banca rota, pero el amor de ambos se mantiene; el espacio entitario poco importa cuando se es consciente de que el espacio del amor es el único que *me* concierne.

Así como el encuentro encarnado de los amantes nos da la posibilidad de pensar el tiempo fuera de la metafísica tradicional, también nos abre la reflexión sobre el tiempo. Ya hemos visto que la intención de Marion es alejarse de lo entitario, que siempre se encuentra subyugado al ser. Los amantes, indiferentes al ser, nos otorgan una nueva posibilidad de pensamiento, un pensamiento que siempre es compuesto –como ya hemos visto. El que revela lo más íntimo del otro, aquel que da la seguridad de la existencia, es aquél que da, también, el espacio y el tiempo.

La metafísica tradicional ha pensado el tiempo como el orden sucesivo que posibilita que los entes convivan juntos sin volverse imposibles. Los entes deben moverse, nunca permanecer en el mismo instante, ya que esto imposibilitaría su existencia: se contradecirían los principios lógicos. La concepción del tiempo metafísico conlleva el paso del tiempo, desde un *antes* a un *ahora*, esperando un *después*. Nuevamente aparece la problemática de la indiferencia: ningún ente encuentra su propio tiempo, siempre debe estar modificándose. “El

desfile de los entes temporales los traspone sin cesar en cada una de las tres posturas temporales, sin que ningún presente se instaure nunca” (Marion, 2005b, pp. 43-44). El paso del tiempo impide, al igual como pasa en el espacio, un lugar propio. Así como la metafísica se ha ocupado de la historia, del amor, de las causas, pero nunca de *mi* historia o de *mi* amor. Asimismo, el tiempo entendido metafísicamente nunca afecta al amante, solamente teoriza des-encarnadamente. En la reducción erótica, el tiempo acontece, no *es*. “Se temporaliza en la medida en que adviene como acontecimiento. Pero lo propio del acontecimiento es que no puede preverse, ni producirse, mucho menos reproducirse a voluntad. El acontecimiento impone pues que yo lo espere, sometido a su iniciativa” (Marion, 2005b, p. 44). El acontecimiento del tiempo abre, entonces, la posibilidad de la espera: aún no se conoce cuándo se comenzará a amar, ni *dónde*. Mientras el tiempo metafísico se entiende como *passer et trépasser*³. En el encuentro encarnado de los amantes, la espera nos da el futuro. El amante se encuentra en la espera, precisamente, porque aún no ha pasado nada más que la espera. El futuro será, por lo tanto, la espera de que algo pase. Esto rompe con la *causa-efecto*, ya que la espera, mientras aun no pase nada, permanece. El acontecimiento que no llega, aun no *es*. El tiempo futuro permanece hasta que algo pase. “Mientras no haya entrado en mi campo de visión, es decir, con más exactitud, en tanto que no haya llegado de su otro lugar propio hasta mí, nada habrá *pasado* aquí y ahora” (Marion, 2005b, p. 45). El tiempo espera el acontecimiento, el acontecer-con. No es un tiempo que se da, sino que acontece con otros. Mientras el otro no irrumpa en mi vida, no habrá pasado el tiempo de los amantes. “A partir de entonces, el tiempo ya no se define como la extensión del espíritu, sino como la extensión del acontecimiento” (Marion, 2005b, p. 45). Cuando finalmente el otro irrumpe en mi vida, cuando llega el amado que se esperaba, entonces llega el acontecimiento. Pensar el tiempo fuera del plano metafísico y comprenderlo en base al acontecimiento, rompe con *passer et trépasser*, situando el tiempo como la extensión del acontecimiento. Cuanto se extiende el acontecimiento, se extiende también el tiempo. Es por esto que cuando aparece el amado aparece, también, el presente.

De pronto, pasa algo (“eso es, ahí está”); pero ese algo ya no parece en nada una cosa ni un mero ente sometido a la vanidad; adviene como un acontecimiento, que sobrevive a la reducción erótica, erotizado

³ *Passer*: pasar. *Trépasser*: fallecer. Es un juego de palabras propio del francés. En el español no puede darse. La mejor manera de entenderlo es: “el tiempo que pasa, fallece”.

por así decir: esperado pero imprevisto, efectivo pero sin una causa atribuible, provocativo pero no reproducible, único pero inmemorial (Marion, 2005b, p. 45).

Llega el amado, llega el presente. El acontecimiento irrumpe en la nada y, por fin, rompe con la nada. El futuro ya no se espera, porque irrumpe el acontecimiento y comienza a ocurrir lo in-esperado, lo in-causado y lo im-previsto. El acontecimiento, como fenómeno saturado, corresponde a aquél que también define la existencia. Ya no es solamente algo que pasa, sino algo que *me afecta*. El acontecimiento del otro, irrumpiendo la inmovilidad de la nada, comienza a generar la seguridad de la existencia. La incertidumbre del *futuro que viene* se rompe, el otro me colabora en componer mundo. “La llegada del otro lugar no se efectúa solamente en el presente, me concede mi primer presente. Con su paso, al fin pasa –de nuevo– algo” (Marion, 2005b, p. 46). Tiempo en relación, tiempo que acontece-con. Con la llegada del amante, por fin comienzo a tener un presente. La ipseidad aparece con su esplendor, puedo saberme existente. Así, el don del otro nos da un tiempo que es propio, pero que durará según dure el acontecimiento, es decir, según esté con otro. Podríamos decir, entonces, que la llegada del otro nos temporaliza, así como también nos da el espacio. Cuando irrumpe el otro surge *nuestro* tiempo y *nuestro* espacio. Ya no será solamente una opción, sino una definición. Nuestra existencia se define así. Ya no hay nada que esperar, ya *arrivé*⁴ nuestro presente. Es por esto que nuestra historia, nuestro pasado, se define según el futuro que esperábamos y el presente que ha sobrepasado nuestro camino y se distanció. El presente, cuando ha sobrepasado su momento y abandona la existencia, genera el pasado. Lo *passer* y *trépasser* no se generan sino según lo *passage*⁵. Es la desaparición, el fallecimiento de nuestro presente, lo que genera el pasado. Cuando sé lo que pasa, traspasa nuestro presente, entonces, podremos decir que aparece el pasado. A pesar de que “el tiempo, sobre todo según el haber-sido, *no pasa*, sino que, por decirlo así, se apila. Porque el tiempo no pasa; si pasara, no dejaría ninguna huella y, así, no destruiría nada” (Marion, 2005, p. 66). Como el tiempo dura según la extensión del acontecimiento y se da en la carne, deja huellas. Los surcos que aparecen en las distintas caras nos presentan el paso del tiempo. Arruga tras arruga, acontecimiento tras acontecimiento. El paso de nuestra historia se impregna en lo más profundo de nuestra carne. No es un tiempo que pasa y que simplemente es invisible, sino

⁴ *Arrivé*: llegó. Juego de palabra en el que el francés puede colaborar. Arribar, llegar. Están en relación a pasar: *passer*. Diríamos que *lo que pasa, llegó*.

⁵ Pasó, acto de pasar.

que es un tiempo que acontece y que genera frutos. En la cara, se refleja el paso del tiempo. “No se ve nunca dos veces la misma cara porque el tiempo, al apilarse en ella, la deforma en la medida que la forma” (Marion, 2005, p. 67). Nuestro cuerpo se ve afectado por el acontecimiento del tiempo y el espacio, de manera que nuestra existencia se define así. El encuentro con otro, por lo tanto, no solamente nos da la ipseidad, sino que nos da un espacio y un tiempo. La filosofía debe volver, con urgencia, a considerar su origen: amor a la sabiduría. Una vez que entiende que la carne se entiende a la luz del fenómeno del amor, entonces, podrá comprender la razón universal que desde siempre ha buscado.

El encuentro de las carnes, el encuentro erótico, no afecta solamente al cuerpo físico, sino que a toda la existencia. “No sólo a mi cuerpo, sino al alma de mi cuerpo –mi carne” (Marion, 2005, p. 66). Comenzar a entender la carne como el alma del cuerpo, es decir, entender al ser humano como un alma encarnada, nos abre la posibilidad de replantearnos el patrimonio que ha generado la filosofía. Frente al encuentro de dos carnes, surge otra dinámica que abordará Marion: el rostro o el icono.

3.4. El icono – rostro

Dentro de los fenómenos saturados, el icono es el cuarto. Lo primero que vemos en otro es el rostro, que nos abre a su historia, a su pensamiento y a pensar en una realidad ajena – pero componible– con la nuestra. El rostro, como ventana de la carne, nos presenta al otro. El icono satura según la modalidad. Es inmirable porque escapa del espacio-tiempo y, por ende, no alcanza a ser abarcado por esta categoría. Aunque no solamente satura según la modalidad, sino también con las categorías de los fenómenos anteriores: satura la cantidad, la cualidad y la relación. El icono es el fenómeno saturado que satura las cuatro categorías kantianas, precisamente por ser el rostro de otra carne que lleva visiblemente, remitiendo a lo invisible de su rostro.

Cuando Marion habla del rostro, podemos notar claramente su influencia de Levinas. Lejos de entramparse en él, busca amplificarlo. El mandamiento ético impuesto y revelado por el rostro no basta para comprender qué es el rostro. Es por esto que hablar del icono amplifica su fenomenalidad.

¿Cómo describir un rostro desde el punto de vista fenomenológico? Sí, podemos describirlo en una primera instancia como un objeto. Podemos describir la nariz, las cejas, la boca. Pero esta descripción, lejos de darnos acceso al rostro, nos prohíbe el acceso a él (Vinolo, 2019, pp. 134-135).

Si pensamos en el rostro, de inmediato surge la concepción de cara. En la cara, podemos ver rasgos biológicos que logran identificar a la persona. El color de sus ojos, la forma de su nariz o el grosor de sus cejas nos presentan, en primera instancia, frente a quién estamos. A pesar de lo que vemos, el rostro permanece oculto. Su cara no alcanza a significar la realidad de su rostro. Es por esto que quedarse entrampado y maravillado por la tez de su piel nos distancia de su rostro. Para conocer la cara basta con ver. Para acercarnos al rostro, debemos mirar lo inmirable. La palabra mirar, en el francés *regarder*, no está relacionada solamente con los sentidos, sino con lo que se da y se guarda, *garder*. Nos podríamos preguntar qué es, precisamente, eso que se puede guardar. Diremos, junto a Marion, que lo que podemos “guardar” es la mirada que ponemos sobre los objetos. La nariz, el pelo o sus pestañas, nunca serán más que un objeto, precisamente porque se miran –y porque ellas no miran. El rostro tiene una mirada que se cruza con la de otro rostro, amplificando así la relación existente. Una persona, cuando ve a otra, se maravilla con la cara del otro, pero mantenerse ahí es volver al otro un objeto de la satisfacción propia. El rostro, invisiblemente, nos mira. Mirada que convoca y que invita a una respuesta. A esto Levinas lo llama una mirada ética, el mandamiento de no matar al otro rostro. A pesar de esto, Marion busca no remitirse solamente al mandamiento de no matar, sino a pensar en la posibilidad de que el otro rostro llame a amarlo o a identificar la existencia de manera conjunta. “En la fenomenología del rostro, Marion quiere insistir sobre todo lo que éste me impulsa a hacer, sin limitarse al llamado ético” (Vinolo, 2019, p. 137). En la fenomenología del rostro, el llamado no es solamente a cumplir un mandamiento, sino que también a actuar. La mirada del otro invita a mirarla invisiblemente. Mirarnos juntos, descubrirnos juntos. Hemos descubierto, junto a Levinas: la mirada del rostro es epifanía (Levinas, 2016). Marion lo amplifica: es epifanía, pero que no convoca solamente a la responsabilidad, sino también a la acción. El rostro del otro puede convocarnos a amarlo, a descubrir mundo con él. La mirada que mira invisiblemente al rostro invisible se opone radicalmente al ídolo. Comenzando por el ídolo, nos introduciremos en un estudio real sobre qué es, realmente, el rostro. Cuando tengamos un poco más definidas las diferencias entre ídolo y rostro, podremos comprender la universalidad que nos ofrece.

3.4.1. Icono e ídolo

El estudio del icono-rostro solo puede abordarse desde su contraparte: el ídolo. Cuando nos acercamos al estudio de qué es un icono, surge la necesidad de referirnos a lo visible. Ya hemos visto que el ídolo es aquello que se ve, que muestra una realidad antes oculta. El pintor que se pierde en los invistos los saca a la luz y los presenta, el ídolo es propiamente lo visible. En el icono-rostro, ocurre la contra parte. El rostro, aunque encarado, nunca se puede mirar. “El ídolo no merece ser denunciado como ilusorio, puesto que, por definición, se ve –*eidôlon*, lo que se ve (*eidô*, *video*). Incluso no consiste más que en esto: en que se puede ver, en que solo puede verse” (Marion, 2010, p. 27). El ídolo solo necesita ser visto para conocerlo, su forma de ser es visible. Esto nos presenta la presentación de una idea (*eidós*). El conocimiento que se puede tener sobre un ídolo es abarcable por lo que presenta, de ahí que el ídolo no debe entenderse en sentido negativo. La diferencia que tiene con el icono no radica más que en la forma de ser que tienen. “El icono no resulta de una visión, sino que la provoca” (Marion, 2010, p. 36). Mientras que el ídolo surge de la satisfacción que provoca en la mirada, el icono la convoca. Ya hemos dicho que el icono es una mirada que mira, de ahí que también se le asigne como rostro. La mirada convoca, encara al que mira la invisibilidad de la otra mirada.

El cuadro debe educarnos a verlo. La distancia entre el ídolo y el icono se define en este punto. El ídolo permanece aún de una manera u otra, a la medida de las expectativas del deseo, cuya previsión colma (quizás hasta un grado inesperado). El icono sobrepasa definitivamente las expectativas, enloquece el deseo, anula la previsión: el icono nunca podrá ni intentará corregir esta separación; la invertirá sustituyendo nuestra mención dirigida hacia él por la suya –de él hacia nosotros. Aunque, no nos equivoquemos: para el cuadro, empero, es ya un gran logro llegar al rango de ídolo, ya que el ídolo, lo visible infranqueable para la mirada, la detiene y la colma. El ídolo fija un espejo invisible: la mirada se mide con él y de él aprende, como por el eco que reenvía un radar para situarnos en el espacio, qué magnitud permite colmarla (Marion, 2006, p. 67).

Entre el ídolo y el icono, hay una distancia que no puede recorrerse. El ídolo se mantiene en el deseo, en lo visible. El icono, por su parte, se mantiene en lo que convoca. El cuadro de arte no es sino en cuanto alguien lo ve, no convoca a nada más que verlo. El icono, lejos de ser un cuadro de arte, convoca a ser responsable, entre muchas otras llamadas que provoca – incluso a orar. Es por esto que son diferentes, se dan en estados distintos. Esto no quiere decir que el icono sea superior al ídolo, sino que la forma en que se dan es distinta. Para el artista, generar un ídolo es una gran labor: debe reconocer que él mismo refleja su propio

pensamiento que no logra comprender a cabalidad. El ídolo entra en juego como un espejo invisible: no se ve propiamente el pintor, pero sí mienta lo que el pintor ha revelado. Frente a esto, podemos decir que el icono-rostro, a pesar de entrar en lo visible, no pertenece a lo estético. “El icono no concierne a ninguna estética, ya que, en cuanto no objetivable, su presentarse no obedece al poder de aprehensión de la sensación” (Restrepo, 2009, p. 283). Ya hemos visto que el ídolo pertenece a lo estético, a lo visible. El icono, lejos de los sentidos –precisamente porque es in-mirable– se aleja de toda posibilidad estética. Esto nos puede llevar a preguntarnos sobre la belleza que nos da un rostro.

Sabemos que un rostro puede atraerme (y con gran fuerza) por un rasgo insignificante (para cualquier otra persona) y que, inversamente, puedo no fijarme nunca en un rasgo evidente de la persona amada (el color de sus ojos, etc.). ¿Se trata de un despiste? De ningún modo, puesto que mi mirada, eventualmente enamorada, se dirige intensamente a ese rostro del que quiere verlo todo, puesto que de él lo espera todo (Marion, 2006, p. 105).

Frente al rostro del amado, la cara no cumple un rol preponderante. El caso propuesto por Marion es común, puede ocurrir en todos los casos. Muchas veces, hay críticas a las parejas por no notar algún cambio ‘estético’ que se han realizado o por no conocer algunos detalles: lunares, color de ojos, forma de la nariz, etc. Esto, aunque nos puede parecer burdo, está lejos de serlo, es más real de lo que pensamos. El amante que no se ocupa de los detalles de la cara de su amante no lo hace por indiferencia, sino por preponderancia. El amante no espera más que solo ver el rostro del otro, para lo contrario solo podría ver una fotografía. Espera todo, espera, incluso, encontrar su propio rostro. El rostro que lo convoca, lo evoca a su existencia –así como la carne. Esperar ver el rostro plasmado en la cara, en lo visible, equivale a simplemente querer ver. Es caer en el reduccionismo de la pornografía. Prostituir la imagen des-encarnada.

No veo el rostro visible del otro, objeto reductible aún a una imagen (como el juego social y su maquillaje lo exigen), sino la mirada invisible que surge de las oscuras pupilas del otro rostro; en resumen, veo lo otro del rostro visible. Encarar seriamente (apasionadamente, pues) el rostro del otro equivale a mentar en él lo invisible mismo –a saber, su mirada invisible puesta sobre mí. La intencionalidad del amor se exceptúa así del poder de la imagen, puesto que mi mirada, por definición invisible, pretende cruzar la otra mirada, invisible por definición. El amor se sustrae de la imagen y, por ello, cuando la imagen quiere apoderarse del amor representándolo visiblemente, ésta cae en la pornografía, la insignificancia o en su mezcla (Marion, 2006, pp. 106-107).

El rostro que se puede ver provoca la desaparición real del rostro. Lo invisible solo puede mirarse invisiblemente en la profundidad de sus pupilas –que nada dan a ver, solo el vacío

negro. Es por esto que encarar al rostro equivale a mentar lo invisible. Así, el rostro no se da según lo que el otro rostro quiera ver, alejándose de toda intencionalidad. El amor se sustrae de la trascendentalidad, ya que no genera él al otro rostro. Pretender ver, equivalente al ídolo que se genera por el deseo como espejo invisible, equivale a eliminar el rostro y reducirlo a la pornografía. Es en la pornografía donde podemos encontrar un ejemplo de este autoengaño. Cuando una persona ve pornografía, esta remonta a un cuerpo sexualizado. El encuentro sexual presentado por la pornografía no presenta nada más que cuerpo: la genitalidad, a pesar de su rol preponderante en la intimidad sexual, no alcanza nunca a abarcar la totalidad de la carne –en el encuentro sexual de los amantes no solo hay genitalidad, sino encuentro de amor que excita a la carne en totalidad: cada amante sigue su propia lógica, erotizando por medio de la voz, la respiración, el sentirse, lejos de solo estimular los genitales. La pornografía, por lo tanto, presenta nada más que cuerpo y ni siquiera presenta al cuerpo como tal, sino solo una imagen de él. Podríamos decir que la pornografía, al igual que la virtualidad en general, intenta remontar a la carne, pero en su mismo intento, se desarma: pretende presentar carne, pero está lejos de ella, precisamente porque no es más que una imagen, imagen que surge por la necesidad de carne. Existe, en la virtualidad y la imagen, una contradicción que se pone fin a sí misma: intentando suplir la necesidad de la carne, se presenta simplemente como un sucedáneo que evoca el encuentro carnal –mejor dicho, que pone de manifiesto la necesidad. Esta es la dinámica de la pornografía, presentar nada más que imagen visible y provocada por el deseo de ver. El que ve pornografía crea su propio ídolo, que lo refleja y lo detiene. Es así como surge la auto-excitación –si es que fuese posible llamar excitación sin otro. “Auto-excitación: siempre, aunque sea sólo por la fantasía y la imaginación, es preciso que otro me dé mí propia carne que sin embargo no tiene, y que yo, que me convierto en ella, sin embargo, no puedo darme” (Marion, 2005b, p. 144). La masturbación invoca, sin convocar, otra carne. La pornografía, vacía de carnalidad, presenta solamente imagen, solamente espíritu y, por lo tanto, desemboca en un clamar desesperado de carne. El auto-excitado solamente espera la llegada del otro que satisfaga su necesidad, pero, aunque llegara, solamente sería producto de su llamada, de su egocentricidad: ídolo provocado por el mismo, que lo encandila y refleja. El rostro, lejos de la dinámica de la imagen, no puede producirse como la imagen. Los distintos ‘rostros televisivos’ que tenemos en la actualidad no son más que imagen, imagen que clama por carne. El rostro, por lo tanto,

no puede reducirse a la imagen. En los casos de dominación entre parejas, se puede dar otro caso donde el rostro se aleja totalmente. Una pareja podría exigirle a la otra un maquillaje o un cuerpo determinado, intentando fabricar su propio ídolo. La dominación del rostro, por lo tanto, nos parece imposible. Solo puede abrirse a la imprevisibilidad del encuentro que convoca. Que no pueda pre-verse indica precisamente la distancia con la trascendentalidad, de la incógnita del donante y el adonado. La ausencia del rostro como tal, ya que en su imprevisibilidad no puede abarcarse, indica la ausencia del don. La triple reducción fenomenológica continúa su propia lógica. “El icono no pretende hacerse ver, sino que permite ver y dejarse ver a través de él. Imagen deshecha, debilitada, en resumen, atravesada, el icono deja surgir a través de él la otra mirada, dando así a ver” (Marion, 2006, p. 112). Podemos decir, luego de comparar el icono con el ídolo, que la diferencia radica en la mirada. El ídolo, por su lado, existente en cuanto visible. El icono, en su acontecer, surge por invocar una mirada que nada puede mirar, *regarde qui ne garde rien*⁶.

La mirada que mira solamente su propio reflejo es, propiamente, la auto-idolatría. Esto nos abre, por lo tanto, la posibilidad de pensar en si la mirada del rostro es universal, rompiendo la dinámica de la trascendentalidad del sujeto.

3.4.2. El medio de lo universal

Nuestra carne nos ubica en un mundo, donde experimentamos las diferentes vivencias que nos advienen. En el mundo, nos encontramos con el otro, incluso con aquel otro que no es mi amante –amante como pareja, familiar o amigo: amante porque lo amo. Frente al otro me adviene el *me*. Cuando ocurre el cruce de miradas, del *yo* con *otro*, que termina indicándome como existente –así *me* descubro, desde otro lado. El otro *me* convoca, *me* exige una respuesta. Esta respuesta es, sin lugar a dudas, una respuesta ética.

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 recíprocas (Marion, 1993, p. 103).

⁶ Mirada que no guarda nada.

El amor, el cruce de las miradas, es una acción ética: se busca el bien del otro, se es responsable de él. Frente al otro, la carne escucha: ¡no me mates! Cada carne es responsable de la muerte del otro. “Yo sé y siento –como a pesar de mí– que soy responsable de la suerte y de la muerte de mi hermano” (Marion, 1993, p. 101). Esta dimensión ética de la carne está estrechamente vinculada a su propia ipseidad. El rostro, nunca aislado o ensimismado, siempre es aconteciendo-con otros rostros. Esto conlleva a que la consciencia de sí mismo se genere después de experimentarse consciente de otro. El encuentro con otro será, por lo tanto, un encuentro ético: una carne se descubre en la otra y se descubre como responsable. Es en esto que Marion tiene la base de Levinas: “La epifanía del rostro es ética” (Levinas, 2016, p. 221). Cada rostro se dona, se revela al otro, reclamando justicia y responsabilidad. El encuentro de encarnados abre, por lo tanto, el pensamiento a la ética.

Pero precisamente este respeto, que experimento en la particularidad, no lo experimento, sin embargo, por *tal* otro, *tal* rostro, *tal* individuo, sino por la sola ley universal. Mi individualidad experimenta la afección de lo universal, pero nunca del otro que le presenta su rostro ocasionalmente. Lejos de que mi individualidad sea afectada por otro –individualmente insustituible por la mediación del respeto de lo universal de la ley– mi individualidad se deja afectar por lo universal de la ley (hasta devenir ella misma, como noúmeno libre, universal) por la mediación –ocasional y sustituible– de tal rostro individual. De modo que, paradójicamente, la ley moral –que anuncia sin embargo que el otro hombre debe valer siempre como fin y no como medio– no usa el rostro de otro individualizado más que como un medio para el cumplimiento de lo universal. La conminación del deber hacia otro conduce, en realidad, a la neutralización del otro como *tal*. El otro se neutraliza como otro desde el momento en que el otro puede siempre sustituirse allí para ofrecer el rostro que requiere la ley moral universal: ningún rostro puede pretenderse irremplazable porque, si lo lograra de hecho, inmediatamente, de derecho, el acto cumplido para con él cesaría de satisfacer la universalidad de la ley (Marion, 1993, p. 108).

Al pensar el pensamiento del rostro como un pensamiento ético, abre a la universalidad del rostro. Cuando se encuentra un rostro con otro y se aman, la responsabilidad se convierte en algo que prácticamente se puede asumir. El problema surge cuando el encuentro de rostros se da en un contexto donde no hay, necesariamente, amor. En el caso de dos rostros desconocidos que se encaran, surge la problemática. Esto Marion lo intenta solucionar en base a lo universal. El rostro, la conminación que evoca, no depende solamente si hay amor de por medio. Todo rostro evoca conminación, ante todos los rostros se puede ser responsable, pues ninguno es irremplazable. Frente a todo rostro soy responsable, no solo frente al rostro del amado. A pesar de que en el rostro que refleja tal carne, tal persona, puede encontrar su tiempo y su espacio. El medio de lo universal es el rostro del otro, que nunca es fin. Si lo experimentáramos como fin, no podríamos acontecer en su mirada, sino que solo

podríamos experimentarnos cruzados por su mirada. El encuentro de los rostros que se miran y que, mirándose, se convocan a una responsabilidad, rompe con la idea de que el otro es fin.

Pensar el rostro equivale a pensar, del mismo modo, en el amor. La posibilidad de amar – y la posibilidad de no amar– hace surgir el cruce de dos carnes o dos rostros. Siempre y en todo lugar, serán fenómenos cruzados. “El icono no tiene más que una meta: el cruce de miradas, así pues, definido estrictamente, el amor” (Marion, 2006, p. 153). A partir de la carne y del acontecimiento, ya lo podemos decir: el otro llega de improviso, sin avisar y sin poder preverlo, para darnos lo más íntimo que podamos tener: nos da carne, nos da rostro. El encuentro de los rostros es, como indica Marion, estrictamente amor. Este amor se da bajo una condición: no tener ninguna condición más que amar-se, es decir, generar un juramento.

Amar por un tiempo determinado (y un acuerdo mutuo no cambiaría nada) no significa amar provisoriamente, sino no amar en absoluto –no haber siquiera comenzado alguna vez a amar. Amar provisoriamente es un sinsentido, una contradicción en los términos. Sin duda, podemos en rigor decir “¡Te amo!” sin tener la intención de una fidelidad; pero en tal caso, no se trata más que de una mentira, que puede engañar al otro (si no quiere verlo), pero, evidentemente, que no a mí que lo profiero. En esa situación, compruebo que, de hecho, no puedo decir lo que digo y excluir, al mismo tiempo, la obligación de la fidelidad; por lo tanto, si persisto en esa contradicción performativa, deberé pagar el precio – contradecirme a mí mismo, volverme una contradicción efectiva, en suma, ser infiel a mí mismo porque no quiero permanecer fiel a otro (Marion, 2005b, p. 213).

Para que el amor sea auténtico, requiere juramento. Decir ‘¡Te amo!’ requiere decirlo de una vez para siempre –al menos en intención. Una vez que la persona ha prometido amor al otro, requiere fidelidad. Solo de esta manera podemos decir que existe un fenómeno erótico cruzado. Romper el juramento tiene consecuencias: la traición a uno mismo. Entender el juramento hecho de una vez para siempre, implica una responsabilidad. El amar responsablemente –si es que se pudiese pensar en un amor que no conlleve responsabilidad– nos da la oportunidad de entender que la revelación de lo más íntimo es siempre una alianza junto a otro. Por lo que, siguiendo el pensamiento marioniano, podemos afirmar que el amor genera juramento –o, como preferimos llamarlo a la luz de Marion, genera alianza. El cruce de un rostro nos da, además de conocer nuestra existencia, la posibilidad de entender una alianza. Cuando un rostro mira al otro, le exige un cuidado: ¡no me mates! El rostro exige una responsabilidad. La alianza entre los rostros es lo que origina la responsabilidad. La diferencia radica en la amplitud que conlleva. Entender el rostro como convocador de responsabilidad lo reduce solamente al cumplimiento de normas éticas. Pensar el rostro como

posibilitador de alianza incluye la responsabilidad, pero también exige amar, respetar, encontrar la seguridad, entre otros.

Sin lugar a dudas, el amor, el encuentro de los distintos abre la posibilidad, también, de pensar en la alteridad. El cruce de la carne, nunca vista como tal, sino oculta en su propia invisibilidad, se nos presenta por medio de un rostro. Este rostro, siempre igualmente invisible, nos convoca y nos posibilita. Nos convoca en cuanto sé, por medio del rostro, que lo que se me cruza es una persona. A partir del rostro, se me exige un juramento, una alianza. “El rostro-de otro: se trata de una tautología, pues sólo el otro me impone un rostro y ningún rostro desemboca en una prueba que no sea la de la alteridad” (Marion, 2005b, p. 117). Es entre los distintos que se miran el uno al otro. Sintiendo la carne, se siente a sí mismo. Sentir la propia carne se realiza sintiendo la carne de otro. Mirarse es mirar a otro. A pesar de esto, la alteridad entendida entre ‘yo’ y ‘tú’ nos presenta un problema:

Porque los que dicen “yo” y “tú” precisamente se *dicen*, porque dicen y, hablando así, ponen en acción dos funciones del intercambio lingüístico; uno, “yo”, dice, el otro (desde el punto de vista del “yo”), “tú”, escucha. Pero, como el uno y el otro se entienden (en todos los sentidos de un entendimiento), los roles pueden intercambiarse inmediatamente, el otro habla, por ende, dice “yo” y me reconoce (desde su punto de vista) como un “tú”. Después, intercambiaremos nuevamente los roles del “yo” y del “tú”, en una única conversación, mientras dure (Marion, 2006b, p. 93).

En la alteridad –si se puede anunciar así– de ‘yo’ y ‘tú’, los roles no son irremplazables y, por lo tanto, pueden intercambiarse. El intercambio que provocan desemboca en que el ‘yo’ nunca sea un real ‘yo’, sino que puede verse relevado siempre por un ‘tú’. Los roles intercambiables nos hacen pensar la posibilidad de un tercero, que impida la confusión entre el ‘yo’ y el ‘tú’. El tercero, según Marion, se invoca bajo el nombre de ‘él’. Usaremos el ejemplo propuesto por el autor francés: una conversación entre dos. El tercero no tiene espacio entre el ‘yo-tú’. El tercero, en una conversación dual, no se presenta como interlocutor, sino como objeto de la conversación. En este sentido, el tercero no aparece sino como excluido de la dualidad. La conversación dual, que ha servido como ejemplo, indica dos cosas: primero, que el tercero aparece siempre como excluido de la conversación posible entre ‘yo-tú’ y, siguiendo lo citado anteriormente, que entre el ‘yo-tú’ los papeles pueden intercambiarse y, por lo tanto, confundirse. Es por esto que la aparición del tercero nos abre la posibilidad de pensar si la alteridad es realmente dual.

La alteridad dual, al excluir al tercero, reconoce que no cumple que no alcanza, incluso, que no abre la alteridad. Se instala la sospecha de que la alteridad no comienza con el dual –la primera relación entre “yo” y “tú”– para luego avanzar por simple reduplicación hacia otras alteridades, que englobarían, primero, al tercero y, después, a otros otros, en la *misma* alteridad recurrente. La alteridad no puede seguir siendo la *misma* y seguir siendo una alteridad verdadera. Y el tercero indica justamente eso: el *ille*, siempre allá lejos, pretende, entonces, transgredir los límites no sólo de lo Uno, sino también y sobre todo del dual, transgredir la relación limitada, mediante una alteridad ilimitada (Marion, 2006b, p. 95).

La posibilidad de amplificar la alteridad entre el ‘yo-tú’ solo sería posible mediante la reduplicación. Esta re-duplicación es aplicable a los números: objetos o ideas, nunca un rostro o una carne. Esta reduplicación no logra entender al tercero, solo lo reduciría al rango, nuevamente, de *yo* o de *tú*. Es por esto que la alteridad no debería entenderse, según Marion, como dual, sino siempre con el tercero –tercero, por cierto, excluyente: impide la confusión del *yo* con el *tú* y, también, imposibilita que se intercambien, los presenta.

El tercero, ese “él”, testimonia cada vez ante el “yo” que este otro tiene el rango, la dignidad y la profundidad de otro irreductible al yo. En resumen, el tercero aparece como el testigo frente del otro frente a mí, y de mi alteridad frente a él: él nos protege a ambos del horror del dual-duelo interponiéndose como garante y testigo de nuestra doble alteridad. Testigo, el tercero está implicado, al punto que la palabra *testigo* (*testis*) proviene de la palabra *tercero* (Marion, 2006b, p. 111).

El tercero, como testigo, impide que el duelo de los duales se haga realidad. Es el tercero quien impide que el *yo* se convierta en un *tú*. Es por esto que tercero y testigo provienen de la misma raíz: *testis*. En el ejemplo de la conversación, solo el tercero aparecerá como el límite del ‘yo-tú’. Es así como la alteridad recién aparece: *yo, tú y él*, indicando el tercero la verdadera existencia del *yo* y del *tú*. Esto se mantiene fiel al proyecto fenomenológico de Marion, ya que el *yo* instituye al *tú*, manteniéndose en la trascendencia, mientras que la aparición del tercero la destruye por la testificación que ofrece. El *yo* ya no instituirá más al *tú*, sino que solamente lo conocerá por la aparición de *él*.

Lo propio del testigo deriva del hecho de que él ha experimentado un acontecimiento, sin haberlo previsto, ni adecuadamente comprendido, sin participar tampoco en lo que en ese acontecimiento está en juego (a saber, determinar la responsabilidad de otro distinto del testigo con respecto a otro distinto del testigo) –y del hecho de que él reclama que se le preste atención a él y a su testimonio, no obstante sus insuficiencias, incluso *a causa de ellas* (Marion, 2006b, p. 113).

El tercero aparece como testigo de un acontecimiento imprevisible e inabarcable. Él no lo genera, sino que lo garantiza testificándolo. El encuentro dual del yo-tú solo puede conocerse conociendo la aparición de aquél que testimonia la existencia real de *tú* y de *yo*, generando así

una alteridad de tres y, nunca más, de dos. Es por esto por lo que el tercero tiene como propio “fenomenalizar a alguien distinto de él” (Marion, 2006b, p. 115). Aparece como testigo de la aparición de los dos anteriores a él. Un claro ejemplo de esto lo podemos encontrar en las familias. El encuentro de los amantes genera un tercero que presenta, como icono, a quienes lo generaron. El hijo es el tercero en una familia donde presenta, como testigo, el amor de sus padres. Este es quien se encarga de anunciar al mundo el fenómeno cruzado que acontece –o aconteció, poco importa.

Pensar la alteridad de los rostros a partir del encuentro de tres nos abre el paso a pensar comunitariamente y, por lo tanto, en un pensamiento universal en base al rostro. El paradigma de la modernidad que pretende instaurar el *ego pensante* se rompe con el pensamiento trinitario propuesto por Marion –a pesar de que él reconoce su clara influencia. Creemos que esto tiene su raíz más profunda en los orígenes del pensamiento occidental, a saber, con mucha influencia greco-cristiana. Es Boecio con su definición *persona est rationalis naturae individua substantia* quien aísla a la persona en sí misma. “En la definición de Boecio no hay ninguna referencia a la relacionalidad” (Müller, 2009, p. 450). El pensamiento de la *hypostasis* nos lleva directamente a la existencia del sujeto de naturaleza racional, impedido de la relacionalidad, ya que reduce a toda la persona a ser solamente un sujeto que piensa. El rostro, por lo tanto, nos abre una posibilidad de escapar del imperio que ha generado el pensamiento griego en nuestra herencia pensante, a saber: el imperio del ser y, en consecuencia, de la hipostasis. El acontecer comunitariamente nos abre un horizonte aún no recorrido.

Podemos decir, entonces, que a la luz del pensamiento del rostro-icono el otro nos exige generar una alianza, un compromiso que conlleva un pensamiento ético y también que permite conocer el propio rostro, pero más aún: nos propone pensar comunitaria-universalmente la realidad. Esto nos abre un campo a repensar la economía, la política o la antropología, ya no estudiando al sujeto, sino siempre entendiendo que nuestro pensamiento y acontecer es comunitario.

El pensamiento de Marion sobre el tercero ya ha sido propuesto previamente, tal como él lo reconoce. Es Ricardo de San Víctor quien, presentando una doctrina teológica sobre la Trinidad, nos ha posibilitado esta reflexión sobre la alteridad de tres. Seguimos a Marion.

El tercero no ofrece una dimensión posible del amor, sino que define su necesidad, lo define por necesidad. Para establecerlo, basta con retomar la demostración formal que suministra Ricardo de San Víctor. En el origen, se constata la imposibilidad de amar para lo que permanece único y solo, incluso para Dios. Un dios solo permanece solitario; por cierto, podría amar *ad extra*, pero con un amor todavía externo a sí mismo y unido a lo que le es exterior, de ninguna manera una determinación interna (en el sentido de *1 Juan*; 4,16: “Dios es amor”). Ese dios amaría, en rigor, pero nunca se definiría como amor (Marion, 2006b, p. 116).

La Trinidad exige la relacionalidad del Padre con el Hijo y, con el Hijo, al Espíritu Santo. Comprender la realidad de un dios solo que solo puede amar la exterioridad nunca nos posibilitaría a pensar a Dios como Amor. Esta realidad nos presenta la necesidad de un tercero. El Padre con el Hijo, si fuesen solo dos, se confundirían y se perderían en el *yo-tú*, permitiendo que se intercambien roles sin problema alguno. La generación del tercero, el Espíritu Santo, nos abre, entonces, la posibilidad de entender a Dios como Amor. A pesar de esto, la definición de amor también debe ser estudiada.

Si uno se limita a la definición griega (de Aristóteles, retomada por Santo Tomás de Aquino) del amor como la voluntad del bien para algún otro, ese bien no puede ser sino el que *me* parece tal, por ende, un bien que además podría (de hecho, que debe) atraerme y satisfacerme también a mí. Por otro lado, no amo a ese otro (más bien que a aquel otro), sino porque desea un bien del mismo orden que yo, o porque él mismo constituye ese bien para mí. En uno y en otro caso, sólo nos amamos por lo que tenemos en común (un mismo bien), o por lo que nos hemos convertido el uno para el otro (nuestro bien recíproco). A partir de ahí, al complacerme en el otro, al quererlo bien, me complazco de hecho en mí mismo y, más o menos indirectamente, me preocupo por mi propio bien. El amor, incluso si cumplido y feliz, en la medida en que se reduce al dual, se vuelca necesariamente a la idolatría recíproca y su pretendida alteridad no ofrece a ninguno de los dos más que un espejo mutuo (Marion, 2006b, p. 117).

El amor entendido a la luz del pensamiento griego –así como también a la luz del ser, aunque sea en base al *actus essendi*– solo nos conduce a la búsqueda del bien del otro a partir de lo que uno de los dos entienda como bien. Repetimos, nuevamente, la figura moderna de la constitución del fenómeno. El amor, entendido como la búsqueda del bien para el otro, solo nos presenta la trascendentalidad en su máxima expresión y, en consecuencia, la auto-idolatría. Se busca visibilizar el apetito del bien por medio de la acción que se le realiza a otro. Lo que le apetece a uno quiere que le apetezca al otro. Es por esto que la concepción de amor aristotélica tomista, no basta para acercarnos a una definición real del amor y tampoco de Dios –*Deus caritas est (1Jn 4,8)*. Este tipo de amor sería, pues, un riesgo de absorción y pérdida del otro: el *yo* se puede terminar absorbiendo por el *tú*, perdiéndose el uno en el otro. Para poder plantear, por lo tanto, un amor que se aleje de la trascendentalidad, necesitamos entender la cuestión del amor en un segundo grado –asumiendo que el primer

grado es la propuesta aristotélica-tomista, donde el riesgo de confundirse el uno en el otro es una realidad.

El amor en segundo grado implicará que el amor distinga el uno del otro a los que une, por ende, que se distinga de cada uno de ellos, lo cual no es posible a menos que un tercero conozca también ese amor. “Sólo posee las delicias de esta clase el que tiene un asociado en el amor (*socius condilectus*), en el amor para él manifiesto. La comunicación del amor (*communicatio amoris*) no puede, entonces, existir en menos de tres personas”⁷. Sólo la tercera confirma que lo que une a las dos primeras merece el título de amor. Solo la *condilectio* hace manifiesta la *dilectio* (Marion, 2006b, p. 118).

Lejos de la trascendentalidad, la aparición del testigo que universaliza el amor generado entre los duales, permite la comunicación del amor. El amor no se intercambia –de un bien apetecido a un bien apetecible por otro– sino que se comunica, comunicación que genera siempre una síntesis a partir de un tercero. El que viene, diríamos el fruto, es quien presenta la comunicabilidad del amor. El *socius condilectus* nos presenta esto. Solo la comunicación del amor permite entender al otro como *socius*, como con quien se puede emprender una empresa que sea testificada por uno que viene. Es por esto que, como dice Marion, solo el con-amor (*con-dilectio*) puede manifestar el amor (*dilectio*), es decir, siempre *con-otros*, en comunidad.

Este pensamiento trinitario, inspirado en la Trinidad, nos abre la posibilidad de acercarnos a lo que históricamente se ha conocido como icono: la imagen cristiana que presenta al santo. “El tercero que, en fenomenología, es el único que releva el dual y lo eleva a la dignidad de comunión, es a la vez su vínculo y su don. Lo cual, en teología, define al Espíritu Santo” (Marion, 2006b, p. 120). La aparición del tercero, ese que termina con el duelo dual, es lo que posibilita la aparición –o, mejor dicho, la generación– de lo universal. El rostro es, por lo tanto, el medio de lo universal y no el fin. Esto que en teología se entiende bien, en filosofía, ha pasado al olvido. Es por esto que el icono cristiano nos abre la posibilidad de entender mejor la fenomenalización.

3.4.3. El icono cristiano

Frente a un mundo donde la imagen virtual cobra mayor relevancia, nos preguntamos por el rostro que, supuestamente, esta nos presenta. Lejos de ser un rostro, se mantiene solamente

⁷ Cita que utiliza Marion de La Trinidad de Ricardo de San Víctor. (*De Trinitate, III, §11*).

en el rango de imagen. La Iglesia ha mantenido, como herencia, una visibilización que se aleja del rango de imagen. Este es el icono. Vamos a ver qué entendemos realmente por la visibilización del Santo, o más bien, la visibilización invisible. Lejos de ser una pantalla del ser divino, es una mirada que acontece mirando. Esto es, precisamente, porque, en el icono, la mirada surge siempre como oración.

La mirada mira al que, orando, eleva su mirada hacia el icono: la mirada pintada contesta invisiblemente la invisible mirada del orante y transfigura su propia visibilidad incluyéndola en el comercio de dos miradas invisibles –la mirada del hombre rezando, a través del icono pintado, a la mirada santa invisible, y la mirada santa invisible recubriendo con benevolencia, a través del icono visiblemente pintado, la mirada del orante. Lo invisible transita a través de lo visible, de modo que el icono pintado soporta los pigmentos en menor medida gracias a la madera de la tabla que al intercambio litúrgico y oratorio de las miradas que ahí se encuentran. Lo visible, que el pintor mismo, rezando, coloca sobre la madera, se despliega saturado por lo invisible de las miradas intercambiadas. Lo invisible ya no se consagra ni se pierde sirviendo a lo visible, como en perspectiva. Al contrario, es más bien lo visible quien sirve a lo invisible, cuyo juego real, fuera de todo cuadro, se ejerce al fin libremente: el intercambio de miradas cruzadas entre el orante y Cristo (o su lugarteniente) pasa por lo visible, conforme a la sana economía de la Creación y de la Encarnación, pero no se reduce a ello (Marion, 2006, p. 46).

La visibilidad del icono es evidente. Basta con ver la tabla pintada para ver los pigmentos que pretenden (re)presentar al Santo –en este caso sea Cristo o algún cristiano, su lugarteniente. Pero la mirada no surge desde la pintura, sino desde lo invisible de la pintura. La (re)presentación del Santo no alcanza a abarcar al santo mismo, ya que este permanece siempre invisiblemente mirando. El orante frente al icono no solo mira, sino que es mirado. El encuentro de miradas invisibles es la oración. El orante, por lo tanto, recorre lo visible para encontrarse por lo invisible; recorriendo lo visible lo invisible sale a su encuentro. Es por esto que el icono es un recorrido de lo visible que presenta la invisibilidad de Dios. El icono, por lo tanto, lejos de presentarse como imagen, se presenta como encuentro. El icono no es posible por su visibilización, sino por su posibilidad de oración. Diremos, por lo tanto, que el icono es en cuanto acontece algo ahí: un encuentro, una amistad, una liturgia. La forma lingüística de referirnos al ser del icono solo recorre la existencia, ya que existe, pero no existe como algo estático y permanente, sino como un acontecimiento, es decir, como encuentro generado entre dos miradas. Es por esto que frente al icono, liberado de toda la dinámica de la imagen, poco importan los pigmentos y las formas, sino que se realza el cruce de las miradas. El icono, para ser entendido en su real objetivo, debe ser estudiado en la dinámica del amor.

Para seguir nuestra investigación sobre el icono cristiano, debemos, pues, remontarnos al verdadero icono, es decir, a Cristo. Con el nacimiento de Cristo, la economía de la salvación se acerca a su plenitud: la encarnación de Cristo nos permite mirar a Dios. Esta visibilización se da dentro de la dinámica de la carne, es decir, invisiblemente. Precisamente, por su encarnación es que podemos ver el ‘rostro de Dios’, es decir, la encarnación nos presenta el icono visible de Dios invisible. El icono es, por lo tanto, posible en cuanto Dios se encarna. Es así como lo describe el Segundo Concilio de Nicea, frente a la cuestión iconoclasta. La presentación del tipo nos remonta a un prototipo: el tipo es el icono que representa el prototipo, a saber, el Santo.

La declaración conciliar establece así el primer punto del estatuto del icono: este tiene rango de τύπος, pero este τύπος debe entenderse como aproximación al primer τύπος, el de la Cruz donde murió Cristo, tal y como el crucifijo y todos los otros iconos de la cruz nos lo hacen accesible (Marion, 2006, p. 128).

El icono tiene como posibilidad de existir la existencia de un πρωτότυπον (prototipo). El orante que ora frente al icono lo hace conociendo que el icono lo remonta al prototipo. Es el πρωτότυπον lo invisible que pretende visibilizar el τύπος (tipo). Es por esto que Nicea II concluye diciendo que la visibilización del Santo es posible por su propia visibilización, aunque visibilización siempre invisible –como mirada de rostro, como sentir de carne. Frente a esto, nos podemos cuestionar sobre qué tan visible hace Jesucristo al Padre.

Debemos comprender pues de qué manera Jesucristo ofrece no una imagen solo visible del Padre que permanece invisible, sino un rostro (visible) de lo invisible mismo (el Padre), una imagen visible de lo invisible *en tanto que invisible*. Si ignoramos esta paradoja, sólo podremos interpretarlo a partir de la lógica de la imagen: si toda imagen de Dios invisible ofreciera sólo una usurpación caricatural, habría que condenar a Jesucristo a muerte, por blasfemia; que es lo que se hizo (*Mateo 26, 66*). Sólo la paradoja de una mostración icónica de lo invisible en lo visible permitiría recibir a Cristo, sin crucificarlo por blasfemia. Sin embargo, esta paradoja solo resulta inteligible si podemos arrancar el icono de la lógica de la imagen. Así pues, sólo si nos arrancamos nosotros mismos de la tiranía de la imagen (Marion, 2006, p. 107).

Comprender a Jesucristo como la visibilidad de Dios solo se entiende dentro de la dinámica del rostro. Es el ‘rostro de Dios invisible’. Cristo es icono de Dios. Es por esto que la traducción griega de los setenta, la *septuaginta*, traduce a Cristo como εἰκών (icono) y no como imagen. Lejana de la concepción griega de imagen: “la concepción greco-helenista de imagen, según la cual la imagen significa obviamente algo inferior frente al modelo que representa” (Schönborn, 1999, p. 22). La traducción como icono nos presenta que es posible

ver en Cristo la visibilización invisible del Padre. El que ve a Cristo ve al Padre. Precisamente porque no hay una inferioridad entre el Hijo y el Padre, es la unidad de la Trinidad. El discípulo que ve a Cristo tiene un encuentro con Dios en su plenitud y no en sus partes. El que ora al τύπος (tipo) sabe que frente a él está el πρωτότυπον (prototipo). La mirada, por lo tanto, no se remonta a lo visible, sino que recorre lo invisible hasta llegar a lo invisible mismo a quien nunca puede ver, sino lo mataría convirtiéndolo en ídolo. Es por esto que Cristo rompe con el paradigma de la imagen, sobre todo con la concepción griega que existe. Arrancar al icono de este paradigma nos ofrecerá, por lo tanto, un cruce de miradas. Entre el icono posible por la encarnación de Cristo y la encarnación de Cristo como visibilización invisible del Padre, hay un pensamiento aun no explotado más que por los iconógrafos. Este cruce de miradas se da con realce en la liturgia. Es el *trabajo del pueblo*⁸ la que nos da la posibilidad de entender la cercanía invisible de Dios. “Cristo habla en las lecturas, se deja ver, tocar, comer y respirar en su cuerpo eucarístico. Toda liturgia hace aparecer a Cristo y proviene de él” (Marion, 2006, p. 118). La liturgia es el misterio de Cristo a través de los signos vivos de la fe. El sacramento visibiliza la venida de Cristo –y anuncia su segunda venida. Es por esto que toda acción litúrgica tiene como fuente y origen la vida de Cristo mismo. Los signos vivos presentados por el hombre, ofrecidos a Dios, convertidos por la acción del Espíritu Santo, nos presentan al mismo Cristo. Toda liturgia es, por lo tanto, acción de Dios en medio del mundo, y así rompe con la dinámica de la imagen. La eucaristía no es representación de Cristo, sino su presencia misma. El orante no se acerca al trozo de pan, sino que se acerca a recibir el cuerpo de Cristo: él es consciente de que las miradas se cruzan, que así como se encarnó en María, se encarna también en su vida. Lejos de experimentarlo como imagen, lo experimenta como encuentro de rostros, como un cruce de rostros. Esto es porque “también el icono se funda en una mirada, sólo que ésta, en lugar de humana, proviene del icono mismo” (Restrepo, 2009, p. 286). La posibilidad del icono es precisamente por la presencia de Cristo. La visibilización de los artesanos del icono, los iconógrafos, solo es posible en cuanto Cristo se visibilizó. Su visibilización nos otorgó la posibilidad de conocer a Dios y, en consecuencia, que nos cruzáramos las miradas.

⁸ Traducción literal de liturgia. λειτουργία (leitourgía): compuesto por λάος (láos), que significa pueblo, y έργον (érgon), que significa trabajo u obra. También puede entenderse como «servicio público», pero público (υργία) deriva de έργον. Probablemente esto nos pueda indicar que siempre lo «público» requiere obrar.

El icono corriente no imita pues la Cruz más de lo que la Cruz imita la santidad invisible; el icono corriente repite la transición de lo visible a lo invisible que hace de la Cruz el signo de la gloria del Santo. Así como Tomás reconoció a su Señor en el tipo extremo que ofrece la huella de los clavos, de igual manera los fieles pueden reconocer a su Señor en los tipos visibles que trazan los obreros artesanos. En los dos casos, no hay que ver lo visible como un espectáculo, sin identificar la huella que consigna el paso de lo invisible. De igual manera, el icono solo puede contemplarse con honor mediante una mirada que lo venere como el estigma de lo invisible. Sólo la oración puede remontar así de lo visible a lo invisible (por medio de la típica), mientras que el espectador sólo puede comparar lo visible con lo visible (por medio del mimetismo). A los santos, las cosas santas: sólo la oración atraviesa el icono porque sólo ella conoce la función de tipo (Marion, 2006, pp. 133-134).

El icono, al ser posible solo por la encarnación del rostro de Dios y alejado del rango de imagen, no es imitación. El icono mantiene una distancia que hay que recorrer invisiblemente. La mirada del icono mira al orante que mira al icono. El icono remite al Santo como la Cruz remite a la Santa Cruz. Así como Tomás creyó por tocar la carne de Cristo, el cristiano puede creer en Cristo por la mirada del icono. Son los obreros unos evangelizadores, continuadores de la presencia de Cristo en medio del mundo. El orante lo vivencia cada vez que se arrodilla frente al rostro que lo mira.

El antecedente histórico del ícono no es el ídolo pagano, sino la prohibición de representar a Dios en el Antiguo Testamento. Sin embargo, desde el momento en que Dios se encarna y se hace uno entre los hombres, aquella prohibición pierde su fuerza, pues hemos podido experimentar su Persona con nuestros sentidos e inteligencia. Por esto mismo, no sólo se ha entendido al ícono como una instancia de veneración, sino también como una garantía de que la encarnación efectivamente ha ocurrido. Porque la historia de Cristo es real, podemos representarla sensiblemente con los colores que conmueven nuestros ojos (Solís, 2019, p. 158).

Insistimos: la encarnación es la posibilitante del icono. Lejos de ser una pintura, es una encarnación del pensamiento de Cristo. Aquella prohibición de no representar a Dios bajo ninguna forma la abole Dios mismo con su encarnación. Ahora Dios, con su encarnación, puede mirar con ojos de hombre al hombre mismo. Su propio rostro se encuentra encarado frente a otros hombres. Es por esto que la Iglesia entiende la encarnación dentro de la dinámica de la economía de la salvación: es Dios aconteciendo como Dios para que el hombre viva su eternidad junto a Él, en comunión. El icono es encarnación de pensamiento, acontecimiento de amor: el cruce de las miradas. Lejos de pertenecer a la estética (ídolo), pertenece a una mirada. El icono es precisamente el testigo. Frente al encuentro de veneración del fiel, aparece nuevamente la comunidad. El orante, el icono y el Santo —el tipo y el prototipo. No hay una relación del yo-tú, sino un encuentro comunitario. El icono es aquél que posibilita la no confusión del ‘yo’ con el ‘Tú’. En su sentido más profundo —y más bello,

por cierto— el icono actúa como testigo precisamente porque da testimonio de la encarnación de Cristo. Diremos, por lo tanto, que el icono es aquella presencia-ausente de Cristo, que mira invisiblemente convocando a una respuesta: la mirada del orante. Cruce de miradas invisibles que imposibilitan la reivindicación. Icono que presenta visiblemente lo invisible: don sin don, fiel a la fenomenología de la donación.

Si pensamos al icono como posible por la presencia de Cristo en nuestra historia, podemos preguntarnos, entonces, cómo es posible la presencia de Cristo en la universalización de su presencia. La presencia ausente, la aparición del ídolo no visible —ídolo conceptual— nos abre la posibilidad de pensar a Dios fuera de los márgenes del ser y, por lo tanto, un escape a la onto-teo-logía.

4. La última posibilidad: el fenómeno de revelación

Si el objetivo de Jean Luc Marion es ocuparse de la donación de fenómenos pobres, comunes o saturados, entonces, la posibilidad de entender la donación y aparición de Dios se presenta como urgencia. Dios que no se da sino revelando su propia identidad se nos aparece dentro del horizonte de nuestro acontecer para acontecer-con nos-otros. El fenómeno revelado es el saturado de los saturados. La revelación satura todas las categorías y las satura con excelencia. Esto no indica un vuelco teológico a la fenomenología de la donación, como ya lo hemos visto en la ausencia del donador y la crítica de Janicaud. Lejos de pretender ser una fenomenología teológica, la cuestión de Dios y la fenomenología está orientada estrictamente en cuanto aparecer. Es, por lo tanto, una cuestión propia de la fenomenalidad. Veremos cómo Cristo se da según los cuatro fenómenos saturados.

El fenómeno de la revelación satura como acontecimiento precisamente por su imprevisibilidad y su incapacidad de abarcarlo en totalidad.

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 [φαίνεται] hasta Occidente” (Mateo, 24, 27) (Marion, 2008, p. 381).

El acontecimiento de Cristo cumple perfectamente con la imprevisibilidad. Toda profecía se ve saturada, sobrepasada y superada por la carne de Cristo. Es así como la imprevisibilidad de Cristo se ve reflejada en las mismas profecías: el pueblo de Israel se refería, analógicamente, a Dios como si fuese un padre; Cristo, por su parte, se refiere a Dios como a *su* Padre, convirtiéndonos a todos en hijos en el Hijo. Dios, con el acontecimiento de Cristo, ya no es *como* padre, sino que su acontecer es de Padre. Su amor siempre acontece, una y otra vez, mostrando la paternidad divina. Otro rasgo del acontecimiento de Cristo se presenta en su irrepetibilidad: nunca el tiempo será igual, a tal punto que marcó un antes y un después en nuestra propia historia. Rompe, como un rayo, el deseo humano de la sistematización, poniendo de relieve la imprevisibilidad de nuestra vida: *así no se preocupen del mañana: el mañana se preocupará de sí mismo* (Mt 4, 34). También se nos presenta, en excelencia, la incapacidad de repetir el acontecimiento de su encarnación, ya que tendríamos que eliminar de su carne los estigmas, también tendríamos que eliminar de su carne la riqueza que adquiere

con su encarnación: aprender a tener una madre, amigos, experimentar la tristeza y la alegría, pero sobre todo, morir. Volver a encarnar a Cristo, además de blasfemo, es imposible. Igualmente podemos decir que es imprevisible en su segunda venida, que nadie puede prever, sino que solo se espera (Mt 24, 42). La imprevisibilidad es, quizás, lo que nos permita seguir investigando sobre su pensamiento después de dos milenios de su encarnación. Quizás, podríamos ir más allá: su encarnación es siempre continua, la Iglesia amplifica su presencia en cada rincón del mundo; donde está su carne, está su pensamiento, y como es imprevisible, el conocimiento de su carne nunca ha terminado –ni terminará. Es por esto que podemos decir que Cristo satura según la cantidad y se presenta como acontecimiento.

El fenómeno de la revelación satura la mirada como cualidad, precisamente por la imposibilidad de sostener la mirada ante Él.

Según la cualidad, la figura de Cristo atesta evidentemente su carácter de paradoja, porque la intuición que la satura alcanza y, la mayoría de las veces, sobrepasa lo que la mirada fenomenológica puede soportar. En efecto, él mismo dijo a los suyos: “Muchas cosas tengo aun por deciros, pero todavía no tenéis la fuerza para soportarlas” [οὐ δύνασθε βασταζειν] (Juan, 16, 12). Pero, ¿qué se 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: “se metamorfoseó ante ellos y sus vestidos se volvieron resplandecientes de un blanco excesivo [λευκά λιαν], como no los puede blanquear lavandera sobre la tierra” (Marcos, 9, 3). De este modo la voz del otro mundo, que viene del cielo, que no pertenece al espacio, aterroriza: “[...] apareció una nube que los cubrió y quedaron atemorizados al entrar en la nube. Salió de la nube una voz que dijo: ‘Éste es mi hijo elegido, escuchadle’ (Lucas, 9, 34-35; véase Mateo, 17, 5-7). De hecho, lo insoportable consiste nada más y nada menos que en el puro y simple reconocimiento de Cristo en cuanto tal (Marion, 2008, pp. 382-383).

Cristo satura como ídolo, precisamente por su exceso de visibilidad. No hay intuición que puede constituir a Cristo, siempre se ve saturada y nunca logra abarcarlo. En la incapacidad de ver a Cristo y conocerlo como visible, está la saturación. Él mismo indica la saturación: ‘no tenéis la fuerza para soportarlas’. En la transfiguración –*metamorphosis*– Cristo se presenta con la blancura que el mundo humano no puede comprender. Presentado junto a los rostros de Moisés y Elías, nos presenta su propio culmen, culmen que por cierto nunca logra ser visto. Es la ley, pero también un profeta, aunque siempre mucho más. Es por esto que quien nos indica la importancia de escuchar a Cristo no entra dentro de las categorías del tiempo cronológico ni del espacio físico, siempre se mantiene eterno. La incapacidad humana de visibilizar a Cristo nos presenta que se da como ídolo, pero en excelencia.

El fenómeno de la revelación satura la relación, precisamente por la encarnación. Es la carne de Cristo la que no puede introducirse en relación a ningún objeto, nadie puede experimentar lo sentido por Él, así como ninguno de nosotros. La carne que satura la relación se presenta en Cristo de igual modo.

Según la relación, Cristo aparece como un fenómeno absoluto que anula toda relación, porque satura todo horizonte en el que una relación podría introducirlo. Satura todo horizonte posible, no solamente porque su “hora” escapa al tiempo del mundo (saturación según el acontecimiento imprevisible) y su figura al espacio de la “tierra” (saturación según lo insoportable), sino porque “[su] reino no es de este mundo” (Juan, 18, 36). 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 (tal y como sucedió) (Marion, 2008, p. 384).

El tiempo, al igual que el tiempo asignado según la carne –visto anteriormente–, no es el mismo que el cronológico. Su condición carnal le permite asignarse el tiempo y el espacio desde otro lugar, desde aquel lugar que no es de este mundo. La saturación que provoca la carne es, por lo tanto, la que le impide establecer relación como objeto frente al mundo. Esto no ocurre solamente en Cristo, sino en todas las carnes. El fenómeno común-corriente no basta, por lo tanto, para entender la carne de Cristo. No pasa el tiempo cronológico ni el espacio físico por su carne, ella se abstiene de tales objetos. Es por esto que reducirlo en la metafísica tradicional es convertir su carne en un objeto, lo que precisamente lo hace capaz de relación, ya sea como *summum entis* o como *causa sui*. A ese Cristo objetivado, se le desfigura, se le mata –ya veremos porqué.

El fenómeno de la revelación satura la modalidad. Cristo es, precisamente, inmirable. La mirada no lo pone en juego, sino que él pone nuestra mirada en juego. Su rostro convoca mirarlo, pero nunca podríamos mirarlo sino como inmirable.

Finalmente, según la modalidad, Cristo aparece, precisamente, en tanto que fenómeno inmirable, porque, a título de icono, me mira de tal modo que soy yo el constituido por él como su testigo y, así, no es él quien resulta constituido por el *Yo* trascendental, sea cual sea. Esta inversión de la mirada no está falta de referencias. En efecto, el *Yo* pierde su primacía desde el momento en el que “el siervo no es más grande que su señor” (Juan, 15, 20) (Marion, 2008, p. 385).

Al igual que con el icono, la mirada no constituye lo visible. Mirada que se experimenta mirada, mirada que mira invisiblemente la mirada del otro. Por esto, decimos que, de Cristo, hay testigos. Son precisamente esos testigos los que nos han transmitido lo que *han visto* y *oído*. La tradición eclesial es justamente esto: un talento recibido que se anuncia de

generación en generación. El *mysterium fidei* reside en los testigos que se con-forman en el *apilamiento* del tiempo. Es por esto que en la evangelización lo que se hace, en su fondo más precisado, es la prolongación de la carne de Cristo. El bautismo es hacerse hijos en el Hijo, siendo co-herederos del Reino. La convocación, por lo tanto, no surge desde nosotros, sino desde él. El sujeto trascendental no lo constituye, sino que es él el único que convoca a mirarlo. La mirada no lo genera, mas generada la mirada se hace invisiblemente visible. Lejos de la trascendentalidad, el rostro de Cristo nos hace pensar en comunidad.

Podemos ver que Cristo satura según los cuatro fenómenos saturados. Es la saturación de la saturación. Esto nos plantea una problemática sobre la fenomenalidad de la revelación.

Se trata de una saturación de quinto tipo, no en el sentido que añade un tipo nuevo (arbitrariamente inventado para legitimar la supuesta legitimidad de lo “divino”) a los cuatro primeros (los únicos descriptibles), sino porque, confundiéndose con ella, satura la fenomenicidad en segundo grado con una saturación de la saturación (Marion, 2008, p. 379).

Pensamos que realmente la aparición de Cristo no puede entenderse fuera de nuestra propia dinámica, este es el error constante de la filosofía y de la teología. La fenomenicidad de Cristo debe entenderse dentro de los límites de la fenomenología, pero evidentemente saturados. Es por esto que no crea una quinta categoría, sino que satura las cuatro categorías del fenómeno saturado. Frente a esto –y a la imposibilidad que ha presentado la filosofía de pensarlo– nos abre la real problemática del fenómeno de quinto tipo: ¿es posible pensar fenomenológicamente la revelación?

Si la revelación de Dios como mostrándose a partir de él mismo puede en algún momento tener lugar *de facto*, la fenomenología tiene que redefinir sus propios límites y aprender a sobrepasarlos siguiendo procedimientos netos y rigurosos, es decir, esbozando una de sus posibles figuras como una paradoja de paradojas, saturada de intuición en segundo grado o, para decirlo en una palabra, un fenómeno de revelación. Si no es así, la fenomenología repetiría la denegación absurda a la que se han obstinado la metafísica y la “cuestión del ser”: tachar o desfigurar la posibilidad de la Revelación antes que redefinir las condiciones trascendentales de la manifestación para admitir la mera posibilidad de un fenómeno de revelación (Marion, 2008, p. 387).

La revelación nos amplifica el horizonte, enriquece el pensamiento del hombre. Es por esto que la fenomenología de Marion busca explotar los recursos presentes en el pensar cristiano. Lejos de convertirlo al misticismo o relegarlo a la diferencia ontológica, la fenomenología busca enfrentarlos, resistirlos, y así, plasmarlos en el pensamiento. Proponerse pensar en la revelación como fenómeno es una empresa ardua y compleja, pero

no imposible –no al menos en cuanto pensamiento del aparecer, es decir, fenomenológico. Otra dimensión sería comprenderlo a cabalidad, cuestión que claramente se ve imposibilitada por la saturación. Es esta ardua empresa, cuyo representante más contemporáneo es Martin Heidegger, la que se ha negado enfrentar la metafísica y la ontología. Pareciera que es más fácil relegar a Dios –o, al ser– en el misterio, en lo inefable, a lo infinito, a lo indeterminado –y podemos agregar un sinnúmero de im-posibilidades más– antes que redefinir, amplificando, el propio pensamiento. El obrero que trabaja el talento es aquél que emprende esta empresa que, lejos de ser un desafío, es un trabajo.

Es también como un hombre que, al ausentarse, llamó a sus siervos y les encomendó su hacienda: a uno le dio cinco talentos, a otro dos y a otro uno, a cada cual según su capacidad; y luego se ausentó (Mateo 25, 14–15).

El hombre que se ausenta deja el talento –moneda de gran valor– a sus siervos. Son ellos los que deben ser continuadores del trabajo de su señor, en este caso, la hacienda. El trabajo de lo recibido será, por lo tanto, un trabajo que continúa la misión, similar al trabajo filosófico realizado por los pensadores: uno que trabaja lo dado y lo propone al mundo, junto al que continúa acrecentando el patrimonio filosófico. Continuamos:

Enseguida, el que había recibido cinco talentos se puso a negociar con ellos y ganó otros cinco. Igualmente, el que había recibido dos ganó otros dos. En cambio, el que había recibido uno se fue, cavó un hoyo en tierra y escondió el dinero de su señor (Mateo 25, 16–18).

Aquel siervo que trabajó su talento es aquél que más frutos produjo, mientras que aquél que escondió el talento no produjo nada. El pensamiento filosófico puede entenderse de forma similar y, de este modo, lo propone Marion. Redefinir los límites de la fenomenología es recibir los talentos y trabajarlos para explotar la mayor cantidad de recursos posibles. Amplificar el pensamiento es enriquecerlo y, por ende, es ofrecer una mejor concepción del mundo. En cambio, aquél que guarda el talento no produce nada, no ve nada, no piensa nada. Es frente a la nada producida que nada puede decir. El trabajo de la filosofía metafísica y ontológica se reduce a esto: no producir el patrimonio que se ha donado, impidiendo el enriquecimiento del pensamiento, según nuestra lectura sobre Jean Luc Marion.

Nos proponemos, entonces, junto al pensador francés, el estudio de los límites de la fenomenología y la teología sobre aquél que ausentándose invita a explotar sus recursos.

4.1. El don de una presencia

En el pensamiento metafísico, como hemos revisado, siempre se ha mantenido una constante: pretender abarcar los fenómenos que se nos presentan. De ahí que podamos decir que “*ser es percibir*” (Marion, 2006, p. 97). El conocimiento metafísico, incluso bajo la repetición ontológica, pretende que todo conocimiento sea del ser, en *adequatio* o *aletheia*. Aquel pensamiento nos parece que no termina por coincidir con nuestra realidad carnal. Habitamos en un mundo que nos antecede y nos sucederá, aquel mundo que siempre se nos presenta como irreplicable. Es por esto que pretender que *ser es percibir* no es más que una ilusión. Buscamos constantemente la seguridad del *ser* para fundamentar nuestros pensamientos, así lo realizamos desde el pensamiento helénico. “El hombre desea pensar con las categorías con las que vive y no vivir con las categorías que se acostumbró a pensar” (Shestov, 2018, p. 67). Ante la constante sistematización del pensamiento, el hombre desea liberarse de ellas. La salida de la metafísica nos parece, en nuestro pensamiento contemporáneo, la temática más habitual. Nos hemos dado cuenta, probablemente, de que nuestro pensamiento se encuentra desajustado a nuestra realidad, hay una des-coincidencia de lo que vivenciamos y lo que pensamos. Es por esto que cuando nuestro pensamiento se nos presenta –como paradigma, cuestión que nunca queremos ver– intentamos alejarnos de él. No asumimos la saturación de los fenómenos, sino que pretendemos abarcarlos y poseerlos. El pensamiento de Marion nos puede abrir una fisura desde donde redefinir la filosofía. Nuestro mundo nos antecede y, precisamente por eso, ni siquiera pretendemos abarcarlo. Lo que si intentamos abordar es la presencia, lo que se nos presenta. Esto es porque lo primero que conocemos de algo es su presencia. Llega a nosotros como lo único que realmente nos llega, siendo la presencia la realidad de nuestro mundo. Todo lo que se nos aparece en el horizonte es, precisamente, por su presencia. La presencia de algo: lo que es, cómo se aparece.

Frente al cristianismo, nos surge la problemática. Si lo que conocemos de lleno es la presencia y una cosa no aparece más que permaneciendo, entonces, ¿cómo entender el cristianismo que se presenta como encuentro con Dios, pero que permanece oculto a la vista? Nuestro conocimiento acotencial del fenómeno tiene como entrada la reducción fenomenológica: para que exista donación tiene que existir reducción. Cuanto de reducción,

tanto de donación. Así, si nuestra carne se siente sintiendo, si nuestro rostro se ve mirado y le permite mirar, si nuestros acontecimientos son conocidos por la imprevisibilidad que nos adviene y nuestros ídolos no son conocidos sino precisamente según la imposibilidad de sostener la mirada en lo visible, entonces, ¿cómo entender el cristianismo lejos de nuestros sentidos? La respuesta la encontramos en la presencia y la posibilidad que nos ofrece para entenderla –a la luz de su encarnación, resurrección y ascensión.

Una vez obtenida la resurrección, ¿qué presencia nos es dada? No debemos tocar (“no me toques” *Jn 20, 17*), aunque, por condescendencia de Cristo respecto a la falta de fe de algunos, ellos han podido hacer: «acerca tu dedo y aquí tienes mis manos; trae tu mano y métela en mi costado» (*Jn 20, 27*). Nosotros no vemos, finalmente, más que una ausencia: el vacío de la tumba (*Jn 20,2*), o el vacío de una desaparición después del signo del reconocimiento –(*Lc 24, 30-31*): “A ellos se les abrieron los ojos y le reconocieron; mas él se les hizo invisible” (ἄφαντος, *evanuit*)–, o, en fin, el vacío final de una «nube» (*Hch 1,9*) y de un «cielo» (*Lc 24, 51*), cielo en el que «no veían a nadie» (*Hch 9, 7*). Se cierra así el acceso a la más elemental presencia en el instante mismo en que se cumplen, sin embargo, las promesas escatológicas (Marion, 1993, p. 142).

Con la muerte de Cristo, podemos pensar que se ha manifestado en plenitud su encarnación, pero con su resurrección y ascensión no nos queda más que una ausencia. Si los discípulos lo pudieron conocer tocándolo y escuchándolo, ahora este conocimiento no se puede dar por medio de los sentidos, solo les queda el recuerdo de su presencia y el anuncio, como testigos, del acontecer de Cristo. La ausencia es lo que, paradójicamente, queda. Esto nos obliga a pensar en la ausencia de Cristo como paradoja de su misma presencia.

La fe cristiana descarta toda atenuación «espiritualista» de la Ascensión, y por ende impone igualmente reforzar la paradoja: la puesta fuera de juego de los modos comunes de la presencia (tocar, ver) no excluye, sin embargo, la presencia corporal. La ley cristiana pretende mantener tanto más radicalmente en cuanto que en adelante esta carne y este cuerpo pertenecen plenamente y definitivamente a la divinidad. No basta, pues, para comprender el modo de presencia por ausencia que inaugura la Ascensión, con «espiritualizar» la presencia excluyendo el cuerpo, porque la Ascensión misma incluye este cuerpo para siempre en Dios. El dualismo (platónico, gnóstico, cartesiano, etc.) no nos servirá de nada (Marion, 1993, p. 144).

Una de las soluciones que pueden presentarse para entender la presencia ausente puede ser el espiritualismo. Lejos de esta concepción, el cristianismo es propiamente un pensamiento encarnado –precisamente por el Encarnado. Un encuentro con Dios encarnado no puede olvidar la carne. Si lo hemos conocido y oído por la carne, conocerlo y oírlo, en su ausencia, será posible siempre que nos alejemos del espiritualismo. Es por esto que debemos adentrarnos en la paradoja que propone Marion a la luz del pensamiento cristiano. El cuerpo

encarnado de Cristo nos exige carne para encontrarnos con Él. Precisamente en su ausencia se hace posible esto –rompiendo la noción metafísica de *ser es percibir*. Con Cristo presente y caminando en Jerusalén, con su cuerpo y su sangre circunscrita en un espacio geográfico determinado, no podríamos comer su cuerpo ni beber su sangre. La ausencia de su carne nos da la posibilidad de tener la presencia de su carne, esta vez, eucarística.

La retirada de Cristo no le hace menos presente, sino más presente de lo que le permitía su presencia física. O, más bien, el nuevo modo de su presencia corporal (según la Eucaristía) nos asegura, en la retirada misma del antiguo cuerpo, una presencia más perentoria (Marion, 1993, p. 156).

Él, *que hace nuevas todas las cosas* (Ap 21, 5), nos da la posibilidad de entender nuevamente la presencia. Aquél que supera los límites de las categorías de nuestro mundo nos ofrece la posibilidad de pensar, filosóficamente, nuestras vivencias. Cuando Cristo se ausenta físicamente, posibilita la presencia ya no determinada a una región enclaustrada, sino a todo el mundo y en todos los tiempos. Por esto, podemos afirmar que la ausencia, lejos de separarlo de nuestro lado, lo hace más presente. La tarea será de los cristianos:

Los discípulos han de cumplir el papel de seguidores de Cristo amándose mutuamente hasta el punto de reconocer en ellos a Cristo; sin embargo, esta consigna no les impone ningún texto escrito *ne varietur* que hubiera que recitar, ningún escenario fijo, ninguna puesta en escena estereotipada; sobre el tema dado hay que improvisar libremente: la vida cristiana se desarrolla como una *commedia della'arte*, según una libre innovación que no cesa de llevar a efecto la única historia de amor del universo (Marion, 1993, p. 161).

Los discípulos aprenden de Cristo su modo de actuar: su compasión, su misericordia, su alegría, su trato con los demás. Es por esto que luego pueden encarnar el pensamiento de Cristo en las Escrituras: generar verbos a partir del Verbo. El pensamiento de Cristo se convierte en el pensamiento de los discípulos, porque precisamente lo vieron y oyeron – experimentaron su carne. El pensamiento de Cristo se encarna en el pensamiento de los discípulos. Sobre ellos, podemos decir que son la prolongación de la carne de Cristo, de su rostro: iconos de Cristo. Esto, lejos de acercarse al *ocasionalismo*, se presenta como un pensamiento trinitario, es decir, comunitario. No es solamente repetir lo que dijo Cristo, sino que desenvolver el pensamiento de Cristo en medio del mundo. Para entenderlo, podríamos recurrir, una vez más, a Jean Luc Nancy: “El cuerpo es una envoltura: sirve, pues, para contener lo que luego hay que desenvolver. El desenvolvimiento es interminable. El cuerpo finito contiene lo infinito, que no es ni alma ni espíritu, sino el desenvolvimiento del cuerpo”

(Nancy, 2011, p. 16). El discípulo, por lo tanto, también aporta en su desenvolvimiento de lo que se ha impregnado en su cuerpo, en su carne. Cuerpo encarnado frente a cuerpo encarnado se carnaliza uno en el otro, generando un pensamiento que debe desenvolverse. El pensamiento de Cristo encarnado en el pensamiento del discípulo se acrecienta y se presenta como un actor libre, *que no cesa de llevar a efecto la única historia de amor del universo*. Será solo “la distancia [la] que permite a los discípulos convertirse no en servidores, sino en amigos, no en espectadores sino en actores de la acción redentora y reveladora de Cristo. Ellos mismos continúan la acción, el trabajo de Cristo” (Marion, 1993, p. 162). Precisamente, lejos de ser siervos, son amigos. Podríamos poner un ejemplo: cuando una carne se encuentra con otra carne y producen amistad, ambos comparten gustos y entienden su propio lenguaje compuesto –es la dinámica de las carnes amantes. Basta que ocurra algo no acorde a la situación vivenciada para que se miren y, sin hablarse, experimenten el mismo disgusto –o la misma simpatía generada. En la amistad, una carne es empática con la otra. Esto se debe a que el pensamiento de un amigo se encarna en el pensamiento del otro: com-parten sus propios pensamientos, se hacen parte el uno del otro, siempre hay un rasgo del otro en cada uno de *nos-otros*. El discípulo, con Cristo, experimenta lo mismo. Quizás esto sea, precisamente, la misión evangelizadora: encarnar el pensamiento de Cristo en las distintas carnes a lo largo de la historia y en las distintas culturas, es decir, prolongar su misión. El cristianismo no es solo un anuncio de un mensaje, es el encuentro de dos pensamientos que, al ser siempre encarnados, requieren acción: es vivir –amar– acorde al pensamiento de Cristo. Ser anunciador de un mensaje convertiría al cristiano en un simple repetidor, lo que termina entrando, nuevamente, en la problemática de la trascendentalidad: el que anuncia el mensaje instituye al cristiano, él lo funda y no Cristo. Lejos de ser una cuestión de repetición, la evangelización es continuar *el trabajo de Cristo*. Esto, por lo tanto, nos da la posibilidad de romper con la trascendentalidad y abrirnos al pensamiento trinitario. Cristo, que enseña el rostro de Dios reflejando el rostro del hombre, encara al discípulo y, en una mirada que mirando permite mirar, encarna también su pensamiento. El pensamiento del discípulo adquiere carne, se compone con el pensamiento de Cristo. El discípulo, con su propio acontecer, continúa la acción de Cristo encarnando la vida cristiana en otro –así hasta el final de los tiempos. Esta es la tradición de la Iglesia: la encarnación del pensamiento de Cristo en los cristianos de los distintos tiempos y culturas. Es por esto que continuar la acción de Cristo

es co-laborar con él. Decir que “ellos mismos continúan la acción, el trabajo de Cristo” (Marion, 1993, p. 162) nos conduce a pensar en la evangelización como co-laboración. Cristo que entrega un patrimonio que el discípulo acrecienta, co-labora con él en el anuncio del reino.

La presencia de Cristo, por lo tanto, no se disminuye por su ausencia, sino que se acrecienta. Precisamente, porque no vemos su cuerpo, podemos mirar su rostro invisible en los rostros de los cristianos. Diríamos, como del icono, que un cristiano es posible porque Cristo existe, como un icono puede circunscribir al Santo porque el Santo se circunscribió en una carne. La ausencia es posibilitadora y acrecentadora de la presencia. Esto hace que precisamente la presencia sea un *don*. Siguiendo el pensamiento fenomenológico, el don se ausenta. La presencia se ausenta, se da totalmente como don sin objeto: no hay *que* presenciar. Lejos del objeto, lejos del campo de lo visible, la presencia de Cristo se da ausente. La invisibilización del rostro del cristiano visibiliza la mirada invisible de Cristo. “Nosotros no vemos (reconocemos, bendecimos) a Cristo sino porque «ha tomado una distancia» con respecto a nosotros” (Marion, 1993, p. 164). El rostro permanece, como la carne, siempre invisible. La ausencia de Cristo es también imposibilidad de ver –de ver objeto.

La presencia ausente de Cristo nos abre otra posibilidad de acrecentar nuestro patrimonio filosófico. Ya hemos visto que lo «presente» puede darse en la ausencia, rompiendo con el principio metafísico de *ser es percibir*. Quizás podríamos proponer, también, que ser tampoco es des-velar (*aletheia*) sino que es en-cuentro, *συνάντησις*⁹, es decir, siempre es acontecimiento. Los rostros, solo ante –ἀντ– otro rostro, pueden realmente *ser* –o, mejor dicho, acontecer. El anuncio del evangelio entendido como co-laboración y prolongación del cuerpo de Cristo nos abre la posibilidad de entender nuestro conocimiento del mundo como encuentro. Solo con otros aprendemos de nos-otros. La ausencia, por lo tanto, nos da la

⁹ *Συνάντησις*: encuentro. Palabra compuesta por el prefijo ‘*Συν*’ que significa juntamente, a la vez o con. También, el adverbio *ἄντα*: delante, cara a cara. De la cual también deriva *ἀντ*: mantener delante. Finalmente, *Συνάντησις*, se compone con el sufijo *σις* que indica acción. Podríamos entender, por lo tanto, la palabra encuentro como una acción que nos confronta a otro. Probablemente abrimos a pensar al ser como encuentro signifique suplicarle a otro la asignación de nuestra ipseidad, nuestro tiempo y nuestro espacio, por lo tanto, que nos presente nuestro propio mundo, es decir, acontecer-con.

posibilidad de proponer el conocimiento de la realidad como co-laboración a partir de un encuentro.

A pesar de que la presencia de Cristo siempre acontece en medio nuestro, ausentemente, no podemos nunca verla. Si viéramos la presencia de Cristo en medio de nuestro mundo, no sería más que un ídolo. Él nos encara con una mirada a la que no podemos mirar. Esta problemática no ha sido entendida así por toda la filosofía. Algunos filósofos han pretendido moldear la cuestión teológica a sus modelos y sistemas de pensamiento. Lejos de buscar trabajar el talento recibido, lo guardaron y no lo trabajaron, deformando el pensamiento y arrancándolo de su propio lugar: la presente ausencia. Muchos filósofos, como denunciábamos, han convertido a Dios en algo visible y, por lo tanto, en un ídolo.

4.2. La doble idolatría – onto-teo-logía

La filosofía, a lo largo de toda su tradición, se ha propuesto pensar a Dios. Incluso, podríamos decir que ahí tiene su origen, helénico por cierto. Ya sea bajo la figura de las *Ideas*, el *Bien*, el *Uno*, el *ser* o «*Dios*», la filosofía siempre ha pensado en la divinidad. Siempre se ha teorizado sobre Dios, intentando explicar el sentido de su existencia. Es por esto que la larga tradición filosófica ha formado conceptos sobre Dios. Este conocimiento, conceptual, tiene la posibilidad de acercar, de hacer entender, la realidad divina al hombre. Es el acercamiento de lo infinito con lo finito –según muchas corrientes filosóficas. Esta investigación se acercará, por lo tanto, a pensar –o, mejor dicho: re-pensar– las conceptualizaciones que se han hecho sobre Dios y ver cuánto se han acercado a Dios y no a «Dios»-ídolo.

En la historia de la filosofía, y los conceptos utilizados para referirse a Dios, está presente la tentación de hacer de Dios un concepto. La conceptualización de «Dios» puede, por lo tanto, convertirse en un ídolo, esta vez, conceptual. Convertir a Dios en un ídolo conceptual ocurre, precisamente, por la visibilización que se pretende lograr. El ídolo es forjado por el hombre para ser visto. Pretender visibilizar a Dios por medio de un concepto y, en consecuencia, pretender abarcarlo, no termina más que en un ídolo –ídolo que, por cierto,

anuncia su propio ocaso. Esto ocurre principalmente en la metafísica, pero también en el intento de salir de ella.

Los ídolos conceptuales de la metafísica sólo culminan en la causa sui (como lo señala Heidegger), porque todas las figuras de la onto-teo-logía han pretendido consignar en un concepto el estiaje último de su avance hacia lo divino (Platón, Aristóteles) y después hacia el Dios cristiano: así, el ídolo conceptual del «*moralischer Gott*, del Dios moral» (Heidegger) limita el horizonte de la captación de Dios por Kant –«...la presuposición de un autor moral del mundo»– como también de la «muerte de Dios», puesto que, según la opinión misma de Nietzsche, «*Im Grande istja nur der moralische Gott überwunden*, en el fondo sólo el Dios moral ha sido superado». En uno y otro caso, tanto en el teísmo como en el pretendido «ateísmo», la medida del concepto no proviene de Dios, sino de la mención de la mirada. De manera que también aquí es totalmente válido el juicio de Feuerbach: «el *hombre* es el *modelo original* de su ídolo» (Marion, 2010, pp. 35-36).

La metafísica ha hecho un reduccionismo de Dios: solo lo entiende como *causa* a partir de la *causa sui*. Hablar de un Dios que causa todo, pero que también se causa a sí mismo, es el error de la metafísica: un dios causa, frente a quien nadie se arrodilla ni reza. Es así como la onto-teología ha surgido a partir de un dios inerte, entendido bajo el imperio del ser. A pesar de esto, la cuestión de Dios como *causa* del mundo, no solo se relega al origen de las cosas, sino que también puede desembocar como la *causa* de la moralidad del hombre. En ese caso, Dios se reduciría a ser solamente un *dios moral*. En uno o en otro caso, entender a Dios como *causa*, lo aleja de toda imprevisibilidad y lo vuelve un ídolo: su función es completamente visible y abarcable. Es por esto que Dios debe morir. La aparición de Nietzsche y su intento de finalizar la metafísica genera otro ídolo. Ya no es el *dios causa*, sino el *dios muerto*. Así, el *teísmo* y el, pretendido, *a-teísmo*, comparten la misma conceptualización. Ambos se forman un ídolo conceptual. La advertencia de Feuerbach es, por lo tanto, válida. Cada hombre forja su propio ídolo conceptual para entender la realidad. El ídolo es, precisamente, en medida de su creador. En los casos propuestos por Marion, es el hombre la medida de su concepto, por eso surge desde la mirada del hombre. El icono, a diferencia del ídolo, no surge de la mirada sino que provoca la mirada, la convoca. La conceptualización de Dios ha comenzado, por lo tanto, desde la iniciativa del hombre –lejos del encuentro. Gran parte de los filósofos, lejos de amplificar su pensamiento con la cuestión de Dios, prefieren conceptualizar a Dios dentro de sus propios sistemas. Nuevamente, aparece el talento no explotado, no trabajado.

La condición de nacimiento de un ídolo olvida la saturación del fenómeno de revelación. Surge desde una experiencia, pero no se entiende esta experiencia como una experiencia que satura el entendimiento humano. La creación de ídolos conceptuales es, precisamente por la creación, una pretendida in-saturación del fenómeno saturado.

En el ídolo, lo divino tiene una presencia y se ofrece a una experiencia, pero solamente a partir de una mención y de sus límites; en una palabra, lo divino solo se figura ahí indirectamente, reflejado según la experiencia que le fija la instancia humana (Marion, 2010, p. 52).

Lo divino, en el ídolo, no es solamente una imagen. También lo divino se apropia del ídolo. Todo pensador genera un concepto a partir de una experiencia. Es por esto que el ídolo presenta, de igual modo, la divinidad, solo que lo hace según la mención y dentro de los límites de esta. La medida del ídolo es, por lo tanto, la misma medida que la humanidad le pone. Esto nos indica que mentar a Dios es una tarea que nunca se presenta sino saturada, pretender lo contrario solo fija a Dios dentro de los márgenes humanos, según lo que el hombre entiende sobre él. A pesar de que se presenta como ídolo, también nos presenta un conocimiento de Dios, pero siempre inacabado.

Ciertamente, podemos hablar de Dios como *causa* del mundo, precisamente, la Escritura habla del génesis del mundo, pero, sin duda, Dios es más que una *causa*. Podemos también referirnos a la perfección que nos presenta el cosmos y que esta nos conduzca a la perfección absoluta, pero nuevamente nos encontramos con que Dios no es solo la perfección absoluta. La presencia de la divinidad durará cuanto dure la mención humana. Es por esto que ídolo tras ídolo se va perdiendo uno para el nacimiento del otro: lejos de ser un ocaso es un traspaso. Así lo podemos ver en las distintas *pruebas de la existencia de Dios* que han surgido en nuestro patrimonio filosófico.

Cada prueba, en efecto, por demostrativa que parezca, no puede sino conducir al concepto; le queda entonces, por así decir, sobrepasarse a sí misma e identificar dicho concepto con Dios mismo; identificación que, por ejemplo, Santo Tomás realiza mediante un «*id quod omnes nominunt*», repetido al final de cada una de las *viae* (*Summa theologiae*, Ia, q.2, a.3); tal y como Aristóteles concluía la demostración de *Metafísica* $\Lambda,7$, por un *touto gàr ò theos*: «pues esto es dios» {1072 b, 29-30}; o como, paradigmáticamente, Leibniz concluye en el principio de razón e interroga: «Considerad ahora si lo que acabamos de descubrir no debe ser llamado Dios». La prueba utiliza positivamente una idolatría que el ateísmo conceptual utiliza negativamente: en ambos casos, la equivalencia con un concepto transforma a Dios en «Dios», en uno de los «dioses-dichos» infinitamente repetibles; en ambos casos, el discurso humano decide sobre Dios (Marion, 2010, p. 59).

Cada prueba se culmina en una conceptualización, intentando de-mostrar la existencia –o la no existencia– de Dios, pero siempre a partir de lo humano. Esto nos presenta que un ídolo puede cambiarse por otro. Siempre la manifestación del concepto se presentará como algo abarcable y entendido. Afirmar que tal experiencia o conocimiento culmina con la presentación sobre *qué* es Dios lo vuelve objeto. La invisibilidad de Dios se termina, se presenta totalmente accesible por medio de los conceptos de lo humano. Arbitrariamente, los filósofos asignan nombres y cualidades a Dios, presentando algo visible. La mirada se conduce hacia la visibilización por medio del concepto. Los distintos argumentos y pruebas conducen a entender que *esto es dios*. Así, la mirada no surge –como desde el icono–, sino que genera al ídolo. La asignación de qué es «Dios» nos presenta la universalidad del ídolo. El recorrido conceptual, que culmina con presentar a «Dios», nos da la posibilidad de intercambiarlo, incluso para negarlo. La relación entre teísmo y ateísmo la encontramos en la concepción idolátrica que se presenta. Si Nietzsche *mató* a un dios, ese «Dios» ciertamente es un ídolo. Visiblemente, el invisible se escapa (Marion, 1999). A pesar de que debamos agradecer la muerte de dios por parte de Nietzsche, él mismo la reemplaza por otro ídolo: la voluntad de poder. El superhombre que se experimenta sin dios es, para sí mismo, un dios. Es así como el ídolo le abre el paso al otro. La distancia entre Dios y los hombres no se recorre, simplemente se visibiliza y, por lo tanto, lo invisible escapa. Al intentar mentar a Dios el In-mentable desaparece y no queda más que su cadáver.

Nos adentraremos, por lo tanto, en las dos formas que se han presentado en la historia de la filosofía como ídolos de Dios. Introduciremos, brevemente, lo que Marion considera la *doble idolatría* para, posteriormente, proponer el pensamiento marioniano: *liberar a Dios del ser*.

4.2.1. La metafísica, el primer ídolo

La metafísica nos puede dar la primera figura del ídolo conceptual. La diferencia ontológica, que se da desapercibidamente, es la causante de la idolatría. “La primera idolatría puede establecerse rigurosamente a partir de la metafísica, por cuanto su esencia depende de la diferencia ontológica, aunque «impensada como tal»” (Marion, 2010, p. 60). La diferencia

entre el ser y el ente entra a partir del pensamiento griego y luego en la época moderna, originando la concepción de «Dios» como *causa sui* y, por lo tanto, también como *causa* [del mundo]. Esto Heidegger ya lo advertía, según la lectura de Marion: “A ese Dios, el hombre no puede ni rezarle ni hacerle sacrificios. Ante la *causa sui*, el hombre no puede temeroso caer de rodillas, ni tampoco tocar instrumentos, ni bailar¹⁰” (Marion, 2010, p. 63). Esta concepción de Dios como *causa sui* es posible porque se piensa a «Dios» a partir del ser y al ente como partícipe de él, expresando que si Dios es la *causa* del mundo, también debe *causarse a sí mismo*. Así, lo divino no aparece más que como fundador. Es la efectividad de la divinidad la que permite que conozcamos al *ser* –o al *ente infinito*– por medio del ente. Esto puede terminar en la concepción de Dios como *summum entis* y derivar al conocimiento solo unívocamente.

Pensar a Dios dentro de los límites del ente, preguntándose por el ser, termina llevando a preguntarse por *qué* es Dios. Si la pregunta incluye un *qué*, entonces la respuesta se responderá siempre dentro de lo entitario. La concepción de Dios dentro de la metafísica conduce a una entetización de Dios, ya que, al conocer la causa, lo conoce según su eficacia. La diferencia ontológica es, por lo tanto, la posibilitadora para pensar a Dios como *fundador*. Por esto, podemos decir que, en la metafísica: “Dios cede su lugar a «Dios», es decir, a un concepto limitado –a la causa como fundamento- y, solo a ese precio, resulta operatorio en el seno de la metafísica” (Marion, 2010, p. 64). En su intento de conocer totalmente los objetos percibidos –según la lectura de Marion: *ser es percibir* (Marion, 2006)– entonces el conocimiento de Dios mediante la metafísica entra en este mismo juego de la percepción. El conocimiento de Dios se vuelve el conocimiento de una *causa* –de sí o del mundo–, de un *qué* y, por lo tanto, de un *objeto*. Objeto visible que no desemboca más que en un ídolo.

Hemos visto, brevemente, que en la metafísica, la relación del ente con el ser es la posibilitante de entender a Dios como *causa*. Esto es precisamente porque el ser nunca se piensa como tal, sino solo a partir del ente. El ente, por lo tanto, es posible por la existencia del ser. La única posibilidad es entenderlo como *requerido*. Ídolo que se presenta en su propio caso: *causa*. Esto nos lleva al riesgo de pensar, por medio del ente, la existencia del *ens*

¹⁰ HEIDEGGER, M., *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957, p. 63. Tr. esp., *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 151. Traducción tomada de MARION, J. L. *Dios sin el ser*, Ellago, 2010, p. 63.

supremum. La predicación unívoca no nos dará un acceso a Dios, sino solo a una *causa* – causa que, por lo cierto, a nadie le importa. La asignación de la causa es solo conocida a partir de las consecuencias que se conocen, es decir, a partir solamente de lo humano. El concepto de Dios, lejos de ser pensado desde Él, es pensado solamente con categorías humanas. Es por esto que Marion es crítico frente a las posturas que se jactan de presentar *pruebas de la existencia de Dios*. El funcionamiento de «Dios», dentro de la ontoteología, no sería más una economización de la divinidad, y así entraría en juego la objetualidad, alejándose de la posibilidad de don.

Se nos abre, ahora, otra posibilidad: alejarnos de entender a Dios como *causa* y, por lo tanto, dejar de pensarlo desde lo entitario, es decir, pensar al *Ser* en cuanto *Ser*. Esta ardua labor es la que comenzó con Heidegger. Sin duda, adentrarnos en el pensamiento del filósofo alemán nos servirá para entender de mejor manera la imposibilidad que enfrenta la metafísica para referirse a Dios. Veremos, a la luz de Marion, las posibilidades que esta no nos desemboque, nuevamente, en un ídolo conceptual –esta vez recubierto por la pantalla del ser.

4.2.2. La pantalla del ser, el segundo ídolo

Ciertamente, es Heidegger quien rompe con la idolatría de la metafísica. Asignar a Dios la condición de *causa* y relegarlo a su eficacia hace que no haya más que un «Dios» visible y, por lo tanto, no desembocaría más que en una imagen idolátrica. La imposibilidad que presenta la metafísica para pensar al ser es, justamente, denunciada por Heidegger. Es el alemán quien le da un vuelco radical a la ontología. Ya no importa, como mencionamos al principio de nuestra investigación, el objeto que se presenta, sino lo invisible de la donación: el ser. En el horizonte fenomenológico heideggeriano, la donación servirá como método para el conocimiento del Ser. Es esto lo que permite adentrarse en el estudio de la divinidad.

Cuando la humanidad se propone pensar en la divinidad, de inmediato surge un concepto: «Dios». Este concepto, evidentemente, permanece anclado a concepciones humanas. ¿Quiénes somos nosotros, los humanos, para asignarle categorías, nombres, a la divinidad? Indicar que el *Bien* o el *Uno* es Dios ¿no es más que permanecer dentro la constitución del fenómeno? Pensar a Dios fuera de lo entitario nos favorecerá, por lo tanto, para acercarnos a

un pensamiento que recorra su distancia. “Otro comienzo intenta pensar la diferencia ontológica como tal, esto es, pensar al Ser como Ser” (Marion, 2010, p. 68). Este nuevo comienzo que propone Heidegger es pensar al Ser en cuanto Ser y, por lo tanto, nos posibilitará pensar a dios en cuanto dios –esta vez con minúsculas, precisamente porque no podríamos llamar Dios a un ente. Denunciando la imposibilidad de la metafísica para pensar al ser fuera del objeto, el proyecto heideggeriano se empeñará en pensar al Ser en cuanto Ser, posibilitando evidenciar la enteticidad que enfrenta el concepto «Dios».

Al pensamiento que se dedica a pensar el Ser en cuanto Ser, fuera de la metafísica, en el cara a cara resuelto con la diferencia ontológica meditada como tal, la pregunta por la «existencia de Dios» parecerá inevitablemente desplazada, apresurada e imprecisa. Imprecisa, pues, ¿qué quiere decir *existir*? Y este término, ¿conviene a algo como «Dios»? Apresurada también, pues antes de llegar a «Dios», aunque tan sólo sea como una hipótesis, hay que pasar por la deslumbrante pero agotadora multiplicidad de los dioses, después por la milagrosa simplicidad de lo divino y de lo sagrado, para llegar finalmente a la pregunta por el Ser. La «maravilla de las maravillas» no consiste ni en la existencia de «Dios» ni en la existencia de cualquier otro ente, como tampoco en lo que (metafísicamente) significa «existencia», sino en algo más simple y, en consecuencia, más difícil de pensar, a saber, *que* el ente *es*. La verdad de «Dios» sólo podrá venir de aquello de lo que proviene la verdad misma, a saber, del Ser, de su constelación y de su apertura. La cuestión de Dios debe admitir un previo, bajo la forma de una pregunta previa. Al comienzo y en el principio, no advienen ni Dios, ni un dios, ni el *logos*, sino el advenimiento mismo: el Ser, con una anterioridad tanto menos compartida por cuanto parte y reparte todo el resto, ya que, conforme a ella y a partir de ella, no quedan literalmente sino entes, y nada más que entes y la nada. La cuestión misma del primado óntico de «Dios» sólo puede formularse en el seno de este advenimiento (Marion, 2010, pp. 71-72).

Pensar al ser en cuanto ser, fuera de la metafísica, nos da la posibilidad de preguntarnos realmente por el sentido de la existencia –ya no por *qué* es la existencia. Esta posibilidad nos abre el horizonte a pensar en la simplicidad del ser –cuestión, por cierto, nada fácil. Frente a la propuesta heideggeriana, también está la posibilidad de preguntarse por la existencia de Dios, o bien, de «Dios». La respuesta es paradójicamente sorprendente. Cuando existe el cuestionamiento sobre *qué* es la existencia, no podríamos más que nombrar un ente. En cambio, si nos preguntamos por el sentido profundo y simple de la existencia, encontraremos que primeramente lo nos adviene *es*, es decir, existe. Es por esto que la aparición de los fenómenos nos remontará siempre al *ser*. Cuando nos preguntamos por Dios y su fenomenalidad, según Heidegger, ocurre lo mismo. «Dios» nos remonta a su existencia, es decir, al *Ser*. La pregunta sobre la existencia de «Dios» no radica tanto en «Dios» como en su existencia. Es así como vemos que, en el fondo, Heidegger denuncia la idolatría metafísica sobre Dios: se ha construido un ídolo a partir del ente: «Dios». Es por esto que la ontología

debe volcarse al sentido de la existencia y no al *que es existente*. Frente a esto, el estudio de Dios no queda más que relegado al estudio de los entes.

En el proyecto analítico de Heidegger, según lo que compartimos con Marion, hay una deficiencia. Esta deficiencia no se ordena más que según las preguntas. ¿No será, acaso, que Heidegger repite la figura idolátrica de Dios? Evidentemente, el aporte de Heidegger es innegable, sobre todo con el giro fenomenológico que pretendió salir del objeto. La cuestión, por lo tanto, radica en el orden de las preguntas analíticas.

La anterioridad ulteriormente aislada del *Sein* es conquistada aquí, en concreto, por el *Dasein* respecto a sí mismo; fenomenológicamente, la anterioridad del Ser sólo puede desplegarse y justificarse mediante la anterioridad de la analítica del *Dasein*. Hay que admitir, entonces, una anterioridad fenomenológica absoluta del *Dasein*, con comprensión del Ser, frente a todo ente y frente a toda indagación óptica regional (Marion, 2010, p. 73).

Si para conocer el Ser existe un *ente privilegiado*, entonces corre el riesgo de repetir la trascendentalidad del modernismo. Nuevamente, el sujeto pensante está previamente a lo que se le aparecerá. La única posibilidad de conocer el *Sein* es existiendo el *Dasein*. Es evidente la anterioridad fenomenológica que se presenta y que repite la problemática de la que intentaba escapar. El horizonte que buscaba ampliar, saliendo de todo conocimiento entitario del Ser, se entrapa ahora en comprender solamente el Ser, y sobre todo por quien está previamente para comprenderlo. Es así como ocurre con Dios. Lejos de ser «Dios» el verdadero Dios, corresponde a una noción entitaria del Ser. La batalla del *nuevo comienzo* es una batalla, también, del *dios más divino* –ya anunciado por Nietzsche. La imposibilidad de pensar a Dios fuera del imperio del Ser nos deja, nuevamente, frente a un ídolo. La posibilidad de estudiar al *Sein* por la previa existencia del *Dasein* nos presenta la constitucionalidad que ofrece, nuevamente, el sujeto al fenómeno. ¿Quién, o qué, da el derecho de pensar a Dios dentro de los márgenes del Ser? Es la problemática que se decide enfrentar Marion:

Postulamos entonces que aquí, por segunda vez, y más allá de la idolatría propia de la metafísica, opera otra idolatría, propia del pensamiento del Ser en cuanto tal. Esta afirmación, por radical que pueda parecer, deriva directamente de la anterioridad –indiscutible y esencial– de la pregunta ontológica frente a la pregunta óptica por «Dios». Esta anterioridad basta para establecer la idolatría (Marion, 2010, p. 72).

La mención anterior del *Dasein* sobre el *Sein* permite que Marion afirme, correctamente, la imposibilidad de entender al *Sein* a partir del *Sein*, sino que siempre dentro de los márgenes del *Dasein*. Es así como Dios igual debe someterse a los márgenes previos sobre la pregunta por el *Ser*. Lejos de pretender enfrentar la problemática sobre Dios, decide relegarla a «Dios» como ente. Es por esto que la concepción equivocada de Heidegger sobre la posibilidad de pensar a Dios dentro de los márgenes del *Ser* lo convierte, esta vez aún más radical, en un idólatra. Dicho en palabras de Marion:

«Dios» sólo llega a ser primeramente visible como ente porque de este modo colma –al menos en cierto sentido– y remite reflexivamente a sí misma (espejo invisible) una mención que apunta de entrada y decididamente al *Ser*. O dicho de otro modo, la proposición «Dios es un ente» aparece ella misma como ídolo, puesto que no hace sino devolver la mención que, de antemano, decide que todo «Dios» posible, presente o ausente, de una u otra manera, tiene que ser (Marion, 2010, p. 75).

La visibilización de «Dios» como ente nos parece, junto a Marion, totalmente arbitraria. ¿Cuál es la autoridad de Heidegger para determinar que Dios tiene que ser? Es nuevamente una constitución impregnada del modernismo. La aparición de «Dios» como *ser*, evidentemente es entitaria y debe ser rechazada –así como cualquier idolatría que pretende asignarle una identidad propiamente humana a Dios. La imprevisibilidad de Dios, que se dona como acontecimiento, arranca de toda posibilidad de someterse al imperio del ser. El liberar a Dios del *Ser* lo veremos más adelante. Queda aún aclarar una problemática de Dios como *Esse*.

4.2.3. Santo Tomás de Aquino y la onto-teo-logía

El estudio filosófico, para determinar si la concepción de «Dios» corresponde a la ontoteología, tiene como exigencias pensar a Dios según tres criterios: entenderlo dentro de la metafísica, es decir, entendido a partir del *ente*. La segunda categoría sería entender a Dios como *causa* y, la tercera, por extensión, entender a Dios como *causa sui*. Nos adentraremos, a la luz de Marion, a descubrir si Tomás de Aquino ubica a Dios dentro de la ontoteología – cuestión que, por cierto, Heidegger denuncia. “La sospecha teológica de haber cedido ante la idolatría elevando a Dios al rango de *esse*, se le sumaría la acusación, filosófica esta vez, de haber confundido el ser con el ente” (Marion, 2010, p. 269). Es la acusación de Heidegger a

Santo Tomás: confundir el ser con el ente –cuestión ya anteriormente expuesta. Esta acusación filosófica tendría repercusiones teológicas: no poder acceder nunca al *esse* en cuanto tal, ni siquiera por medio del *actus essendi*. Esta denuncia es posible, ya que si Santo Tomás confunde al ser con el ente, nunca tendría acceso al ser, sino solo al ente o, en su caso, al ente supremo.

Tenemos que validar la denuncia que indica la nula posibilidad de la metafísica como ciencia que puede acceder al estudio del ser, como denuncia Heidegger. Esto haría que Dios solo se conociera por medio de lo entitario, lo que ocurriría con Escoto y la concepción del *summum entis*. “Duns Escoto dará un fundamento más sólido a esta tesis al afirmar no solamente que «*Deus non intelligitur nisi sub ratione entis*», sino sobre todo que el *ens* sólo puede entenderse unívocamente: «...*etiam quod Deus non est cognoscibilis a nobis naturaliter nisi ens sit univocum creato et increato*¹¹» (Marion, 2010, p. 277). La predicación unívoca de los entes con el ente supremo nos llevaría a la concepción de entender a Dios como un *summum entis* y, por lo tanto, como *causa sui*. Además de causar el ente, causa el ser del ente. Solo puede causar el ser del ente el que se causa a sí mismo. La concepción metafísica conlleva, por medio de la predicación unívoca, la posibilidad de entender que el ente nos da a conocer el ente supremo. Esto llevaría una carga trascendental: aquello que es el ente común es también el ente infinito, poniéndole una carga de reciprocidad inescapable. “Aun pudiéndose tratar eventualmente de Dios, se seguiría tratando sólo de Dios en tanto que *ente* supremo y en ningún caso de *ser*” (Marion, 2010, p. 269). Esta lectura de «Dios» es desarrollada por Escoto, pero también por parte de la filosofía tomista posterior. Es por esto que iremos, criterio tras criterio, examinando –junto al pensamiento marioniano– si Santo Tomás hace una ontoteología y, en consecuencia, genera un nuevo ídolo.

El primer criterio, entender a Dios como objeto de la metafísica, es evidentemente posible a la luz de la metafísica tomista, sobre todo por su influencia aristotélica. Esta acusación haría entender que Santo Tomás propone que el conocimiento de Dios debería ser por medio del ente. Esta concepción está lejos de ser cierta. En el pensamiento tomista, el original de Santo Tomás, el conocimiento metafísico corresponde al conocimiento según la razón natural. Este

¹¹ *Ordinatio*, I, d. 3, q. 3, n. 126 y 139, *Opera Omnia*, t. III, ed. Balic, Roma, 1954, p. 79 y 87. Según la lectura de MARION, J. L. *Dios sin el ser*, Ellago, 2010, p. 277.

conocimiento abarca solo al dios de la razón natural. La predicación unívoca, en Santo Tomás, no es aplicable a Dios.

Para él, Dios, en cuanto tal, no pertenece al asunto de la teología metafísica, sino que resulta el principio que concede lo que en ella se trata, según el ente común, exceptuándose únicamente él mismo: «*Primo quidem quantum ad hoc quod alia existentia dependent ab esse communi, non autem Deus, sed magis esse commune dependet a Deo [...]. Secundo quantum ad hoc quod omnia existentia continentur sub ipso esse communi, non autem Deus, sed magis esse commune continetur sub ejus virtute, quia virtus divina plus extenditur quam ipsum esse creatum*¹²» (Marion, 2010, pp. 278-279).

La metafísica natural tiene acceso al ente y, por medio de la analogía, al *Esse*. Esto garantiza la trascendencia de Dios respecto a la metafísica natural. El ser común de los entes no es equivalente al ser de Dios, sino que depende de este. Dios es trascendente al ente. La predicación unívoca escotista no puede acercarse al pensamiento tomista: para Tomás, los entes dependen del *esse* y, por lo tanto, cualquier forma de predicación válida será analógica, mas no equívoca. La posibilidad de predicar los entes y el ser unívocamente permitiría la existencia del *summum entis*, cuestión que es precisamente el objetivo a evitar del Aquinate. Él plantea que la esencia común de las cosas no corresponde a la misma esencia de Dios: la esencia de Dios es existir, su ser es el *acto de ser*. “Tomás de Aquino recusa absolutamente el primer criterio de una onto-teo-logía en general” (Marion, 2010, p. 284). Compartimos con Marion su conclusión: Santo Tomás introduce el estudio de Dios a la metafísica, ya que esta solo llevaría a conocer el Dios de la razón natural y no el Dios revelado. La predicación unívoca de los entes respecto al ser es imposible dentro del pensamiento tomista, solo la analogía recorre la distancia existente entre el Ser y los entes, cuestión que permite entender la diferencia existente entre el ser de los entes y el ser de Dios. Así, el Dios revelado, no es objeto del estudio, exclusivamente, de la metafísica según Tomás de Aquino.

El segundo criterio corresponde a la *causalidad*. Es esta la que puede interpretarse a partir de la acción creadora de Dios. Intentaremos revisarlo detenidamente, sobre todo porque Tomás de Aquino la señala en una de las vías del conocimiento de Dios. Este criterio responde a la fundación que el ente padece respecto del ser –o, mejor dicho, que el ser funda al ente. “La causalidad determina los dos sentidos de la relación: la enticidad de lo creado a partir de Dios y también el conocimiento de Dios a partir de lo creado” (Marion, 2010, p.

¹² *In librum De divinis nomibus*, V, II, ed. Mandonnet, t.2, p.499. Lectura según MARION, J. L. *Dios sin el ser*, Ellago, 2010, pp. 278-279.

286). La creación nos posibilita entender a Dios como causa eficiente, lo que también permite el conocimiento natural, por medio de la razón, sobre Dios. Es así como en la causa eficiente se puede dar el conocimiento, nuevamente, por analogía. La distancia entre lo creado y el creador permanece intacta. Esto se ratifica con el *acto puro*. Dios, *acto puro*, permite que las cosas pasen de *potencia* a *acto*. Solo lo simple y puro posibilita el cambio dentro de lo compuesto y potencial. Si Dios puede esto es, precisamente, por su trascendentalidad. Él no depende, en ningún caso, del ente para pasar las cosas de potencia a acto. La distancia que posibilita la analogía alejaría a Dios de cualquier causalidad que entrara en el criterio de la onto-teo-logía. Dios crea y permite la participación en él, pero no establece una relación recíproca, sino unilateral.

El *actus essendi* pone en acto las *essentiae* creadas y, por ello precisamente, el ser les adviene bajo el aspecto, la relación y la condición de un efecto. Así pues, la causalidad depende enteramente de la creación. Semejante causalidad no contradice la distancia, sino que la lleva a su cumplimiento (Marion, 2010, p. 291).

El acto creador, es decir, el paso de la potencia al acto por parte del acto puro, presenta, justamente, la distancia existente entre el ente y el ser de Dios. Dios crea incluso el ser del ente, lo que imposibilita el predicamento unívoco. Es así como podemos ver tres conclusiones respecto a la *causa eficiente* según Santo Tomás de Aquino: I) No hay univocidad porque la esencia sigue oculta en la distancia, es decir, se necesita de la predicación análoga para acercarse al conocimiento –acercarse manteniendo la distancia, evidentemente; II) La *causa eficiente*, la creación, no viene desde un ente ya que este tendría que haber pasado, anteriormente, de potencia a acto. Dios, para Tomás de Aquino, es el acto de ser: acto puro, simple y donde coincide esencia y existencia; III) Dios, al crear, no necesita nada del ente. Él crea y crea sin una reciprocidad necesaria. Es así como podemos ver que Tomás de Aquino no introduce a Dios en la *causa eficiente* como sí lo hacen otras corrientes filosóficas. Es por esto que el Aquinate se libra, de igual manera, de atraparse en la onto-teo-logia según el primer y el segundo criterio.

El tercer criterio para acercarnos a una onto-teo-logía es introducir a Dios dentro de la *causa sui*. Esta podría ser, sin duda, la más fácil de descartar. En la posibilidad de ser *causa* de los entes y su ser, Dios debe ser eterno. Si no fuese eterno, él mismo tendría una causa y

tendríamos infinitas causas, lo que sería imposible. La primera *causa* debe, por lo tanto, ser incausada.

Se formula así: para que Dios pueda ejercer de pleno derecho la causa que exige la distancia, debería sustraerse él mismo a la causalidad: «*Deus non habet causam, [...] cum sit prima causa efficiens*», «*Deus autem est prima causa, non habens causam*¹³» (Marion, 2010, p. 294).

La *causa* del que *causa* debe ser *in-causada*. Es la única posibilidad donde Dios no tendría un porqué. Dios, para ser la primera causa, no debe tener causa. Es de este modo que el tercer criterio no es aplicable para decir que Tomás de Aquino formula una onto-teo-logía. Es por esto por lo que, nos parece, junto a Jean Luc Marion, que la lectura de Heidegger a Santo Tomás de Aquino es parcial, principalmente porque lee a Santo Tomás a la luz de Escoto.

Sin duda, si nos atenemos a los caracteres internos de la onto-teo-logía tal y como Heidegger los ha definido, Tomás de Aquino no pertenece a ella, como tampoco pertenece a la *metaphysica* en su sentido histórico estricto (Marion, 2010, p. 299).

Tomás de Aquino libera –y no introduce nunca– a Dios de ser entendido como objeto de estudio de la *metaphysica*, de entenderlo solo como *causa* y, sobre todo, de entenderlo como *causa sui*. Esto nos muestra, también, el cambio de opinión que existe en Jean Luc Marion entre la publicación de *L'idole et la distance* (1989) y *Dieu sans l'être* (1982), pero editado junto a la conferencia dictada en el Instituto católico de Toulouse¹⁴. Este cambio de opinión es porque, en *L'idole et la distance*, se presenta más contrario a los postulados tomistas, sobre todo referido a las pruebas de la existencia de Dios (Marion, 1999, pp. 22-30). Luego, en *Dieu sans l'être*, defiende a Tomás de Aquino de la mala lectura hecha por parte de muchos tomistas. Se vuelve fiel a la tradición tomista y, por ende, un pensador que explota, reconsiderando y continuando, lo trabajado anteriormente por el doctor de la Iglesia. A pesar de esto, nos queda un criterio más que observar:

Sin embargo, si se considera la condición previa de posibilidad de toda onto-teo-logía –que Dios se inscriba sin reserva en el horizonte del ser, en esencia y existencia, en acto y en definición–, entonces Tomás de Aquino sería no solamente el primero de los onto-teo-logos, sino uno de los más radicales, [o el más radical], en la medida en que no se atiene ni a un ente supremo (Spinoza, Leibniz, Kant), ni a un ser indeterminado (Avicena, Duns Escoto, Malebranche), sino al *esse* puro corno tal (al que Aristóteles se había simplemente aproximado). Se ve mejor así la torpeza de ciertos comentaristas: sin dudar un

¹³Respectivamente, *Summa theologiae*, Ia, q. III, a. 7, c., y *Contra gentes*, I, §22. Según la lectura en MARION, J-L. *Dios sin el ser*, Ellago, 2010, p. 294.

¹⁴ Esta conferencia fue publicada en: MARION, J.L. (2010). *Dios sin el ser*. España: Ellago.

solo instante que el ser es suficiente para enunciar y acoger la trascendencia de Dios, sin admitir que se pueda preferir atestarlo siguiendo otro trascendental, ni siquiera sospechan que la inscripción de la divinidad de Dios en el ser impone desde ese momento que «Dios» se supedita al destino del ser (Marion, 2010, p. 299).

El problema de Santo Tomás no es inscribir a Dios en la onto-teo-logía que describe Heidegger, sino que plantear que Dios no se manifiesta *en* el ser, sino *como* ser. Es esto lo que posibilita toda la onto-teo-logía posterior. Santo Tomás pone las bases de todo el pensamiento de Dios a partir del ser, sin que su propia doctrina sea una onto-teo-logía. Es la concepción de *Deus-Esse* lo que posibilita lo que luego se convertirá en un *conceptus univocus entis* (Escoto, Ockham, Descartes), posteriormente, bajo la figura de *ens supremum* o *perfectissimum* (Spinoza, Malebranche, Leibniz, Kant) y que culminará bajo la figura de la *muerte de Dios* (Nietzsche). La intención del Aquinate, creemos, no era esta. Él mismo plantea la incomprendibilidad del ser. La interpretación tomista, por lo tanto, nos parece la culpable de esta desviación del pensamiento y la acusación de Heidegger como injusta. La autoridad de Santo Tomás se valida una vez más. Es Santo Tomás quien plantea pensar a Dios como ser, pero un ser incomprendible: mentar lo in-mentado, pensar lo impensable.

La posibilidad de adentrarnos al pensamiento tomista nos da la posibilidad de redefinir toda la filosofía –al menos cuando pretende hablar del aparecer de Dios.

No se trata tanto de decidir si es o no preciso nombrar a Dios con el nombre de *esse*, sino que se trata más bien de saber si disponemos de un entendimiento del *esse* que pueda pretender no ya alcanzar, pero al menos mentar sea como *sea* lo que nombramos Dios. No se trata de decidir si *nosotros* debemos decir Dios en el nombre de ser, sino si el ser (tomado como *esse* o como se quiera) tiene todavía la cualidad y la dignidad para enunciar lo que *sea* sobre Dios, algo que valga la pena. Si, hoy, santo Tomás pudiera hacer que nos interrogáramos seriamente sobre este punto, confirmaría así una vez más su autoridad (Marion, 2010, p. 310).

Validando la autoridad que carga Tomás de Aquino, podemos adentrarnos aún más en el proyecto fenomenológico de la donación. La pregunta que puede plantearse no es si Dios *es* el ser o se da *como* el ser, sino qué es: ¿Vale algo, dice algo, hablar de ser para referirse a Dios? Quizás, en nuestro tiempo, Tomás de Aquino hubiese replanteado la cuestión –sobre todo por ser un buen explotador de pensamiento: utiliza recursos griegos, cristianos, judíos, en fin.

La posibilidad de preguntarnos por la filosofía de Tomás de Aquino nos da la oportunidad de finalizar nuestra investigación con el culmen de los fenómenos saturados. Esta posibilidad se encuentra al plantearnos la posibilidad de pensar a *Dios sin el ser* y, por ende, sacar el ser de toda la aparición posible, sea en cualquiera de los tipos de fenómenos saturados que se dé.

4.3. Dios sin el ser

Ya hemos visto que Cristo nos presenta el rostro invisible de Dios y que este rostro no se presenta más que por su ausencia, que posibilita la presencia universal. La forma de evitar la ausencia es la visibilización, que no desemboca más que en un ídolo conceptual. La forma de idolatrar a Dios recae en la metafísica y en su salida: la pantalla del ser. También hemos visto, a la luz de Santo Tomás, que mencionar a Dios dentro del *ser* puede desembocar en una problemática que se intenta evitar: volver a Dios objeto. Esto nos conduce a pensar en que la filosofía no se ha propuesto, aún, amplificar su pensamiento pensando a Dios, sino que ha decidido ajustarlo a sus distintos sistemas. Tenemos, por lo tanto, la posibilidad de redefinir la filosofía y acercarnos a pensar a Dios desde su aparecer. La posibilidad de pensar a Dios nos presenta una imposibilidad: la imposibilidad de no pensar a Dios sino solo como impensable. Si hay algo que agradecer a Heidegger, es esto: la posibilidad de pensar lo impensado –a saber, el *ser*. Es por esto que su ídolo es el más peligroso, pero el más educativo.

De Dios, admitamos claramente que no podemos pensarlo más que bajo la figura de lo impensable, pero de un impensable que rebasa tanto lo que no podemos pensar como lo que podemos pensar; pues lo que no puedo pensar concierne todavía a *mi* pensamiento y, por ello, sigue resultándome pensable. 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 estallido de su retiro (Marion, 2010, p. 78).

La primera advertencia que tenemos que hacernos para pensar a Dios es lo que él mismo anuncia: adviene como pensable impensablemente. Esto no quiere decir que pertenezca a la irracionalidad, sino que siempre colma y sobrepasa nuestro pensamiento. Lo que hay que advertir ante su advenimiento es la imposibilidad de pensarlo por medio de nuestras categorías de pensamiento, sino que abrirse a su advenimiento mismo: pensarlo a partir de él

mismo. Esto se nos da, a partir de su iniciativa, como una gloria que satura nuestro pensamiento, como el blanco fulgurante de la transfiguración.

Lo impensable nos obliga a sustituir las comillas idolátricas de «Dios» por Dios mismo, que ninguna marca de conocimiento puede marcar; y, para decirlo, tachemos a ~~Dios~~ con una cruz¹⁵, provisionalmente la cruz de San Andrés, que indica su límite a las tentaciones, conscientes o ingenuas, de blasfemar ante lo impensable con un ídolo. La cruz no indica que ~~Dios~~ deba desaparecer como concepto o que deba intervenir tan sólo a título de hipótesis en trance de validación, sino que lo impensable sólo 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 obligándolo a criticarse él mismo. Trazamos la tachadura de ~~Dios~~ sobre su nombre escrito solo porque, ante todo, Él la ejerce sobre nuestro pensamiento como su impensable. Tachamos el nombre de ~~Dios~~ para poner de manifiesto, ante nosotros mismos claro está, que su impensable satura nuestro pensamiento, desde el origen y para siempre (Marion, 2010, p. 78).

Reconocer a ~~Dios~~ como impensable nos presenta la imposibilidad de formarnos de ~~Dios~~ un ídolo. La impensabilidad de ~~Dios~~ recién nos da la posibilidad de pensarlo a partir de él mismo. Esto significa abandonar nuestras categorías y amplificarlas con su propio aparecer. Es por esto que tachar a ~~Dios~~ es reconocer que él mismo tacha nuestro pensamiento, lo satura y lo redefine. Ahora, nos preguntamos si realmente existe algo impensablemente pensable. Esto nos remontaría a una concepción de ~~Dios~~ a partir de él mismo; lejos de ver a «Dios» nos acercaríamos a ser convocados por ~~Dios~~. El ídolo por fin se vería derrumbado por el icono – esta vez conceptual. La diferencia radica en la mirada: el ídolo surge desde la mirada, el icono provoca y convoca la mirada. La forma de pensar lo impensado surge, por lo tanto, desde lo que nos convoca a pensarlo.

¿Qué nombre, qué concepto y qué signo podemos entonces practicar? Sólo uno, sin duda, el amor, o como se lo quiera llamar, tal y como propone San Juan -«Dios [es] *agapé*» (1 Juan 4, 8). ¿Por qué el amor? Porque este término, que tanto Heidegger como toda la metafísica –aunque de otra manera– mantienen en un estado derivado y secundario, sigue siendo todavía de manera paradójica lo suficientemente impensado (Marion, 2010, p. 79).

Encontramos, en el amor, la opción de pensar lo impensado. Esto es porque el amor, lejos de pertenecer a las categorías del entendimiento o estar sometido al imperio del ser, surge y se da desde sí mismo. Si ~~Dios~~ escapa del imperio del ser, escapa desde su propio lugar: el amor. No hay motivos para no pensar el amor como don. Si hay algo propio del amor es que,

¹⁵ Por las posibilidades de nuestra edición no podemos tachar a Dios con una cruz. En su lugar lo haremos con una tachadura simple, es decir, un guion.

precisamente, *se da*. Esto mantiene las condiciones de su propia razón: no requiere interlocutor que lo reciba, ni una morada que lo albergue. El amor no se da recíprocamente, sino que convoca al que se le da. Esto nos muestra que solo el amor permite a **Dios** salir del ser, precisamente porque el amor es indiferente al ser. Ya hemos visto esto en el encuentro de los amantes. Podemos decir que “Dios ama en el mismo sentido que nosotros” (Marion, 2005b, p. 254). Y precisamente por eso su forma de darse no es siendo, sino aconteciendo. Lo propio del amor es esto: darse, acontecer. El amor, lejos de pertenecer a categorías intelectuales, las define. Entender a **Dios** a partir del amor definiría nuestras propias definiciones. Olvidar el amor, por lo tanto, es también olvidar excitar nuestro pensamiento. Esto nos da la posibilidad de sacar a Dios del ser, liberarlo por fin de la trascendentalidad y comenzar a pensarlo como don –comenzar, al menos, teóricamente: resulta evidente que el *sensus fidei* experimenta a **Dios** fuera del ser, por eso ruegan salvación para sus muertos, alguien que, según el imperio del ser, ya no es. Insistimos: el amor es indiferente al ser, no hay categoría que lo retenga y que él no reformule. Nos queda, por lo tanto, pensar lo impensable.

Dios sólo puede darse a pensar sin idolatría a partir de sí mismo: 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, sólo puede pensarse mediante un pensamiento que se da al don que está por pensar. Sólo un pensamiento que se da puede donarse a un don para el pensamiento. Pero, para el pensamiento, ¿qué es darse sino amar? (Marion, 2010, p. 81).

Pensar a **Dios** desde sí mismo es sacarlo de lo idolatría. Pensarlo como amor, es decir, como don, nos da la posibilidad de pensarlo a partir de su donación misma. Donación que es donación, también, de pensamiento. ¿No es, acaso, el pensamiento de Cristo el que se encarna en su comunidad? Un don que adviene definiendo sus convocados, extendido cuanto se extiende su acontecer. Es por esto que el don, que se da para siempre, puede pensarse solo por la extensión de su acontecimiento, es decir, a partir de lo que él mismo define. **Dios** se da a pensar, él mismo –como don. Esto es porque “sólo el amor no ha de ser. Y **Dios** ama sin el ser” (Marion, 2010, p. 189). Si hay donación, es puramente una donación de amor.

5. El único sentido

La apertura del pensamiento que nos ofrece Marion nos da la posibilidad de acercarnos a entender la donación sin el ser. Esto nos indica que toda donación se da en cuanto acontece. Vemos que el evento se da a partir desde sí mismo, así como también lo hace el ídolo, la carne y el rostro. Fenómenos que nos saturan y, por ende, nos definen; justamente porque se dan a partir de sí mismos y como acontecimiento.

La posibilidad de entender a Dios sin el ser, nos da la posibilidad de entender su aparición: aparición que no es más que acontecimiento del amor, a partir de la distancia que nos da el don de su presencia.

En la distancia, solo el *agapè* puede abrir la donación de cada cosa sobre la tierra, en los infiernos y en los cielos, porque sólo el *agapè*, por definición, ni se conoce ni es –sino que (se) da. En el seno del *agapè*, siguiendo su flujo como se sigue una corriente demasiado fuerte como para remontarla, una corriente demasiado profunda como para poder conocer su fuente y su valle, todo sigue la donación y, por la estela trazada en el agua, pero sin poder asir nada, todo indica el sentido de la distancia (Marion, 2010, p. 152).

El amor es lo que puede abrir la donación sobre cada cosa sobre la tierra, aconteciendo como indiferente frente a cualquier categoría. Esta fuerza que desata el amor lo convierte, inevitablemente, en imprevisible. Su existencia, como tal, no es otra cosa que su donación misma. En su acontecer, se conoce lo que *es* –o, mejor dicho, cómo está siendo. Es por esto que, la donación abierta en la distancia nos posibilita entender que el amor es el único sentido de toda donación. Si hay don es porque hay amor. Incluso, podríamos decir que, donde no hay posibilidad de amor, es donde se da la posibilidad de entender lo que *es*, lo listo, lo previsible. El amor dándose, haciéndose, aconteciendo, nos da el sentido del don y, por lo tanto, nos muestra una realidad no terminada –sino aconteciendo.

Si de Dios sabemos algo, es que *es*, que *existe* (Marion, 2010). Y es su historia, su carne, la que más ha afectado nuestras concepciones sobre el amor. Esto es, probablemente, porque si hay algo que podemos afirmar de Dios, es que es amor (1Jn 4, 8). Frente a esto, podemos saber que Dios existe, pero su donación siempre nos satura; nunca comprendemos la existencia de Dios más que por su acontecimiento –y nunca por su ser, precisamente porque las carnes son indiferentes con él. Es Cristo quien cumple con la saturación en absoluto. Es

él quien se presenta como donación –entendida toda donación como donación de amor. “Cumpliendo con los gestos de su cuerpo, no su voluntad, sino la de Dios, Cristo indica, no su cara, sino la huella de Dios” (Marion, 2006, p. 113). El rostro de Cristo que se nos ofrece saturando lo visible y como acontecimiento, afecta nuestra carne. Él, siendo visible, nos da a conocer al invisible. La donación de **Dios**, su aparecer, no se nos presenta más que por los gestos de Cristo. La voluntad de **Dios** se refleja en el rostro de aquél que no viene a cumplir su propia voluntad, sino la de su Padre. Lejos del ser, Cristo nos visibiliza la donación de amor de **Dios**.

Es por esto que, en el pensamiento cristiano, cuando se explotan sus recursos, se pueden amplificar los horizontes de la fenomenología. Lejos de pretender adaptar los paradigmas de la presencia de **Dios** a los pensamientos humanos, Él los define y los renueva. La última posibilidad, el fenómeno de la revelación, nos presenta una amplificación de nuestro pensamiento filosófico, dándose en su acontecimiento. Acontecimiento que nunca está terminado, sino que siempre se presenta como extensión de sí mismo.

La fenomenología de Jean Luc Marion nos ofrece, por lo tanto, una escapatoria al horizonte del ser y de la trascendentalidad, presentando una fenomenología de la donación. Dándonos la posibilidad de entender la aparición del don en un único sentido: sea de Dios o de los hombres.

6. Conclusión

Hemos visto, durante nuestra investigación, que todo lo que aparece, aparece en un único sentido: a partir de su donación. Es por esto que, para nuestras conclusiones, nos vemos obligados a recurrir, nuevamente, a algunas citas previamente mencionadas. La donación, en un único sentido nos presenta que el horizonte fenomenológico, por lo tanto, debe salir de los márgenes de la metafísica y del imperio del ser. Esto se encuentra, como paradigma, en el amor. Es el amor el que se arranca de las condiciones previas de la metafísica, es decir, arranca de lo perceptible según su ser y, de este modo, es indiferente con el ser. La última posibilidad, el fenómeno de la revelación, nos muestra la fenomenalidad de todos los fenómenos saturados. Es la aparición de **Diös** la que redefine nuestras propias concepciones de fenómenos. La posibilidad de pensar a Dios por medio de lo impensado, de acercarnos a una concepción de la presencia por medio de su ausencia y la imposibilidad de hablar del ser para referirnos a **Diös** son algunos de los criterios que nos colaboran a comprender la fenomenología de la donación en la temática de **Diös**.

Sabemos que la aparición de **Diös**, cristiano, tiene como manifestación la aparición de la carne de Cristo. Es él quién nos presenta el rostro invisible del Padre. Es acá donde creemos que Jean Luc Marion presenta una problemática. “Cumpliendo con los gestos de su cuerpo no su voluntad, sino la de Dios, Cristo indica, no su cara, sino la huella de Dios” (Marion, 2006, p. 113). El modo de dar a conocer la forma en que Cristo se presenta como *eikon* (icono) de **Diös**, nos permite, mirar la invisibilidad de **Diös**. Mirada invisible que se provoca por la mirada del Invisible. La circunscripción de Cristo en la materia, su venida a la carne (Marion, 2005), nos presenta la presencia del Padre. A pesar de esto, creemos que nuestro pensamiento no coincide con el pensamiento del fenomenólogo francés. La doctrina cristiana ha señalado, a lo largo de los siglos, la verdadera encarnación de Cristo como unión substancial de la naturaleza humana y la naturaleza divina en una misma persona humana y divina. Es la encarnación de Cristo la que nos presenta que es verdadero **Diös**, aunque también verdadero hombre, sin confusión entre las dos naturalezas en la misma persona. “Esto significa que hay en Jesús la «voluntad natural» propia de la naturaleza humana, pero hay una sola «voluntad de la persona», que acoge así la «voluntad natural» (Ratzinger, 2011, p. 190). Si Cristo realmente no fuese verdadero humano, podríamos entender el postulado de

Marion. La voluntad, propia de la persona, nos presenta la capacidad que tiene lo humano de relacionarse con **Dios**. Con la eliminación de la voluntad de Cristo, se elimina también su humanidad. El riesgo de caer en el docetismo es evidente. La presencia de Cristo, su obrar, no pertenece a un rango de apariencia, sino que refleja el mismo rostro del Padre: “Si me conocen a mí, conocerán también a mi Padre; desde ahora lo conocen y lo han visto” (*Jn 14, 7*). La unión consustancial del Padre con Cristo nos permite que, al conocer a Cristo, conozcamos al Padre. Es cierto que Cristo sirve como icono, pero eso no significa que sirva como *huella de Dios*, como imagen –lo que precisamente Marion pretende eliminar del campo de lo visible referido a Cristo. Esta concepción es propiamente griega, no hebrea: “La concepción greco-helenista de imagen, según la cual la imagen representa significativamente algo inferior frente al modelo que representa” (Schönborn, 1999, p. 22). La manifestación de Cristo como visible del Padre nos manifiesta una presentación consustancial, por eso, podemos decir que conocer al Hijo es conocer al Padre. Si Cristo existe, si se circunscribe, es precisamente para presentar la existencia y la historicidad de **Dios**, es decir, su involucración en la historia humana.

El actuar del Hijo como expresión de su propia voluntad sólo muestra la voluntad del Padre, pero no a la manera de un instrumento pasivo, sino en cuanto que el Hijo se hace a sí mismo expresión de la voluntad del Padre. No existe, por lo tanto, contradicción alguna si el Padre es sólo la fuente y el origen del querer divino y, sin embargo, el Hijo en persona quiere la misma cosa (Schönborn, 1999, p. 44).

Que el Hijo quiera la misma cosa que el Padre, nos muestra la posibilidad real de conocer al Padre por medio del Hijo. No como remitiéndolo a él, sino como presencia que posibilita encuentro. Ver al Padre y ver al Hijo es una misma experiencia. Lo que el Hijo quiere, por su voluntad, presenta realmente el querer del Padre. Es por esto que, con la frase “cumpliendo con los gestos de su cuerpo no su voluntad, sino la de Dios” (Marion, 2006, p. 113), Marion se aleja de entender el pensamiento icónico según el pensamiento de la Iglesia. Incluso, podemos ir más allá, encontrando una preponderancia del discípulo por sobre Cristo.

Los discípulos han de cumplir el papel de seguidores de Cristo amándose mutuamente hasta el punto de reconocer en ellos a Cristo; sin embargo, esta consigna no les impone ningún texto escrito *ne varietur* que hubiera que recitar, ningún escenario fijo, ninguna puesta en escena estereotipada; sobre el tema dado, hay que improvisar libremente: la vida cristiana se desarrolla como una *commedia della'arte*, según una libre innovación que no cesa de llevar a efecto la única historia de amor del universo (Marion, 1993, p. 161).

A diferencia de Cristo, el discípulo sí puede ocupar su propia voluntad, su propia inteligencia, para presentar a Cristo. La acción del discípulo manifiesta el pensamiento de Cristo por medio de sus acciones humanas. La acción humana conlleva, evidentemente, el juicio intelectual y, en consecuencia, el uso de su voluntad. La concepción antropológica de Marion pareciera que excluye la aparición en un solo sentido que pretende abordar. Se relega a Cristo a la presentación por medio de su ausencia, precisamente lo que conduciría, probablemente, a un docetismo.

Ese Cristo muestra (a sí mismo) (como) el don que lo invisible (el Padre) da, en un significado visible icónico, para la mirada de un hombre, para verse a sí mismo visto por el Padre, en una vista de Cristo que lo ve visible e invisible como Hijo¹⁶ (Marion, 2016, p. 86).

Cristo aparece como *requerido* según su utilidad de presentar visiblemente lo invisible. Lo que se da es precisamente lo invisible por medio de lo visible. Cristo, para Marion, es un visible sin voluntad, que presenta lo invisible. Cristo como apariencia del Padre que se presenta remitiendo sin presentarse a él mismo.

La posibilidad que Cristo tiene para remitir al Padre es, justamente, por el cruce de lo visible y lo invisible. Para Jean Luc Marion, el visible remite al invisible. El cristianismo nos presenta lo contrario: por la visibilización de Cristo, podemos ver al Padre: *Si me conocen a mí, conocerán también a mi Padre. Desde ahora lo conocen y lo han visto (Jn 14, 7)*. Creemos que la liberación que Marion hace del ser es justa, pero también creemos que destina a **Dios** al silencio. Tal destinación lo aleja de toda posibilidad de conocerlo por medio de la revelación (*ἀπο-καλύπτω*¹⁷) y, más aún, de conocerlo por medio del cristiano.

Si Jesús fue el ícono del Padre, el que en su rostro, en sus acciones y gestos revelaba al Padre, el prójimo es ícono de Jesús. Encontramos el rostro de Jesús en el rostro del prójimo, y en él encontramos, por consiguiente, el rostro de Dios (Beuchot, 1999, p. 81).

Creemos que la carne de Cristo se encarna en el cristiano. Es una composición que surge a partir del encuentro. Así como el Icono nos presenta a **Dios**, los iconos nos presentan al Icono. Esto es propiamente la dinámica del iconógrafo: plasma el pensamiento de Cristo en

¹⁶ Traducción propia.

¹⁷ Lejos de ocultar. Creemos que revelarse es, precisamente, alejarse de lo que no puede ser visto por los ojos; lejos de lo oculto. De ahí el mismo campo semántico, en latín, de *oculus*: ojos. Probablemente podamos entenderla como *lejos de lo cubierto para los ojos*.

la madera, le da carne a los pigmentos. María, en este sentido, sería la primera iconógrafa: le da carne a Cristo. También podemos decir esto de nuestros padres en la fe: han encarnado a Cristo en nuestra propia carne. Es un pensamiento que toma cuerpo, que se presenta en la carne y se mantiene por medio de la alianza generada entre Cristo y la humanidad. Esto ya fue planteado a la luz de Marion en *el don de su presencia*. El problema es que Marion lo plantea como una ausencia, que refiere a lo invisible. Creemos que referirnos a una invisibilidad de ~~Dios~~ es eliminar la manifestación del mismo en Cristo. Diríamos, entonces, que Cristo efectivamente cumple su rol de *eikon*: da a conocer al Padre. Lo que pasa por alto Marion es que el ícono surge, también, desde lo humano: es el cruce de lo humano con lo divino. Ya hemos dicho que la primera iconógrafa, la primera que circunscribió a ~~Dios~~, fue María. Así Cristo, de la mano de ella, se enriquece con lo humano: aprende a ser hijo, a tener amigos y también aprende a morir. ~~Dios~~ aprende a morir –su encarnación está consumada (Jn 19,10). En este mismo sentido, el pensamiento de Cristo se encarna en los que él mismo se encuentra. Son estos lo que, encarnados –y encarados– con el pensamiento de Cristo, encarnan en otros el don recibido. Esto nos presenta la colaboración de lo humano con lo divino: el rostro del cristiano sirve, como medio, para conocer a ~~Dios~~; la misión de Cristo es acrecentada por la misión del hombre. El pensamiento de Cristo, que se enriquece con su encarnación, enriquece el pensamiento del que se con-forma con él –quizás en esto consista la con-versión: vertirse el uno en el otro, con-formar una misma carne desde la diversidad de las carnes, un mismo pensamiento en un mismo acontecer a partir del encuentro de los hombres con ~~Dios~~, es decir, en *ecclesiastica communione* (LG 13). Diríamos, entonces, que la tradición y evangelización de la Iglesia no es más que la encarnación de Cristo en las distintas carnes humanas a lo largo de la historia –así como el iconógrafo encarna el pensamiento de Cristo en los pigmentos. Lo vemos, por lo tanto, en el acontecer del pensamiento cristiano: “en esto, conocerán todos que son discípulos míos: si se tienen amor los unos a los otros” (Jn 14, 35). El amor dándose, el amor aconteciendo en las distintas carnes, manifiesta el acontecer de ~~Dios~~. Es por esto que podemos ver en el otro el rostro de ~~Dios~~, es decir, el rostro del tercero que adviene. Ciertamente, el aporte de Marion es innegable. Liberar a ~~Dios~~ de las ataduras del ser es una herencia que nos deja, ya que le permite acontecer según el amor. Creemos, por lo tanto, que el aporte que Marion hace es presentar a un ~~Dios~~ que acontece, que *es* aconteciendo. El acontecimiento, como amor,

permite conocer no su acontecer propiamente tal –esto podría ser, nuevamente, un ontologismo– sino que permite conocer los frutos de su acontecer: el amor. Se da y toda donación es una donación de amor. Es esto lo que permite que ~~Dios~~ se piense a partir de sí, siempre imprevisible e inabarcable. La saturación que ~~Dios~~ realiza a nuestro pensamiento es por su imprevisibilidad, pero no por su invisibilidad. Ante esto, creemos que debemos eliminar la tachadura sobre ~~Dios~~ y volverlo, nuevamente, Dios –pero sin antes presentar una apertura que, probablemente, libere por fin el acontecer trinitario. Pensamos que Dios puede desembocar en «Dios» y ~~Dios~~ mientras se mantenga dentro de la conceptualización sobre Dios. Esto es precisamente porque sea Dios, ~~Dios~~ o «Dios», siempre se mantiene dentro de los márgenes del pensamiento, lejos del acontecer. La revelación, la última posibilidad de la fenomenalidad, nos presenta que Dios, o como llama Marion: ~~Dios~~, siempre se presenta a partir del amor. Esto encarna, con mayor realce, la visibilización que nos ofrece Cristo: Dios es Padre. Y decimos, justamente, que es Padre no porque simplemente le hemos asignado ese nombre, sino porque acontece como tal. Hemos conocido los frutos (Mt 7, 16): Jesús aconteciendo como Hijo nos presenta el acontecer de Dios como Padre, es decir, conociendo el fruto de la paternidad, conocemos al Padre. La concepción, por lo tanto, omnipotente¹⁸ o infinita de Dios, se rompe y se presenta lejos de la divinización y más cerca de la paternidad. Precisamente, esto muestra su imprevisibilidad. Es una apertura del pensamiento que, por los límites de nuestra investigación, no podemos desarrollar más que proponiéndola al estudio teológico.

La acusación, con tintes teológicos, sobre la nula posibilidad de conocer a Dios como invisible, tiene, esta vez, repercusiones filosóficas. Esto es porque la invisibilidad es una temática recurrente en todos los fenómenos saturados. El evento nunca se ve propiamente tal, el ídolo se presenta como incapaz de sostener la mirada, la carne permanece siempre invisible y el icono genera una mirada que mira lo invisible. Creemos que hay una preponderancia de lo invisible por sobre lo visible y esto puede culminar en un axioma que, sin duda, Marion buscaba evitar: lo visible *supone* lo invisible, la *suposición* última de lo visible es lo invisible. “La suposición última es siempre supuesta como fuera de alcance. O, incluso, está supuesta

¹⁸ Si Dios es omnipotente porque puede todo excepto contradecirse (Suma teológica, p. Ia, c.25) entonces no podría encarnarse porque contradeciría su simplicidad (Suma teológica, p. Ia, c.3). La teología tomista se presenta como insuficiente ante la imprevisibilidad de Dios.

en dos sentidos: puesta debajo, en el principio, y supuesta, pero no planteada” (Nancy, 2014, p. 31). Aquella invisibilidad supuesta está siempre fuera del alcance, siempre permanece invisible. Podríamos decir que recae en la metafísica al pre-suponer lo invisible. Marion pone debajo o delante (*subectio*¹⁹) lo invisible, generando al sujeto (*subiectum*²⁰) donde no puede aportar nada, solo queda permanecer humildemente (*subiecte*²¹) acaecido por lo invisible. Marion nos da la manera de referirnos a la posibilidad de lo visible por medio de la imposibilidad de lo in-visible. Es por esto que lo invisible permanece nunca planteado como tal, sino siempre oculto y saturando por medio de lo visible –cuestión muy similar a la substancia; Marion elimina la substancia, pero deja lo invisible. Tememos y advertimos la posibilidad que presenta la fenomenología de la donación de culminar en una metafísica de lo invisible, que puede desembocar en una incognoscibilidad similar a la incognoscibilidad del ser –sea por parte de Aristóteles, Tomás de Aquino o Heidegger.

A pesar de que no compartimos la preponderancia de lo invisible por sobre lo visible, sí agradecemos la apertura del pensamiento que nos da Marion cuando habla de la donación. Su postulado *cuanto de reducción, tanto de donación* nos conduce, inevitablemente, a comprender la donación dentro de una relación. “La reducción le da al fenómeno el manifestarse como una cosa que se manifiesta en sí” (Marion, 2019, p. 52). Esto se debe a que para que acontezca una donación debe existir reducción. Lo invisible que remonta lo visible entra en acción por la reducción. Así, la fenomenología no puede escapar de la hermenéutica, como tampoco la realidad de la relación. Esto nos manifiesta, de igual modo, que cualquier fenómeno que se presenta no se da hasta que se reduce, es decir, necesita del hermeneuta para darse. La condición necesaria del otro para que algo se dé puede, sin embargo, mantenerse dentro de los márgenes de la trascendentalidad. Creemos que Marion no cede ante esta tentación constante de la filosofía. Él escapa de la trascendentalidad en tres sentidos: I) el donante da el don al donatario ausentándose como tal, pero el donatario se define por el don que se le da sin poder devolverlo por la ausencia del a *quién* devolvérselo y por el *qué* devolver; II) en la donación de fenómenos pobres, corrientes o saturados, la dación del fenómeno no *es*, sino que este se da según su extensión del acontecimiento; III)

¹⁹ Acción de poner de bajo o delante.

²⁰ Sujeto.

²¹ Muy humildemente.

toda donación se da dentro de los márgenes de la fenomenalidad, es decir, en los rostros que nunca son subsistentes *en y por sí*, sino que siempre están junto a otros –otros y no otro porque, precisamente, Marion propone una alteridad según el tercero. Todo esto nos conduciría a pensar en una realidad que se da y que define al que se le da –lo define porque nunca *es*, sino que acontece, y su acontecimiento se extiende según la extensión del acontecimiento que le adviene. Que el don no *sea* hasta que entra en reducción nos podría posibilitar el pensar la realidad no como dada desde lo inefable, sino como una realidad que acontece imprevisiblemente: siempre nueva, sin posibilidad de abarcarla completamente. Por último, podríamos decir que todo don que acontece no se da sino dentro de una relación, pero no una relación que proponga un duelo-dual, sino una relación que se da en *communio*, es decir, frente al tercero. El fenómeno saturado en Marion nos presenta esta posibilidad: entender la realidad fuera de nuestros márgenes arbitrarios, posibilitando que la realidad nos defina los márgenes, precisamente porque [la realidad] acontece dentro de una relación con la humanidad entera –a partir del tercero, el mundo se puede amplificar a los terceros del tercero. También podemos agradecer a Jean Luc Marion el giro que le realiza a la filosofía al proponer el estudio del amor dentro de las carnes que componen su propia razón, a la que la razón de los demás hombres se presenta como insuficiente –esto ya lo hemos visto en *el acontecimiento o el evento*. Esto no significa que la razón de la humanidad no pueda comprender al amor, sino que el amor es quien define la razón de la humanidad y también que, dentro de esta humanidad, el amor puede generar una razón entre los amantes. La razón compuesta, a la luz del pensamiento del tercero, nos puede conducir a que la verdad no es la *adequatio* ni se revela –porque no hay nada oculto a la vista, como planteábamos hace un momento– sino que surge a partir del encuentro –como ya hemos presentado indicios en *el don de la presencia*. Frente a esto, se nos podría juzgar por la posibilidad de presentar, en el encuentro, el relativismo. Para alejarnos de esto, recurrimos al mismo pensador francés. La aparición del tercero, como medio y nunca como fin, nos da la posibilidad de entender el encuentro con el rostro como medio para lo universal. El pensamiento compuesto en comunidad, *apud collegium*, nos da la posibilidad de alejarnos de tal acusación. El rostro, como medio de lo universal, nos exige que generemos una razón compuesta. Presenta así la posibilidad de encarnar el pensamiento y, por ende, compartirlo a otros para que, usando su propia razón compuesta, lo juzguen como enriquecedor o su contrario. Es así como el

encuentro puede generar una realidad compuesta en base a la razón de cada carne que se encuentra con otras –sea humana o divina. Es esto mismo lo que nos da la apertura a generar un nuevo giro a la fenomenología de Jean Luc Marion.

Sin dudas, como también Marion menciona, la carne ocupa un lugar privilegiado en toda la fenomenalidad saturada. Esto es porque siempre la carne es afectación. Se afecta con el evento que le adviene, con el cuadro que mira, con la carne que siente y con el rostro que lo mira. A esto también se le agrega que todo fenómeno saturado se le presenta como y según el acontecimiento o el evento.

A pesar de la unión que existe dentro de los fenómenos saturados, permanece la invisibilidad. Esto, que ya hemos planteado la contradicción que enfrenta, nos sitúa en una fisura que nos da la oportunidad de proponer un giro y una amplificación al fenómeno saturado de Marion. Diríamos que la carne, fenómeno saturado, ocupa un lugar privilegiado en la donación, pero también la genera. Esto es porque el evento siempre será un evento según la carne y generado por las distintas carnes. También, en el arte se dará este giro: el pintor, lejos de perderse en lo invisible para rescatar los invistos, piensa según su carne y encarna el pensamiento en los pigmentos. El rostro puede ser aún más sencillo de entender: todo rostro, como icono, refleja y es posible según la carne –sea un icono humano o el icono cristiano. Así, vemos que todo fenómeno acontece según la carne y es generado por ella, precisamente porque lo más propio de la carne es componer, incluso, según la lectura de Marion. Si cada carne encuentra su espacio y su tiempo con otra carne, si incluso podemos decir que encuentra su propia ipseidad con otra carne, entonces, no será escándalo pensar que la carne también se acrecienta con el encuentro del otro. El encuentro carnal, donde reside el pensamiento, se ve plasmado con los pensamientos y experiencias de otra carne. Creemos que en este punto damos otro giro al pensamiento del profesor francés. Es probable que, el pensamiento del francés, por eliminar de la donación todo rasgo de economía, se encuentre incompatible con cualquier aplicación práctica en ética o política. Lo económico no se reduce simplemente a la moneda o al dinero. Podemos ver esto claramente en nuestra sociedad. Los padres, que fruto del encuentro carnal generan otra carne, piensan su economía y educación en base al enriquecimiento de la carne de su hijo, que es fruto del acontecimiento del amor. Es por esto que se ocupan de encarnar su pensamiento sobre política, ética, moral, arte o

salud. Otro ejemplo lo podemos encontrar en las aulas de clases. El maestro, que se ha impregnado del pensamiento de los autores que ha estudiado, encarna su pensamiento, por medio de los textos y los pigmentos de su pizarrón, en los pensamientos de los alumnos. Sin duda, tanto el hijo como el alumno, se ve enriquecido por el pensamiento que se ha encarnado en él. Recibe una herencia que debe trabajar y, posteriormente, encarnarla en otros –más enriquecida de lo que recibió. Esto nos muestra que la carne acontece, también, como jurídica y económica. Jurídica en cuanto puede juzgar, por la inteligencia de su carne, lo que puede enriquecerlo o no; económica, precisamente porque, juzgando lo que le conviene, puede enriquecerse. Es así como por medio de otros –el otro nunca como fin, *el medio de lo universal*– la carne se hace una mejor carne, una carne más rica. Esto nos conduce, por lo tanto, a pensar en que el evento surge dentro de la misma dinámica. En cualquier estallido social, de cualquier tiempo y cultura, la carne reclama su propia capacidad de componer universalmente con otros, clamando por terminar con las injusticias que no se lo permiten; que otra carne tenga más privilegios a costa de otros, manifiesta que la carne necesita componer según la dignidad que tiene. También podemos ver el caso de los eventos que surgen según la amistad: una carne que se encuentra con otra juzga económicamente al otro como aquél que posibilita su enriquecimiento, por eso decide reunirse con él, conocerse y experimentar el mundo. En el encuentro de los amantes, que se da como evento, también ocurre lo mismo. En el caso del arte, encontramos la misma dinámica. El pintor, juzgando lo que se le presenta a los ojos, decide pintarlo para enriquecer el pensamiento de los que verán su obra. Sin duda, ofrece su pensamiento por medio de sus ojos y sus manos: Van Gogh nos aporta un pensamiento sobre la noche estrellada de Saint Remy, o Munch permite experimentar la desesperación del grito a aquellos que nunca se han sentido desesperados o, también, podemos reflexionar que nuestro jardín de las delicias tiene acontecimientos buenos y malos junto a El Bosco. Así, la carne le permite juzgar y, por lo tanto, pensar en lo que va a plasmar. Esto enriquece a la carne que se define con lo que el pintor le ofrece. En el icono, la cuestión es aún más evidente. Todo icono es posible por la carne. Alejada de la trascendencia, la mirada siempre es provocada y generada por otros. Así, siempre el icono es encarnado. Nos pareciera que la separación que hace Marion sobre el icono y la carne es similar a la que la metafísica tradicional ha hecho sobre la materia y la forma o, incluso, sobre el ser y los entes. Pensar al icono fuera de la carne puede ser, precisamente, para pensar a

Dios fuera de la carne, error que hemos pretendido mostrar por medio de la crítica a Marion y su concepción de Cristo sin voluntad. Finalmente, podemos ver que todo fenómeno se da según y por la carne. Carne que acontece y es jurídica–económica. Esto, inevitablemente, nos conduce a repensar los límites de la fenomenología y plantearse, seriamente, si el estudio de lo que aparece no está en relación solamente a las apariencias, es decir, del $\delta\omicron\kappa\epsilon\tilde{\iota}\nu$.

En resumen, podemos decir que nuestra tesis ha pretendido acercarnos a Marion para cuestionarlo y, de este modo, acrecentar el patrimonio filosófico. Sobre todo al entender que Cristo no tiene voluntad, es decir, no es alguien propiamente humano. Él solo remite a lo invisible. Aquí, su problemática: pone sobre relieve lo invisible y, por lo tanto, corre el riesgo de repetir la metafísica. Esto radica en toda su fenomenología. A pesar de esto, creemos que puede aportar a pensar en el acontecimiento fuera del ser y en el pensamiento compuesto, lo que haría que el acontecimiento no sea dado desde lo invisible, sino generado a partir de la carne. Sin el ánimo de cuestionar la autoridad de Jean Luc Marion, ni menos negar su aporte a la filosofía, creemos que su pensamiento puede enriquecernos, sobre todo para comenzar a pensar el acontecimiento del don.

7. Bibliografía

Bibliografía principal

MARION, J. L. (1993). *Prolegómenos a la Caridad*. [Trad. DÍAZ, C.], Madrid: Caparrós.

_____, (1999). *El ídolo y la distancia*. [Trad. PASCUAL, M. & LATRILLE, N.], Salamanca: Sígueme.

_____, (2005). *Acerca de la donación*. [Trad. LOSADA, G.], Buenos Aires: Jorge Baudino.

_____, (2005b). *El fenómeno erótico. Seis meditaciones*. [Trad. MATTONI, S.], Buenos Aires: El cuenco de plata.

_____, (2006). *El cruce de lo visible*. [Trad. BASSAS, V. & MASÓ, J.], España: Ellago.

_____, (2006b) “El tercero o el relevo dual”. *Stromata* (Argentina), pp. 93-120.

_____, (2008). *Siendo dado*. [Trad. BASSAS, J.], Madrid: Síntesis.

_____, (2010). *Dios sin el ser*. [Trad. BARRETO, D., BASSAS, J. & RESTREPO, C.], España: Ellago.

_____, (2011). *Reducción y donación*. [Trad. CORONA, P.], Buenos Aires: Prometeo.

_____, (2016). *Givenness & revelation*. [Trans. LEWIS, S.], New York: Oxford.

_____, (2019). *Retomando lo dado*. [Trad. LOSADA, G.], San Martín: UNSAM.

POMMIER, E. (Comp.) (2017). *La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion*. Buenos Aires: Prometeo.

ROGGERO, J. L. (Ed.). (2013). *Jean Luc Marion: Límites y posibilidades de la filosofía y la teología*. Buenos Aires: SB.

SCHÖNBORN, C. (1999). *El icono de Cristo* [Trad. BELLELLA, A.], Madrid: Encuentro.

VINOLO, S. (2019). *Jean Luc Marion. La fenomenología de la donación como relevo de la metafísica*. Quito: Centro de publicaciones PUCE.

Bibliografía complementaria

- AQUINO, T. (2010). *Suma contra los gentiles*. [Trad. GONZÁLEZ, C.] Méxco: Porrúa.
- _____, (2006). *Suma de teología*. [Trad. MARTORELL, J.], Madrid: BAC.
- BENTUE, A. (2001). *La opción creyente*. Santiago: San Pablo.
- BERMÚDEZ, C. R. (2009). “Visible-Invisible. Notas para una interpretación icónica del rostro”. *Acta fenomenológica latinoamericana* (Perú), pp. 279-287.
- BEUCHOT, M. (1999). *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*. Madrid: Caparrós.
- UBIETA, J. A., & MORLA, A. V. (2009). *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- CORETH, E. (2006). *Dios en la historia del pensamiento filosófico*. [Trad. RUIZ-GARRIDO, C.] Salamanca: Sigueme.
- GRASSI, M. (2015). “Del Dios del que [no] se puede hablar: lo idólatrico y lo icónico en Jean Luc Marion”. *Nuevo Pensamiento* (España), pp. 27-61.
- HEIDEGGER, M. (1997). *Ser y tiempo*. [Trad. RIVERA, J.]. Santiago de Chile: Universitaria.
- _____, (2014). *¿Qué es la metafísica?* [Trad. CORTÉS, H.], Madrid: Alianza.
- HENRY, M. (2010). *Fenomenología de la vida*. [Trad. LIPSITZ, M.], Buenos Aires: Prometeo.
- INVERSO, H. (2013). “De E. Husserl a J. L. Marion: donación y límites de la fenomenología”. *Franciscanum* (Colombia), pp. 127-154.
- JAEGER, W. (2016). *Cristianismo primitivo y Paideia griega*. [Trad. FROST, C.], Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- LEVINAS, E. (2016). *Totalidad e infinito*. [Trad. GARCÍA-BARÓ, M.], Salamanca: Sígueme.
- LLACH, G. (2013). “Heidegger y su interpretación del esse tomista”. *Aporía* (Chile), pp. 47-58.
- MÜLLER, G. (2009). *Dogmatica*. [Trad. VILLANUEVA, M.], Barcelona: Herder editorial.

- NANCY, J. L. (2006). *La mirada del retrato*. [Trad. AGOFF, I.]. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____, (2008). *La declosión (Deconstrucción del cristianismo, I)*. [Trad. LUCERO, G.] Buenos Aires: La Cebra.
- _____, (2011). *58 indicios sobre el cuerpo, Extensión del alma*. [Trad. ALVARO, D.] Buenos Aires: La Cebra.
- _____, (2014). *¿Un sujeto?* [Trad. ALARCÓN, F.], Avellaneda: La cebra.
- PUNTEL, L. (2015). *Ser y Dios*. [Trad. CRESTA, G.], Buenos Aires: Prometeo.
- RATZINGER, J. (2006). *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*. Madrid: Encuentro.
- _____, (2011). *Jesús de Nazaret*. [Trad. DEL RÍO, F.], Madrid: Encuentro.
- _____, (2013). *Introducción al cristianismo*. [Trad. DOMÍNGUEZ, J.], Salamanca: Sigueme.
- REALE, G., & DARIO, A. (2008). *Historia de la filosofía; 4. De Spinoza a Kant*. [Trad. GÓMEZ, J.], Bogota: San Pablo.
- RESTREPO, C. (2009). “Visible-invisible. Notas para una interpretación icónica del rostro”. *Acta fenomenológica latinoamericana* (Perú), pp. 279-287.
- ROBERTS, C. (2013). “El otro en perspectiva de Heidegger y Lévinas”. *Anuario de la Facultad de Ciencias Económicas del Rosario* (Argentina), pp. 103-113.
- ROGGERO, J. L. (2015). Arte y concepto. La crítica de Jean Luc Marion al arte conceptual. *Eikasia* (España), pp. 207 - 222.
- _____, (2015). La crítica de Jean-Luc Marion al arte conceptual. *Eikasia* (España), pp. 207-222.
- _____, (2016). La función del arte en la fenomenología de la donación de J.-L. Marion. *Investigaciones Fenomenológicas* (España), pp. 173-192.
- _____, (2018). “La "filosofía última" de J.L. Marion”. *Tópicos* (México), pp. 31-59.

_____, (2019). “El problema de la donación en la fenomenología de J.-L Marion”.
ARETÉ (Perú), XXXI, pp. 191-215.

SHESTOV, L. (2018). *Atenas y Jerusalén*. [Trad. GONZÁLEZ, A.], Madrid: Hermida.

SOLÍS, D. (2019). “El ícono y su herencia en el arte”. *Veritas* (Chile), pp. 143-167.

VOX. (2018). *Manual Griego clásico – Español*. Barcelona: Larousse.

_____, (2013). *Diccionario ilustrado Latino – Español; Español – Latino*. Barcelona:
Larousse.

