

V. Duplancic

Acerca de la edición y recepción de la obra de G.W.F. Hegel. El ejemplo de la *Fenomenología del espíritu*

139/152

M.-F. Begué

De la tolerancia al reconocimiento mutuo

153/164

J. L. Narvaja

Algunas notas sobre la traducción latina de Juan Escoto Eriúgena de las obras del Pseudo-Dionisio Areopagita a partir de la noción de "luz"

165/178

Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión

por Juan Carlos Scannone S.I.
Facultades de Filosofía y Teología. San Miguel

0. Introducción

Dominique Janicaud incluye a Marion -junto con Emmanuel Lévinas y Michel Henry- en el que él llama peyorativamente: "giro teológico" de la fenomenología francesa.¹ Sin ese sello negativo, Paul Gilbert habla más bien de un "giro metafísico"² que, quizás, mejor habría que denominar: "hacia una nueva filosofía primera". Por supuesto que las tres expresiones, en la historia de la filosofía occidental, siempre han tenido que ver con la cuestión de Dios y, en ese sentido, con la religión.

Pues bien, una especie de respuesta a Janicaud la ofrece el libro publicado por Paul Ricoeur, Henry, Marion y Jean-Louis Chrétien: *PhTh*. En éste, quien lo presenta -Jean-François Courtine- se pregunta "si hay un orden de fenómenos, un tipo de aparición y una 'guisa' [o manera] determinada del aparecer susceptible de poner en cuestión o en crisis [el] a priori correlacional" husserliano entre aparecer subjetivo y lo que aparece (*PhTh* 10). Según pienso, al mentar esa eventual crisis, Courtine se refiere a la *reversión* (inversión o giro) de dicha correlación, como de hecho se dio en la fenomenología post-husserliana. Y responde: "si así

¹ Cf. D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, Éd. de l'Éclat, 1990; ver también otro libro suyo: *La phénoménologie éclatée*, Combas, Éd. de l'Éclat, 1998. Citaré las obras de Marion más usadas en este artículo, con las siguientes siglas y el número de página: *PhTh*: "Le phénomène saturé", en: M. Henry-P. Ricoeur-J.-L. Marion-J.-L. Chrétien, *Phénoménologie et Théologie*. Présentation de J.-F. Courtine, Paris, Criterion, 1992, 79-128; *RD*: *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, 1989; *ÉD*: *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997; *DS*: *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, 2001.

² Cf. P. Gilbert, "Un tournant métaphysique de la phénoménologie française? M. Henry, J.-L. Marion et P. Ricoeur", *Nouvelle Revue Théologique* 124 (2002) 597-617. Ver también: C. Canullo, *La fenomenologia rovesciata. Parcorsi tentati in J.-L. Marion, M. Henry e J.-L. Chrétien*, Torino, Rosenberg e Sellier, 2004.

fuera, la 'fenomenología de la religión' no sería simplemente una ciencia óptica, regional..., sino que ella podría afectar en su enfoque (*visée*) central a la fenomenología misma, contemplada en su tarea y su estilo propios" (ibid.).

Este es ciertamente el caso en Marion, quien precisamente escribe en el mismo volumen un trabajo sobre "El fenómeno saturado" como introducción a una fenomenología de la religión (pp. 79-128). Pues en forma explícita afirma que "ciertos fenómenos -burlando los límites de la fenomenalidad- podrían no solamente aparecer en ella, sino aparecer en ella tanto mejor" *porque están saturados* de intuición (y, por consiguiente, de donación). Entonces, "en esa hipótesis, la cuestión de la fenomenología de la religión se plantearía sin duda en nuevos términos, tanto para la religión como para la fenomenología" (*PhTh* 89). Pues esos fenómenos tienen una doble relación con la religión. Por un lado, todos ellos (el acontecimiento, la obra de arte, la "carne", el rostro del otro...), en cuanto tales, implican para Marion un *exceso de donación* y convergen en la "pura forma del llamado", que -aunque *anónimo*- es posible relacionar -o no- con Dios. Por otro lado, el mismo autor reconoce los fenómenos específicamente religiosos (luego dirá: doblemente saturados), denominados en ese artículo: *teofanías*.³ Todos ellos se librarían -según lo afirmado más arriba- de los *límites* que los condicionan a priori de acuerdo a Kant y Husserl, a saber, del *horizonte* previo y del *Yo trascendental*. Entonces la fenomenología se habría revertido: de la constitución trascendental a la donación originaria.

En relación con lo dicho, trataré en este trabajo, primeramente, de los *fenómenos saturados* (1). Luego estudiaré la *forma pura de la donación o/y del llamado*, que se da para Marion en *todos* los fenómenos saturados, no sólo el religioso. Pero se trata de un llamado *anónimo* que, sin embargo, el donatario puede *denominar* religiosamente, pero a su cuenta y riesgo propios. De ese modo se respeta lo *originario* de la fenomenología -la "forma pura de la donación"-, aunque eventualmente se la interprete mediante una *hermenéutica* religiosa (2). En tercer lugar enfocaré lo que dice Marion específicamente del fenómeno doblemente saturado de la *revelación* y aun de la *Revelación* (cristiana), en su relación con los otros fenómenos saturados (3). Así es como aparecerá, a modo de conclusión (4), que la fenomenología de la religión de nuestro autor se libera -como lo dice Courtine en la *Presentación* del volumen citado al

³ En *ÉD* hablará específicamente de "fenómeno de revelación", usando el término "teofanía" sólo para el AT (*ÉD* 329), no lo enumerará entonces como uno más de los que en *PhTh* denomina "fenómenos de revelación" -junto con el ídolo y el ícono, en contraposición con el acontecimiento (*PhTh* 127)-, y dirá que se trata de una "saturación de segundo grado" (*ÉD* 334 s.), que implica reduplicativamente los cuatro fenómenos saturados que describió antes.

comienzo (*PhTh* 10)- de todo carácter óptico y regional. Pues se enraíza -aun como específica *fenomenología del fenómeno de revelación* (y aun de la *Revelación*)- en la fenomenología de la donación (y de la pura forma del llamado anónimo) como filosofía primera.

1. Los fenómenos saturados

1.1. *Fenómenos pobres y comunes*

La definición genérica de fenómeno lo comprende "como lo que se muestra en y a partir de sí (Heidegger) y no sobreviene sino en tanto que se da en sí y a partir de sí" (*ÉD* 309-10). Pero hay grados diferentes en dicha *automanifestación*, según el más o menos de *donación*. Para Marion ellos son fundamentalmente tres:

1º) Los fenómenos *pobres*, cuya intuición es puramente *formal* en matemáticas o *categorial* en lógica. Por el carácter abstracto, indigente y puramente ideal de la intuición, se da en ellos una perfecta *adecuación* entre los binomios de la correlación mencionada más arriba, de la que habla frecuentemente Husserl, a saber, respectivamente, entre el *aparecer* (subjeto) y *lo que aparece* (el objeto), la *intención* del sujeto y la *intuición* dada, la *significación* conceptual y su *plenificación* intuitiva, la *nóesis* y el *nóema*. El privilegio epistémico de la certeza gracias a una total evidencia, es consecuencia de la penuria de intuición, por consiguiente, de donación.

2º) En segundo lugar se dan los que Marion llama "fenómenos de *derecho común*", como son los *objetos* de la física y las ciencias naturales, en los cuales de suyo puede existir adecuación, pero generalmente a penas se llega a alcanzarla, por *defecto* de intuición. Esta le queda corta a la *significación* "intendida" (*visée*) por la *intención* subjetiva previa, que -por ello- no tiene dificultad en *objetivar* los fenómenos, en predecirlos y controlarlos. "Pero -añade nuestro autor- esta figura de la fenomenalidad -de derecho común, con una adecuación posible, aunque no realizada- encuentra confirmación sobre todo en el caso de los fenómenos técnicos" (*ÉD* 312).

En éstos la intención previa y el concepto toman el aspecto de plan o diseño (v.g. industrial) que hace inteligible o -al menos- imaginable la estructura del objeto (producto), integrando en ella la factibilidad y aun la comercialización. Así como para filósofos esencialistas la existencia no es sino un mero complemento de la posibilidad o esencia, así en el producto técnico, éste -y la intuición del mismo ya efectuado- sólo *confirman* la perfecta ejecución del concepto que no sólo *precede*, sino que *determina* y *controla* su donación intuitiva. De ahí sus dos características, más o menos compartidas con todos los fenómenos comunes: el *retardo* -que se da en él- de la intuición con respecto a la intención y, sobre todo, su *previsibilidad*, sin sorpresa, sin un genuino advenimiento, sin incidentes, sin un verdadero acontecer (cf. *ÉD* 312).

Pues el ideal es que sea un producto "de calidad" (ya prevista), "sin defecto" (con respecto al plan), repetible y reproducible en cadena. Por consiguiente carece de singularidad, alteridad y novedad, por su fuerte déficit de *donación*.

1.2. La saturación del fenómeno

3º) A la mera adecuación y al déficit se opone la *sobreabundancia* de donación que, generalmente, se muestra en un *exceso* de intuición con respecto a la intención del sujeto y a la conceptualización (tanto precedente como ulterior), pues el fenómeno entonces "da que pensar",⁴ sin agotar el potencial de la intuición. En esos casos Marion habla de fenómenos *saturados*, porque saturan y aun desbordan no sólo la intención, sino también todo *horizonte* previo de comprensión y todos los *a priori* del sujeto, que -entonces- se evidencia como *no trascendental*, sino como donatario, co-donado con la donación originaria ("*adonné*": en adelante lo traduzco con el neologismo: adonado).

Esos fenómenos cumplen plenamente la definición genérica porque *se muestran en y a partir de sí*, en la medida en que *se dan*. De ahí que para Marion no son los fenómenos pobres los que dan la pauta para entender la fenomenalidad y la donación en general, sino precisamente los saturados. Ellos orientan la comprensión de las determinaciones comunes a *todo* fenómeno, a saber: anamorfosis (pues emerge *desde sí*, con su forma *propia*), arribaje (porque *irrumpe*), hecho consumado (en su *facticidad*), incidente (pues *acaee* y *sobreviene*), acontecimiento (de irreductible *novedad*). Así es como muestran -por exceso- que todo fenómeno "*está siendo dado*" no a un sujeto trascendental, sino a un testigo. Se trata, entonces, de *síntesis pasivas*, *dadas a posteriori* al donatario, las cuales desbordan todo horizonte de comprensión y toda eventual constitución por el yo.

Por esa razón Marion los llama también "*para-dojas*", en las cuales se da una "contra-[a]par[i]encia" ("*contre-parence*": *ÉD* 369), pues la intencionalidad se revierte en contra-intencionalidad, en cuanto se da un giro que invierte el giro copernicano: la prioridad la tiene el fenómeno que *se da* y, si es saturado, supera toda objetividad (Husserl) y entidad (Heidegger), pues se *da* con *sobreabundancia* de donación, la cual excede entonces cualquier horizonte y descentra al yo.

Al hilo de las categorías kantianas, pero revirtiéndolas, Marion describe dichos fenómenos como *imprevisibles* según la cantidad, *insostenibles* (por engegucimiento) según la cualidad, *absolutos* (sin

⁴ Aludo al título que da Paul Ricoeur a la Conclusión de su obra *Finitude et culpabilité II: La symbolique du mal*, Paris, Éd. Mouton, 1960, 323-332: "Le symbole donne à penser".

condicionamientos previos) según la relación e *inmirables* (en los que se revierte la constitución por el sujeto) según la modalidad. Aunque esos caracteres se entrecruzan, el primero aparece ante todo en los *acontecimientos históricos* -que no terminan de ser abarcados por una multiplicación indefinida de horizontes-; el segundo, en las *obras de arte* -que llaman a re-verlas (o re-escucharlas...) sin nunca agotarse; el tercero, en la "*carne*" propia, que se *auto-afecta* en el sufrimiento o en el gozo, sin reducirse a condicionantes extrínsecos; y el cuarto, en el *rostro del otro*, que no puede ser controlado por mi mirar (*re-garder*), porque me mira interpelándome, así me descentra y, sin embargo, me singulariza en mi unicidad de llamado.

Todavía *ÉD* podría dar la impresión de que los fenómenos saturados son poco frecuentes o extraordinarios. En cambio, ya *DS* muestra que puede tratarse también de fenómenos cotidianos, v.g., cuando se refiere al acontecimiento, no toma allí como ejemplo las batallas de Waterloo y Austerlitz (como lo hace en *ÉD* 318 s.), sino el evento banal de la conferencia que está dando en el Instituto Católico de París (*DS* cap. 2). Lo que pasa es que, generalmente, nos quedamos con la significación y nos basta algo de intuición para asistir a una conferencia más. Si prestáramos *atención* a la posibilidad de intuición que *se da* aun en ésta, podríamos abrirnos a la *donación* que allí acontece, dejándonos saturar por ella de intuición. Otro ejemplo: nuestra atención -y la actitud práctica correspondiente- son distintas cuando compro una flor en un ramo al que no atiendo sino lo necesario para hacer la compra, que cuando contemplo cada flor, su colorido propio, su forma irrepetible, su belleza.

El fenómeno doblemente saturado de la *revelación* va a implicar -para Marion- todas las características arriba señaladas, en especial, las de los cuatro tipos de fenómeno caracterizados por el autor. Ellas se entrecruzan y así se potencian entre sí. Lo trataré en detalle en la tercera parte de este trabajo.

2. La forma pura de la donación y el llamado anónimo

2.1. El "*adonado*" y su respuesta al llamado

La forma pura de la donación, en su *originariedad*, se descubre más fácilmente en los fenómenos saturados, ya que dan la pauta a todos los fenómenos, aun los de grados menores. Pues bien, para Marion todos los fenómenos saturados -en su *sobreabundancia*- implican un *llamado* a quien es su destinatario. El acontecimiento histórico adviene, sorprende y, así, "*convoca*" a ser interpretado y re-interpretado; la obra de arte "*llama*" a que se la vuelva a contemplar una y otra vez; la "*carne*" como *autoafección* es también una especie de *auto-apelación* que llama mediante el sufrimiento o el placer; el rostro del otro "*interpela*" a una respuesta responsable que revierte la intencionalidad en un "*¡heme aquí!*". Por consiguiente, a todos ellos es común la *donación originaria* en

exceso, es decir, lo que Marion denomina: "la *forma pura del llamado*", prioritario con respecto al testigo convocado por éste y donatario de la donación, como adonado. Ya antes que Marion (y, por supuesto, también después) la fenomenología había prestado (y presta) atención a llamados radicales que el hombre experimenta: el del ser (*der Anspruch des Seins*) (RD 277 ss., ÉD 366 s.) -del que habla Heidegger-;⁵ la interpelación (ética) del otro hombre -a la cual no podemos ser sordos, porque se impone-, según Lévinas;⁶ la llamada identificada con la respuesta, de Jean-Louis Chrétien;⁷ así como la de la voz (ontológica y ética) de la conciencia (*Gewissen*), que para Heidegger es una autoafección, pero cuya interpretación Ricoeur deja filosóficamente abierta, aunque teológicamente la refiere a Dios,⁸ etc.

Para Marion dicho llamado se da originariamente en *todos* los fenómenos saturados (no sólo en el rostro del otro, como en Lévinas) y -como tal- permanece invisible e inoído hasta que su donatario le responde: "¿es a mí a quién se llama?", "¿soy acaso yo el convocado?", escuchándolo en primera instancia, aunque más no sea para no aceptarlo. Al atributivo -exigido para que cualquier fenómeno se dé-, en el caso de los fenómenos saturados Marion lo llama -como ya lo dije- el *adonado* (*adonné*). Pues éste se recibe de y con la donación misma, como destinatario necesario para que haya don. Así el adonado, al reconocer lo dado, aunque más no sea para no aceptarlo -pues se debe haber conocido el regalo para poder rechazarlo-, permite que lo que está siendo dado *se manifieste* a su conciencia de testigo de la donación. Entonces ella se hace intuición *en, por y para* el adonado.

Se podría decir que éste es el *ahí* del don, según una fenomenología de la donación, así como el *Dasein* es para Heidegger el ahí del don del ser. En ambos casos se supera la comprensión moderna del sujeto. Como en Lévinas, se lo podría seguir denominando "sujeto", pero no entendiéndolo como el *de* una eventual constitución a priori del fenómeno, sino como *sujeto a* la donación a posteriori de lo que *le está siendo dado*, que así -a través del mismo- se fenomenaliza.

El adonado le abre, entonces, al llamado, su horizonte de

⁵ Marion se refiere a: M. Heidegger, *Nachwort zu "Was ist Metaphysik?"*, *Gesamtausgabe 9: Wegmarken*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1976.

⁶ Cf. E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961, p. 205 et passim.

⁷ Cf. J.-L. Chrétien, *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*, Paris, Éd. de Minuit, 1990; id., *L'appel et la réponse*, Paris, Éd. de Minuit, 1992.

⁸ Cf. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éd. du Seuil, 1990, pp. 393-409, donde alude a: M. Heidegger, *Sein und Zeit*, capítulo 2º de la 2ª sección, sobre la conciencia (*Gewissen*). Acerca de la interpretación teológica, ver más abajo, nota 11.

audibilidad o visibilidad -aunque lo sature-, como la pantalla transcribe en fenómeno visible y colorido la luz incolora que la ilumina y se le está donando. Es decir, el *a priori* del llamado sólo se fenomenaliza y percibe a través del prisma del *a posteriori* de la respuesta, que Marion denomina: *responsorio*. Por lo tanto, la respuesta le da *forma* a la llamada, la hace visible y audible en el acto mismo de responderle: ¡heme aquí!, sin quitarle por ello su irreductible *alteridad* y su *relacionalidad* originaria. De ahí que pueda afirmarse que el adonado, al dar forma, color y -como lo diré más abajo- aun nombre, al llamado anónimo, lo *interpreta*. Pero en Marion se trata -en la terminología de Ricoeur- de una hermenéutica *de escucha*, no *de sospecha*,⁹ que exija un discernimiento; el cual, sin embargo, no debería darse en desmedro de la primera inmediatez. Con todo, al decir que el adonado da nombre al llamado anónimo "como su *riesgo* propio, que ninguna trascendencia vendrá a verificar por una impensable *adaequatio rei et intellectus*",¹⁰ precisamente por ese riesgo, está posibilitando una eventual sospecha.

En cierto sentido, el responsorio es fenomenológicamente primero, pues libera al llamado del no-ser-escuchado; mas, por otro lado, éste es de suyo anterior y más originario que la respuesta, pues ésta lo supone, ya que debe darse para poder ser recibido.

2.2. Un llamado sin nombre

Ese llamado es de suyo anónimo: el *nombre* se lo da el adonado a su cuenta y riesgo. Esto sucede cuando en su responsorio: "¡heme aquí!" implica también un "¡hete allí!", dando ya hermenéuticamente una interpretación al llamado sin nombre propio (ÉD 411). Ya Ricoeur lo dice con respecto a la "voz de la conciencia" (que para Marion sería un fenómeno saturado). Puedo interpretarla -según ya lo dije- como una autoafección de mi propia conciencia (Heidegger), pero también como la introyección de la normativa paterna -de acuerdo a Freud-, o bien como la interpelación ética del rostro del Otro -según Lévinas-, o quizás -como lo hace el mismo Ricoeur en un contexto *teológico*, a la luz de los textos

⁹ Cf. P. Ricoeur distingue ambas hermenéuticas en: "La critique de la religion et le langage de la foi", *Bulletin du Centre Protestant d'Études* 16 (1964) 5-31.

¹⁰ ÉD 419 (la primera cursiva es mía), cf. los párrafos 28 y 29 de ÉD. Ver también mi conferencia: "Fenomenología y hermenéutica en la 'fenomenología de la donación' de Jean-Luc Marion", que fue presentada en el XV Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica (Buenos Aires, setiembre de 2004), la cual se publicará en *Escritos de filosofía* de 2005.

bíblicos sobre las vocaciones proféticas,¹¹ podemos decir: Quien llama es el Señor, Dios de Israel o, el Padre de Nuestro Señor Jesucristo es quien me convoca. Pero entonces, se está dando el paso -ya histórico- de la pura fenomenología a la *hermenéutica*.

Si interpreto religiosamente el llamado, podré mostrar que es razonable creer que es Dios quien llama -aunque nunca podré racionalizarlo-; pero, por otro lado, permaneceré libre en mi opción hermenéutica de fe religiosa. Estas consideraciones son mías, Marion no las hace.

Por su parte, cuando -en RD- se refiere a la reivindicación del ser, que introduce Heidegger en el *Postfacio* de *¿Qué es metafísica?*, habla explícitamente de "la *hermenéutica* de la nada como ser" (RD 264; la cursiva es mía). Pues el filósofo de Friburgo estaría pasando en ese texto de la nada al ser mediante una *interpretación* (RD 279). Pero el hilo conductor de ese tránsito -según el análisis cuidadoso de Marion- no parte de la nada o del *Dasein*, para llegar al ser, sino que arranca del llamado o reivindicación (*Anspruch*) del ser al *Dasein*. De ese modo la nada es interpretada por Heidegger como el "velo del ser" mismo, pero lo más originario es el llamado.

Enseguida después de ese comentario del texto heideggeriano, Marion intenta superar la interpretación ontológica del llamado (que lo refiere al ser), y *reduce* fenomenológicamente esa reivindicación a la "pura forma del llamado". Pues bien, aun aceptando esa (tercera) reducción que, según mi opinión, es más originaria que la de Husserl a la objetividad, y que la ontológica de Heidegger, estimo que también Marion -no sólo Heidegger- está recurriendo entonces a una *hermenéutica*, al no interpretar el llamado "por motivos fenomenológicos" (RD 273) como "reivindicación del ser", según lo hace Heidegger, sino quedándose con el "puro llamado" *anónimo*. Pues todos los distintos tipos de fenómenos saturados implican para él "el mismo y único tipo de llamado" (ÉD 410, 366 ss.). Ese llamado *anónimo* corresponde a la donación *anónima* (cuyo *donador* es puesto fenomenológicamente entre paréntesis) al adonado.

Por lo tanto, la fenomenología de la donación -sin dejar de ser fenomenología de lo originario- hace entonces intervenir una primera interpretación, aun suponiendo el *anonimato* del llamado. Todavía más,

¹¹ Cf. P. Ricoeur, *Soi-même*, op. cit., pp. 406-409. Sobre la interpretación teológica cf. id., "Le sujet convoqué. A l'école des récits de vocation prophétique", *Revue de l'Institut Catholique* 28 (1988) 83-99. En *Soi-même* pp. 35-38, Ricoeur explica por qué no asumió ese tema en esta obra, siendo así que había formado parte de las *Gifford Lectures*, que le dieron base. En esa decisión seguía vigente el influjo de su amigo Pierre Thévenaz, que le hacía distinguir claramente la filosofía de la teología, según el mismo Ricoeur lo afirma en: *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éd. Esprit, 1995, p. 26

según mi parecer, la hermenéutica ya se da en el mismo hecho de emplear las metáforas de la *reivindicación*, del *llamado*, y de la *donación*. Es decir, que la fenomenología, aun describiendo lo más originario, no puede prescindir de la hermenéutica, al llevarlo a lenguaje y darle apelativos. Esa es una *primera* interpretación, anterior a una segunda, que consiste en darle nombre explícito (inapropiado) a la reivindicación anónima.

Pero, si nuestro filósofo llega a la "pura forma del llamado" como a lo más originario: ¿se trata, entonces, de un llamado *formal* y *vacío*? No, porque se da y se manifiesta en la respuesta (ÉD 391), la cual no sólo lo hace visible y audible, dándole *contenido*, sino que, además, le puede dar *nombre*, interpretándolo. Pues también es una interpretación el acto agnóstico de rehusar o no lograr darle un nombre.

Por lo tanto, para Marion se da en todo fenómeno saturado una *donación* y como un *llamado originarios*, cuyo *dador*, *interpelante* y *origen* son fenomenológicamente *anónimos*; pero al cual el adonado puede -interpretándolo- adjudicarle un nombre, aunque "a su cuenta y riesgo". Si a dicho origen lo llamo "Dios", puedo hacerlo *razonablemente*, pero ya estoy pasando de la fenomenología de la donación a una *hermenéutica*.

Según mi opinión se podría hablar aquí -en un sentido amplio e implícitamente- de una fenomenología de la religión, en cuanto se trata, como Marion lo reconoce, de una nueva *filosofía primera*, la cual puede ser luego interpretada -como en Aristóteles- *teológicamente*. Pero esa hermenéutica religiosa, de la cual es responsable cada adonado, aunque se injerta en la fenomenología, la trasciende. Janicaud se opone a esa interpretación -quizás porque la entiende representativamente-, pero él es injusto al negarle a Marion el carácter estrictamente fenomenológico de su fenomenología de la donación. Pues, si se da una interpretación teológica de la pura forma del llamado, corre "a cuenta y riesgo" del intérprete, ya no como fenomenólogo sino como hermeneuta.

3. Una fenomenología explícita de la religión

3.1. El fenómeno saturado de "revelación" y la Revelación

Al final de su artículo sobre los fenómenos saturados en *PhTh*, Marion los conecta a éstos en general con la posibilidad de una fenomenología de la religión. Más aún, la relaciona explícitamente con la *teofanía*, "en la cual el exceso de intuición alcanza la paradoja que una mirada invisible visiblemente me mira y me ama" (*PhTh* 127). En el mismo contexto distingue el acontecimiento de los que entonces denominaba "fenómenos de revelación": el cuadro (*ídolo*), el rostro del otro (*ícono*) y la misma teofanía.

En el párrafo 24 de *ÉD* restringe la palabra "revelación" para la religiosa (como fenómeno *posible*), escribiéndola con "R" mayúscula cuando alude a su efectividad, para el creyente, en la Revelación judeo-

cristiana (ÉD 329, nota 1). De ninguna manera se trata de una trascendencia exterior a la inmanencia -como un número-, sino de la posibilidad de que Dios *aparezca* en la inmanencia, aun *fenomenológicamente reducida*. (Luego, en DS, vuelve a abrir el abanico de los significados del término "revelación"; ver DS 58 ss.).

Para Marion, la *efectividad* de la epifanía divina a través de la Revelación judeo-cristiana es tema de la teología revelada; pero la fenomenología puede abordarla, en cuanto ella sería su *posibilidad* máxima. Lo hace filosóficamente, como ya lo hicieron -con otros enfoques metodológicos- Spinoza, Kant, Hegel o Schelling.¹² Roberto Walton le objeta que la fenomenología siempre se refiere a lo que de hecho está dado,¹³ aunque lo reduzca para describir su sentido. Pienso que, aun reconociendo la pertinencia de esa objeción, en Marion se trata de enfocar la *posibilidad* de la revelación, y no su realización de facto, aun aceptando el hecho de la Revelación efectiva. Lo que no quita que, por su parte, también la teología pueda emplear *-mutatis mutandis-* el método fenomenológico, como lo hace Hans Urs von Balthasar en *Herrlichkeit*.¹⁴

Dicha máxima posibilidad para la fenomenología libera a la fenomenalidad de *todo condicionamiento o límite* a priori -aun más que en los otros fenómenos saturados-, cuyas características todas incluye el fenómeno de revelación, superándolos e interpotenciándolos en una saturación de doble signo, un *paradoxóton*.

Toma como ejemplo, modelo y paradigma de "revelación" el fenómeno *Cristo*, según lo describe el Nuevo Testamento, conforme al paradigma de las teofanías del Antiguo. Y lo describe -según lo había hecho con los fenómenos saturados a la primera potencia- siguiendo e invirtiendo las categorías de Kant (ÉD 329-335).

Con respecto a la cantidad, el *acontecimiento* Cristo es mucho más *imprevisible* y *heterogéneo* que cualquier otro, incluido el de los profetas; su advenimiento se espera sin ninguna previsión posible. Según

¹² Cf. ÉD 329. Ver también el trabajo de Marion: "Filosofía e rivelazione", *Studia Patavina* 36 (1989) 425-443.

¹³ Cf. R. Walton, "La figura de Cristo en la fenomenología", en: V.M. Fernández-C.M. Galli-F.J. Ortega, *La fiesta del pensar. Homenaje a Eduardo Briancasco*, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina-Fundación Cardenal Quarracino, 2003, 249-270, en especial, p. 268.

¹⁴ El mismo Marion alude a von Balthasar en ÉD 329, nota 1 (mencionándolo junto a Karl Barth) y en DS 34; allí, en nota, cita el trabajo de Jean Greisch: "Un tournant phénoménologique de la théologie?", *Transversalités*, N° 63 (1997). Los distintos tomos de *Herrlichkeit* han sido traducidos al castellano con el nombre: *Gloria. Una estética teológica*, Madrid, Ed. Encuentro, 1985-1989.

la cualidad, resulta totalmente *deslumbrante e insoportable* a la mirada, más que todo *ídolo* o cuadro, como se manifestó a los discípulos en la Transfiguración y, todavía más, en la Resurrección, cuya gloria -sin embargo- ya resplandecía *-e contrario-* en la Cruz, como bien lo pintó Fra Angelico y lo teologizó von Balthasar.

En el orden de la relación, la misma Cruz testimonia el carácter *absoluto* (no abarcable por relaciones) de la saturación del sufrimiento de su *carne*. Aun más, en general, "el fenómeno saturado Cristo asume la paradoja de la carne subvirtiéndose siempre el horizonte supuestamente único de la fenomenalidad", pues "satura no sólo cada horizonte, sino la suma inconmensurable de horizontes" (ÉD 333). Así es como "hasta se podría decir que la historia (para el tiempo), las civilizaciones (para el espacio) y las espiritualidades, literaturas, culturas (para los horizontes) no se despliegan sino a fin de declinar, desligar y descubrir la paradoja de Cristo, que su absolutez rinde como tal inaccesible a toda vista, todo contacto y toda palabra" (ÉD 334).

Por fin, según la modalidad es *inmirable*, pues, como el *ícono*, me mira y así, lejos de ser constituido por mí (o la) subjetividad, me constituye en testigo. Aún más, el episodio evangélico del joven rico evidencia que en la figura de Cristo la saturación se *redobla*: pues a su primera mirada saturante de amor por el cumplimiento de los mandamientos, se añade -como paradoja de paradojas- la invitación hipersaturante del seguimiento hasta el extremo de dejarlo *todo*. Como ya lo había expresado en *PhTh*, "*visiblemente* me mira y me ama una mirada *invisible*" (*PhTh* 127; las cursivas son mías): invisible, pues me enceguece por saturación, visiblemente, porque su saturación es de intuición y donación.

La principal objeción contra el fenómeno de revelación no viene de quienes, como Janicaud, temen que -al modo del caballo de Troya- por ese camino reentre en la filosofía la cuestión de Dios, sino de la tradición mística y teológica *apofática*, según la cual Aquel no se conoce sino como desconocido, en la noche de los sentidos y del concepto. Tal objeción le sirve a Marion para precisar más su comprensión de dicho fenómeno doblemente saturado. No sólo porque la saturación -sobre todo cuando se da a la segunda potencia- desdibuja toda percepción o intelección de objeto o ente, sino porque nos exige ir *más allá de los binomios afirmación o negación, e intuición o su carencia*, para no serle tan infieles al tratar de comprenderla (DS 340). Pues, al menos, no debe faltar -a saber, dejar de *darse-* el hecho experiencial de que la intuición falta. Por lo tanto, debemos *liberar* la fenomenalidad no sólo de las determinaciones de los fenómenos de derecho común, sino también *de su negación y su inversión*: "La paradoja de paradojas no tiene que elegir entre la catátesis y la apófasis más que entre la saturación y la penuria de intuición; las utiliza a todas para llevar hasta su término la fenomenalidad de lo que no se muestra sino en tanto que se da" (DS 340).

3.2. Más allá de la afirmación y la negación

En su diálogo y controversia con Jacques Derrida (*DS* 157 ss.), Marion precisa que, mediante su tercera vía, Dionisio Areopagita y la tradición que lo sigue *superan* el lenguaje *predicativo* y, con ello, las oposiciones: afirmación-negación, síntesis-separación, verdadero-falso. Pues la *via eminentiae* no consiste en un pasaje a lo hiperbólico, por el cual se volvería -como lo supone Derrida- a un nuevo "*statement*" teórico llevado extensivamente hasta el extremo, sino de una palabra *no* predicativa (del himno y la plegaria), que recurre a la función *pragmática* del lenguaje. No "dice algo sobre algo", dentro de una metafísica ontoteológica de la presencia, sino que *actúa*, o -mejor- se deja *afectar* y así actúa, según una *pragmática teológica de la ausencia*. No refiere predicativamente un nombre a algo o alguien, sino que *refiere pragmáticamente el locutor* -y los nombres, siempre inapropiados, que él nombra- a un interlocutor al mismo tiempo inalcanzable e inesquivable, más allá de todo nombre y toda negación de nombre (*DS* 168).¹⁵

Por ello Marion emplea la fórmula: "*dé-nommer*" (*DS* 162 ss.), pues, por un lado, puede *invocarlo, respondiendo* a su llamado con una *de-nominación* inacabable, pero, por otro, lo *des-nombra*, ya que ninguna nominación le cabe, pues las *excede* a todas con un exceso no cuantitativo sino absoluto. Precisamente al nombrarlo "en tanto que" o "como" tal o cual, no pretende así emplear un nombre propio, sino que interpreta fenomenológicamente (Heidegger, *Sein und Zeit*, párrafo 32), en una hermenéutica sin fin, una "*visée*" indicativa, casi deíctica, que responde al Llamado que -en cuanto adonados- nos dona nuestro mismo sí-mismos, donando los fenómenos (y donándose) y así nos convoca y llama originaria e inefablemente por nuestro nombre propio.

Si aquello de que trata la tercera vía se revelara de hecho -lo que no compete decidirlo a la fenomenología-: ¿de qué fenómeno se trataría entonces? Pues bien, los fenómenos pobres -en los cuales se da evidencia, gracias a la adecuación entre la intención y la intuición- corresponden a la vía afirmativa (*catátesis*); y los fenómenos en los que la donación intuitiva no llega a plenificar la significación, corresponden a la vía negativa (*apófasis*), por defecto de intuición. Por su parte, a la "*de-nominación*" como la concibe Marion (*via eminentiae*) corresponden *fenómenos saturados* o, más bien, el fenómeno saturado o paradoja *por excelencia*: la revelación. En ésta no se da falta de intuición donadora y, por consiguiente, de donación, sino -por lo contrario- un tal exceso que descalifica de antemano todo concepto, intencionalidad y nombre (*DS* 191 ss.).

Tal sobreabundancia se muestra en una doble figura fenome-

¹⁵ Comento en este apartado el capítulo VI de *DS*.

nológica: 1) el *estupor* o *terror* que nos impone la incomprendibilidad por exceso; 2) pero también puede darse una segunda figura: "la obsesión misma que nos hace evocar, discutir, aun más, negar siempre aquello de lo que sin embargo admitimos que no tenemos ningún concepto" (*DS* 195). Según nuestro autor se trataría entonces de *fascinación*. Aunque no cita a Rudolf Otto, hay una clara alusión al "*tremendum et fascinatum*" de su fenomenología de la religión.¹⁶ Pero ésta, a través de su comprensión a partir de una fenomenología radical de la donación como filosofía primera, ha perdido el riesgo de ser considerada -según lo dice Courtine en la cita mencionada en la Introducción del presente trabajo (*PhTh* 10)- como *regional* y *óntica*.

Para terminar este apartado, conviene decir que, aunque el lenguaje de la tercera vía -correspondiente a la paradoja de las paradojas o fenómeno saturado por antonomasia- se mueve en el ámbito de la *pragmática*, con todo, no deja de tener *valor semántico*. Pues la *hermenéutica* sin fin que ella desata, *apunta* ("*vise*") hacia una significación que, con Lévinas, quizás haya que denominar "*significancia*" (ética, práctica y pragmática), más que (mero) significado (teórico).¹⁷

Pues el amor -aun concebido como *otramente que ser-* tiene su propio *lógos* (Blondel). De ahí que, con Jean Ladrière, se debe admitir que el discurso teológico *en su conjunto* opera simbólica y pragmáticamente; o que -como lo afirma Marion- todo discurso *teo-lógico* posee una función finalmente litúrgica.¹⁸

¹⁶ Cf. R. Otto, *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza, 1980 (el original alemán: *Das Heilige, über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, es de 1917).

¹⁷ Sobre la analogía (especialmente, según Santo Tomás) y su relación con el símbolo y la pragmática del lenguaje, ver mi artículo: "Del símbolo a la práctica de la analogía", *Stromata* 55 (1999) 19-51. En su libro *Dieu sans l'être*, Paris, Communio-Fayard, 1982, Marion criticaba al Doctor Angélico y el hecho de que -en la *Summa Theologiae*- recién trata la analogía en la *quaestio* 13, bastante después de haber planteado las cinco vías; más tarde Marion se desdice y matiza su pensamiento sobre el Aquinate: cf. id., "De la 'mort de Dieu' aux noms divins: l'itinéraire théologique de la métaphysique", en: *Travaux du CERIT* (dirigés par Dominique Bourg), *L'être et Dieu*, Paris, 1986, p. 128; ver también: id., "Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie", *Revue Thomiste* 115 (1995) 31-66.

¹⁸ Ver, respectivamente: J. Ladrière, *L'articulation du sens II: Les langages de la foi*, Paris, Cerf, 1984, pp. 181, 183 (sobre el operar del lenguaje teológico, en su conjunto, como símbolo); id., *L'articulation du sens I: Discours scientifique et parole de foi*, Paris, Aubier, 1970, p. 13 (sobre la autoimplicación pragmática de la teología); *DS* 189 (acerca de la función litúrgica de la teología).

4. A modo de conclusión: fenomenología y religión

En 1989 planteé en un corto artículo la cuestión de la relación entre fenomenología y religión -no sin el influjo de Heinrich Rombach y Marco Olivetti-, de la siguiente manera: "¿Es la religión un fenómeno más cuyo sentido o 'lógos' una fenomenología regional busca esclarecer y fundar o, por el contrario, el sentido trascendente, primero y último que funda la religión se descubre de alguna manera en el origen radical de todas las significaciones y aun en el surgimiento mismo del sentido en general? ¿El encuentro entre fenomenología y religión se da solamente cuando aquella aborda la experiencia específicamente religiosa, o se da de cierto modo en la raíz última e indisponible de la génesis del sentido? Y, si es así, ¿qué relación tienen entonces la fenomenología como '*philosophia prima*' y la fenomenología de la religión?"¹⁹

Estimo que Marion responde de hecho a esos interrogantes, desbordándolos por su concepción de la fenomenología de la donación como filosofía primera y por su ubicación del fenómeno específicamente religioso de revelación en relación con las determinaciones de todo fenómeno y los grados del mismo hasta la saturación y aun la saturación de la saturación. Pues, para él, la pauta para comprender la fenomenología y los fenómenos no la da el más pobre entre ellos, sino su posibilidad máxima. De modo que no se trata de un fenómeno *óntico* y *regional*, sino de aquel que es como el *analogatum princeps* de todo fenómeno en cuanto tal, aun de los más pobres en intuición y donación.

Marion lo afirma explícitamente en *DS* cuando habla de todo fenómeno en cuanto *acontecimiento*: "Lo revelado no define, por ende, *un estrato extremo o una región particular* de la fenomenalidad, sino el *modo universal* [las cursivas son mía] de fenomenalización de lo que se da en lo que se muestra. Fija de una vez el carácter originario de acontecimiento del fenómeno en tanto que se da antes de mostrarse" (*DS* 62). Por ello nuestro autor plantea la eliminación de la *cesura* "entre el mundo de los objetos supuestamente constituidos, producibles y repetibles, y, por consiguiente, exclusivamente racionales, por un lado, y el de lo revelado de la Revelación, mundo de acontecimientos ni constituidos, ni repetibles ni producibles en el presente, y, por tanto, supuestamente irracionales" (*ibid.*). Según lo estimo, dicha cesura corresponde a la que podría establecerse entre la fenomenología de la religión como referida

¹⁹ Ver mi artículo: "Fenomenología y religión", *Estudios Eclesiásticos* 64 (1989) 133-139, donde cito los trabajos de: M.-M. Olivetti, "Fenomenología y filosofía analítica: una nuova relazione? Questioni di filosofia della religione", *Archivio di Filosofia* 56 (1986) 761-778 (cf. su comentario a Rombach en pp. 762 s.); H. Rombach, "Die Religionsphänomenologie von M. Scheler bis H. Kessler", *Theologie und Philosophie* 48 (1973) 477-493.

a un ámbito particular y óntico, y a la misma como *culmen* de las posibilidades de la fenomenología como filosofía primera.

Así es como, por un lado, la fenomenología de la religión puede ser revalorada en su aportación *propia*, al mismo tiempo que se la libera de todo peligro de ser considerada como regional, o relativa sólo a determinadas formas particulares de conciencia, sin *validez universal*. De ese modo se preserva su universalidad sin negar su *singularidad*. Se lo logra recomprendiendo la fenomenología, sin ningún retorno a la filosofía trascendental (Richard Schaeffler)²⁰ o/y al recurso a la distinción entre "categorial" y "trascendental" (João MacDowell, inspirándose en el tomismo trascendental).²¹

Y, por otro lado, se reubica al fenómeno religioso -sin quitarle su peculiaridad- en su relación *intrínseca* con la donación originaria del sentido en general. Pues aquel es como la máxima "encarnación" y condensación más trasparente de la *reversión fenomenológica del movimiento del sentido*, que ya no es más constituido por un sujeto trascendental, sino *recibido* -al par que el adonado se recibe- de una *donación y llamado originarios*.

Así la fenomenología de la religión se enraíza en la fenomenología de la donación como filosofía primera, y constituye el lugar fenomenológico de su máxima expresión. Pues al llamado y la donación originarios, de suyo *anónimos*, les confiere *hermenéuticamente* nombres, no predicativa sino *pragmáticamente* -aunque con valor semántico-, en el *acto* del adonado de recibirse recibiendo, y así siendo llamado por su propio nombre.

²⁰ Cf. R. Schaeffler, *Religionsphilosophie*, Freiburg-München, Karl Alber, 1987, en especial, el cap. VI, donde intenta unir -en forma sistemática-, los aportes de la fenomenología de la religión, la filosofía analítica del lenguaje ordinario y la teología filosófica (trascendental). Ver también su obra: *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Freiburg-München, Karl Alber, 1995, en especial: pp. 414-475, 732-776.

²¹ Cf. João MacDowell, "Compreensão filosófica da experiência de Deus à luz da experiência trascendental de espírito humano", en: V. Durán C.-J.C. Scannone-E. Silva (comps.), *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina. De la experiencia a la reflexión*, Bogotá, Siglo de Hombre Editores y Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica, 2003, 299-231.