

Boletín bibliográfico: Teología, estudios de la mujer y estudios de género	259/276
Recensiones bibliográficas	277/279
Fichero de revistas latinoamericanas	281/339
Teología	285/317
Filosofía	319/339
Índice bibliográfico	341/342
Índice general	343/344

Fenomenología y hermenéutica en la "fenomenología de la donación" de Jean-Luc Marion¹

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

Entre fenomenología y hermenéutica: ¿se da una interrelación fecunda o una disyuntiva excluyente? A primera vista parece que habría que decidirse por esta última, pues la fenomenología se abreva en la *inmediatez de la intuición*, mientras que la hermenéutica pasa por la *mediación de la interpretación*. Sin embargo, Paul Ricoeur propone un *injerto* de la segunda en la primera (y aun viceversa), y afirma que ambas *se pertenecen mutuamente*, pues la hermenéutica presupone la fenomenología, que ella *preserva* como su suelo nutricional, al interpretarla; y la fenomenología -a su vez- no puede constituirse sin una hermenéutica que la *explícite y discierna* sin deformarla.²

El análisis que haré de la "fenomenología de la donación" según Marion nos servirá de *caso testigo* para mostrar lo arriba afirmado. Pues se trata de una fenomenología *radicalizada* hasta la *inmediatez* de la *donación (Gegebenheit) más originaria*, con pretensión de *filosofía primera*.³ Pero, como lo diré luego, *inmediatez* y *mediación* -bien comprendidas- no se oponen sino que *se presuponen reciprocamente*.

Ya en Husserl se encontraba, junto a la *descripción* de los contenidos de conciencia, la orientación hacia un *originario* anterior, a partir del cual aquellos se dan; pero esa orientación adoptaba dos direcciones: la primera -idealista- hacia la *constitución* de los fenómenos por la subjetividad trascendental constituyente; la segunda -que podría denominarse *genealógica*- hacia lo *antepredicativo*, hacia el *aparecer* mismo de lo que aparece, hacia el modo de su *donación (Gegebenheit)*. Este enfoque, retomado por Heidegger -sobre todo después de la *Kehre*-, se hizo prevalente en la fenomenología francesa contemporánea, en la

¹ Conferencia del autor en el XV Encuentro de Fenomenología y Hermenéutica (Buenos Aires, setiembre de 2004).

² Cf. P. Ricoeur, "Phénoménologie et herméutique: en venant de Husserl...", en: id., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, 1986, 39-73, en especial p. 40.

³ Cf. J.-L. Marion, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris, 2001, cap. 1 (en adelante, lo citaré con la sigla DS y el número de página).

cual se radicalizó, como por ejemplo, en Michel Henry y en Marion.⁴

De ahí que Paul Gilbert hable hoy del *giro metafísico* de esa fenomenología, que sería mejor denominar *giro hacia otra filosofía primera*: hacia lo primero, inmediato, incondicionado. Otros -como Dominique Janicaud- prefieren denominarlo *giro teológico*, pues en el mismo sospechan el retorno ontoteológico al "hacia Dios" (*à-Dieu*) y así, a la metafísica especial como teología racional.⁵

Es así como, con Henry y Marion estaríamos aparentemente muy lejos de la hermenéutica, de sus mediaciones y sus horizontes de comprensión histórica, cultural y social. Nos encontraríamos, en cambio, en el pleno dominio de la *intuición inmediata* y en el de la superación de la *intencionalidad* (del sujeto), según una fenomenología *revertida*:⁶ *no-intencional* (fenomenología de la pura inmanencia de la vida, en Henry) o *anti-intencional* (de la intención saturada y excedida por la intuición y, aun más, por una *donación* pura, dada a priori, en Marion).

Con todo, a pesar de esa radicalidad primera, éste no excluye la hermenéutica sino que, por lo contrario, no pocas veces la menta explícitamente, otras de hecho la utiliza y siempre la necesita. Desglosaré una a una varias de las razones que lo mueven a ello: 1) la dación de *nombre* (a propio riesgo del donatario), al *llamado anónimo* de la donación en los fenómenos saturados (en los que la donación y la intuición sobreabundan sobre la intención); pues dicha denominación supone una *hermenéutica* de parte de aquel que denomina; 2) la recepción (o no) de la donación pura por este mismo, pues es finito e *histórico*; tal recepción -en cuanto histórica- implica interpretación; 3) el carácter de *acontecimiento*, propio de la donación, el cual -en cuanto tal- se presta a una multiplicidad de *horizontes* interpretativos; 4) la *mediación* de las Sagradas Escrituras en el fenómeno doblemente saturado de *revelación* (de cuya posibilidad es ejemplo la Revelación neotestamentaria), pues el uso de los textos supone su hermenéutica.

Los párrafos siguientes seguirán ese orden. Por último abordaré -en 5º lugar y como una especie de conclusión- la cuestión de la *inmediatez fenomenológica hermenéuticamente mediada*, según la descubro en la fenomenología de Marion.

⁴ 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; id., "¿Fenomenología y/o hermenéutica?", en: A. Xolocatzí (coord.), *Hermenéutica y fenomenología*. 1er coloquio (2002), *Cuadernos de filosofía* (México) N° 34 (2003), 69-86.

⁵ Cf. D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, 1990; id., *La phénoménologie éclatée*, Combas, 1998.

⁶ Cf. C. Canullo, *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in J.-L. Marion, M. Henry e J.-L. Chrétien*, Torino, 2004.

1. El llamado anónimo y la interpretación de su nombre

1.1. El "adonado" y su respuesta al llamado

No sólo en Marion la fenomenología presta atención a llamados radicales que el hombre experimenta: el del ser (*der Anspruch des Seins*),⁷ del que habla Heidegger,⁸ la interpelación (ética) del otro hombre -a la cual no podemos ser sordos, porque se impone-, según Lévinas,⁹ la llamada identificada con la respuesta, de Jean-Louis Chrétien,¹⁰ así como el de la voz (ontológica y ética) de la conciencia (*Gewissen*), cuya interpretación Ricoeur deja filosóficamente abierta,¹¹ aunque teológicamente la refiere a Dios.

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 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 ésta se hace intuición *en, por y para* el adonado.¹²

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 así, pero no entendiéndolo como sujeto *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.

⁷ Cf. J.-L. Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, 1989, p. 278 (en adelante, citado como: RD, con el número de página).

⁸ En RD 277 ss. Marion se refiere a: M. Heidegger, *Nachwort zu "Was ist Metaphysik?"* (1943), en: id., *Gesamtausgabe* 9, Frankfurt a.M., 1974, p. 307.

⁹ Cf. E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, 3ª ed., 1968, p. 205.

¹⁰ Cf. J.-L. Chrétien, *L'appel et la réponse*, Paris, 1992.

¹¹ Cf. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, 1990, p. 409.

¹² Cf. J.-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, 1997, libro V (en adelante lo citaré con la sigla ED y el número correspondiente).

El adonado le abre, entonces, al llamado, su horizonte de 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*, pues ésta exige un discernimiento; que, sin embargo, no debería darse en desmedro de la primera inmediatez. Con todo, Marion, al decir que el adonado da nombre al llamado anónimo "a su propio riesgo" (ED 419), 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, el llamado es de suyo anterior y más originario que la respuesta, pues ésta lo supone, ya que debe darse para poder ser recibido. En el apartado siguiente estudiaré la relación entre el interjuego llamado-responsorio y la temporalidad. Ahora me centraré en el hecho del *anonimato* del llamado.

1.2. Un llamado sin nombre

Ese llamado es de suyo anónimo: el *nombre* se lo da el adonado a su cuenta y riesgo (ED 419,421). Esto sucede cuando en su responsorio: "¡heme aquí!" implica también un "¡hete allí!", dando ya hermenéuticamente una interpretación al llamado sin nombre propio. Ya Ricoeur lo dice con respecto a la "voz de la conciencia" (que para Marion sería un fenómeno saturado). Puedo interpretarla como una autoafección de mi propia conciencia (Heidegger), o como la introyección de la normativa paterna -de acuerdo a Freud-, o bien como la interpelación ética del rostro del Otro -según Lévinas-,¹³ o quizás -como lo hace el mismo Ricoeur en un contexto *teológico*, a la luz de los textos bíblicos sobre las vocaciones proféticas-¹⁴ 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 dar razones para

¹³ Ver: P. Ricoeur, *Soi-même...*, op. cit., pp. 393-409.

¹⁴ Cf. id., "Le sujet convoqué. A l'école des récits de vocation prophétique", *Revue de l'Institut Catholique de Paris* 28 (1988), 83-99.

mostrar que es razonable creer -aunque nunca podré racionalizarlo-; pero, por otro lado, permaneceré libre en mi opción hermenéutica de fe religiosa.

Por su parte, Marion, cuando -en RD- se refiere a la reivindicación del ser, que introduce Heidegger en el *Postfacio* de *Was ist Metaphysik?*, habla explícitamente de "la hermenéutica de la nada como ser" (RD 264). 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 como el "velo del ser" mismo, pero lo más originario es el llamado.

Enseguida después de ese comentario del texto de Heidegger, Marion intenta superar la interpretación ontológica de aquél (que refiere el llamado 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 pueden -para Marion- implicar "el mismo y único tipo de llamado" (RD 410, 366 ss.).

Por lo tanto, de acuerdo a mi interpretación, 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, 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 el apelativo de "llamado". Ésa es una *primera* interpretación, anterior a una segunda, que consiste en darle nombre a la reivindicación anónima. Con todo, Marion, aunque estaría de acuerdo en llamar hermenéutica a esto último, no da ese nombre a lo primero. Por otro lado, observemos lo ya antes afirmado: que no plantea explícitamente ninguna sospecha.

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 (ED 391), la cual no sólo lo hace visible y audible, dándole *contenido*, sino que, además, le da *nombre*, interpretándolo. Pues también es una interpretación el acto agnóstico de rehusar o no lograr darle un nombre.

2. La historicidad del "adonado"

Jean Greisch afirma que la relación de la fenomenología con la hermenéutica se da en su "paso a la historia".¹⁵ Y Dominique Janicaud le critica a Marion olvidar los *condicionamientos históricos* del fenómeno saturado de la revelación.¹⁶ Pues, aunque, para Marion la prioridad incondicionada la tiene la *donación* con respecto a lo *dado* y al *donatario*, con todo este último resulta imprescindible para que se dé la donación. Ello es así, aun cuando hasta cierto punto se la rechace o no pueda ser recibida plenamente gracias a su *exceso*, de forma que permanezca -al menos parcialmente- *abandonada*.

Pues bien, tanto lo que está siendo dado -en su arribo en cuanto evento que le adviene al donatario- como éste mismo, son *históricos*. Ahora trataré de la historicidad del adonado y, en el párrafo siguiente, de la de lo dado.

Según Marion, es propio de los fenómenos saturados que en ellos la intuición dada *sobreexceda* cualquier horizonte o intención previas del receptor, como sucede con los distintos tipos de saturación que él explicita: el acontecimiento histórico, la obra de arte, la carne propia y el rostro del Otro, y el fenómeno doblemente saturado de la revelación teofánica.

Pues bien, para él, aunque la donación se da "antes del tiempo" (ED 407), la *historicidad* se abre a partir de la respuesta del adonado a su llamado. Y, aunque aquella es puramente fenomenológica, puede entonces *ser interpretada* hermenéuticamente por el adonado. Para mostrarlo daré varios pasos: primero señalaré que éste -para Marion- opera como *filtro* (2.1); luego, haré alusión al "*diferir* de la *diferencia*" en su relación con la temporización y la temporalización (2.2); en tercer lugar, retomaré el problema de la *nominación* -a propio riesgo del adonado (ED 419)- del llamado anónimo del fenómeno saturado, relacionándola con la cuestión del *círculo hermenéutico* y la *decisión* del adonado de aceptar o rechazar dicho llamado (2.3).

2.1. Filtro y prisma

A la donación de los fenómenos saturados Marion la denomina "llamado", porque sorprende, interpela desconcertando (*interloquer*) y convoca al adonado. Así se inspira -como ya lo dije- en la "reivindicación del ser" de Heidegger, pero refiriéndola a la donación saturante. Pues bien, el adonado le sirve no sólo de pantalla que la recibe, sino también de filtro (ED 419) y prisma, aunque no precede a la donación, sino que

¹⁵ Cf. J. Greisch, *Le Cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Paris, 2000.

¹⁶ Cf. D. Janicaud, *Le tournant...*, op. cit.

resulta de ella como co-donado (ED 365). Pero, aun así, "traduce" (*truchement*) dicho llamado en palabra humana (ED 408), porque "no es escuchado sino *en* la respuesta y *a su medida*" (ED 396; cursivas mías). Así le abre "el espacio de mi entendimiento y de su horizonte", como "campo de su manifestación" (ED 397), aunque dicho horizonte resulte luego saturado de intuición que lo desborda. Pues bien, todas esas expresiones, así como las del color o la "forma" (ED 365) que "performa el llamado" (ED 397) "a través" del prisma (ED 408, 419) -ya que éste refracta la luz, pero, en cuanto tal, no la deforma ni degrada (ED 398)-, constituyen sendas metáforas de la *mediación hermenéutica* que se da por el "paso a la historia" (Greisch) de un llamado de suyo trashistórico.

Por ello puede decir Marion que el don -comprendido a partir del fenómeno dado-, "debe, en rigor fenomenológico, ser descrito...según una situación precisa- la del donatario" (ED 347). Pues bien, tal *situación* (histórica) condiciona una hermenéutica, aunque ella sea, sin embargo, superada y excedida por la sobreabundancia de la donación. Pues, a pesar de todo, ésta no se da "en el aire", sino a un adonado, en último término, co-donado por la donación, que así se fenomenaliza y entra en la espacio-temporalidad histórica.

2.2. El retardo y el diferir de la diferencia

De acuerdo a Marion, el llamado sólo se percibe en la respuesta, que él denomina: "*responsorio*", como -en el cuadro de la vocación de Mateo según el Caravaggio- el llamado de Cristo sólo se ve en la mano de Mateo señalándose a sí mismo en dativo: "*¿a mí, Señor?*". Pues bien, la respuesta o responsorio viene de suyo "*después*" del llamado, aunque *no temporalmente* a posteriori. De ahí que la diferencia entre ambos sea una verdadera *diferencia* (con *a*), en el sentido de Jacques Derrida: un diferir que no sólo distingue lo diferente, sino que lo difiere, retardando así "la presencia plena, sea de la significación, sea de la intuición" (ED 406).

Aunque Derrida en ese contexto habla de "temporización-temporalización", Marion se pregunta, aún más radicalmente, si la segunda se deriva de la primera (es decir, el tiempo, de la diferencia, que por ello ha de ser pensada por sí misma y como determinando la temporalidad), o viceversa (a saber, la diferencia ha de ser reflexionada a partir del tiempo y de la temporalidad: ED 407). En una palabra: ¿cómo difiere la diferencia: temporal *u* originariamente?

Para contestar, nuestro filósofo distingue tres niveles: 1º) la primera palabra -inaugural- (el llamado o la donación) está -como ya lo dije- "*antes del tiempo*" (ED 407), es decir -según mi opinión-, antes de la temporalización, es en sí misma invisible e inaudible, "habla una lengua inoída y ... resuena en un espacio cuyo horizonte no puedo fijar previamente" (ED 397).

2º) El responsorio o respuesta primordial *da* palabra al llamado, porque el adonado ha sido *dotado* de ella como de un don que le adviene del llamado, y que no se muestra si no (lo) da a su vez. Por medio de dicho responsorio acontece la *fenomenalización* del llamado -con la consiguiente saturación de todo eventual horizonte-, *en retardo* (distancia y diferencia) con respecto a aquél.

Según mi interpretación, por el responsorio también acontece la *temporalización*; pero, para Marion, ésta misma, aunque temporaliza el llamado, *"no se temporaliza... Su retardo pertenece a la simultaneidad misma del responso al llamado"* (ED 408). Pues -según el mismo- no es obvio que el retardo deba ser comprendido ante todo *temporalmente*. Por el contrario, según él, el interjuego "llamado-responsorio" "provoca la diferencia a partir solamente de sí, *antes del tiempo*" en su temporalización, es decir, en su distensión entre pasado, presente y futuro (ED 407; cursivas mías). Así es como "sólo la donación, desplegada en todas sus instancias, difiere"(ibid.): tales instancias -a mi entender- son la donación misma, el don que está siendo dado (*étant donné*), y el adonado que lo acoge, respondiendo así primordialmente al llamado de la donación.

3º) Pero luego esa respuesta primera de acogida se *temporaliza* sucesivamente en respuestas múltiples que nunca terminan de manifestar totalmente el llamado ni de adecuarse a él, constituyendo así la *historia* del adonado (*temporalización*). Por lo tanto, ésta se "deriva de la temporalización", y no viceversa. Pues, según mi interpretación, la primera temporalización no está de suyo temporalizada, sino que precisamente -por su *novedad* irreductible a cualquier dato anterior- posibilita y abre la temporalización del adonado y, así, su historia.

El juego llamado-responsorio -al cual se llega por reducción radical a la donación- es puramente *fenomenológico*; por su parte, la temporalización es histórica y da lugar a la *hermenéutica*, por el "paso a la historia", del que habla Greisch. Pues el adonado -como lo desarrollé más arriba- no sólo intenta muchas respuestas, sino también dar *nombre(s)* al llamado, de suyo *anónimo*, *interpretándolo*. Nunca alcanza a responderle plenamente, ni a denominarlo cabalmente. Con respecto al acontecimiento histórico, dice Marion que el adonado es "su testigo, a cargo de su ... hermenéutica" (ED 405). Pues bien, algo semejante puede afirmarse de todos los fenómenos saturados y aun de la "pura forma del llamado", que les es propia. Es fenomenológica, pero necesita -para recibir nombre- de la hermenéutica a cargo y riesgo del adonado.

Para Marion ni el llamado ni el responsorio se definen temporalmente, pueden asumir igual y alternativamente no a uno solo, sino a los tres éxtasis del tiempo. Con todo, por mi parte pienso que, en el primer caso, el vocabulario temporal se usa *analógicamente* para decir lo que trasciende el tiempo (pasado inmemorial, presente convocante en cada instante, porvenir hacia el cual remontan las respuestas); en el segundo caso, por lo contrario, según mi opinión, los argumentos de Marion ya

suponen la temporalización originaria, pues alude al "pasado indefinido, tejido de respuestas acumuladas trazando la historicidad" del adonado, y al "porvenir manifiesto del llamado, que no resuena sino a medida que las respuestas no cesan de recordarlo" (ED 408). Pues las respuestas son históricas, aunque el llamado trascienda la historia y el responsorio sea simultáneo con el llamado, por más que lo suponga. Mas en su intento de efectivizarlo en respuestas sucesivas y nunca terminadas, posibilita la historia y, con ésta, la interpretación o hermenéutica ininterrumpida de la donación fenomenológicamente originaria.

2.3. El círculo hermenéutico

Como lo dije más arriba, Marion no explicita que los *nombres* que da a lo que resulta de la reducción fenomenológica como él la concibe: por ejemplo, "donación", "siendo dado", "adonado", su descripción y denominación de los caracteres de lo dado (anamorfosis, arribaje, hecho consumado, incidente, etc.), la de los fenómenos saturados y de sus distintos tipos, de la "forma pura del llamado" y del responso, etc. ya son una *interpretación* de lo originario, al que llega -lo reconozco- por la mediación de ese lenguaje, y al que hace llegar al lector mediante el uso del mismo. Toda su fenomenología de la donación ya es una hermenéutica, aunque no se agota en serlo. De eso hablé al final del apartado 1.

Pues bien, según mi opinión, Marion de alguna manera acepta lo arriba dicho, en forma implícita, al explicitar el *círculo hermenéutico* que se da entre la decisión del adonado de querer recibir el exceso de la donación -renunciando así a constituirse como sujeto trascendental constituyente-, por un lado, y, por otro, el "ver" y reconocer la "gran Razón" que se da para decidir abrirse a la donación, sin tener razones previas antes de la opción hermenéutica misma. Marion, en ese contexto, distinguiendo claramente entre fenomenología y hermenéutica, habla de "dos interpretaciones de una única situación fenomenológica", y añade: "interpretaciones que sin duda definen las dos tendencias irreconciliables que atraviesan toda la historia de la filosofía (o *constituir* el objeto pobre de intuición, o *recibir el exceso de donación*, sin objetivarlo" (ED 421; cursivas mías).

Tal círculo sigue dándose en la pura inmanencia fenomenológica, sin recurso a nada que la trascienda. Pues el adonado recibe el llamado -como anónimo- sin salir de ella, y, aunque "le asigna un nombre, que debe retomar y completar sin cesar", esa interpretación o "nominación le pertenece siempre como su propio riesgo, que ninguna trascendencia vendrá a verificar por una impensable *adaequatio rei et intellectus*" (ED 419); de modo que siempre "otras hermenéuticas se hacen también posibles" (ED 423).

No se trata ni de entrar en el círculo ni de salir de él, porque, aun pretendiéndolo, no es posible dejarlo. Por mi parte, estimo que lo recién

expresado sobre el círculo hermenéutico, puede afirmarse no sólo con respecto a la recepción libre del llamado, sino también, a la opción por el lenguaje de la donación (y aun por el de la originariedad) para referirse a lo originario.

3. La hermenéutica del fenómeno saturado

3.1. *El acontecimiento*

No sólo el adonado es histórico, sino que asimismo lo es aquello que le es dado en exceso hasta la saturación, es decir, el fenómeno saturado. Claramente lo afirma Marion del *acontecimiento*, al cual llama también "fenómeno histórico" (ED 318). Pero lo mismo puede decirse de los demás, puesto que en todos ellos se da un *sobreexceso* de sentido que ninguna intención ni concepto puede agotar. Gozan de una *historicidad* tan rica de sentido e impredecible en su novedad, que posibilita *distintas hermenéuticas* para interpretarlos.

De paso notemos que Marion no intenta la "vía larga"¹⁷ de una interpretación de la historia, sino que permanece en la fenomenología, desde la cual es posible comprender, no la *historia* efectiva, sino la *historicidad* de los adonados. Entonces, si podemos hablar de hermenéutica en Marion, no se trata de la de la historia *concreta*, sino de la de la donación originaria y de lo que está siendo dado históricamente al adonado, aun hasta la saturación.

Con respecto al acontecimiento, afirma Marion que, en cuanto "imprevisible según y contra la cantidad, acaece en sí mismo, prescindiendo del Yo, quien lo cede a una hermenéutica infinita y se deja englobar por ella" (ED 369; la primera cursiva es mía). Pues la riqueza del evento -tanto de los importantes de la historia como de los cotidianos- es tal, que no se deja atrapar por ningún horizonte de comprensión ni por ninguna interpretación. En ED menciona a Ricoeur como quien ha elaborado la fenomenología correspondiente a ese tipo de fenómenos saturados.¹⁸

Más tarde en DS, cap.2, muestra cómo lo dicho acerca de la inagotabilidad hermenéutica de los fenómenos históricos, se da aun en un acontecimiento casi banal, como es el de una conferencia dada por él en el Instituto Católico de París. En cambio, en ED se refería a grandes eventos, como son las batallas de Waterloo o Austerlitz. Para comprenderlas, es necesario sumar horizontes en un número indefinido, de modo que ni para la historia que se hace (*Geschichte*) ni para la que se relata

¹⁷ De las vías larga y corta como "dos maneras de fundar la hermenéutica en la fenomenología", habla Ricoeur en: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, 1969, p.10.

¹⁸ Se refiere sobre todo a la obra de Ricoeur: *Temps et récit III: Le temps raconté*, Paris, 1985.

(*Historie*) se da un horizonte único de dicho acontecimiento. Con respecto a la primera, ninguno de los horizontes individuales de los concernidos por la batalla (Napoleón, Wellington, Chateaubriand, etc.) puede unificarla bajo un solo punto de vista y, mucho menos, prever su acontecer; en relación con la segunda, "la pluralidad de horizontes (le) prohíbe prácticamente constituir el acontecimiento histórico como un objeto, e impone sustituirlo por una hermenéutica sin fin en el tiempo: la narración se redobla en una narración de narraciones" (ED 318). Aun más, "la multiplicación de horizontes implica también la de las ciencias convocadas en cada ocasión" (en el caso de Waterloo: estrategia, sociología, ciencia política, etc.), "así como de los géneros literarios" (ED 319), desde la historia como ciencia o un tratado de estrategia militar, hasta la novela (Victor Hugo, Stendhal, Chateaubriand, etc.).

3.2. *La hermenéutica de otros fenómenos saturados*

Los caracteres de lo dado en general muestran su historicidad, sobre todo el que irrumpen imprevisiblemente (*arrivage*), acontezcan, se den incidentalmente y como hechos consumados. Pues bien, tales características se acentúan en el caso de los fenómenos saturados. El que sean *imprevisibles* según la cantidad, *insoportables* -en cuanto enneguecen- según la cualidad, *absolutos* según la relación e *inmirables* según la modalidad, es decir, el hecho de su sobreabundante saturación hasta el exceso,¹⁹ les da *singularidad*, *alteridad*, *gratuidad* y *novedad* históricas, pero -sobre todo- los hace interpretables por una hermenéutica que nunca los termina de decir. Se podría afirmar de ellos lo que Ricoeur asevera del símbolo: "da(n) que pensar", sin agotarse nunca en conceptos.²⁰ Éstos intentan interpretarlos, pero sin agotar su potencial hermenéutico. Lo dicho sobre el evento histórico lo explicitaré ahora con respecto a otros dos tipos de fenómenos saturados, a saber, el ícono y la revelación.

Del rostro del Otro -que Marion describe citando a Lévinas y denomina *ícono*-, no soy constituyente, sino *testigo*. Acerca del mismo dice que "reúne en él las características particulares de los otros tres tipos precedentes de fenómenos saturados", a saber, el evento histórico, la obra de arte (llamada por él *ídolo*) y la "carne" (o cuerpo propio). Así es que, "como el acontecimiento histórico, [el rostro del Otro] pide una adición de horizontes y de narraciones, puesto que el otro no puede ser constitui-

¹⁹ Marion retoma en ED (párrafos 21 y 22) la contraposición con las categorías de Kant, que ya había desarrollado en: "Le phénomène saturé", en: M. Henry-P. Ricoeur-J.-L. Marion-J.-L. Chrétien, *Phénoménologie et Théologie*. Présentation de J.-F. Courtine, Paris, 1992, 79-128.

²⁰ Cf. P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité II: La symbolique du mal*, Paris, 1960, Conclusión, pp. 323 ss.

do objetivamente, y adviene sin una meta asignable" de antemano (ED 324 s.).

Algo semejante lo afirma Marion de los "fenómenos de la revelación", entre los cuales se destaca "la teofanía, en la que el exceso de intuición llega a la paradoja que una mirada invisible visiblemente me mira y me ama",²¹ del que hablaré más detenidamente en el apartado siguiente. Pues "concentra en sí solo -dice- los cuatro tipos de fenómenos saturados y se da a la vez como acontecimiento histórico, como ídolo, como carne y como ícono (rostro)" (ED 327 s.). Por consiguiente la revelación "subvierte siempre el horizonte supuestamente único de la fenomenalidad, para exigir una pluralidad jamás definida" de interpretaciones (ED 333). Se trata de fenómenos saturados que "desbordan el horizonte de este mundo, pidiendo otros horizontes y otros mundos", sin terminar nunca de ser abarcados (ibid.).

En el caso de la revelación cristiana, "los testigos que intentan rendir testimonio de esa paradoja son al menos cuatro" (los cuatro evangelistas); aún más, "la Escritura misma admite hasta cuatro sentidos concomitantes y un número no limitado de géneros literarios diferentes, cada uno de los cuales ofrece de hecho un horizonte nuevo para recibir una nueva faz de la única paradoja" (ibid.). Cristo, igual que Dios, puede recibir una pluralidad de nombres y recusarlos todos. Se hace entonces manifiesta su "propiedad de convocar una infinidad de horizontes de denominación para nombrar a aquél que no sólo satura cada horizonte, sino también la suma inconmensurable de horizontes" (ibid.), multiplicándolos indefinidamente en el tiempo y en el espacio. Aun más, "podría ser -dice Marion- que la historia (para el tiempo), las civilizaciones (para el espacio) y las espiritualidades, literaturas, culturas (para los horizontes) no se desplieguen 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" (ED 334). De paso acoto que, para Marion, "paradoja" es un sinónimo de "fenómeno saturado".

Por consiguiente, de la donación sobreabundante de éstos, fenomenológicamente experimentada en su exceso por el adonado, surge una pluralidad nunca agotable de hermenéuticas. Lo inmediato se media sin perder su inmediatez y la mediación hermenéutica no impide el acceso inmediato al fenómeno, sino que, lo supone y confirma, interpretándolo en su sentido sobreabundante, y -añado yo- también discerniéndolo como verdaderamente originario.

3.3. La mediación textual de las Sagradas Escrituras

Para Marion la fenomenología (estrictamente filosófica) puede

²¹ Cf. J.-L. Marion, "Le phénomène saturé", art. cit., p. 127.

acceder a la *posibilidad* del fenómeno doblemente saturado de la Revelación (con mayúscula). En cambio, su *efectividad* sólo la estudia la teología, que supone la fe religiosa. Pues bien, sin entrar en esa discusión, quiero señalar otra razón por la cual el fenómeno de la Revelación judeo-cristiana exige -según Marion- una hermenéutica: a saber, el hecho de que emplea la *mediación del texto* de las Escrituras. Así es como, cuando trata de la Revelación como fenómeno reduplicativamente saturado, recurre una y otra vez a los escritos bíblicos, sobre todo a los Evangelios. De ese modo muestra -paso a paso- que ella une en sí los caracteres propios del acontecimiento histórico, de la obra de arte o ídolo, de la carne y aun del rostro del Otro o ícono, el cual me resulta inmirable, pero que me mira.

Con todo, para mí hay cierta ambigüedad en ese procedimiento de Marion. Pues, por un lado, los textos muestran a Cristo o a Dios manifestándose a los personajes bíblicos, hasta la saturación de todos sus horizontes previos de comprensión, descentrando su yo -en nominativo- para hacerles privilegiar el acusativo: "¡heme aquí!", o el dativo: "¿a mí, Señor?". Pero, si se quedara sólo en eso, a lo más estaría narrando un fenómeno saturado que se dio en el *pasado*, sin hacer propiamente fenomenología de la donación, como de hecho la fue haciendo al hablar de los otros tipos de fenómenos saturados. Sin embargo, según mi opinión, intenta además describir -a través del uso mediador de los textos bíblicos- el acontecer *presente* de la donación saturante al adonado -en este caso, al fenomenólogo que escribe y al lector que lo lee-, acontecimiento *actual* de donación, que *se da y manifiesta* a los mismos *en y por medio* de dichos textos. Tal intento aparece más claramente cuando enfoca el fenómeno saturado "Cristo" según la relación, es decir, como "carne" que se autoafecta. Pues, si solamente se estuviera refiriendo a la carne del Jesús histórico como podría hacerlo un mero historiador, no se ve que esté haciendo fenomenología, a no ser que, *en, a través y más allá* de la narración del pasado, el fenómeno saturado de revelación esté *afectando* actualmente al fenomenólogo, cuando escribe, y eventualmente a su lector, cuando lo lee. Se trataría, entonces, de un acontecer *actual* de donación y revelación teofánicas, prolongación actualizada del evento narrado por el texto. Pues, como lo afirma Ricoeur en otros contextos, el acto de lectura culmina en la *apropiación* del "mundo del texto" por el lector, a quien el texto le abre sus *posibilidades las más propias*.²² Se le abren, en cuanto el texto media y actualiza un fenómeno saturado de revelación (con minúscula y, quizás también con mayúscula) dado al adonado.

Si deseamos interrelacionar fenomenología y hermenéutica como se dan en esa donación teofánica y en el correspondiente acto de recepción o apropiación, se podría decir lo siguiente. La fenomenología

²² Cf. P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, op. cit., passim.

se interesa por el *sentido* que, en ese fenómeno, se manifiesta saturando sobreabundantemente la saturación. De ahí que -para Marion- aquella enfoque la revelación teofánica en su *posibilidad*, no en su efectividad. Pero, por otro lado, sólo la fe y su inteligencia -la teología- tratan de la *verdad* o no *verdad efectivas* de dicho fenómeno.

Sin embargo, solamente el lector que libremente se abre a ese tipo de fenómenos saturados -es decir, interpreto yo, quien está dispuesto a crear- puede acceder a ellos. Y lo hace fenomenológicamente, pero *por mediación* de la hermenéutica de los textos. Si no, el fenómeno dado permanece -según Marion- *abandonado*, como un regalo que no ha sido aceptado (sobre el abandono cf. *ED*, párrafo 30).

4. A modo de conclusión: inmediatez mediada sin intermediación

En la introducción, para plantear la relación entre fenomenología y hermenéutica en Marion, dije que la primera "se abre en la *inmediatez de la intuición*", mientras que la segunda "pasa por la *mediación de la interpretación*", por lo cual parecerían excluirse. Sin embargo, todo depende de cómo se practique y piense la mediación.

Tanto la "relación (ética) sin relación" (es decir, sin relativización) con el otro, según Lévinas -que inspira a Marion-, como la "distancia" de la que éste frecuentemente habla, refiriéndola al ícono,²³ ambas están inspiradas en la experiencia ética y más que ética del *amor*.²⁴ Por ello pueden ser iluminadas a la luz de la comprensión blondeliana de la mediación, que yo denomino: *inmediatez mediada sin intermediación* (aunque ni Lévinas ni Marion hablen en ese contexto de mediación). El filósofo de Aix puede -entonces- servirnos para comprender cómo es posible que una *mediación* (en nuestro caso, hermenéutica), puede estar al servicio de la *inmediatez* (fenomenológica), sin excluirla.²⁵

Pues Blondel, tomando el *amor* como modelo de su fenomenología de la *acción* -que, por serlo, es también *pasión* y tiende a la *comunidad*-, logra practicar y comprender la mediación sin intermediación (como Hegel), pero -contra Hegel- sin "sobreasunción" (*Aufhebung*) dialéctica. La piensa como *unión en la distinción*, sin separación ni confusión. Pues, según él, el amor pide la unidad *inmediata* en el respeto de la *irreductible* diferencia. Si falta una de las dos, y prevalecen la separación o la fusión, el amor desaparece. Por ello la mediación en Blondel (como

²³ Ver su obra: *L'idole et la distance*, Paris, 1977.

²⁴ Entre otros textos de Marion, cf. *Le phénomène érotique. Six méditations*, Paris, 2003.

²⁵ Sobre la mediación en Blondel, distinta de la hegeliana, cf. mi obra: *Sein und Inkarnation. Der ontologische Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels*, Freiburg-München, 1968.

en Hegel, pero sin totalización) no opera como intermediación, en la cual el intermediario se pone *en medio* de los que interrelaciona. Por lo contrario, asegura que la *comunidad* se dé sin fusión y la distancia no impida la inmediatez de la mutua donación. Precisamente Marion está siempre atento a la *distancia* y *diferencia*, pero en él se trata de una distancia que es posible transitar (*parcourir*) gratuitamente, gracias a la donación, y que, por consiguiente, no niega la inmediatez.²⁶

Pues bien, más arriba mostré que el recurso de Marion a la hermenéutica -la llame o no así-, para interpretar los fenómenos saturados y su "pura forma del llamado", no impide el acceso inmediato a lo antepredicativo y originario de la donación. Aun más, no solamente supone la inmediatez de la experiencia a la que da nombre, sino que de alguna manera la confirma interpretándola.

Claro está -como ya lo dije- que no es el propósito de Marion hacer una hermenéutica de la historia o de la cultura; pero sí nos muestra cómo los fenómenos saturados, por su exceso de donación y de intuición, no sólo sobreexceden toda intención previa y todo horizonte de comprensión, sino que también, por eso mismo, abren una pluralidad de horizontes y de posibilidades hermenéuticas, de modo que ningún concepto ni nombre propio les es adecuado o los agota.

Precisamente así es que se abre -desde el fenómeno saturado del nacimiento- la *historicidad* del adonado. De ésta se accede fenomenológicamente, gracias al sobreexceso del llamado originario nunca alcanzable. Éste posibilita la historia del adonado y, por consiguiente, la multiplicidad inacabable de las hermenéuticas. Pero podría requerir también un eventual cambio de método, para pasar, desde la *vía corta* de la fenomenología pura y las interpretaciones que ella implica, a la *vía larga* de la hermenéutica de la historia personal y social efectiva.

Asimismo -aunque Marion no lo hace- su hermenéutica de escucha e interpretación del sentido, a propio riesgo del adonado, podría también articularse -como lo dije más arriba- con una *hermenéutica de sospecha* y discernimiento de eventuales ilusiones interpretativas, trascendiendo así la mera fenomenología y su método de inmanencia, para acceder hermenéuticamente a la verdad efectiva. Aun más, conviene no sólo interpretar, sino también *discernir* aun lo originario e inmediato mismo, mostrando que realmente lo es, y no una interpretación ilusoria.

Por todo ello aparece claro que -en Marion y más allá de Marion- fenomenología y hermenéutica se suponen y fecundan mutuamente.

²⁶ Ver J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, op. cit.