

El *venir de Dios al pensar* en los tiempos modernos, es a condición de ingresar en las condiciones y posibilidades que la metafísica a la vez abría y cerraba. Así, como substancia o esencia absoluta, la *idea* de Dios ciertamente ofrece un fundamento racional sobre el cual se comprende el mundo y la vida, aunque tomando el riesgo de aparecer como una totalidad que todo lo subsume y ante la cual la relación existencial desaparece. Si en sentido inverso, la proyección del espíritu humano lo lleva a situarse en su condición transcendental como principio y condición de posibilidad del mundo, Dios en efecto sólo aparecería como dado a nosotros a la manera de los objetos. Por ello, la muerte del Dios substancia es en definitiva la aparición de un Dios sujeto, es decir la transformación de la substancia en sujeto por la relación. Sin embargo, dicha relación sólo puede ser tal si el hombre mantiene ante Dios lo que él es como existente en su finitud, y si Dios se manifiesta ciertamente como Dios pero a la vez bajo las posibilidades de ser percibido por el hombre para el encuentro. Si es así, Dios no sólo viene a la idea, sino que *viene a encontrarse existencialmente con el hombre*.

Busqué esta posibilidad en los límites de la modernidad: en su comienzo y en su acabamiento. En efecto, en las figuras precedentes quise destacar cómo en la experiencia religiosa se resuelven simbólica y existencialmente las tensiones y dificultades planteadas conceptualmente en el pensamiento moderno.

La figura de Pedro Fabro, en los comienzos de la modernidad fenomenaliza una subjetividad existente como humana en relación a Dios. El encuentro que acontece en esta relación no subsume lo propio, del hombre y de Dios, ni en una substancia absoluta divina ni en lo absoluto de la conciencia humana. En efecto, esta relación es histórica, y el camino hacia Dios es el discernimiento histórico de su voluntad en la que se cumple y se realiza la libertad humana.

En el acabamiento de la modernidad, en la figura de la religiosidad popular latinoamericana he discernido algunos rasgos que me parecen coincidentes con los del pensamiento contemporáneo y la transfiguración del sujeto que conlleva. Se trata en efecto, de un sujeto que surge en la afectación y que aparece ante todo como expuesto y convocado, no sólo por una exterioridad y alteridad en sentido neutro o impersonal, sino ante *alguien*, Él o tú absoluto con rostro e historia, es decir fenomenalizándose como *carne*.

Al destacar estos rasgos pienso haber asumido la segunda opción la que por boca de Marco Polo nos desafiaba Italo Calvino en el texto citado al inicio: buscar y saber reconocer quién y qué, en medio del infierno, no es infierno, y hacer que dure, y abrirle espacio.

Artículo recibido en diciembre de 2016. Aprobado por el Consejo Editor en marzo de 2017.

## Otro como sí mismo

### El llamado y el responsorio según Jean-Luc Marion

por Juan Carlos Scannone S.I.\*

#### Resumen

El subtítulo del artículo enuncia su contenido; el título revierte el de una importante obra de Ricoeur para indicar que Otro (con mayúscula), en cuanto "*intimior intimo meo et superior summo meo*" es como mí mismo sin quitarme ipseidad ni libertad, sino, por el contrario, confiriéndomelas en y desde Sí.

Palabras clave: llamado, respuesta, Otro.

## Other one as him self

### Called and response according to Jean-Luc Marion

#### Abstract

The subtitle of the article enunciates his content; *Other one as him self* reverts the title of Ricoeur's important work to indicate that *Other one* (with capital letter), in all that "*intimior intimo meo et superior summo meo*" it is like me same without taking from me "ipseidad" not even freedom, but, on the contrary, to award them to me, in and from Him self.

Keywords: called, response, Other one.

\* Doctor en Filosofía (Universidad de Munich, Alemania - 1967). Profesor emérito de las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel. [jcscannone@hotmail.com](mailto:jcscannone@hotmail.com)

El subtítulo del presente artículo enuncia sobre qué éste trata principalmente, es decir, acerca "del llamado y el responsorio según Marion". El título, en cambio, lo escogí revirtiendo a propósito el de una de las obras de Ricoeur que también habla del llamado y la respuesta, a saber, *Sí mismo como un otro*. Pues, partiendo de Marion, más allá de éste, aunque siguiendo un camino iniciado por él, intentaré mostrar que Otro (escrito con mayúscula), en cuanto "*interior intimo meo et superior summo meo*" -para usar las palabras de San Agustín- es como mí mismo sin quitarme ipseidad y libertad, sino, por lo contrario, confiriéndomelas en y desde Sí.

En un primer paso introduciré la problemática del llamado y la respuesta como la presenta fenomenológicamente Ricoeur, pues, por un lado coincide con Marion en la divergencia con éste, y, por otro lado, me dará pie para ir más allá de ambos en la interpretación de ese llamado. Ricoeur distingue claramente una hermenéutica que permanece en el ámbito puramente filosófico, de otra de índole teológica.

En un segundo paso expondré cómo Marion plantea su tercera reducción a un ámbito más originario que Husserl y que Heidegger, a saber, al de la donación (*Gegebenheit*) en cuanto la entiende como *pura forma de un llamado fenomenalizado en la respuesta* o responsorio del donatario, a quien, en último término, denomina el *adonado*. Tal llamado se da y acontece en los distintos fenómenos saturados, pero especialmente en el rostro del otro (Lévinas), como también lo había reconocido Ricoeur.

En un tercer paso mostraré que, según Marion, ese llamado es fenomenológicamente anónimo -otra coincidencia con Ricoeur-, pero que, hermenéuticamente puede ser interpretado como originado en Dios, de modo que el "¡heme aquí! de la respuesta corresponda a un ¡heTe allí!, con T mayúscula, al ponerle nombre al llamado *a cuenta y riesgo del adonado*. Tal interpretación es filosófica y se injerta en la fenomenología sin salirse de ella porque deja aparecer una alteridad que la trasciende desde dentro. Por lo contrario, según Ricoeur, una interpretación religiosa del llamado se hace teológicamente, a la luz de la Sagrada Escritura.

Por último, en un paso final -inspirado por un fenomenólogo pre-husserliano: Maurice Blondel-, intentaré mostrar cómo el *interior intimo y superior summo meo* puede ser comprendido -en filosofía primera- en cuanto *Otro como mí mismo* (Otro escrito con mayúscula). Y que, a la luz de la Revelación cristiana, puedo interpretarlo como Cristo viviendo, amando, actuando en mí, y yo en Él.

Como se ve, aunque abordaré *temáticamente* la relación entre fenomenología y teología según Marion, lo haré sólo de paso. En cambio, intentaré mostrarla *in actu exercito*, es decir, ejerciéndola, aunque como yo la entiendo.

## 1. A modo de Introducción: Llamado y respuesta en Paul Ricoeur

Cuando Dominique Janicaud criticó el "giro teológico de la fenomenología francesa"<sup>1</sup> como un salirse de la fenomenología, algunos de los fenomenólogos involucrados respondieron con un Seminario bianual en los Archivos Husserl de París (1990-91 y 1991-92), varias de cuyas contribuciones -entre ellas, las de Ricoeur y de Marion- fueron publicadas en el libro *Phénoménologie et Théologie* (PhTh).<sup>2</sup> Allí, el primero plantea la posibilidad de una fenomenología de la religión referida a sentires y actitudes "que pueden ser denominados religiosos", los cuales no sólo trascienden "la objetivación, por lo tanto, la pretensión de dominio del sujeto con respecto al sentido de su experiencia", sino que pueden ser consideradas afecciones "ab-solutas", porque absueltas de dicho dominio, ya que lo superan, además de revertirlo.<sup>3</sup> Pues bien, en ese contexto, Ricoeur afirma la estructura "llamado-respuesta" como fenomenológicamente propia de la religión, a diferencia de la estructura "pregunta-respuesta".<sup>4</sup> Sus planteos, por su convergencia divergente con los de Marion, nos ayudarán a introducir el pensamiento de éste, para luego prolongarlo en su diferencia con Ricoeur y llegar al "otro como sí mismo" que propongo, continuando el enfoque de Marion.

Ricoeur ya había tratado de la estructura "llamado-respuesta" en su obra *Sí mismo como otro*, en su último estudio: "¿Hacia qué ontología?".<sup>5</sup> Pues, al recurrir al tema platónico de lo mismo-lo otro, enumera tres alteridades, la del cuerpo propio, la del otro (siguiendo en esto a Lévinas) y la de la voz de la conciencia, de las cuales las dos últimas implican un llamado, en último término, ético.

Finalmente, Ricoeur distingue con cuidado hasta dónde se puede conocer filosóficamente *quién* (nos) llama, marcando un límite entre fenomenología y teología, inspirado en Pierre Thévenaz.<sup>6</sup> Por otro lado, el mismo filósofo brinda una interpretación *teológica* de ese llamado originario, a la luz de la Biblia. Para ésta es Dios quien originariamente llama, como a los profetas y los apóstoles.<sup>7</sup> Pero, para la fenomenología puramente filosófica, el llamado permanece *anónimo*, como lo es también para Marion, y hasta podría ser un mero lugar vacío.<sup>8</sup> Marion, sin embargo, da un paso más, reconociendo el llamado como

<sup>1</sup> Cf. Janicaud, Dominique, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, Éclat, 1990; ver también: id., *La phénoménologie éclatée*, Combas, Éclat, 1998.

<sup>2</sup> Cf. Henry, Michel - Ricoeur, Paul - Marion, Jean-Luc - Chrétien, Jean-Louis, *Phénoménologie et Théologie* - Présentation de J.-F. Courtine, Paris, Criterion, 1992.

<sup>3</sup> Cf. Ricoeur, Paul, "Expérience et langage dans le discours religieux", en: PhTh, 15-39, p. 16.

<sup>4</sup> Ibid., p. 17.

<sup>5</sup> Cf. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (SA), Paris, Seuil, 1990, 380-409.

<sup>6</sup> Como el mismo Ricoeur lo afirma en su obra *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1995, p. 26.

<sup>7</sup> Cf. Ricoeur, Paul, "Le sujet convoqué. À l'école des récits de vocation prophétique", *Revue de l'Institut Catholique* 28 (1988), 83-99; en cambio, el autor había concluido con esa exposición sus *Gifford Lectures*, que dieron base a SA.

<sup>8</sup> Cf. SA, p. 409.

de Dios, a través de una hermenéutica, no sólo teológica, sino también filosófica. Injerta así -como Ricoeur- la hermenéutica en la fenomenología.

## 2. La pura forma del Llamado según Marion

Como es sabido, éste plantea su tercera reducción -a la donación (*Gegebenheit* o "dadidad", es decir, al estar *siendo* dado) como más originaria que las reducciones de Husserl y de Heidegger, respectivamente, la *trascendental* -de los objetos al Sujeto o Yo trascendental-, y la *existencial-ontológica*, a saber, de los entes al ser (*Sein*), incluido el único ente que comprende al ser, es decir el *Dasein* o ser-ahí.

Según mi opinión, Marion llega a esa tercera reducción por dos caminos distintos, aunque complementarios: 1º) desde la pura forma del Llamado, que se fenomenaliza en la respuesta (*réponse*), a la que él -para distinguirla de otras- denomina responsorio (*répons*), inspirándose en Jean-Louis Chrétien; y, en 2º lugar, a partir de los *fenómenos saturados*. Pues en todos éstos Marion descubre llamados, en los que se da el Llamado originario. Dichos fenómenos saturan todo horizonte de comprensión; aún más, quien responde -el adonado- no sólo se recibe primeramente del Llamado, sino que su responsorio queda siempre en retardo, sin poder nunca alcanzar la Llamada, porque ésta necesariamente lo excede y sobrepasa.

### 2.1. De la reivindicación heideggeriana del ser a la pura forma del Llamado

#### 2.1.1. La reivindicación como anterior al ser

El primero de esos dos caminos lo sigue Marion en la primera obra de su trilogía sobre la donación: *Reducción y donación*. Y el segundo, como veremos, en la segunda, *Étant donné (Siendo dado)*, con el complemento de la tercera, *De Surcroît (Por añadidura)*.<sup>9</sup>

En el primero de esos tres libros parte de Husserl y, sobre todo, de Heidegger. Por ello, trata de superarlo a éste, cuestionándole su paso de la angustia y la Nada -velo del ser, que, por consiguiente, lo vela-, al fenómeno o desvelamiento del ser. Según nuestro autor, Heidegger no logra realizar ese tránsito, ya que la Nada no (nos) dice ni reivindica nada. Por ello necesita recurrir a la reivindicación del mismo ser (*der Anspruch des Seins*), como su "último recurso".<sup>10</sup> A ésta acude el maestro de

<sup>9</sup> Cf. Marion, Jean-Luc, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* (RD), Paris, PUF, 1989; id., *Étant donné Essai sur la phénoménologie de la donation* (ED), Paris, PUF, 2005<sup>3</sup> (1ª ed. es de 1997); id., *De Surcroît. Études sur les phénomènes saturés* (DS), Paris, PUF, 2005.

<sup>10</sup> Cf. RD, cap. V, en especial, desde inclusive el párrafo 4 en adelante, pp. 272-302. En el presente trabajo me centraré en la citada trilogía. En otro momento lo complementaré con

Friburgo en el *Postfacio* de *¿Qué es Metafísica?*, escrito años después que esta obra.<sup>11</sup> Pero, ya antes, en *Ser y Tiempo*, había hablado del grito (*Ruf*) o llamado de la conciencia (*Gewissen*), interpretándola como una *autoafección* del *Dasein* o ser-ahí.<sup>12</sup> Según Marion -ya lo afirma en su artículo "Sujeto en último recurso"-, ése sería un signo más de que Heidegger, al menos el primer Heidegger, no supera la autarquía del *Dasein*, de modo que, aunque vaya más allá que la autoconstitución (moderna) del sujeto y la permanencia (clásica) de la subsistencia, de alguna manera la reitera en otro plano. Marion dice: "las mima".<sup>13</sup>

Pero éste no le cuestiona al Heidegger del *Postfacio* el acontecer de una reivindicación, cuestionamiento o llamada, sino que la designe como la *del ser*. Para contradecir en esto a Heidegger, Marion recurre a una tonalidad o temple de ánimo, que -según él- es más fundamental que la angustia, es decir, al *tedio* (recordemos el *taedium vitae* de Virgilio). Pues ese tedio no sólo se extendería a todos los entes y a todo ente en su totalidad -como lo admite Heidegger en su *Introducción a la metafísica*- sino que abarcaría al mismo ser. El tedio o "aburrimiento de las profundidades" llevaría a la in-diferencia o des-inter-és (carencia de *inter-esse*, es decir, de *esse inter*) no solamente con respecto al ente en cuanto ente y -por eso- a todo ente, sino ante la maravilla de las maravillas, a saber: "que se da ente y no más bien nada", es decir, al desinterés con respecto al hecho mismo de ser o no ser (cf. RD 280-297).

Hace dos años expuse en el Centro de Filosofía de la Academia Nacional de las Ciencias de Buenos Aires mi parecer con respecto a esa afirmación de Marion, al compararlo con Bernhard Welte, quien en esto sigue a Heidegger y desde allí llega a Dios.<sup>14</sup> Distinguí entonces, por un lado, al *ser* como el don más originario, dando así razón a Heidegger y a su discípulo Welte. Pero, por otro lado, me permití aceptar, con Marion, la tercera reducción como más originaria, considerando no sólo *qué* se da y es dando: el ser, sino también el *cómo* éste *se da* y está *siendo dado*. Pues acontece y se da como *donación*, a saber, "de arriba" en el doble sentido de esta locución, según se da entre nosotros: gratis y descendentemente. Pues el ser se da y da ser a los entes y al mismo sujeto humano como ahí-del-ser. Éste es re-comprendido entonces, con Marion, como adonado, donado en su ser y en su comprensión del mismo, con el mismo

otras posteriores de Marion, sobre todo, *Le phénomène érotique. Six méditations*, Paris, Grasset, 2003, y *Au lieu de soi, l'approche de saint Augustin*, Paris, PUF, 2008.

<sup>11</sup> Cf. Heidegger, Martin, *Nachwort zu "Was ist Metaphysik?"*, en: id., *Gesamtausgabe*, 9: *Wegmarken*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1976.

<sup>12</sup> Cf. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1963<sup>10</sup>, pp. 270-280.

<sup>13</sup> Cf. Marion, Jean-Luc, "Le sujet en dernier appel", *Revue de Métaphysique et de Morale* (RMM) 96, 1 (1991), pp. 77-95, en especial, pp. 83 ss. (ese número de la revista está dedicado a la problemática de reducción y donación según Marion).

<sup>14</sup> Ver mi artículo: "Filosofía de la religión como filosofía primera: ¿es más originario el ser o la donación?", en: Scannone, Juan Carlos - Walton, Roberto - Esperón, Juan Pablo (eds.), *Trascendencia y sobreabundancia. Fenomenología de la religión y filosofía primera*, Buenos Aires, Biblos, 2016, pp. 217-238.

don originario del ser a todo ente. Pues, para él, “nada se da como un fenómeno si una respuesta no se le entrega (*adonne*) como a una reivindicación originaria” (RD 297, 291), aunque el origen de la donación y llamada permanezca anónimo. Notemos, de paso, cómo Marion entrecruza dos terminologías -que ya estaban en Heidegger-, la de la reivindicación y la de la donación, pues el don implica un llamado -ya que nos solicita a recibirlo-, y el llamado, acontece, se da, es decir, es donación.

Pero, a diferencia de Heidegger, Marion afirma que “sólo la reivindicación precede al ser y lo hace posible” (RD 297), aunque deja sin definir si el despliegue del llamado acaece “antes o sin el ser” y, por lo tanto, si “esa reivindicación exige el pasaje inmediato a otro orden” o si “el ser puede suscitar las condiciones mismas de su recepción” (ibid.). Según mi interpretación, el “sin el ser” y el consiguiente “pasaje inmediato a otro orden” aluden a la solución de Lévinas, quien, con su “sin el ser”, pasa al orden ético del “otramente que ser” y “más allá de la esencia”.<sup>15</sup> La otra opción, por la que Marion allí tampoco se define, implicaría un “con el ser” y un no cambiar de orden, pero siempre haciendo preceder la pura forma del llamado y la donación, como más originaria que el ser mismo. La posición mía -que esbocé más arriba- no coincide plenamente con esa segunda posibilidad insinuada por Marion, pero es compatible con ella.

En esa primera obra de la trilogía, Marion no define, al plantear su tercera reducción, si ésta se da “con o sin el ser”, sino que encuentra suficiente precisar qué o quién es -“si precisamente puede aún ser” (RD 297)- “lo que se entrega -o se adona- al llamado que dona”, superando así tanto al Yo trascendental de Husserl como al *Dasein* (ser-ahí) de Heidegger. Entonces denomina al que sucede al sujeto moderno y al ser-ahí de *Ser y Tiempo*, como: *l'interloqué*, pretendiendo traducir la palabra alemana *der Angesprochene* (RD 300). Más tarde, en cambio, designará como *adonné* al destinatario de los fenómenos saturados. Aquí traduzco esas expresiones francesas con los neologismos castellanos “interlocucionado” y “adonado”, pretendiendo nombrar así al donatario y testigo del llamado, quien está siendo dado con el mismo acaecer y donación de éste.

La formulación *interloqué* (cf. PhTh 121, citando RMM 1991) agrega el matiz no sólo de la interlocución, sino del desconcierto del interlocucionado; sorprendido por la llamada. En cambio, *adonné* no solamente implica ser donado, sino que añade el *ad* latino en el sentido de lo que está siendo donado a, precisamente al adonado, en dativo, quien es al mismo tiempo don y donatario de la donación. Antes que de un “yo”, se trata primeramente de un “me” o “mí” (*moi*) en acusativo o en dativo, es decir, no de un yo constituyente -en nominativo-, sino de un *soi* (“sí mismo”) constituido *relacionalmente* por el llamado.

<sup>15</sup> Aludo al título del libro de Lévinas: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974, en cuya “Nota preliminar” el autor habla de “Dios no contaminado por el ser” (ibid., p. X), lo que recuerda el título de la obra de Marion: *Dieu sans l'être. Hors texte*, Paris, Fayard, 1982. Ver también. Chenu, Marie-Dominique, *Dieu avec l'être. De Parménide à Saint Thomas. Essai d'ontologie théologique*, Paris, Beaucheme, 1986.

Hace un tiempo usé la traducción “codonado”, que enuncia la *co*-donación del don junto *con* la del donatario. Con todo, ahora prefiero traducir “adonado”, porque el prefijo *a* subraya el *ad* o hacia, es decir, la dirección (hacia el destinatario, en dativo) de la reivindicación como donación. Dicho *ad*, que está etimológicamente en el *a* francés y castellano de la palabra *adonado*, y en el *an* alemán (de la expresión *der Angesprochene*, que pretende traducir Marion), corrige la apariencia de similitud entre interlocutores que podría sugerir el *inter* de la palabra “interlocucionado” (*interloqué*).

### 2.1.2. El interlocucionado

La contraposición con Heidegger ayuda a Marion para explicar la figura del interlocucionado. Pues, según él, la reivindicación, no el ser, es la que le asigna al hombre un *ahí*, es decir, un *lugar* en el espacio y un *ahora* temporal e histórico, aún más, su irreductible *singularidad*, pues la llamada precede al ser y lo determina. Por ello puede hablar de un “*ahí*” fuera del ser, sin definir todavía si se trata sólo de un *antes* o también de un *sin* el ser. De modo que el *estar* aquí y ahora, inclusive la ipseidad del interlocucionado son fruto del don del llamado. Por consiguiente, no se trata del Ser(ahí), poniendo Ser con mayúscula y ahí entre paréntesis y con minúscula, sino, por el contrario, del Ahí con mayúscula y ser entre paréntesis y con minúscula: (ser)Ahí. Tal comprensión de Marion me evoca el “estar siendo” de Rodolfo Kusch, para quien el “estar” precede al “ser” y le da un *situs* o situacionalidad, no solamente espacio-temporal sino también existencial y geocultural.<sup>16</sup>

Al menos cuatro rasgos caracterizan, según Marion, al interlocucionado (RD 300 s.). Éstos son: 1º) la *convocación*, a la que se responde con la escucha -implique ésta aceptación o rechazo-, pero que, en ambos casos, impide toda autarquía, subvierte la de la sustancia y hace perder al sujeto su subjetividad en cuanto lo deriva de la relación que le viene desde la convocación. Y, aunque Marion, en este contexto no lo hace valer, esta palabra no sólo implica la vocación o reivindicación, sino también, por el prefijo *con*, supone que, sin dejar de ser personal, es también comunitaria. 2º) La *sorpresa*, pues el llamado le viene desde fuera e imprevisiblemente, como un acontecimiento que acontece, matiz de desconcierto que está implicado en el término francés *interloqué*, pues éste, aunque percibe y recibe el llamado, es incapaz de *com-prehenderlo*, sino que es *sorprendido* por él. De ese modo no sólo se supera la intencionalidad husserliana por una especie de contra-intencionalidad, sino también el resto de autarquía que permanece en la resolución anticipadora de Heidegger. 3º) El tercer rasgo es el consiguiente modo de la *identificación* del interlocucionado, no como un yo constituyente, en nominativo, que se

<sup>16</sup> Cf. Kusch, Rodolfo, “El ‘estar siendo’ como estructura existencial y como decisión cultural americana”, en: *IIº Congreso Nacional de Filosofía. Actas. Tomo II: Simposios*, Buenos Aires, Sudamericana, 1973, pp. 575-579; ver mi artículo: “El ‘estar’ en Kusch y el ‘ahí’ (*là*) sin el ser según Marion. Convergencias y divergencias”, *Stromata* 69; 1-2 (2013), pp. 79-86.

autodetermina, sino en acusativo, como el *me (moi)* del “¡heme aquí!” levinasiano. Por consiguiente, la reivindicación no destruye la ipseidad, sino que, por lo contrario, la provoca, invocándola y convocándola. 4º) La cuarta característica es la *facticidad*; pues el interlocucionado se entiende a partir de lo que el antiguo derecho denominaba “juicio interlocutorio”, que -antes de decidir sobre la cuestión de derecho- planteaba la cuestión de hecho, en este caso, la facticidad de la reivindicación.

Finalmente nuestro fenomenólogo se plantea la posible objeción de que el interlocucionado, por dichas características, sería una instancia derivada, regional y secundaria, con respecto al origen de la reivindicación. Pero Marion responde que, en fenomenología, me reconozco interlocucionado *antes* de conocer qué o quién origina el llamado. De modo que “la imprecisión, la indecisión, incluso la confusión de la instancia reivindicadora atesta más bien” que: “sin saber por quién o por qué, yo *me sé* desde el origen ya interpelado” (RD 302), de modo que la interpelación es fenomenológicamente más originaria que la instancia que interpela.

### 2.2.1. Los fenómenos saturados

El otro camino de la tercera reducción fenomenológica no lo emprende Marion confrontándose con la reivindicación heideggeriana del ser, como en RD, sino que, en ED, la plantea a partir de los fenómenos saturados.<sup>17</sup> Pues, después de haber tratado de la donación, del don y de las determinaciones de los fenómenos en cuanto están siendo dados, nuestro autor presenta su graduación en intuición y donación, manteniendo su definición genérica de fenómeno: lo que se muestra en y a partir de sí (Heidegger), lográndolo sólo porque se da en sí y a partir solamente de sí” (ED 309-10).

Pues bien, para Marion existen tres grados de donación (cf. ED cap. 26): 1º) hay fenómenos *pobres* como los matemáticos y lógicos, en los cuales, por su pobreza de intuición, ésta no tiene dificultad de adecuarse plenamente a su significación conceptual; 2º) hay fenómenos corrientes o *de derecho común*, en los se da más o menos adecuación entre ambas instancias, pero en los que no pocas veces la significación sobrepasa a la intuición. Ello se da tanto en los productos de la técnica, en los que la idea previa predomina sobre su intuición, como también en la rutina cotidiana que vivimos muchas veces con las cosas, de las que frecuentemente nos bastan el concepto abstracto y un mínimo de intuición, para convivir con ellas o para manipularlas, sin dejamos plenificar por su contemplación intuitiva, que no pocas veces sobrepasaría toda conceptualización.

Por lo contrario, en los fenómenos saturados la dación de la intuición no sólo sobrepasa todo concepto, sino que también satura el mismo horizonte de

<sup>17</sup> Ver mi trabajo: “Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión”, *Stromata* 61, 1-2 (2005), pp. 1-15; en el texto resumo ese artículo y remito a la paginación de la 1ª edición de ED (1997).

comprensión y lo excede, permaneciendo inagotable aun para una pluralidad de horizontes. No se trata sólo ni en primer lugar de teofanías o de la revelación religiosa, sino de fenómenos profanos como son el *acontecimiento* histórico - aunque también el acaecimiento cotidiano (cf. DS cap. 2)-, la *obra de arte* -de cualquiera de las artes, aunque Marion habla específicamente de la pintura-, la *carne* o cuerpo viviente con sus afecciones de goce y de dolor- y, sobre todo, del *rostro del otro*, que me mira e interpela éticamente. Aquí los referentes principales no son Husserl y Heidegger, sino fenomenólogos post-heideggerianos, como Lévinas, para el rostro, Claude Romano y Ricoeur para el acontecimiento, Michel Henry, para la carne y, al menos de paso, Jacques Derrida y Maurice Merleau-Ponty para la pintura y, por extensión, las obras de arte.

En todos esos fenómenos la intuición donadora excede toda intención, significación y conceptualización, lo que no impide que la donación misma no pocas veces sobrepase a la intuición.

### 2.2.2. El llamado de los fenómenos saturados

Así como en RD la pura forma de llamado -a la que toda reivindicación puede reducirse- puede considerarse la donación primera, en ED los fenómenos saturados nos conducen hacia la pura forma del llamado. Por consiguiente, los dos caminos que transita Marion para plantear su tercera reducción a la donación, se entrecruzan. Pues, por un lado, la reivindicación es donación, y, por otro lado, la donación sobreaabundante de los fenómenos saturados implica solicitud a atenderlos. Lévinas, cuando se refiere al rostro del otro, asevera que nos llama para despertarnos, no del sueño dogmático, sino de nuestro egocentrismo, y que nos interpela éticamente. Pero, para Marion, también el acontecimiento nos llama a interpretarlo y reinterpretarlo; la obra de arte, a contemplarla, leerla o escucharla una y otra vez; el placer y el dolor de la carne, respectivamente a buscarlo o a rehuirlo, etc.

Esos llamados nos solicitan a partir del fenómeno dado, por consiguiente, en dirección contraria a la intencionalidad, la cual se dirige del sujeto hacia el objeto, por ello pueden ser denominados -como en Lévinas- *contraintencionales*. Pues se dan por sí y en sí. En ese sentido todo fenómeno nos llama y solicita a abrimos a él y a atenderlo, ya sea para recibirlo y aceptarlo o para rechazarlo. Recién se hace audible y visible, es decir, se fenomenaliza en la respuesta, aunque ésta sea negativa. Para ilustrarlo Marion remite a la pintura del Caravaggio sobre la elección de San Mateo, que puede contemplarse en la iglesia San Luis de los franceses de Roma, en la cual el artista ha logrado hacer visible el llamado de Jesús al futuro apóstol, no mediante su mano extendida, que podría estar señalando cualquier cosa, sino por medio del gesto de Mateo, quien, mirando a Jesús se indica a sí mismo con sus manos, y así significa: ¿es a mí a quien llamas? ¿acaso soy yo el convocado? Por ello es un adonado, porque se recibe a sí mismo como elegido al mismo tiempo que recibe la donación de su

llamado. Era posible que Mateo, como el joven rico del Evangelio, no hubiera dejado todo y seguido a Jesús: aun así, en ese caso, el llamado se hubiera hecho fenómeno visible en la respuesta, porque, para rechazar el regalo, debo primero haberlo conocido. De ese modo, lo que está siendo dado se manifiesta recién en la actitud del atributario de la donación. Entonces ésta se hace intuición *en, por y para* el adonado, donatario y testigo del llamado.

Por consiguiente, el adonado le abre a la llamada su horizonte de 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, como ya lo dije anteriormente, *responsorio*. Por lo tanto la respuesta le da *contenido* a la pura forma del llamado en el mismo acto de responderle ¡heme aquí!, sin quitarle por ello su irreductible alteridad y su relacionalidad originaria. De ahí que, el adonado al dar contenido, color y como lo diré más abajo -*nombre* al llamado, lo interpreta.

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

### 3. El llamado sin nombre

#### 3.1. Anonimato y hermenéutica

La reivindicación originaria es de suyo anónima: el *nombre* se lo da el adonado a su cuenta y riesgo, interpretándolo (cf. ED cap. 29). Esto sucede cuando el responsorio positivo: “¡heme aquí!” implica también un “¡hete allí!””, dando hermenéuticamente una interpretación, un nombre, al origen del llamado.<sup>18</sup> Así se está pasando ya de la fenomenología a una hermenéutica que se le injerta, como en Ricoeur. Recordemos que también para éste es anónima la voz de la conciencia. Según la terminología ricoeuriana, en Marion se trata ante todo, de una hermenéutica de acogida del sentido, no primeramente de sospecha. Con todo, al decir éste que el adonado le pone nombre al llamado anónimo, “como su riesgo propio”, está posibilitando, por ese mismo riesgo, una sospecha y el consiguiente necesario discernimiento.

Como lo dije al comienzo de este artículo, Janicaud critica el giro teológico de la fenomenología francesa, incluyendo a Marion, porque -aunque a su cuenta y riesgo- interpreta que el origen del llamado viene últimamente de Dios. Pero no se trata del dios onto-teológico, sino del que San Agustín descu-

<sup>18</sup> Ver mi artículo: “Fenomenología y hermenéutica en la ‘fenomenología de la donación’ de Jean-Luc Marion”, *Stromata* 61, 3-4 (2005), pp. 179-193.

bre como “más interior que lo más íntimo mío y superior a lo más alto de mí”, en la inmanencia del que nuestro autor denomina adonado, aunque trascendiéndolo por dentro. La T del “¡HeTe allí!” hermenéutico se puede y debe, entonces, escribir con mayúscula.

Pues, aunque gratuito, dicho llamado originario, al que se reducen todos los llamados de los distintos fenómenos saturados, es *incondicionado*, no solamente porque en cuanto se da no puede no darse, sino también porque éticamente -sobre todo en el fenómeno del rostro del otro-, exige absolutamente ser no sólo respondido, sino acogido, como ya lo admitía Kant en la segunda formulación del imperativo categórico, ya que el otro debe ser tratado “siempre también como fin, nunca como puro medio”.

Por ello el llamado ético del otro, pero también el estético, histórico, de la vida, del ser, es decir, el llamado en su forma pura, porque incondicionado, puede ser razonablemente interpretado como divino. Tal hermenéutica es libre, pero razonable, aunque no racionalizable al modo de una prueba matemática o comprobable como una verificación física. Por lo tanto, es razonable creer que la reivindicación -en su pura forma de llamada- proviene de Quien las religiones llaman Dios, sin artículo y con mayúscula, usemos o no ese nombre.<sup>19</sup>

Pues el llamado originario no solamente es incondicionado, sino que interpela lo más personal de la persona del adonado en cuanto es persona, en su respuesta responsable. De ahí que su origen debe ser interpretado como *absoluto*, pero también como no impersonal, es decir, como personal o, mejor, *transpersonal*. Es Misterio porque trasciende inmanentemente todo lo que está siendo dado, aun al mismo donatario de la donación. Y es Santo porque atrae incondicionalmente y exige absoluto respeto (*tremens et fascinans*).

#### 3.2. Fenomenología y teología

Al final de su artículo sobre los fenómenos saturados, en PhTh,<sup>20</sup> Marion los conecta a éstos en general con la posibilidad de una fenomenología de la religión, relacionándolos explícitamente con el fenómeno de la *teofanía*, “en la cual el exceso de intuición alcanza la paradoja que una mirada invisible visiblemente me mira y me ama” (ib. 127). En ese contexto denomina “fenómenos de revelación” tanto a dichas teofanías, como asimismo al cuadro (*ídolo*) y al rostro del otro (*icono*). En cambio, en el párrafo 24 de ED restringí la palabra “revelación” para la religiosa, escribiéndola con *r* minúscula al tratarla filosóficamente en cuanto *posible* y, con *R* mayúscula cuando alude a su efectividad para el creyente, en la Revelación judeo-cristiana (ED 329, nota 1). Pero de ninguna manera se trata de una transcendencia *exterior* a la inmanencia -como la

<sup>19</sup> Sobre esa problemática, cf. mi estudio: “La fenomenología de la religión como filosofía primera”, en la obra citada en la nota 14, pp. 25-43.

<sup>20</sup> Ver allí su trabajo: “Le phénomène saturé”, pp. 79-128.

de un *númeno*-, sino de que Dios aparezca trascendientemente en la inmanencia, aun fenomenológicamente *reducida*, en cuanto apariencia de lo inaparente o presencia de la ausencia.

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 (cf. ED 329). Roberto Walton le objeta que la fenomenología siempre se refiere a lo que de hecho está dado, 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 y que, sin ésta, el planteo filosófico hubiera sido imposible. Lo que no impide, por otro lado, el uso del método fenomenológico también en teología, como lo proponen y realizan, por ejemplo, Bernhard Welte y su discípulo Klaus Hemmerle y, a su manera, lo hace Hans Urs von Balthasar.<sup>21</sup>

Dicha máxima posibilidad para la fenomenología libera a la fenomenalidad de todo condicionamiento o límite *a priori*, aún más que en los otros fenómenos saturados, superándolos con una saturación de doble signo: saturación de la saturación.

### 3.3. Fenomenología y apófasis

Según Marion, 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 Aquél no se conoce sino como desconocido, a través de la noche de los sentidos y del concepto.

Tal objeción le sirve a nuestro autor para precisar su comprensión de dicho fenómeno doblemente saturado. No sólo porque la saturación desdibuja toda percepción e intelección de objeto o ente, sino porque exige ir *más allá de los binomios* afirmación o negación, intuición o su carencia, presencia o ausencia, apariencia o in-apariencia, inmanencia o trascendencia. Pues, al menos, no debe faltar -es decir, no debe dejar de *darse*- el hecho experiencial de que la intuición falta (cf. DS 340). Por consiguiente, se debe liberar a la fenomenalidad no sólo de las determinaciones de los fenómenos de derecho común, sino también de su negación y su inversión. Afirma Marion: "La paradoja de las paradojas no tiene que elegir entre la catátesis y la apófasis más que entre la

<sup>21</sup> Sobre los dos primeros, cf. Hemmerle, Klaus, "Eine Phänomenologie des Glaubens - Erbe und Auftrag von Bernhard Welte", en: id., *Ausgewählte Schriften* (ed. R. Feiter), Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1996, pp. 472-500; asimismo, ver la obra del tercero: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik I. Schau der Gestalt*, Einsiedeln-Trier, Johannes, 1988<sup>3</sup>.

mutación 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" (ib.).

De ahí que, en su diálogo y controversia con Jacques Derrida (cf. DS 157 nn.), Marion expresa que Dionisio Areopagita y la tradición (tomista) que lo sigue, *superan* -mediante su tercera vía- el mero lenguaje predicativo, aunque lo empleen, y con ello superan las oposiciones afirmación-negación, síntesis-interpretación, presencia-ausencia, etc. 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 hasta el extremo, sino de la palabra de suyo *no predicativa* del himno y la plegaria, que recurre a la función *pragmática* del lenguaje. No "dice algo *sobre* algo", dentro de una metafísica onto-teológica de la presencia, sino que *actúa* o, mejor dicho, *se deja afectar*, y así actúa, *según una pragmática teológica de la ausencia*. No refiere predicativamente un nombre a algo o a alguien, sino que refiere pragmáticamente *el locutor* -y los *nombres*, siempre inapropiados, que éste nombra-, a un interlocutor al mismo tiempo inalcanzable e inesquivable, más allá de todo nombre y negación de nombre (cf. DS 168).<sup>22</sup> Es el Origen del llamado y de su donación, al que el adonado se entrega o adona como responsable, dentro del acontecimiento gratuito y descendente "llamada-respuesta".

### 4. Otro como sí mismo

Tal comprensión semántico-pragmática del lenguaje religioso nos permite interpretar mejor el lenguaje agustiniano cuando habla del "*interior intimo meo*" y "*superior summo meo*" y cómo, sin salir de la inmanencia y la reducción fenomenológicas, se puede alcanzar una trascendencia más inmanente que la misma inmanencia. Por ello Marion, así como otros fenomenólogos post-heideggerianos se zafan de abandonar la fenomenología con su giro teológico.

Para dar un último paso nos ayudará, en la línea de Agustín y, según pienso, de Marion, la fenomenología de Maurice Blondel, que Henry Duméry compara frecuentemente con la de Husserl. Pues, para el maestro de Aix, el Misterio Santo que llamamos Dios y él denomina Único Necesario, tiene, para la autotransparencia de nuestra conciencia una función parecida a la del azogue en el espejo, que al vidrio transparente lo convierte en especular.<sup>23</sup> Así es como, para Blondel, el *interior intimo* y *superior summo* de cada persona humana no solamente es origen del llamado que afecta y mueve a querer y actuar, depasan-

<sup>22</sup> Para una comprensión actualizada de la analogía tomista, cf. Puntel, Lorenz Bruno, *Analogie und Geschichtlichkeit. Philosophiegeschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1969, y el cap. 7 de mi libro: *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Barcelona-México D.F., Anthropos-UAM (Iztapalapa), 2005.

<sup>23</sup> Cf. *Les premiers écrits de Maurice Blondel: L'Action (1893). Essai d'une critique de la vie et d'une logique de la pratique*, Paris, PUF, 1950.

dose siempre a sí misma y depasando siempre a todo ente y a toda acción actuada y voluntad querida, sino que es Quien, desde dentro -con la oscuridad del azogue-, hace luminosa, consciente y autoconsciente a la misma conciencia.

Por lo tanto, se puede decir que es Otro -con mayúscula- como Mí mismo en mí, quien Se me da y me da a mí la ipseidad. Para Blondel ello acontece sobre todo cuando, en el momento culminante de la dialéctica de la acción, constato que, aunque debo dar el paso decisivo más allá de todo objeto y todo ente, no puedo darlo solo,<sup>24</sup> sino que necesito del don que viene “de arriba” en el doble sentido de esta expresión. Se trataría entonces, de un “Otro como Sí mismo” estrictamente filosófico.

Sin embargo, por los diarios espirituales de Blondel y por su correspondencia teológica,<sup>25</sup> sabemos que éste, de hecho, a la luz de la fe cristiana, interpretaba paulinamente a ese Otro como “Cristo en mí”, Palabra del Padre recibida y respondida por mí con un “¡heme aquí!” espirado en el Espíritu. Un Otro en nosotros que no sólo respeta nuestra acción libre, sino que la posibilita y libera. Ello le permitió a Blondel intentar luego una *Filosofía del espíritu cristiano* (1944 y 1946), que ya estaba planteada desde la Quinta Parte de su tesis doctoral, a saber, la primera *Action* (1893). Recordemos que Marion dedicó un artículo importante a Blondel,<sup>26</sup> y que quizás se podría probar que su insistencia en el exceso y la sobreabundancia (*surcroît*) es, al menos también, herencia blondeliana.

Artículo recibido en marzo de 2017. Aprobado por el Consejo Editor en junio de 2017.

<sup>24</sup> Ver la Cuarta Parte de la obra citada en la nota anterior.

<sup>25</sup> Cf. Blondel, Maurice, *Carnets intimes (1883-1894)*, Paris, Cerf, 1961; Ossa, Manuel, *La nouvelle naissance d'après Maurice Blondel*, Diss., Paris, 1964.

<sup>26</sup> Cf. Marion, Jean-Luc, “La conversion de la volonté selon ‘L'Action’”, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 112, 1 (1987), 33-46.

## El Cristianismo popular, la ley y el bien común según Rafael Tello

por Fabricio Forcat<sup>1</sup>

### Resumen

Este artículo indaga la relación que el padre Rafael Tello establece entre el cristianismo vivido en la cultura popular y dos categorías centrales de la teología moral: la ley y el bien común. Procura dar cuenta de la recepción creativa que el teólogo argentino realiza tanto del pensamiento de Santo Tomás como de su puesta en diálogo y actualización con las temáticas de la *cultura*, presentes en el Magisterio y la teología desde el Concilio Vaticano II. La relación establecida puede contribuir especialmente a comprender el pensamiento moral y pastoral de un autor cuya recepción académica recién está comenzando.

Palabras clave: Rafael Tello. Cristianismo y cultura popular. Ley. Bien común.

## The popular christianity, the law and the common good by Rafael Tello

### Abstract

This article enquires into the relationship that Father Rafael Tello establishes between Christianity lived in popular culture and two central categories of moral theology: the Law and the common good. It aims to give an account of the creative reception that the Argentinian theologian makes of both the thought of St. Thomas and its update and dialogue with the topics of culture present in the Magisterium and theology since the Second Vatican Council. The established relationship may especially contribute to understand the moral and pastoral thinking of an author whose academic reception is just beginning.

Key words: Rafael Tello. Christianity and popular culture. Law. Common good.

<sup>1</sup> El autor es Sacerdote de la Diócesis de San Nicolás de los Arroyos (1998). Doctor en Teología (UCA, 2016); Profesor de Teología Fundamental en la Facultad de Teología de la Universidad del Salvador (USAL, Área San Miguel) y en el Seminario “La Encarnación” (Resistencia, Chaco) y de Teología Dogmática y Moral en el Instituto de Formación Sacerdotal “Santo Cura de Ars” (Mercedes, Bs. As.). connaturalidad40@gmail.com