

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
ISSN: 0213-4381 e-ISSN: 2605-3012

Volumen XLI
Enero-Junio 2025
Número 79

SUMARIO

Monográfico I: Teología, historia y literatura en el Barroco hispano

Presentación..... 1-3
Rafael Ramis Barceló y Manuel Lázaro Pulido, Coords.

José Ángel García Cuadrado

Domingo Báñez, censor de Santa Teresa..... 5-28

Fernando Negrodo del Cerro

La Historia de España contada desde los púlpitos barrocos. La oratoria sagrada como difusora de referentes identitarios: el caso de Lepanto 29-48

Francisco José García Pérez

Entre la privanza y el gobierno personal de los reyes: los predicadores de Carlos II y el conde de Oropesa (1685-1691)..... 49-68

Manuela Águeda García-Garrido

Teología de la Cuaresma en la predicación española del siglo XVII..... 69-96

Rafael Massanet Rodríguez

San Pedro Nolasco y la Orden de la Merced, asunto literario en la obra de Alonso Remón 97-117

Rafael Ramis Barceló

Alusiones a Calderón de la Barca en textos latinos del Barroco: Caramuel y otros autores 119-145

Rosa María Calafat Vila

El catecismo escolar y las lenguas en contacto: el Ledesma en catalán..... 147-169

Jaume Garau Amengual

La poesía religiosa de Jaime de Oleza y Calvó (1552-1604)..... 171-188

Anika Lenke Kovács

Una mostra de teatre barroc català sobre la vida de sant Pere i sant Pau, Ms. 107-II, Biblioteca de Montserrat 189-211

Miguel Gabriel Garí Pallicer

Fuentes y temas en los sermones lulianos predicados en fiesta de la Universidad Luliana de Mallorca (1695-1712)..... 213-237

Monográfico II: Logos, Agape, Sarx. Una dialógica cristiana

Presentación..... 239-241
Manuel Porcel Moreno, Coord.

Manuel Porcel Moreno

La primera tópica del fenómeno según Jean-Luc Marion: donación, posibilidad y exceso..... 243-286

Andreas Gonçalves Lind

Le pari de Pascal, la voie de Marcel: comment surmonter le nihilisme 287-314

Tomás J. Marín Mena

El solipsismo arriano y la lógica de la ortodoxia trinitaria: del mito de la helenización del cristianismo al giro metafísico de Nicea..... 315-344

[...]

CARTHAGINENSIA



ISSN 0213-4381 e-ISSN 2605-3012
http://www.revistacarthaginensia.com
e-mail: carthaginensia@itmfranciscano.org

Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
Pza. Beato Andrés Hibernón, 3
E-30001 MURCIA

CARTHAGINENSIA fue fundada en 1985 como órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia O.F.M., Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Antonianum (Roma). El contenido de la Revista abarca las diversas áreas de conocimiento que se imparten en este Centro: Teología, Filosofía, Historia eclesiástica y franciscana de España y América, Franciscanismo, humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho, antropología, etc.

Director / Editor

Bernardo Pérez Andreo (Instituto Teológico de Murcia, España) Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Secretario / Secretary

Miguel Ángel Escribano Arráez (Instituto Teológico de Murcia, España) Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Staff técnico / Technical Staff

Juan Diego Ortín García (corrección de estilo), Carmen López Espejo (revisión filológica), Domingo Martínez Quiles (gestión de intercambios), Diego Camacho Jiménez (envíos postales).

Consejo Editorial / Editorial Board

Carmen Bernabé Ubieta (Universidad de Deusto, Bilbao, España), Mary Beth Ingham (Franciscan School of Theology, USA), Jorge Costadoat (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile), Emmanuel Falque (Institut Catholique de Paris, France), Marta María Garre Garre (Instituto Teológico de Murcia, España), Cristina Inogés Sanz (Facultad de Teología SEUT Madrid, España), Ivan Macut (Universidad de Split, Croacia), Francisco Martínez Fresneda (Instituto Teológico de Murcia, España), Martín Gelabert Ballester (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, España), Gertraud Ladner (Institut für Systematische Theologie, Universität Innsbruck, Deutschland), Rafael Luciani (Boston College, Boston, Massachusetts, USA), Carmen Márquez Beunza (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España), Mary Melone (Pontificia Università Antoniana, Roma, Italia), Simona Paolini (Pontificia Università Antoniana, Roma, Italia), Pedro Riquelme Oliva (Instituto Teológico de Murcia, España), Thomas Ruster (Fakultät Humanwissenschaften und Theologie, Technische Universität Dormund, Deutschland), Teresa Toldy (Universidade Fernando Pessoa, Portugal), Manuel A. Serra Pérez (ISEN, Murcia, España), Jesús A. Valero Matas (Universidad de Valladolid, España), Olga Consuelo Vélez Caro (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia), Antonina María Wozna (Asociación de Teólogas Españolas, Madrid, España).

Comité Científico / Scientific Committee

Nancy E. Bedford (Evangelical Theological Seminary, Evanston, USA); Jaime Laurence Bonilla Morales (Universidad San Buenaventura, Bogotá, Colombia); David B. Couturier (St. Bonaventure University, NY, USA); Mauricio Correa Casanova (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile); Mary E. Hunt (Women's Alliance for Theology Ethics and Ritual, USA); Lisa Isherwood (University of Wonchester, UK); Francisco José García Lozano (Universidad Loyola, Granada, España); Hans Josef Klauck (Facultad de Teología, Universidad de Chicago, USA); Mary J. Rees (San Francisco Theological School, USA); Cristina Simonelli (Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale, Milano, Italia); Susana Vilas Boas (Universidad Loyola, Granada, España).

Secretaría y Administración

M. A. Escribano Arráez. Pl. Beato Andrés Hibernón, 3. E-30001 MURCIA.

La suscripción de la revista impresa para 2025 en es de 40 € para España y Portugal, y 60\$ para el extranjero, incluidos portes. El número suelto o atrasado vale 20 € o 30 \$. Artículos sueltos en PDF 3 € o \$ 5.

Any manuscripts and papers intended for publication in the magazine should be addressed to the Editor at the following address: Cl. Dr. Fleming, 1. E-30003 MURCIA. Price for the printed magazine. Single or back issues : 20 € or \$ 30. Single article in PDF 3 € or \$ 5.

Antiguos directores

Fr. Francisco Víctor Sánchez Gil (+2019) 1985-1989. Fr. Francisco Martínez Fresneda, 1990-2016.

D.L.: MU-17/1986

Impresión: Compobell, S.L.

LA PRIMERA TÓPICA DEL FENÓMENO SEGÚN JEAN-LUC MARION: DONACIÓN, POSIBILIDAD Y EXCESO

THE FIRST TOPICALITY OF THE PHENOMENON ACCORDING TO
JEAN-LUC MARION: DONATION, POSSIBILITY, AND EXCESS

MANUEL PORCEL MORENO

Departamento de Humanidades y Filosofía

Universidad Loyola Andalucía

mporcel@uloyola.es

Orcid: 0000-0002-7174-7705

Recibido 25 de mayo de 2024 / Aprobado 10 de octubre de 2024

Resumen: El presente artículo pretende mostrar cómo la noción de fenómeno saturado está suponiendo una gran provocación para la fenomenología y la teología contemporánea. Partiendo del análisis que el filósofo francés propone de esta primera tópica del fenómeno en *Étant donné* (1997) y *De surcroît* (2001), de las posteriores críticas que recibe y de la réplica a éstas en su texto *La banalité de la saturation* recogido en su obra *Le visible et le révélé* (2005), finalizaremos afirmando que sólo estos fenómenos paradójicos, que se muestran en la medida en que primeramente se dan, establecen definitivamente la verdad de toda fenomenicidad precisamente porque señalan la donación de la que provienen. Asimismo, defenderemos que la inclusión de la noción de fenómeno saturado en el ámbito de la fenomenología y de la teología abre un nuevo horizonte que nos permite enriquecer, iluminar y redimensionar desde una nueva perspectiva ciertos fenómenos que hasta ahora habían sido excluidos.

Palabras clave: Acontecimiento; Carne; Fenómeno de revelación; Fenómeno saturado; Icono; Ídolo.

Abstract: This paper intends to show how the notion of the saturated phenomenon is a major provocation for phenomenology and contemporary theology. Starting from the analysis that the French philosopher proposes of this first cliché of the phenomenon in *Étant donné* (1997) and *De surcroît* (2001), from the subsequent criticisms it receives and from the reply to them in his text *La banalité de la saturation* collected in his work *Le visible et le révélé* (2005), we will conclude by affirming that only these paradoxical phenomena, which are shown in the measure in which they are first given, definitively establish the truth of all phenomenality precisely because they point to the donation from which they come. We will also argue that the inclusion of the notion of saturated phenomena in the field of phenomenology and theology opens a new horizon that allows us to enrich, illuminate and resize from a new perspective certain phenomenon that had been excluded until now.

Keywords: Event; Flesh; Revelation phenomenon; Saturated phenomena; Icon; Idol.

Introducción

El filósofo francés sostiene que el “nuevo comienzo” que se abre en el universo del pensamiento tras la irrupción de las *Logische Untersuchungen* reside en la atención que, por primera vez, se le presta al “hecho fenomenológico”, esto es, la donación, el darse o el aparecer del fenómeno en “persona” en su aparición propia. Considera que la gran aportación doctrinal de esta obra husserliana consiste en haber establecido la primordialidad de la correlación entre el aparecer y lo que aparece como tal¹. A partir de su propia lectura de las *Logische Untersuchungen*, Marion descubre que la definición más profunda y eficiente que propone Husserl del fenómeno está expresada en términos de “ser dado” (*Gegebensein*).

Así, en su obra *Étant donné* fija el privilegio sin excepción de la donación, afirmando que ésta rige la fenomenicidad universalmente. Trata de buscar un principio fenomenológico que no imponga ninguna condición previa al fenómeno, sino que deje que éste se manifieste a partir de sí. Este “principio último”, que se erige más bien como un “último principio”, en tanto que toma la iniciativa para perderla en favor del fenómeno, no es otro que el principio que ya había formulado en 1989 al final de su libro *Réduction et donation* y que retoma en 1997 al comienzo de su obra *Étant donné*: “*autant de réduction, autant de donation*”². Es aquí donde establece la donación absoluta como la instancia última que debería operar como único horizonte en la fenomenología –si es que el término horizonte, en su sentido husserliano, es aún aplicable³–, puesto que la donación –y únicamente ella– rige, ejerce y posibilita los diferentes grados de fenomenicidad⁴. Por consiguiente,

¹ Cf. J.-L. Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* (Paris: PUF, 1989), 52-53. Para un estudio más *in extenso* acerca de esta cuestión, véase: M. Porcel, «La donación como cuestión. La lectura marioniana de las *Logische Untersuchungen*», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 40, n.º. 3 (2023): 611-626.

² Marion, *Réduction et donation*, 303 y *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (Paris: PUF, 2013), 23.

³ Cf. J.-L. Marion, *Figures de la phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Derrida*, Henry (Paris: Vrin, 2012), 18-19.

⁴ Debemos aclarar que, según el pensamiento marioniano, no debe hablarse de “grados de donación”, sino, más bien, de “grados de fenomenicidad”, puesto que la donación no admite grados. Teniendo en cuenta los desarrollos de la fenomenología de la donación ulteriores a *Étant donné* y, particularmente, las nociones de “banalidad de la saturación” y “variación hermenéutica”, tenemos que señalar que la donación absoluta no admite grados, aunque si permite medir la gradación de la fenomenicidad en referencia a ella, es decir, en

“cuando se trata de fenomenicidad, todo se decide, en última instancia, por donación y a partir de la donación absoluta, «término último»”⁵.

Este “último principio” de la fenomenología, en tanto que principio de la donación, reconoce el derecho del fenómeno a mostrarse a partir de sí mismo. Dicho principio le otorga la primacía al fenómeno, pues nada precede a éste excepto su propia aparición a partir de sí mismo. De este modo, el principio de la donación se ejerce sólo *a posteriori* para constatar que, en el aparecer, el fenómeno se ha dado absolutamente a partir de sí mismo. Es por ello por lo que lo dado se da y adviene a partir de sí mismo, sin poder ser pre-visto, constituido o determinado. Ciertamente, como el propio Marion admite, asignar un sí al fenómeno a partir del cual aparece, implica aceptar la clásica expresión de *Sein und Zeit* en la que Heidegger define el fenómeno como “lo-que-se-muestra-en-sí-mismo” (*das Sich-an-ihn-selbst-zeigende*)⁶. Sin embargo, la propuesta marioniana implica una “radicalización”, un análisis y un despliegue de las consecuencias más extremas de la definición heideggeriana⁷. En su opinión, el sí mismo del fenómeno presupone un sí mismo de la fenomenicidad que sólo se explica a partir de un sí mismo de la donación⁸. Sólo la donación, que se lee en el fondo de lo dado, posibilita la auto-mostración del fenómeno, que “surge como un don”⁹. Según el filósofo francés, “un fenómeno no *se* muestra sino en la medida en que primero *se* da –todo lo que *se* muestra, para lograrlo, primero debe darse–”¹⁰. Puede decirse que reconduce toda la fenomenicidad a la donación.

Su pretensión consiste en fijar los eventuales límites del ente y del fenómeno dado y de marcar las diferencias entre los distintos tipos de fenómenos. Darse significa que el fenómeno, que tiende a mostrarse, debe darse en persona, aunque ciertamente en una medida gradual de intuición variable.

referencia a una donación que se da siempre en demasía, bajo el modo de la saturación. Así, pues, la expresión “grados de donación”, que aparece en *Étant donné* en un sentido impreciso, debe entenderse como referida a la posibilidad de medir los grados de fenomenicidad a partir de la donación. De este modo, la “tópica del fenómeno” no debe entenderse como una gradación de la donación, sino, más bien, de la fenomenicidad. A este respecto, consúltense: Marion, *Étant donné*, 364-383; *Le visible et le révélé* (Paris: Cerf, 2005), 143-182; *Certitudes négatives* (Paris: Grasset, 2010), 243-308; *Reprise du donné* (Paris: PUF, 2016), 59-97.

⁵ Marion, *Étant donné*, 46.

⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer, 1993), 34-35 y 38.

⁷ Este aspecto ha sido bien advertido por C. Serban, «La méthode phénoménologique, entre réduction et herméneutique», *Les Études Philosophiques*, vol. 100, n° 1 (2012): 84.

⁸ Cf. J.-L. Marion, *Acerca de la donación* (Buenos Aires: UNSAM, 2005), 83.

⁹ Marion, *Étant donné*, 118.

¹⁰ Marion, *Acerca de la donación*, 75.

Marion sostiene que “la donación cumple la manifestación dándole un cumplimiento, intuitivo en la mayoría de los casos, pero no necesariamente en todos”¹¹. Partiendo de la articulación entre la mención de significación y la intuición de cumplimiento, tal y como queda propuesta por Husserl en las *Logische Untersuchungen*, el filósofo francés advierte que en esa articulación sólo se consideran dos de las tres posibles correlaciones. Una primera correlación confirma que puede producirse una perfecta adecuación entre la significación y la intuición de cumplimiento, relación que constituye la evidencia. Una segunda correlación corrobora que la intuición puede encontrarse en penuria respecto a la significación, la cual no queda cumplida adecuadamente. Pero, según el pensamiento marioniano, puede darse una tercera relación, pues la intuición de cumplimiento puede rebasar y saturar la significación. Esta tercera relación es lo que Marion llama “fenómeno saturado”, justamente porque escapa por su demasía intuitiva de toda definición.

Todo depende del grado de intuición que entre en juego. Desde esta perspectiva, podemos imaginar una variación de la intuición desde su grado más débil –fenómenos pobres en intuición– hasta el grado más fuerte –fenómenos saturados de intuición–. La conceptualización entrará en juego de manera inversamente proporcional al grado de intuición: cuanto menos intuición exista, más podrá el concepto abarcarla y dominarla. Sin embargo, puede darse una intuición tan sobreabundante que ya no pueda ser abarcada ni dominada por ningún concepto. Igualmente, pueden darse posiciones intermedias en las que la intuición, siendo de grado medio, pueda ser en mayor o menor medida aprehendida por el concepto.

El filósofo francés defiende que el paradigma de pobreza de intuición, por un lado, excluye el acceso a la mayoría de los “fenómenos corrientes”, y por otro lado, no contempla la posibilidad de la existencia de fenómenos que se den bajo un exceso de intuición¹². En su opinión, encontramos fenómenos en la vida ordinaria que reciben una demasía de intuición respecto a la intención, el concepto o la mención. De hecho, estos fenómenos saturados de intuición no pueden ser objetivados precisamente porque sobrepasan toda significación, haciendo imposible cualquier constitución del objeto. Esta saturación intuitiva del fenómeno saturado puede explicarse como una

¹¹ Marion, *Étant donné*, 364. El filósofo francés establece y confirma en *Étant donné* que la donación no siempre tiene por qué pasar por la intuición. Para la defensa de esta idea, véase los §6, 12, 18. Para su confirmación, consúltense los § 4-5-23.

¹² Cf. Marion, *Étant donné*, 319-329.

expansión de los límites de la fenomenicidad. Se trata, por tanto, de liberar la posibilidad del fenómeno de su subordinación al “poder de conocer” para otorgarle al fenómeno mismo el “poder de aparecer”¹³.

Es en el § 23 de *Étant donné* (1997) donde Marion propone la primera tópica del fenómeno. Según el grado de fenomenicidad, va a definir los diferentes tipos de fenómenos posibles como variaciones de la auto-mostración –mostrarse en y a partir de sí–¹⁴. Tres son las figuras originales de la fenomenicidad que establece esta primera tópica: los “fenómenos pobres”, los “fenómenos de derecho común” y los “fenómenos saturados”. Éstos últimos se agrupan en cuatro tipos –acontecimiento, ídolo, carne e icono –, que se corresponden con las cuatro categorías kantianas del entendimiento –cantidad, cualidad, relación y modalidad– que saturan. A raíz de estos cuatro fenómenos saturados considera un último tipo de fenómeno saturado: el “fenómeno de revelación”. Se trata de una saturación de saturación que satura la fenomenicidad en segundo grado y que engloba en sí los cuatro tipos de fenómenos saturados. Su intención no es otra que pensar los fenómenos pobres y de derecho común a partir del paradigma del fenómeno saturado¹⁵. Pero es en su obra *De surcroît* (2001) donde realiza una descripción más profunda y exhaustiva de cada uno de estos fenómenos saturados.

Sin embargo, son varios los comentaristas –Dominique Janicaud, Jocelyn Benoist, Marlène Zarader, Emmanuel Falque, Anthony Steinbock y Christina Gschwandtner– que critican esta noción de fenómeno saturado. Mientras que algunos filósofos objetan que estos fenómenos saturados pretenden ir más allá de la fenomenología canónica, otros sostienen que esta definición no da cuenta de la totalidad de los fenómenos y, por lo tanto, no podría –según estos críticos– explicar los fenómenos más cotidianos. El filósofo francés responde en su texto *La banalité de la saturation* recogido en su obra *Le visible et le révélé* (2005) a estas críticas haciendo hincapié en el carácter extraordinario de estos fenómenos, lo cual le conduce a plantear una nueva tópica del fenómeno que se reduce a dos modos de fenomenicidad. Esta segunda tópica del fenómeno, adoptada de manera definitiva en el capítulo V de *Certitudes négatives* (2010) y en los capítulos II y IV de *Reprise du donné* (2016), distingue sólo dos tipos de fenómenos: los objetos y los acontecimientos.

¹³ Marion, *Étant donné*, 298-299.

¹⁴ Cf. Marion, *Étant donné*, 364-365.

¹⁵ Cf. Marion, *Étant donné*, 372.

La pretensión de nuestro artículo consiste en analizar esta primera tónica del fenómeno desarrollada en *Étant donné* y *De surcroît* con el objetivo de recoger las críticas que recibe la noción de fenómeno saturado y vislumbrar las nuevas posibilidades que abre en el ámbito de la filosofía y de la teología.

1. Fenómenos pobres

El primer tipo de fenómenos son los llamados fenómenos pobres en intuición. Éstos no reclaman más que una intuición formal, totalmente ideal o categorial. Es decir, solamente exigen una “visión de esencias” o idealidades. Encontramos esta penuria de intuición en los fenómenos del tipo del objeto constituidos por las ciencias, las matemáticas y la lógica –idealidades matemáticas, lógicas o de esencia, enunciados puros y universales–. Estos fenómenos pobres se dejan reducir y percibir siguiendo las analogías de la percepción. Para mostrarse en y a partir de sí y, por consiguiente, para previamente darse, a estos fenómenos solamente les basta su mero concepto o, incluso, su única inteligibilidad. Así, pues, la inteligibilidad o el simple proceso de la demostración aseguran la donación. Lo esencial en estos fenómenos pobres se encuentra en el privilegio que la metafísica les ha concebido sobre los demás fenómenos pensables, a saber, el privilegio de la absoluta certeza. Según Marion, “los fenómenos pobres no pueden admitir nada «que la experiencia haya convertido en incierto», de modo que su abstracción misma les garantiza la certeza, así pues, la objetivación”¹⁶.

Un ejemplo de fenómenos pobres son el círculo, el cuadrado o la recta. Nadie puede ver el círculo, el cuadrado o la recta como tal, puesto que no pueden ser individuados como tal en la naturaleza, o sea, no aparecen como tal en ella. Ciertamente, podemos ver objetos redondos, cuadrados o rectos, pero jamás el círculo, el cuadrado o la recta en su pureza y perfección, ya que no aparecen en el mundo. Aun así, se dan –exclusivamente– en forma de concepto. Es por ello por lo que resulta casi imposible distinguir el círculo, el cuadrado o la recta del concepto de círculo, cuadrado o recta. Podemos decir que aquí es la inteligibilidad y los procesos de demostración los que garantizan la donación.

En la corriente filosófica –metafísica– según la cual los objetos matemáticos gozan de este privilegio aplastante, Alain Badiou establece que las matemáticas poseen el único discurso válido sobre el ser y que las lógicas

¹⁶ Marion, *Étant donné*, 365.

formales ostentan el estatuto de leyes del aparecer. Para Badiou, lógica y aparecer son una misma cosa¹⁷. En cambio, la decisión tomada por Marion pretende invertir en un cierto sentido el privilegio de los objetos ideales a los ojos de la metafísica. De ahí que afirme “que el privilegio epistémico [...] se invierte también en un déficit fenomenológico radical –aquí la manifestación no (se) da (o poco), puesto que no libera ni intuición real, ni individuo, ni temporalización de acontecimiento, es decir, ningún fenómeno consumado–”¹⁸. Aun siendo pobres en fenomenicidad, estos fenómenos aparecen increíblemente ricos en certeza. Podemos concluir, por tanto, a diferencia de la metafísica, que el privilegio de estos fenómenos pobres en intuición impide, cuando se trata de pensar la fenomenicidad en general, que se los erija como paradigma estable.

2. Fenómenos de derecho común

El filósofo francés nombra fenómenos de derecho común a los fenómenos del segundo tipo. Bajo esta denominación podemos reagrupar los fenómenos de las ciencias de la naturaleza, de las ciencias físicas y de las ciencias técnicas –entes útiles, objetos de la física y objetos de la técnica–. Estos fenómenos comunes no se definen en relación con los fenómenos pobres sino según la variación que aportan a la donación. En el caso de los fenómenos de derecho común, la significación, siempre mentada por la intención, no se manifiesta más que cuando recibe un cumplimiento intuitivo.

Ahora bien, este cumplimiento intuitivo puede resultar de dos modos distintos. En primer lugar, adecuado en el caso en el que la intuición iguale la intención y su concepto. En segundo y en la mayoría de los casos, puede resultar inadecuado en el caso en el que la intuición no confirme por completo y, en consecuencia, no dé perfectamente tanto la intención como su concepto. Sin embargo, esta deficiencia más que descalificar establece la objetividad de los fenómenos de derecho común. Primeramente, porque una confirmación intuitiva del concepto por muy débil que ésta sea basta para dar el fenómeno correspondiente, siempre que se confirme repitiéndose regularmente. Finalmente, porque esta deficiencia de la intuición garantiza que todo el proceso de manifestación permanezca dominado por el con-

¹⁷ Cf. A. Badiou, *Logiques des mondes. L'être et l'événement II* (Paris: Seuil, 2006), 109 y *Second manifeste pour la philosophie* (Paris: Fayard, 2009), 41.

¹⁸ Marion, *Étant donné*, 365-366.

cepto. De este modo, en opinión de Marion, “el fenómeno corriente puede realizarse siguiendo la objetividad”¹⁹. Para él, en el caso de los fenómenos comunes, “se trata de establecer la certeza objetiva de un máximo de conceptos (significación, teorías, etc.) a partir de un mínimo de intuición (*sense data*, protocolos experimentales, informaciones estadísticas, etc.)”²⁰. Por consiguiente, el fenómeno exige para objetivarse que lo dado intuitivamente se restrinja a lo que confirma el concepto. En este caso, la donación se restringe a la objetivación y el dominio de la manifestación permanece custodiado por la intención.

El filósofo francés encuentra en el caso de los objetos técnicos –entes útiles– no sólo el paradigma de este tipo de fenómenos, sino, también, la perfecta confirmación de esta figura de la fenomenicidad. En ellos se da una inadecuación entre la intención y la intuición. La intención y el concepto son considerados aquí a partir de lo que la industria moderna llama el “concepto” de un objeto. Este “concepto” –idea– es lo que hace inteligible –imaginable– la estructura del objeto. De este modo, el concepto visibiliza el producto antes incluso de que la producción lo dé efectivamente. Es decir, el concepto –significación, intención– precede y determina la donación intuitiva –efectividad, intuición–. En primer lugar, pertenece al objeto técnico que su concepto preceda radical y cronológicamente a su donación, esto es, a su cumplimiento intuitivo. El producto mismo sólo se encuentra dado, por tanto, *a posteriori* y según su “concepto”. En segundo lugar, la previsión del “concepto” respecto a la intuición permite conocer por adelantado las características del producto final. Este producto que llega al final de la cadena de producción sólo se limita a confirmar su “concepto”. Éste, sin sorpresa alguna, sin arribo, sin incidente en su efectuación intuitiva, no sufre jamás la menor variación. Así, pues, la donación y la intuición no sólo son previstas, sino, además, permanecen bajo la mirada atenta del concepto. Es por ello por lo que Marion afirma que la fenomenicidad de estos fenómenos comunes se encuentra alienada. Pues, no tolera ninguna innovación, ninguna variación, ningún incidente, en definitiva, ningún acontecimiento²¹.

Un ejemplo de fenómenos comunes son un coche o un móvil. El fabricante define los vehículos o los aparatos telefónicos a partir del concepto que ha producido de estos de un modo *a priori*. El producto final es totalmente conocido antes de mostrarse, antes incluso de que las máquinas sean

¹⁹ Marion, *Étant donné*, 366.

²⁰ Marion, *Étant donné*, 366-367.

²¹ Cf. Marion, *Étant donné*, 369.

encendidas para su obtención. Puede decirse que el producto es pre-visto, o sea, visto antes de aparecer, antes de su surgimiento en la efectividad. El trabajo de pre-producción limita las eventuales perturbaciones con el fin de controlar completamente el proceso de fabricación. Aquí la producción e intuición –y, por tanto, la donación– están bajo la mirada atenta del concepto. El fabricante los ve venir sin sorpresa y sin atender nada nuevo. El fenómeno común es el fruto de la percepción del sujeto que le impone las condiciones de su aparecer. Permanece bajo la mirada atenta del sujeto que lo vigila y no aparece sino en el marco de su pre-visión.

Confirmamos, por consiguiente, que tanto los fenómenos pobres en intuición como los fenómenos de derecho común sólo se dan en la medida en que se muestran. Es decir, limitan la fenomenicidad a lo que aparece en la visibilidad. Podemos decir que todo objeto común aparece en tanto que su donación reducida se transmuta en fenomenicidad visible.

3. Fenómenos saturados o paradojas

La pretensión del filósofo francés consiste en vislumbrar otro tipo de fenómenos, más allá de los fenómenos pobres o comunes, en los que ciertamente permanezca la dualidad entre intuición e intención –significación– y la correlación entre noesis y noema, pero donde la intuición exceda todo aquello que el concepto pueda prever y mostrar de él. En estos fenómenos saturados o paradojas, “la constitución encuentra una donación intuitiva tal que no puede conferirles a cambio una significación unívoca; ella [la constitución] debe dejarse desbordar por varias significaciones o una infinitud de sentidos legítimos y rigurosos, sin lograr ni unificarlos ni organizarlos”²².

El rasgo esencial de estos fenómenos paradójicos radica en que la intuición ya no permanece más acá de la intención y del concepto, sino que, por el contrario, despliega una demasía tan potente que ni el concepto puede ordenar ni la intención logra prever. La intuición no sólo se libera definitivamente de la intención en tanto que ya no se encuentra vinculada a y por ella, sino, además, siempre excede desmesuradamente todas las posibles expectativas intencionales. De este modo, la intuición precede, desborda y descentra toda intención. En consecuencia, según la interpretación marioniana, “el *Yo* de la intencionalidad no puede aquí ni constituir ni sintetizar la

²² J.-L. Marion, *De surcroît. Etudes sur les phénomènes saturés* (Paris: PUF, 2010), 141.

intuición en un objeto definido por un horizonte”²³. En su opinión, la fenomenicidad ya no se regla a partir de la intención y del concepto sino a partir de la pura donación.

Así, pues, estos fenómenos se dan en un espectáculo único, no disponible ni controlable. Su donación no sólo inviste, sino, también, sobrepasa por completo la manifestación, llegando incluso a modificar sus características comunes. Es por ello por lo que la relación entre manifestación y donación se invierte: en primer lugar, porque en los fenómenos saturados, la intuición sobrepasa la intención; en segundo lugar, porque se despliegan sin concepto; en tercer y último lugar, porque la donación no permanece constreñida por ninguna limitación ni por ningún horizonte. Al contrario de los fenómenos pobres y de derecho común, la intención y el concepto ya no prevén la intuición ni delimitan la donación²⁴. Por tanto, los fenómenos saturados de intuición se muestran en la medida en que primeramente se dan. Más que cualquier otro tipo de fenómenos –fenómenos pobres y de derecho común–, los fenómenos saturados establecen definitivamente la verdad de toda fenomenicidad porque señalan precisamente la donación de la que provienen. Siendo único el paradigma de la fenomenicidad, todo fenómeno saturado lo cumple. Lo que no significa que todo otro fenómeno dependa del fenómeno saturado.

Partiendo de lo que podría considerarse –según la expresión de Falque– una suerte de “crítica de la razón pura invertida”²⁵, Marion plantea la idea de la saturación a partir de una inversión de las categorías del entendimiento definidas por Kant. En su opinión, el fenómeno saturado excede las categorías kantianas porque en él la intuición sobrepasa todo concepto. Desde esta perspectiva, describe el fenómeno saturado de intuición como “no-mentable” según la cantidad, “insoportable” según la cualidad, “absoluto” según la relación e “inmirable” según la modalidad. Los tres primeros caracteres ponen en cuestión la noción común de horizonte y el último la acepción trascendental del Yo.

En primer lugar, el fenómeno saturado, en tanto que se caracteriza esencialmente por su imprevisibilidad, no se puede mentar. La cantidad que le asegura su intuición donadora no se puede prever. Según Kant, la cantidad se compone por la “síntesis sucesiva” del todo a partir de sus partes. La

²³ Marion, *Étant donné*, 371.

²⁴ Cf. Marion, *Étant donné*, 371.

²⁵ E. Falque, «Phénoménologie de l’extraordinaire», *Philosophie*, n.º 78 (2003): 52 y «Phénoménologie de l’extraordinaire (Jean-Luc Marion)», en *Le combat amoureux. Disputes phénoménologiques et théologiques* (Paris: Hermann, 2014), 138.

magnitud extensiva de un *quantum* se constituye por la adición de los *quanta* que se le suman. Así, pues, un fenómeno cuantificado se dejaría siempre prever, esto es, ver antes de ser visto en persona, puesto que “todos los fenómenos son ya instituidos como agregados –conjuntos de partes previamente dadas–”²⁶. Sin embargo, respecto al fenómeno saturado estas propiedades se muestran insostenibles. La intuición saturante que da el fenómeno saturado no se limita a su eventual concepto. La demasía de intuición no puede ni dividirse ni recomponerse. Según la interpretación marioniana, “el fenómeno saturado no puede medirse a partir de sus partes, puesto que la intuición saturante sobrepasa sin limitación la suma de sus partes, que se añaden sin cesar”²⁷. Este fenómeno, que se encuentra siempre desbordado por la intuición que lo satura, se caracteriza por su inconmensurabilidad –no mensurable, inmenso, desmesurado–. Podemos encontrar un ejemplo privilegiado en los fenómenos del asombro (*étonnement*) y de la fascinación (*fascination*). Antes incluso de que conozcamos la cosa o el objeto, esta pasión ya nos ha afectado de entrada, o más bien nos afecta porque sólo los conocemos de un modo parcial. Aun cuando el objeto no nos ofrezca nada más que un solo “lado” de su totalidad, quedamos igualmente sumergidos en el asombro o la fascinación por lo que se muestra. Tanto el objeto como la cosa nos inundan hasta el asombro y la fascinación aun sin llegar a tener un conocimiento completo de él. Desde esta perspectiva, es el fenómeno el que provoca e impone a la mirada el asombro. El fenómeno adviene antes que nosotros, antes de tiempo, llega antes de que nosotros lo veamos. Más que preverlo nosotros, es él quien nos previene. Por esta razón, el fenómeno adviene asombrándonos, porque llega sin avisar, sin anunciarlo, se nos impone sin precedentes, sin explicarlo, sin medida, desmesurado, sin partes ni suma.

En segundo lugar, el fenómeno saturado, en tanto que se caracteriza esencialmente por su deslumbramiento, no puede soportarse. Según Kant, la cualidad consiste en el grado de realidad que la intuición fija en el objeto. Al privilegiar el caso del fenómeno pobre, el filósofo alemán sólo aborda los fenómenos cuya intensidad es más débil, e incluso en los que la intensidad falta o es nula²⁸. Sin embargo, la intuición saturante que da el fenómeno saturado alcanza una magnitud intensiva desmesurada. Todas las anticipaciones conceptuales de la percepción permanecen excedidas sobremanera

²⁶ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Riga: Johann Friedrich Hartknoch, 1781 [primera edición A] - 1787 [segunda edición B]), A 163/B 204.

²⁷ Marion, *Étant donné*, 330.

²⁸ Cf. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 168/B 210.

por la magnitud intensiva de la intuición real. La mirada no puede soportar el deslumbramiento de la magnitud intensiva de la intuición, “como tampoco podría ante una luz que deslumbra y quema”²⁹. No obstante, cuando la mirada no puede soportar lo que ve, dicha mirada ha debido primeramente percibir, o sea, ver para sentir posteriormente que aquello que ha visto y percibido no puede pues soportarlo. Pero no soportar no equivale a no ver, sino, todo lo contrario, equivale a ver verdaderamente lo que no puede concebir. El deslumbramiento surge solamente cuando la percepción excede su grado máximo tolerable. La mirada no experimenta su finitud por la penuria de lo dado, sino, más bien, por la magnitud intensiva de la intuición que da el fenómeno saturado. En este fenómeno insoportable, la intolerabilidad es precisamente la que designa y cumple un modo de donación intuitiva.

En tercer lugar, el fenómeno saturado, en tanto que se caracteriza esencialmente por sustraerse a toda analogía de la experiencia, aparece como absoluto. Según Kant, “la experiencia sólo es posible mediante la representación de una necesaria conexión de las percepciones. La experiencia es un conocimiento empírico, es decir, un conocimiento que determina un objeto mediante percepciones”³⁰. Ahora bien, “la determinación de la existencia de los objetos en el tiempo sólo puede ocurrir mediante su combinación en el tiempo en general y, consiguientemente, sólo mediante conceptos que los conecten *a priori*”³¹. Por tanto, para el filósofo prusiano, todo fenómeno se deja percibir de entrada siguiendo las analogías de la percepción, es decir, solamente aparece respetando y gobernado por el principio de la unidad de la experiencia. Esta conexión de las percepciones inscribe al fenómeno en una trama relacional que fija y garantiza la unidad de la experiencia. Sin embargo, todo fenómeno saturado de intuición surge como un acontecimiento imprevisible, incomprensible, inconstituible, indeterminado, indisponible, irremplazable, irreplicable, sin ninguna causa definida y sin apoyarse en ninguna *oúσία*. Según el pensamiento marioniano, el fenómeno adviene como un acontecimiento puro, único y absoluto. Son únicamente los fenómenos pobres en intuición –previsibles, cognoscibles, reproducibles y cuya fenomenicidad permanece condicionada y finita– los que se someten a las analogías de la percepción y al principio de la unidad de la experiencia. El fenómeno saturado *se da* libre de toda determinación *a priori* de la experiencia y también de toda red de relaciones –causalidad, inherencia y

²⁹ Marion, *Étant donné*, 335.

³⁰ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 218.

³¹ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 219.

commercium— que fijarían sus coordenadas. Desde esta perspectiva, cabría la posibilidad de un fenómeno absolutamente saturado que pudiera aparecer aun sin ser aceptado por el mundo e incluso sin encontrar un espacio para su despliegue. Pues un fenómeno saturado puede advenir —llegar a la fenomenicidad— sin necesidad de ser reconocido y, sin embargo, a pesar de esta desfiguración o negación de abertura, seguir resultando todavía una manifestación.

En cuarto lugar, el fenómeno saturado, en tanto que se caracteriza esencialmente por no dejarse mirar (*regarder*), se da a ver (*voir*) como inmirable (*irregardable*). Según Kant, las categorías de la modalidad no determinan los objetos mismos —categorías de la cantidad o categorías de la cualidad—, ni las relaciones entre ellos —categorías de la relación—, sino únicamente expresan la relación epistémica de los objetos de la experiencia con el poder de conocer³². La modalidad pone por obra la relación que determina la posibilidad —esto es, la efectividad y la necesidad— de ser de los objetos y de ser conocidos para con el *Yo*. De este modo, la experiencia sólo tiene lugar por y para el *Yo*. El fenómeno sólo aparece cuando concuerda con el poder de conocer, que fija las condiciones formales de la experiencia, es decir, cuando concuerda con el *Yo* trascendental. Es del *Yo* de quien depende finalmente la posibilidad del fenómeno³³. Este fenómeno pobre, que se deja constituir por y para otro que no es él mismo, se encuentra precedido y previsto por la intencionalidad objetivante del *Yo* trascendental. Puesto que ejerce una fenomenicidad bajo condiciones, este fenómeno alienado no sólo es pobre en intuición, sino, también, en fenomenicidad. Sin embargo, “cuando se trata de saturación, el *Yo* experimenta el desacuerdo entre un fenómeno al menos potencial y las condiciones subjetivas de su experiencia, y, por consiguiente, no logra constituir un objeto”³⁴. El fenómeno saturado de intuición, en tanto que se determina como un fenómeno no objetivo ni objetivable, no se deja mirar como un objeto. Esta inmirabilidad por denegación no nos arrincona necesariamente a la esfera de lo irracional o de lo arbitrario, sino que, por el contrario, se trata de una fenomenicidad que escapa tanto a la objetividad como a la objetidad. Desde esta perspectiva, el fenómeno saturado se da en tanto que resulta inmirable. O mejor aún, aunque ejemplarmente visible, el fenómeno saturado no se deja mirar. Ahora bien, “determinar el fenómeno saturado como inmirable equivale a aceptar que se impone a la vista con un

³² Cf. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 74/B 100; A 219/B 266; A 234/B 287.

³³ Cf. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 220/B 267; A 225/B 272.

³⁴ Marion, *Étant donné*, 351.

tal exceso de intuición que ya no puede reducirse a las condiciones de la experiencia (a la objetividad), así pues, al *Yo* que las fija³⁵.

Los fenómenos saturados, tal y como son abordados por el filósofo francés, saturan cada una de las cuatro categorías kantianas del entendimiento. Esto explica que existan cuatro tipos de fenómenos saturados, que se dan estrictamente como reflejos invertidos de la categoría que saturan: el acontecimiento –individual o colectivo–, en tanto que imprevisible e irreplicable, satura la categoría de la cantidad; el ídolo, en tanto que insoportable para la mirada, satura la categoría de la cualidad; la carne, en tanto que se da de un modo absoluto, satura la categoría de la relación; el icono, en tanto que aparece inmirable, satura la categoría de la modalidad.

Según el pensamiento marioniano, “de estos fenómenos no podemos tener visión, porque no podemos constituirlos a partir de una significación unívoca, aún menos producirlos como objetos”. En definitiva, “lo que vemos de ellos, si es que vemos cualquier cosa de ellos que *sea* no resulta de la constitución que nosotros les asignaríamos en lo visible, sino del efecto que ellos producen sobre nosotros³⁶. El fenómeno ya no resulta de mi intención, sino que, por el contrario, adviene y sobreviene invirtiendo el orden de la visibilidad y resultando de su propia contra-intencionalidad. Podemos afirmar, por tanto, que la paradoja saturada abre un posible acceso a lo invisible, o sea, a un invisible por saturación de lo dado.

3.1. El acontecimiento

La primera figura del fenómeno saturado es el acontecimiento (*événement*). Éste satura desmesuradamente la magnitud extensiva supuestamente finita del fenómeno, puesto que la cantidad que le asegura su intuición no se puede prever. Se encuentra siempre desbordado por la intuición que lo satura. De ahí que la intuición saturante que da el fenómeno saturado no se limite a su eventual concepto, sino que se caracterice por su inconmensurabilidad –no mentable, inmenso, desmesurado–. Es por ello por lo que nuestra mirada finita y limitada no puede jamás mentar este tipo de fenómeno, puesto que el acontecimiento no puede ser constituido en un objeto, sino que, por el contrario, “impone adoptar una hermenéutica sin fin en el tiempo³⁷.”

³⁵ Marion, *Étant donné*, 353.

³⁶ Marion, *De surcroît*, 142, respectivamente.

³⁷ Marion, *Étant donné*, 375.

El filósofo francés propone el acontecimiento como un tipo de fenómeno que aparece en tanto que *se muestra* en sí y a partir de sí mismo y sobre el cual se puede detectar la huella de la donación. Esto conlleva, como indicábamos anteriormente, no sólo admitir la clásica expresión heideggeriana que define el fenómeno como “lo-que-se-muestra-en-sí-mismo” (*das Sich-an-ihn-selbst-zeigende*)³⁸, sino, además, desplegar las consecuencias más extremas de esta definición. Pues, el filósofo alemán deja en amplia indeterminación el “sí” del fenómeno que está implicado en lo que se muestra. Radicalizando hasta el extremo esta definición heideggeriana de fenómeno, Marion sostiene que el “sí” del fenómeno a partir del cual toma la iniciativa de su manifestación presupone un “sí” mismo de la fenomenicidad que sólo se explica a partir de un “sí” mismo de la donación. De ahí la afirmación marioniana que defiende que todo fenómeno se muestra porque primeramente se da³⁹. De este modo, la fenomenicidad queda reconducida a la donación. Ésta articula tanto el mostrarse como el darse del fenómeno.

Aun apareciendo como los otros fenómenos, el acontecimiento se distingue de los fenómenos objetivos en tanto que no es constituido. De ahí que no pueda ser determinado, previsto o previsible según sus causas. Al contrario, el acontecimiento atestigua un origen imprevisible, surge de causas desconocidas, ausentes, no asignables. Según el pasado, el acontecimiento se nos impone como previo a nosotros. Surge siendo sin nosotros, aunque para nosotros, como un hecho inesperado, imprevisible y procediendo siempre de un pasado incontrolable⁴⁰. Según el presente, el acontecimiento aparece dado a nuestros ojos. Se da y se muestra aquí y ahora por sí mismo a partir de sí mismo. Según el futuro, el acontecimiento no podrá reproducirse jamás ni repetirse de nuevo tal y como aconteció en el pasado, puesto que no procede de nuestra iniciativa ni responde a nuestra expectativa. El acontecimiento adviene de una vez por todas a partir de sí mismo. Es por ello por lo que el acontecimiento –imprevisible– no es constituido por un *Yo* transcendental, sino que surge –*se muestra*– a partir del “sí” de su donación. Se nos impone, nos afecta y casi nos produce –nos pone en escena dándose a nosotros–.

³⁸ Heidegger, *Sein und Zeit*, 34-35 y 38.

³⁹ Cf. Marion, *Acerca de la donación*, 75. Debemos matizar que el filósofo francés no admite la recíproca. Afirma que no todo lo que se da se muestra, esto es, no siempre se fenomenaliza, no siempre se muestra como condición. De ahí extraemos dos conclusiones: primero, que la donación de sí no se ve directamente. Sólo se ve lo que ya se muestra o lo que es mostrado –en el caso de los objetos–; segundo, que la donación precede la manifestación. La donación no permanece comprometida jamás al espacio de la visibilidad.

⁴⁰ Cf. Marion, *Certitudes négatives*, 282.

Marion describe la acontecimentalidad –el carácter de acontecimiento– de la fenomenicidad de esta figura saturada a partir de fenómenos colectivos tales como momentos históricos, catástrofes naturales, guerras, demostraciones deportivas o culturales y de fenómenos privados o intersubjetivos tales como la sorpresa, la fascinación, la amistad, la muerte o el nacimiento. Nosotros proponemos, además, el fenómeno del amor –relación amorosa– como un fenómeno del tipo del acontecimiento que cumple perfectamente los tres rasgos que el filósofo francés le asigna a éste. En primer lugar, el fenómeno del amor es un acontecimiento imprevisible. Nos adviene inesperadamente sin poder prever jamás cuándo vamos a enamorarnos. Ciertamente, podemos prevenir el comienzo de una relación amorosa –decidir conocerse, irse a vivir juntos, casarse–. Pero no podemos, en cambio, prever nunca cómo y cuándo vamos a encontrar el amor en esa relación amorosa –decidir enamorarse–. En segundo lugar, el fenómeno del amor es irrepetible. Sin duda, podemos amar a más de una persona en nuestra vida, pero cada amor será único, singular, absoluto y, por tanto, irrepetible. No podemos amar jamás de la misma manera. Nunca serán los mismos gestos, palabras, caricias, atenciones, etc. En tercer lugar, el fenómeno del amor rara vez nos adviene como el resultado de una única causa o de una sola explicación exhaustiva. Es más, en el instante en el que intentemos explicar nuestro amor o dotarlo de razones o causas, estaremos anulándolo como amor. El fenómeno del amor aparece según su propio advenimiento singular y absoluto, se nos da sin que podamos conceptualizarlo. En realidad, no elegimos el amor, sino, al contrario, el amor nos elige a nosotros.

Ahora bien, todos estos fenómenos –colectivos, privados o intersubjetivos– a título de acontecimientos se temporalizan en el tiempo. El acontecimiento no sólo se da, sino, además, se muestra aquí y ahora –espacio-tiempo–. Respecto a la temporalización de este tipo de fenómenos, Marion introduce una distinción fundamental entre los términos “*arrivé*e” y “*arrivage*”⁴¹. En su opinión, el acontecimiento no acaece (*arrive*) jamás en el sentido habitual de una llegada (*arrivé*e)⁴², pues éste nunca es previsto para un lugar y

⁴¹ Traducimos el término francés “*arrivé*e” como “llegada” en su simple y habitual significado. En cambio, el término “*arrivage*” preferimos traducirlo como “arribo”, ya que creemos que designa mejor la llegada propia del fenómeno dado. Respecto a esta distinción, véase: Marion, *Étant donné*, 217-219; *De surcroît*, 50; *Acerca de la donación*, 85; *Certitudes négatives*, 286-289.

⁴² Podríamos poner algunos ejemplos como la línea de “llegada” de una maratón, la “llegada” de los coches a meta en el famoso espectáculo de las 24 horas de Le Mans, el

una hora determinada. Nosotros lo vemos presentarse, pero sin poder jamás anticiparlo. El arribo (*arrivage*) de estos fenómenos no permanece determinado antes de ser, es decir, no proceden literalmente de nuestra visión en tanto que no podemos imponerles el momento de la llegada (*arrivée*). Ésta siempre se inscribe en una temporalidad que la precede y se da bajo ciertas condiciones. En cambio, el arribo (*arrivage*) se inscribe él mismo en una nueva temporalidad que surge con él. Estos fenómenos acontecimentales (*événementiel*) nos acaecen sin poder pensar o fijar las condiciones de su arribo (*arrivage*). Podemos confirmar, por tanto, que el acontecimiento se da en el tiempo según su propia temporalidad. En el sigilo de su advenimiento, tan sólo tenemos el tiempo justo para tomar conciencia de su arribo (*arrivage*), que ya no es⁴³.

El filósofo francés propone dos ejemplos de fenómenos –la muerte y el nacimiento– eidéticamente temporalizados como acontecimientos, que cumplen perfectamente todos estos caracteres –imprevisibilidad, irrepitibilidad, excede toda causa, tiene una temporalidad propia, un arribo y una cuasi-desaparición–⁴⁴. Primeramente, nos centraremos en el fenómeno de la muerte. Literalmente, ésta no aparece –se muestra– más que pasándose –cruzándose– en tanto que arribo (*arrivage*). Es decir, sólo aparece en cuanto se pasa. Ahora bien, ¿en qué medida nos aparece –se muestra– la muerte si mientras yo soy, ella no es, y en el instante en el que llega, yo ya no estoy ahí para verla? Ante esta objeción, Marion va a diferenciar entre la muerte del otro (*autrui*) y la mía (*miennne*). Por un lado, la muerte del otro se manifiesta solamente en el paso puro y simple –aunque, ciertamente, en sí mismo no real– del estado de ente viviente al estado de ente cadáver. El paso de la muerte no sólo no puede verse directamente, sino que, además, dura un instante. Nadie ha visto la muerte en cuanto tal. Evidentemente, ha podido ver el estado de ente viviente o de ente cadáver, pero jamás el paso entre ambos estados. Únicamente vemos el resultado del paso –cruce– de ésta. Así, pues, la muerte del otro sólo se da retirándose, esto es, se muestra como un relámpago en el cual nos retira al prójimo vivo.

retraso de 15 minutos en la “llegada” del avión al aeropuerto, etc. Todas estas llegadas se producen en un lugar preciso y a una hora establecida.

⁴³ Cf. Marion, *Certitudes négatives*, 289.

⁴⁴ Marion señala en *La rigueur des choses* los atentados del 11-S como un ejemplo de fenómeno saturado del tipo del acontecimiento, puesto que se dio de un modo imprevisible, inconcebible, según su temporalidad propia y fuera de nuestro horizonte de posibilidad. Para este ejemplo, consúltese: J.-L. Marion, *La rigueur des choses* (Paris: Flammarion, 2012), 144-147.

Por otro lado, mi propia muerte implica ahora directamente a mi *ego*. Aun así, ignoro lo que la muerte da, ya que cuando pasa –cruza– por mí y yo paso al otro lado con ella –fallezco– nunca puedo ver su acontecimiento. De ahí que mi muerte no me ponga delante de nada, de ningún paso, de ninguna efectividad, sino únicamente delante de una simple posibilidad, a saber, la posibilidad de la imposibilidad. El acontecimiento de mi propia muerte me va a permanecer inaccesible justamente por el exceso en él de la donación pura sobre la fenomenicidad. Sin duda, implica a mi *ego* radicalmente –puede darse directamente a mí–, pero, a su vez, también puede sustraerse como fenómeno que *se* muestra, puesto que se trata de un fenómeno que *se* da pero que no *se* fenomenaliza⁴⁵.

Finalmente, describiremos el fenómeno del nacimiento. Este fenómeno propiamente acontecimental (*événementiel*) se muestra verdaderamente bajo el modo privilegiado en el que se da. Según la interpretación marioniana, mi nacimiento se cumple sin mí, e incluso antes de mí⁴⁶. De este modo, yo no veo directamente el fenómeno indiscutible del nacimiento. Ciertamente, vemos el efecto de este fenómeno, es decir, el arribo de nuestro nacimiento, pero nunca conseguimos ver directamente dicho fenómeno en sí mismo. Esto nos exige pensar nuestro propio nacimiento a partir de una doble paradoja. La primera determina que en el mismo instante del acontecimiento de mi nacimiento, aun cuando éste sea no sólo el origen del cual yo provengo sino además el que me dona a mí mismo, permanezco inconsciente en tanto que no guardo ningún recuerdo sobre él. Puede decirse que menos a mí, mi nacimiento aparece a todos los testigos oculares allí presentes. De hecho, es a ellos o a ciertos documentos a los que debo recurrir si quiero conocer o informarme acerca de mi nacimiento. Así, pues, mi nacimiento me dona a mí mismo sin llegar a aparecer o mostrarse a mí mismo. De ahí que el filósofo francés afirme que “yo soy el único que proviene, pero con la condición de ser el único que no lo ve”⁴⁷.

La segunda paradoja fija que mi nacimiento deviene radicalmente “inassumible” (*inassumable*). Según Claude Romano, éste permanece “inmemorial en sentido riguroso”⁴⁸, ya que se trata de un regalo en el cual yo no he

⁴⁵ Para este primer ejemplo, véase: Marion, *De surcroît*, 48-51 y *Acerca de la donación*, 84-86.

⁴⁶ Cf. Marion, *Certitudes négatives*, 293-295.

⁴⁷ Marion, *Certitudes négatives*, 294.

⁴⁸ C. Romano, *L'événement et le monde* (Paris: PUF, 1998), 100 y *L'événement et le temps* (Paris: PUF, 1999), 276.

estado jamás presente. Mi nacimiento sólo se muestra en la imposibilidad misma de aparecer. En otras palabras, el fenómeno de mi nacimiento me muestra justamente que mi origen en realidad no se muestra. Tomando una expresión de Romano, Marion sostiene que nuestro nacimiento revela “la originaria no-originalidad del origen”⁴⁹. Esta expresión debemos entenderla en un doble sentido. Primero, que mi nacimiento acontece mucho antes de que yo pueda verlo y, en consecuencia, recibirlo. Podemos decir que no estamos presentes en nuestro propio origen. Segundo, que mi nacimiento en tanto que origen para mí no tiene en sí nada de originario, ya que podría derivarse de una serie indefinida de acontecimientos y surgimientos.

Pero ¿cómo podemos comprender estos fenómenos paradójicos que sin llegar a mostrarse no sólo nos afectan, sino, además, definen y producen nuestro *ego*? Ni la muerte ni el nacimiento aparecen bajo las condiciones objetuales –metafísicas– del aparecer. Ambos fenómenos no *se* nos dan y, por ende, no *se* nos muestran directamente como un objeto, puesto que ellos justamente no *son*⁵⁰. Ellos advienen en tanto que *se* dan y nos dan, sin llegar a mostrarse directamente, como un fenómeno a la vista pero en el cual yo no puedo constituirme en espectador. Así, pues, estos fenómenos saturados se fenomenalizan como un acontecimiento puro, imprevisible, irrepetible, que sobrepasa toda predicción, espera o promesa, vuelve posible lo imposible y excede toda causa⁵¹. Estos fenómenos testimonian de un modo excepcional y paradigmático que su fenomenicidad se deriva directamente del hecho de que se dan. Concluimos afirmando, por tanto, que en este tipo de fenómenos “todo lo que *se* muestra no solamente *se* da, sino que *se* da como un acontecimiento según una temporalidad que ella misma tiene acontecimentalidad (événementialité), hasta el punto de que en casos excepcionales –nacimiento– un fenómeno logra directamente darse sin mostrarse”⁵².

⁴⁹ Romano, *L'événement et le monde*, 96. Véase, también: Marion, *De surcroît*, 52; *Certitudes négatives*, 294 y *Acerca de la donación*, 87.

⁵⁰ No se circunscriben en el ámbito del ser o del ente.

⁵¹ Cf. Marion, *Certitudes négatives*, 125 y 294-295. Respecto al nacimiento pueden consultarse otras obras de P. Ricoeur, M. Henry, J. L. Chrétien, C. Romano, en especial el análisis de F. Dastur: «Pour une phénoménologie de l'événement. L'attente et la surprise», *Études Phénoménologiques*, n.º. 25 (1997): 59-75.

⁵² Marion, *De surcroît*, 53 y *Acerca de la donación*, 88.

3.2. El ídolo

La segunda figura del fenómeno saturado es el ídolo (*idole*). Éste satura desmesuradamente la magnitud intensiva –la cualidad– supuestamente finita del fenómeno. La intuición saturante que da este fenómeno saturado alcanza una magnitud intensiva desmesurada y, en consecuencia, insoportable. Es por ello por lo que nuestra mirada finita y limitada no puede soportar el deslumbramiento de la magnitud intensiva de la intuición. De este modo, el ídolo no puede ser constituido bajo el modo de un objeto, ya que “a su intuición, siempre le falta el concepto”⁵³.

El filósofo francés describe este fenómeno saturado a partir del cuadro, lo que nos introduce directamente en la problemática de la pintura y de la imagen. Antes de adentrarnos en esta cuestión, debemos establecer una doble diferenciación entre “ver” y “mirar” y entre “parecido” y “original”. Respecto a la primera distinción, debemos indicar que lo visible se desvela siempre ahí, brillante, preparado. Nos obsesiona porque nos envuelve, nos asedia, allá donde quiera que vaya me rodea. Lo visible siempre ejerce su imperio sobre nosotros, e incluso cuando éste pudiera faltar física y ópticamente⁵⁴. Así, pues, se nos impone una diferencia entre “ver” y “mirar”. Ver significa simplemente exponerse a la invasión de lo visible. Para ello no se exige ninguna elección ni decisión, basta con tener ojos y exponerse a la mera visibilidad. Mirar, en cambio, no sólo exige discernir lo visible de sí mismo –es necesaria una elección y decisión–, sino, también, apuntar a objetivos, identificarlos, verlos resaltar. Mirar significa guardar con la mirada, custodiar con la vista el flujo de lo visible. El que ve no se detiene jamás sobre tal o cual figura, objeto, movimiento o detalle, se conforma con la cuasi-pasividad de la recepción, mientras que el que mira realiza una actividad de construcción⁵⁵. Cuando miramos no estamos sino cortando el flujo de la visibilidad que se nos da, según las categorías y fronteras que nosotros mismos le imponemos. En definitiva, se trata de enmarcar –gestionar– el exceso de lo visible en el marco que impone la inspección de nuestra mirada.

⁵³ Marion, *Étant donné*, 378.

⁵⁴ Marion pone aquí el ejemplo de la ceguera. Aun cuando un hombre sea ciego de nacimiento se obstinará por querer ver todavía. Éste no dejará de intentar reconstruir por medios naturales o tecnológicos una cuasi-visión. Una visión que sin ser sensible es intelectualizada y, quizás, por ser mejor ejecutada y querida –obstinada– es más poderosa que la visión sensible y natural.

⁵⁵ Cf. Marion, *De surcroît*, 69-70 y 145.

Respecto a la segunda diferenciación, el “parecido” se distingue del “original” en tanto que le roba a éste toda la admiración. No se trata de una simple reproducción que viene a doblar o duplicar el “original”, sino que, por el contrario, irradia un brillo tan inmenso que sobrepasa el “original”. No sólo provoca más visión, sino, además, convoca a la mirada. Toda la admiración se concentra, por tanto, sobre el “parecido”, que va a convertirse ahora en el “original”. Según el pensamiento marioniano, la pintura plasma paradigmáticamente este desplazamiento: la admiración no va a concentrar en adelante la atención de la mirada sobre el original óptico del mundo físico-natural, sino, más bien, sobre el original fenomenal. Éste se olvida del original óptico, puesto que éste se convierte en inútil, sólo nos distrae de la perfecta apariencia. Ésta olvidará ella misma su origen para no remitir más que a sí misma. Por consiguiente, la admiración se fija sobre lo que sólo puede detenerla, para fijar a continuación la atención de la mirada sobre la apariencia⁵⁶.

Ahora bien, la pintura no duplica o modifica la fenomenicidad del original, sino, por el contrario, produce el aparecer –la fenomenicidad– de una pura apariencia. Surge lo que Marion va a denominar el ídolo, esto es, “el primer visible que la vista no puede traspasar ni abandonar, porque satura y acapara toda su admiración”⁵⁷. Este primer visible infranqueable –el ídolo– va a determinar entonces nuestra mirada, o sea, va a definir el alcance de todas nuestras intenciones, lo que ambicionamos y deseamos ver⁵⁸. No sólo va a mostrar lo que da a mirar, sino, también, va a fijar la medida de esa mirada. Va a establecer el *máximum* que yo puedo soportar de fenomenicidad, esto es, el nivel máximo de intensidad intuitiva que puede soportar mi mirada de lo visible sin desfallecer por su deslumbramiento.

Pero ¿cómo puede la pintura apropiarse de la fenomenicidad? En opinión del filósofo francés, la experiencia natural debe ceder ante el ídolo pintado, ya que aquella aparece menos de lo que éste está autorizado a aparecer. Puede decirse que el cuadro suprime la falta de aparición del “original”, que impedía a la apariencia mostrarse como un ídolo. Tomemos un ejemplo corriente. Cuando observamos un edificio, ciertamente, no conseguimos verlo en su totalidad. Sólo vemos una o dos de sus fachadas. Podemos asumir que las otras caras están ahí dadas, pero para verlas debemos desplazarnos, quedando las otras nuevamente invisibles. Nunca logramos ver todas sus caras

⁵⁶ Cf. Marion, *De surcroît*, 73.

⁵⁷ Marion, *De surcroît*, 75.

⁵⁸ Cf. Marion, *Étant donné*, 376 y *De surcroît*, 75-76. Véase, también: J.-L. Marion, *Dieu sans l'être* (Paris: PUF, 2013), 18-23.

a la misma vez, por lo que no vemos la totalidad de eso que se nos da como un objeto. Es por ello por lo que Marion afirma que los objetos físicos –los originales– nunca aparecen plenamente, puesto que su visibilidad momentánea siempre guarda una sombra. De este modo, “todo aparecer en el mundo se compone de presentación y apresentation, obliga a la presentación a contemporalizar con la apresentation, la presencia con la ausencia”⁵⁹.

Sin embargo, según la interpretación marioniana, esto no sucede así en el caso del cuadro. En su opinión, éste no presenta ya ciertas superficies presentables de un simple objeto del mundo físico-natural, sino, por el contrario, reduce el objeto a lo presentable en sí. Lo apresentado –la ausencia– tiende a desaparecer para abrirse enteramente a lo presente –la presencia–. No sólo excluye de sí todo lo apresentable, sino, además, deshace el objeto para reducirlo a lo puro visible sin resto. El cuadro queda, por tanto, reducido a lo visible enteramente presentado. En consecuencia, el cuadro alcanza una intensidad tan sumamente fuerte que satura –excede– toda la capacidad de mi mirada. En primer lugar, porque se presenta con una fuerza tan brutal que capta y embarga toda nuestra admiración, permaneciendo ésta saturada por lo visible ya ahí en el cuadro. En segundo lugar, porque cuando miramos un cuadro no vemos los objetos físico-naturales en sí mismos, sino, más bien, la visión e intencionalidad del autor. El cuadro no revela ninguna objetividad o enticidad, ya que no aparece como un objeto subsistente⁶⁰. En tercer lugar, porque todo lo que hay que ver ya está ahí representado. En la pintura, todo lo que se da se ve, y viceversa, todo lo que se ve se da. En cuarto y último lugar, porque elimina toda decepción que pudiera sufrir nuestra mirada. Todo lo presentado por el cuadro está ahí para verlo, ya nada se mantiene oculto, refugiado en la ausencia de la apresentation.

Así, pues, el marco de la pintura se erige como una muralla de confinamiento, o sea, como una caja blindada en donde el cuadro alcanza el nivel más alto posible de saturación que nuestra mirada puede soportar de lo visible. Ésta llega a ser realmente insostenible e insoportable. El filósofo francés afirma que el cuadro es “el espacio no físico en el que sólo lo visible reina, abole lo no-visto (lo invisible por defecto) y reduce el fenómeno a la visibilidad pura”⁶¹. Es por ello por lo que el cuadro reduce completamente lo fenomenal a lo visible, o sea, reduce –bajo el régimen del ídolo– todo lo que se da a lo que se muestra –aparece–.

⁵⁹ Marion, *De surcroît*, 78.

⁶⁰ Cf. Marion, *Étant donné*, 69-70.

⁶¹ Marion, *De surcroît*, 84.

Ahora bien, elevar lo visible al rango del ídolo, entraña una serie de consecuencias paradójicas. En primer lugar, el cuadro adquiere el rango de un no-visto (*invu*), que produce –y se convierte en– un visible que hasta entonces no había sido visto nunca por nadie con anterioridad y que aparece ahora como lo más apareciente posible e insoportable por su brillo. En segundo lugar, el cuadro desborda su visibilidad, ya que no podemos verlo nunca de una vez por todas, sino que, por el contrario, nos exige volver a verlo nuevamente en intervalos regulares para que nos aparezca. En tercer lugar, la excelencia de la fenomenicidad del cuadro –a título de ídolo– exige un sin fin de miradas, pues en cada una de ellas se produce un encuentro nuevo, único, imprevisible, irrepetible e insustituible. Nuestra propia mirada será diferente cada vez que miremos un cuadro, ya que éste no se muestra jamás como un objeto acabado, cerrado y exhaustivamente visto. En cuarto y último lugar, el cuadro no es un objeto que permanezca ubicado ahí frente a nosotros, sino, más bien, somos nosotros los que permanecemos ubicados frente a él, o mejor aún, absortos en él⁶². Definitivamente, “el ídolo surge ante nosotros, silencioso, irresistible, adorable”⁶³.

Una vez descrito el fenómeno saturado del ídolo, nos proponemos establecer un vínculo entre la primera forma de saturación –el acontecimiento– y esta segunda forma –el ídolo–. Sin duda, podemos afirmar con rotundidad la acontecimentalidad (*événementialité*) del cuadro, ya que cumple todas las características del acontecimiento. Aun cuando un cuadro como tal sea reproducible o restaurado, lo visible en él no aparece en y como su subsistencia, sino que es precisamente en la medida en que se desvincula de ella como brota la nueva visibilidad de la obra. Esta nueva visibilidad, que consiste cabalmente en “hacer ver” y “querer ver”, no está originada por la subsistencia de los materiales sino por la puesta en escena en la obra. El cuadro sólo conquista su fenomenicidad sobrepasando el material subsistente. De ahí que para ver un cuadro en cuanto tal debamos “transgredir lo que permanece, no verlo justamente como subsistente a través del tiempo [...], sino considerarlo como la pura aparición de sí mismo, precisamente como un cuadro para contemplar y no para constatar”⁶⁴.

La demasía de visibilidad pura que da el cuadro no puede jamás reproducirse. La mirada del sujeto se descubre sobreexcedida por el exceso de lo visible. Así, pues, el fenómeno del cuadro acontece, adviene e irrumpe en

⁶² Cf. Marion, *De surcroît*, 86-87 y *Étant donné*, 376-377.

⁶³ Marion, *De surcroît*, 93.

⁶⁴ Marion, *Étant donné*, 71.

la mirada del sujeto como un acontecimiento único, imprevisible, irreplicable e insustituible. Su arribo (*arrivage*) será siempre único e imprevisible en cada una de las veces en las que veamos y volvamos a ver el exceso de visibilidad pura que nos da lo visible del cuadro⁶⁵. En definitiva, el ídolo realiza plenamente el fenómeno saturado, puesto que, del mismo modo que el acontecimiento, lleva al más alto grado la liberación de lo dado intuitivo.

3.3. La carne

La tercera figura del fenómeno saturado es la carne (*chair*). Ésta satura absolutamente la categoría de la relación, puesto que *se* da como un acontecimiento puro, o sea, como un fenómeno absoluto libre de toda determinación *a priori* de la experiencia y también de toda red de relaciones –causalidad, inherencia y *commercium*– que fijarían sus coordenadas. Es por ello por lo que la carne como fenómeno no puede constituirse como un objeto, ya que “no sólo desborda el objeto constituido, sino, además, satura el horizonte hasta el punto de que ninguna relación la refiere ya a otro objeto”⁶⁶. La carne no reenvía más que a sí misma.

Marion comienza su argumentación abordando directamente la cuestión del cuerpo sentiente a partir de Descartes, a quien acusa de haber olvidado, e incluso prohibido la cuestión del cuerpo, y continúa planteando la problemática de la carne como lo más originariamente mío a partir de Husserl. Su pretensión consiste en afirmar con absoluta rotundidad que yo soy un cuerpo sentiente y no sólo un yo que piensa. Reconoce lo que Michel Henry ya ha establecido definitivamente, a saber, que la *res cogitans* no se despliega más que a partir de un sentir original de sí por sí mismo. Es decir, el *ego* solamente piensa en tanto que, en primer lugar, él siente y se siente. Según la interpretación marioniana, “antes de que el *cogito* exista, el *ego* estaría ya sin lugar a duda establecido en su existencia incondicionada a título de *corpus et sensus*”⁶⁷. De ahí que mi cuerpo sentiente no sólo sea anterior, sino, también, posterior a la *cogitatio*. El *ego* se da y, por tanto, aparece como carne, ya que desde el principio y definitivamente me reconozco vinculado a mi cuerpo sentiente.

Pero ¿es la mera corporeidad –ser un cuerpo– o, por el contrario, algo más originariamente mío, a saber, la carne, lo que hace que el *ego* sienta y

⁶⁵ Cf. Marion, *Étant donné*, 377.

⁶⁶ Marion, *Étant donné*, 379.

⁶⁷ Marion, *De surcroît*, 60.

se sienta –recordado (Proust), angustiado (Heidegger), atemorizado y tembloroso (Kierkegaard)–? En opinión del filósofo francés, la carne ocupa en el ámbito de la saturación un lugar primordial, pues sin la saturación que ella representa, ningún aparecer, esto es, ninguna fenomenicidad sería posible. Sin la carne, toda fenomenalización del mundo desaparecería para mí, puesto que no hay fenómeno para mí que no pase por mi carne⁶⁸. Ésta es no sólo anterior al ego, sino, además, más original que él.

En la filosofía de Marion, la carne es pensada de un modo completamente diferente a como se la ha concebido hasta ahora. De hecho, propone una distinción entre la carne y el cuerpo. La carne conquista y articula su unidad fenomenológica por oposición estricta al cuerpo –siempre físico y del mundo–. Ésta no sólo se distingue de todo cuerpo, sino, también, de todo objeto del mundo. Antes de poder ser sentida, esto es, antes de poderse percibir como un eventual objeto externo en el mundo, la carne siente y hace sentir. Por consiguiente, mucho antes de hacerse ver y aparecer, la carne me hace primeramente sentir(me) y aparecer(me)⁶⁹. Llegar a ser carne no consiste únicamente en percibir sino que ella llega a ser carne, ella siente, hace sentir y aparecer⁷⁰. Para el filósofo francés, el sentiente es aquel “que siente al mismo tiempo que se siente sentido”⁷¹.

Por tanto, se trata de una carne sentiente originalmente. Sólo ella podrá eventualmente adherirse a un cuerpo del mundo, ya que, primeramente, lo sentirá como el suyo y, finalmente, podrá apropiárselo como propio. De ahí que la carne pueda tomar cuerpo, pero nunca el cuerpo pueda tomar carne. Es más, carne y cuerpo se oponen fenomenológicamente: la carne no es únicamente un fenómeno que *se da*, sino, además, eso a quien los fenómenos *se dan*. Ella es absolutamente primera y original, puesto que sin ella nada aparecería⁷². La carne permanece invisible como tal, precisamente porque ella tiene como función hacer aparecer sintiendo⁷³. Hace visibles los cuerpos del mundo, que permanecerían definitivamente, sin ella, en la noche y en la sombra de lo no-visto (*invu*). En cambio, el cuerpo sólo se mantiene visible,

⁶⁸ Cf. E. Husserl, *Ideen*, II, Hua. IV (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952), § 18, 56; § 32, 128 y § 36, 144-148.

⁶⁹ Cf. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Hua. I (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950), § 44, 128.

⁷⁰ Esto ya es confirmado por Husserl en *Ideen*, II, Hua. IV, § 36, 145 y § 37, 151.

⁷¹ Marion, *De surcroît*, 110 y *Acerca de la donación*, 61.

⁷² Cf. Marion, *De surcroît*, 112 y *Acerca de la donación*, 62.

⁷³ Esto nos recuerda inevitablemente la relación fenomenológica que establece Martin Heidegger entre el ser y el ente.

justamente porque no tiene otra función más que la de aparecer como visible. El cuerpo no está en disposición de hacer aparecer, ni sentir, ni incluso mirar. De ahí que Marion afirme que “si el sentir adquiere tal privilegio es porque finalmente él asigna el *ego* a sí mismo; pero no puede hacerlo si no es porque la carne le permanece siempre original, porque él no puede nunca alejarse de ella, en resumen, porque él se encuentra cogido en ella”⁷⁴. De este modo, el *ego* se fija a sí como carne. Yo no puedo jamás separarme de mi carne, puesto que todo posible fenómeno me aparecerá sólo y exclusivamente por mediación de ella⁷⁵. No hay fenómeno y, por tanto, fenomenalización del mundo que no pase por mi carne.

Resta aún por mostrar cómo la carne me entrega a mí-mismo o, lo que es lo mismo, cómo el *ego* se encuentra atado a sí mismo sin escapatoria ni evasión posible a partir del instante en el que toma carne. Ésta identifica el *ego* como un sí-mismo, esto es, como un *ipse*. Para confirmarlo, el filósofo francés va a tratar de establecer su inseparabilidad de conmigo mismo desde la experiencia de imposibilidad que experimento al intentar sustraerme a ella, esto es, al intentar aparecer sin ella. En su opinión, “yo no puedo despedir(me) ni tomar distancia de mi carne, porque no la tengo, sino que la soy. Y la soy y la rastreo porque ella sola inscribe la huella de mi ipseidad”⁷⁶. Es a partir de la experiencia del sufrimiento, el placer y el envejecimiento como intentará mostrarlo.

En primer lugar, el sufrimiento nos asigna a nuestra carne, pues desde el momento en que sufro, yo (me) sufro en mi carne. Es decir, sólo sufro, sufriendo(me). El sufrimiento no sólo se clava en mí causándome dolor, sino, también, me asigna a mí-mismo como carne. Es siempre sufrir de sí, puesto que, si no me atase a mi carne, el sufrimiento no podría jamás dolerme⁷⁷. No podemos, en ningún caso, tomar distancia con respecto a este sufrimiento –el dolor, la enfermedad, la angustia–, ya que es a nosotros mismos, a mí, concretamente, a mi carne a la que directamente afecta⁷⁸. El sufrimiento nos invade, toma nuestra carne, nos aprisiona como si de una gran muralla se tratase.

⁷⁴ Marion, *De surcroît*, 114.

⁷⁵ Cf. Husserl, *Ideen*, II, Hua. IV, § 21, 94 y § 41, 159.

⁷⁶ Marion, *De surcroît*, 115 y *Acerca de la donación*, 64.

⁷⁷ Cf. Marion, *Acerca de la donación*, 65 y E. Levinas, *Le temps et l'autre* (Paris: PUF, 1985), 55-56.

⁷⁸ Cf. Marion, *De surcroît*, 117.

En segundo lugar, el placer también nos descubre asignados a residir en nuestra carne. Es a partir de Pascal como Marion va a pensar esta experiencia⁷⁹. Pascal sostiene que el placer se impone quebrantando no sólo mi cuerpo y mi voluntad, sino sobre todo el alma de mi cuerpo, esto es, mi carne. En su opinión, sucumbo ante el placer por una delectación invencible. De ahí que mi carne no pueda despreciar ni retrasar la complacencia placentera. Este es el motivo por el que Pascal afirma que la “servidumbre” del placer “avergüenza” realmente a la razón, “porque la despoja de toda independencia respecto de la carne y la reconduce a ella sin resto ni contemplaciones”⁸⁰. La carne escapa tanto a la razón como a la voluntad. Según la interpretación marioniana, podemos afirmar fenomenológicamente a partir del análisis de Pascal, “el cumplimiento ejemplar de la carne en el placer”, puesto que “con él incluso la voluntad «sucumbe» (con la razón) a la toma de carne”⁸¹.

En tercer y último lugar, el envejecimiento remarca definitivamente la inseparabilidad de la carne. De hecho, este fenómeno –el envejecimiento– pone en juego la temporalidad misma, esto es, el principio mismo de la finitud. El filósofo francés afirma que el tiempo *se* da bajo la forma de la paradoja, puesto que éste no pasa. De hecho, si el tiempo pasase –tal como lo hace la muerte, que pasa –cruza– por mí, y cuando aparece ya no estoy ahí, pues he dejado de ser y de estar–, no sólo no dejaría ninguna huella, sino tampoco destruiría nada. Sin embargo, el tiempo no pasa sobre nosotros como un soplo de viento, sino que, por el contrario, él nos marca dejando sus huellas sobre nosotros. El pasado se acumula en mi carne, en mis huesos, mis músculos, mi rostro. Son sus huellas las que marcan, perfilan y alteran mi carne.

Podemos afirmar, por tanto, que estos tres fenómenos –el dolor, el placer y el envejecimiento– “permiten hacer la experiencia crucial de la toma de carne del *ego* –a saber, que el *ego* nunca se fenomenaliza como un ente del mundo, sino solamente cuando él mismo se afecta a sí mismo, es decir, cuando toma carne y se deja tomar en ella”. En opinión de Marion, “la toma de carne, por pasiva, involuntaria y factual que permanezca no indica pues ninguna decadencia, ni alienación del *ego*, sino que cumple su primera toma de sí, lo hace entrar en posesión de sí, el sí se pone (y se apoya) en sí

⁷⁹ Cf. B. PASCAL, *Pensées* (Paris: Seuil, 1966), § 795, 325-326. Marion parte de este texto para concluir que tanto la voluntad como la razón “sucumben” a la toma de carne.

⁸⁰ Marion, *De surcroît*, 118 y *Acerca de la donación*, 66.

⁸¹ Marion, *De surcroît*, 118 y *Acerca de la donación*, 66.

tomando carne”⁸². En definitiva, la carne, en tanto que absolutamente dada, me asigna a mí-mismo sin posible retorno –en la toma de carne estoy dado a fondo a mí-mismo sin retorno según una donación pura para temporalizar mi finitud en ella–.

Dando un paso más, el filósofo francés sostiene que la toma de carne cumple perfecta y radicalmente la facticidad individualizante, más aún incluso que la existencia del *Dasein*, puesto que aquí ya no se encuentra requerida ninguna resolución anticipadora. Esto nos obliga a establecer un vínculo entre los conceptos de facticidad, individuación y adonado. Con la facticidad se cumple, a su vez, la individuación. La toma de carne me asegura, junto con la facticidad, la individuación. Según el pensamiento marioniano, sólo la toma de carne puede individualizarme, nunca el entendimiento. Mientras que aquello que mi entendimiento piensa puede ser pensado también por otro entendimiento, lo que mi carne siente no puede ser sentido en modo alguno por otra carne –sólo mi carne puede sentir lo que ella siente–. Es por ello por lo que defiende que la individuación del *ego* no se cumple ni por el entendimiento –demasiado universal– ni por el cuerpo físico –demasiado indiferenciado–, sino sólo y exclusivamente por la toma de carne. Sólo la carne, en su facticidad, me individualiza, porque sólo ella es la verdadera apropiación de sí a sí. En mi carne se trata de mí y sólo de mí.

Por consiguiente, jamás dos *ipse* podrán ser ni tener la misma carne⁸³. Sin embargo, yo obtengo mi individualidad según mi facticidad. Mi *ipseidad* carnal me individualiza por una *mieidad* que me acontece, me afecta y me determina, esto es, por una carne que me toma y me prende por sí misma y para siempre ya. En opinión de Marion, “corresponde a la carne tomarme a mí antes de que yo la elija a ella o antes de que yo me determine en ella”. Así, pues, “yo no me doy mi carne, es ella la que me da a mí-mismo. Recibiendo mi carne, me recibo a mí-mismo –yo soy de este modo adonado a ella–”⁸⁴.

⁸² Marion, *De surcroît*, 120 y *Acerca de la donación*, 67, respectivamente.

⁸³ Desde esta perspectiva se puede criticar la idea de la “unión carnal” o la conocida expresión “ellos no serán más que una sola carne”. Jamás dos “carnes” podrán llegar a ser una misma carne o sentir lo mismo. Podemos empatizar con el otro, hacernos hermanos en el dolor con el otro, pero nunca podré llegar a sentir lo que su carne siente, puesto que sólo ella puede sentir lo que ella siente. La toma de carne es precisamente lo que me individualiza, lo que me da a mí-mismo.

⁸⁴ Marion, *De surcroît*, 123 y *Acerca de la donación*, 69-70, respectivamente. Nosotros ni nos damos nuestra carne ni nos damos a nosotros mismos, sino, por el contrario, nos recibimos, o sea, somos adonados. El adonado es aquel que se recibe a sí mismo

Pero ¿cómo podríamos definir la fenomenicidad de esta carne que me da a mí-mismo dándose a mí? Ciertamente, esta paradoja saturada queda exceptuada de la definición común de fenómeno por sustraerse a toda analogía de la experiencia. La carne no remite más que a sí misma, es decir, sólo se refiere a sí tal como se auto-afecta⁸⁵. En su absolutez, la carne no sólo me pone y me asigna a mí-mismo, sino, también, permanece única, incomunicable e insustituible. Con relación a la carne, no se produce una adecuación entre el aparecer y el apareciente, la intuición y la significación, la noesis y el noema. Cuando carnalmente soy afectado por una intuición –dolor, enfermedad, angustia, placer– me experimento invadido por ella mucho antes incluso de que yo sepa su significación. El dolor, la enfermedad o el placer carnal no sólo guardan la iniciativa de anticipármese, sino, además, de sorprenderme como un incidente. Su arribo (*arrivage*) me impone y se me impone como un destino. Dicho fenómeno nos adviene como un acontecimiento puro, único y absoluto. En el caso del fenómeno de la carne, lo percibido es uno con el receptor. Por consiguiente, debemos pensar la toma de carne a partir de la donación misma. Recordemos que todo lo que se fenomenaliza debe primero darse, esto es, desplegarse según el pliegue de la donación.

Con todo, el fenómeno saturado del tipo de la carne guarda una singularidad propia y única respecto a los otros fenómenos saturados o paradojas. Tres puntos permiten singularizarlo: en primer lugar, al contrario de los otros tres fenómenos saturados, que no se fenomenalizan más que para el resto –en el acontecimiento adviene el mundo en su cantidad imprevisible, en el ídolo se muestra lo visto en su intensidad insoportable, en el icono se da el otro en su alteridad inmirable–, la carne se fenomenaliza únicamente para mí, pues, me da a mí, da el *ego* entregando y fijándolo como un adonado; en segundo lugar, al contrario del ídolo pero del mismo modo que el acontecimiento, la carne no puede propiamente mirarse ni verse; en tercer lugar y último lugar, al contrario del acontecimiento pero del mismo modo que el ídolo, la carne provoca y requiere el solipsismo, ya que mi carne es únicamente mía, insustituible. De hecho, “sólo mi carne consigue individualizarme dejando que se inscriba en ella la sucesión inmanente de mis afecciones o, más bien, de las afecciones que me hacen irreductiblemente

enteramente de lo que recibe. Para una primera definición de este concepto, consúltese: Marion, *Étant donné*, 501.

⁸⁵ Cf. Marion, *Étant donné*, 379; *De surcroît*, 125 y *La rigueur des choses*, 147-150.

idéntico a mí sólo”. En definitiva, “la carne sólo se muestra pues dándose y en ese «sí» [*soi*] primero, me da a mí-mismo”⁸⁶.

3.4. El icono

La cuarta figura del fenómeno saturado es el icono (*icône*). Éste se impone a título de fenómeno excepcional –no por defecto sino por exceso–, puesto que la saturación intuitiva lo hace aparecer como no mentable –según la cantidad–, insoportable –según la cualidad–, absoluto –según la relación– e inmirable –según la modalidad–. De este modo, el icono aparece como un fenómeno no objetivo, o mejor aún, no objetivable, pues no se deja mirar como un simple objeto. Tampoco se limita a su eventual concepto. De ahí que nuestra mirada finita y limitada no pueda mentar, soportar, objetualizar, conceptualizar y mirar jamás este tipo de fenómeno. En tanto que inmirable y, puesto que, reúne en él todas las características paradójicas de los otros tres tipos de fenómenos saturados, el icono impone adoptar una “hermenéutica sin fin”⁸⁷.

Como ya afirmamos anteriormente, la fenomenología puede eventualmente acceder a lo invisible. A partir de estas paradojas saturadas por exceso de intuición –acontecimiento, ídolo, carne, icono– comprobamos que no sólo cumplen privilegiadamente el estatuto de fenómeno, sino, además, dan acceso a una cierta invisibilidad. Para establecerlo aún más claramente, abordaremos el icono del rostro del otro. El rostro comparte el mismo privilegio que la carne. Del mismo modo que ésta siente sintiéndose sentir, aquel se da a ver viéndose él mismo. Sin embargo, la mirada del rostro del otro permanece in-mirable.

Entonces ¿qué es lo que realmente miramos en el rostro del otro? Ciertamente, podemos describir en un primer momento sus rasgos más característicos como si se tratase de un objeto: la boca, la nariz, las orejas, etc. Pero esta descripción más que posibilitar nos impide el acceso al rostro del otro. Cuando miramos un rostro no vemos su boca, sus orejas, su nariz, sino sus ojos –o, más exactamente su pupila–. Nos fijamos en el único lugar en el que en realidad no puede verse nada –un agujero negro situado en una pupila vacía sobre el sombrío hueco ocular–. Según el filósofo francés, “en el rostro del otro vemos justamente el punto en el que todo espectáculo visible se muestra como imposible, en donde no hay nada que ver, en donde

⁸⁶ Marion, *Étant donné*, 380, respectivamente.

⁸⁷ Marion, *De surcroît*, 155.

la intuición no puede dar nada visible”⁸⁸. El rostro en cuanto tal no ofrece él mismo nada que mirar. De hecho, más que mirarlo nosotros, es el rostro del otro el que nos mira –nos asigna–. Sin duda, la mirada del rostro del otro produce un efecto sobre nosotros, hasta el punto de cambiar nuestro propio comportamiento⁸⁹.

El icono del rostro del otro excede los límites de la fenomenología –al menos en su definición común– en tanto que deviene como un fenómeno en el sentido de la saturación⁹⁰. Se debe a Emmanuel Levinas el haber establecido el modo de fenomenicidad propio del rostro. En su opinión, éste no se da a ver como un espectáculo mirado, o mejor aún, como un simple visible que aparece bajo el modo del objeto, sino que se muestra en la medida en que “el rostro habla”⁹¹. Sin embargo, debemos entender este hablar del rostro bajo el modo de la paradoja, puesto que hablar no quiere decir aquí hacer uso de la palabra física sonora, sino, más bien, señalar que “la palabra se juega primero en la escucha y en el silencio del sentido”⁹². El rostro habla, por tanto, en silencio –éste es su propio lenguaje–. No se muestra más que hablando silenciosamente.

Ahora bien, según la interpretación levinasiana, el rostro se da bajo la forma de la llamada ética. Esta llamada, que no se deja constituir y que se impone a nosotros, es la que precisamente hace del rostro un fenómeno saturado. Sostiene que en los ojos del rostro del otro surge una contra-mirada. Éste no sólo escapa a mi mirada, sino que es él quien toma la iniciativa contemplándome primero. De este modo, la mirada del rostro del otro irrumpe en la visibilidad, apareciendo él mismo en tanto que invisible. Es por ello por lo que Marion afirma que “el fenómeno saturado aparece, por tanto, no visible, pero por exceso”⁹³. Este exceso de intuición se debe a que el rostro se me impone a mí. No sólo no se deja constituir, sino, además, él me impone su fenómeno.

⁸⁸ Marion, *De surcroît*, 146.

⁸⁹ Encontramos un ejemplo en la mirada del rostro del otro sufriente, que se me impone y me exige una apertura hospitalaria. Respecto a esta cuestión, véase: M. Porcel, «La hospitalidad como debate filosófico en Derrida y Levinas: ¿un fenómeno im-posible?», *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 78, nº. 4 (2022): 1367-1386.

⁹⁰ Cf. Marion, *Étant donné*, 380-381.

⁹¹ Cf. E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme* (Montpellier: Fata Morgana, 1972), 47 y 51.

⁹² Marion, *De surcroît*, 146.

⁹³ Marion, *De surcroît*, 147.

Sin embargo, Marion se distancia de esta hermenéutica ética del rostro propuesta por Levinas objetando que cuál es el motivo fenomenológico que nos obliga a reducir la llamada del rostro a una llamada puramente ética. En su opinión, la transcendencia del “rostro o del infinito”⁹⁴ no tiene por qué limitarse necesaria y exclusivamente a la ética. Según la interpretación marioniana, el rostro debe aparecer bajo la figura de una llamada, pero sin que ésta deba forzosamente reducirse a una llamada ética. En su opinión, “el rostro, fenómeno saturado según la modalidad, realiza posiblemente más que cualquier otro fenómeno (saturado o no) la operación fenomenológica de la llamada: él sobreviene (acontecimiento), sin causa ni razón (incidente), cuando él lo decide (arribo [*arrivage*]) e impone el punto de vista desde el cual verlo (anamorfosis) como un hecho cumplido”. Por consiguiente, podemos definir radicalmente el rostro como “el icono que impone su llamada”⁹⁵. Ahora bien, la fenomenicidad del rostro jamás se hace ver como un visible entre otros. Éste permanece inmirable porque no hay nada que ver en él. En cambio, su fenomenicidad se cumple cuando el rostro se hace oír. Ahí es cuando yo me siento llamado y mantenido a distancia por el peso que ejerce sobre mí no sólo la mirada invisible, sino también la llamada silenciosa del rostro.

Pero ¿puedo por mi parte contemplar este rostro invisible que me llama contemplándome? O mejor aún, ¿puedo alcanzarlo como tal respetando su invisibilidad y reconociendo, a su vez, su fenomenicidad propia? Ciertamente, la infinidad de significaciones que muestra la expresión del rostro no se pueden traducir en un mero concepto o en una simple proposición finita. Ningún enunciado por muy elaborado que sea puede dar cuenta conceptualmente de todas ellas. En el mejor de los casos sólo podríamos llegar a tener una aproximación de lo que en el rostro se expresa. Éste se muestra en lo que expresa a través de su estado de ánimo, su carácter psicológico, su rol profesional o social, etc. Sin embargo, nunca se expresa en una única significación ni se reduce a un conjunto de significaciones definidas y unificadas que pudiéramos asignarle. Todas las significaciones que podemos atribuirle destruyen el cara a cara con el rostro que me contempla y me llama. El filósofo francés afirma que “cuando me contempla, no se manifiesta. O sí se manifiesta –porque contemplándome, se puede decir también

⁹⁴ E. Levinas, *Totalité et Infini* (La Haye: Martinus Nijhoff, 1961), 182. Levinas parece acabar dudando de que esta transcendencia del rostro deba reducirse necesaria y exclusivamente a la ética. Para esta discusión, consúltese: J.-L. Marion, «Levinas et la phénoménologie», en E. Levinas, *Positivité et transcendance* (Paris: PUF, 2000).

⁹⁵ Marion, *De surcroît*, 149, respectivamente.

que él se manifiesta desde sí, a partir de sí mismo y en tanto que sí mismo más que ningún otro fenómeno logra hacerlo—, sin embargo, jamás dice su significación”. De ahí que defienda que “el otro sólo me aparece a partir del momento en que me expongo a él, por tanto, cuando yo ya no lo controlo, no lo constituyo y admito que él se expresa sin significación”⁹⁶.

Ahora bien, ¿permanece el rostro del otro, que me contempla y me llama, como un fenómeno ininteligible por carecer de significación? Marion sostiene que no, puesto que si carece de significación conceptualizable no lo es por defecto sino por exceso. El rostro expresa un sinfín de significaciones, que no pueden reducirse ni al concepto ni decirse adecuadamente. Acceder al rostro no consistirá jamás en aprisionarlo bajo la muralla de lo que él significa, de lo que él expresa o de lo que quiere decir, a saber, bajo un noema. Acceder al rostro exige, por el contrario, contemplarlo cara a cara sin limitarlo a una única significación definida. Según el filósofo francés, “lo que un rostro expresa se reconoce en lo que en él acontece”⁹⁷. Así, pues, la verdad del rostro se decide no en lo que dice sino en lo que hace, es decir, en su historia. La verdad de una vida, esto es, la verdad de un rostro sólo se desvela en el último instante⁹⁸. Por tanto, contemplar un rostro consiste más en esperarlo que en verlo.

Sin duda, esto exige una “hermenéutica sin fin”, o sea, una interpretación coherente de todas sus expresiones aparentes e infinitamente numerosas que tienen lugar a lo largo de toda su historia. Pero esta “hermenéutica sin fin” no comienza realmente sino cuando el rostro del otro muere. Es a partir del instante de su muerte cuando no sólo tiene lugar la superación del duelo, sino, además, la reconstrucción de su memoria —la recopilación de todos sus documentos, todos los recuerdos que nos quedan de él, toda la información que podemos recibir indirectamente a través de terceras personas que llegaron a conocerlo—. Sólo cuando acontece el fenómeno de la muerte es cuando tiene lugar la constitución inconstituible del fenómeno saturado del otro⁹⁹.

⁹⁶ Marion, *De surcroît*, 152 y 153, respectivamente.

⁹⁷ Marion, *De surcroît*, 154.

⁹⁸ “Por eso, amar querría decir asistir al otro hasta el instante terminal de su muerte. Y verlo (al otro) finalmente, en verdad, sería igual a cerrar sus ojos” (Marion, *De surcroît*, 154).

⁹⁹ Puede suceder que haya testigos que propongan una hermenéutica contradictoria con la mía. Estas hermenéuticas que pueden ser parecidas entre sí, diferentes las unas de las otras, e incluso contradictorias sólo oscurecen el enigma del rostro del otro, puesto que únicamente pretenden hacer accesible su significación de un modo unitario, definitivo y cognoscible. El icono del rostro del otro exige pues una hermenéutica sin fin en el tiempo, ya que nuestra mirada finita y limitada no puede jamás llegar a mentar este tipo de paradoja saturada.

En palabras de Marion, “sólo aquél que ha vivido con la vida y la muerte de otro sabe hasta qué punto *no* lo conoce. Sólo él puede, pues, reconocerlo como el fenómeno saturado por excelencia”¹⁰⁰.

Finalmente, el fenómeno saturado del icono posee el privilegio de reunir en sí los caracteres paradójicos de los otros tres tipos precedentes de fenómenos saturados. Como el acontecimiento, el icono requiere una “hermenéutica sin fin en el tiempo”¹⁰¹. El rostro del otro no sólo no se constituye objetivamente, sino que, además, adviene sin un fin determinable y asignable. Por tanto, no podemos jamás terminar de comprender y explicar al otro. Como el ídolo, el icono requiere ser visto una y otra vez, aunque siempre resistiendo incondicionalmente su intensidad insoportable. En el icono se da el otro en su alteridad inmirable. Como la carne, el icono individualiza radicalmente la mirada que lo encara y, por consiguiente, el *Yo* acaba perdiendo su función transcendental, para reconocerse como testigo de una mirada que previamente lo encara y lo llama silenciosamente¹⁰². Este vínculo de los caracteres de las tres primeras paradojas en el cuarto fenómeno saturado y la estricta correspondencia entre las determinaciones del fenómeno dado según la donación y sus grados confirman perfectamente, según el filósofo francés, que “la definición del fenómeno como dado lo libera, pues, de las delimitaciones de la objetividad y de la enticidad y, a su vez, permite pensar que el fenómeno no se muestra más que en y a partir de sí en la medida en que se da en y a partir de sí, incluso abandonando el «sí»”¹⁰³. Esta definición amplía, en definitiva, el campo de la fenomenicidad, ya que permite, más allá de los fenómenos pobres y de derecho común, el privilegio de los fenómenos saturados o paradojas.

4. La paradoja de paradojas: el fenómeno de revelación

Una vez establecida esta primera tópica del fenómeno, podemos constatar que incluso dentro de la región privilegiada de la saturación no todos

¹⁰⁰ Marion, *De surcroît*, 160.

¹⁰¹ Nos atrevemos a criticar el pensamiento marioniano por utilizar con cierta ligereza el término “hermenéutica infinita”. El filósofo francés parece equiparar en *De surcroît* el término “hermenéutica sin fin en el tiempo” (inacabada) con “hermenéutica infinita”. Nosotros más que equiparar esas dos nociones, nos decantamos por contraponerlas, puesto que defendemos la idea de que Infinito no hay más que Dios. Respecto a esta equiparación, véase: Marion, *De surcroît*, 155.

¹⁰² Cf. Marion, *Étant donné*, 382.

¹⁰³ Marion, *Étant donné*, 382-383.

los fenómenos saturados ofrecen el mismo grado de fenomenicidad. Esta cuestión nos obliga a interrogarnos hasta qué grado –máximo– puede desplegarse la saturación. Así, pues, ¿cabe la posibilidad de considerar un fenómeno que *se dé en sí mismo* y a partir de sí mismo siguiendo un máximo de fenomenicidad? En adelante, intentaremos hallar un fenómeno que lleve la saturación hasta su máximo y, por ende, una figura posible y privilegiada de la fenomenicidad en cuanto tal. Para ello, no sólo tendremos que liberar la posibilidad en la fenomenicidad, sino, también, desligar el fenómeno de todo aquello que pudiera delimitar su despliegue –el objeto, el ente, la penuria de intuición, etc.–¹⁰⁴. Este fenómeno saturado por excelencia o paradoja de paradojas no es otro que el “fenómeno de revelación”.

Esta paradoja de paradojas –el fenómeno de revelación– no sólo depende de la saturación, sino, además, concentra en él el modo de saturación de los otros cuatro tipos de paradojas. Se trata de una saturación de quinto tipo en la que el fenómeno de revelación se da y se muestra como acontecimiento, como ídolo, como carne y como icono. Este fenómeno de revelación en tanto que dado es la última variación posible de la fenomenicidad. Ahora bien, esta saturación de quinto tipo no es una añadidura nueva arbitrariamente inventada, sino que, por el contrario, se trata de una saturación de saturación que satura la fenomenicidad en segundo grado. Por tanto, si al fenómeno pobre y de derecho común le sucedía el fenómeno saturado o paradoja, ahora a éste le sucederá el fenómeno saturado por excelencia o la paradoja de paradojas –paradoja de segundo grado que engloba en sí todos los tipos de paradojas–.

Sin embargo, el filósofo francés describe el fenómeno de revelación sin presuponer su efectividad, o sea, como una simple posibilidad. Sostiene que “si una revelación efectiva debe, puede o ha podido darse en la aparición fenomenica, esa revelación no ha podido, ni puede, ni podrá hacerse efectiva más que dándose según el tipo de la paradoja por excelencia”. En su opinión,

¹⁰⁴ Sin duda nuestra pretensión consiste en liberar la posibilidad en la fenomenicidad con la intención de dejar aparecer otras formas, otras figuras y otros tipos de fenómenos que hasta ahora han sido rechazados sobre todo por motivos ideológicos. En la mayoría de ocasiones, Dios ha sido rechazado, incluso negado, a lo largo de la historia de la filosofía por miedo a que su causa retorne. Pensamos que se debería dejar resurgir en una fenomenología de pleno derecho la fenomenicidad del fenómeno Dios, superando así todos los miedos banalmente ideológicos que han exiliado a Dios en el olvido. A este respecto, consúltese el estudio del antropólogo de la religión Lluís Duch, donde trata cómo Dios ha sido eliminado del lenguaje y de la vida: L. Duch, *El exilio de Dios* (Barcelona: Fragmenta, 2017). Véase, también: M. Buber, *Eclipse de Dios* (Salamanca: Sígueme, 2014) y G. Amengual, *Presencia elusiva* (Madrid: PPC, 1996).

“la fenomenología no podría decidir si una revelación puede o debe darse jamás, pero sí que puede (y únicamente la fenomenología puede) establecer que, en ese caso, un tal fenómeno de revelación debería tomar la figura de paradoja de paradojas”¹⁰⁵. Del mismo modo que Marion, defendemos que la fenomenología no tiene ninguna autoridad para considerar el fenómeno de revelación desde la perspectiva de la efectividad sino solamente describirlo como una posibilidad de la fenomenicidad¹⁰⁶. Por consiguiente, si la revelación ha tenido lugar, es decir, ha acontecido –advenido– efectivamente, entonces esa revelación tomará la figura de paradoja de paradojas. Es más, alcanzará esta figura siguiendo la ley de esencia de la fenomenicidad, por lo que desde esta perspectiva el fenómeno de revelación resultará no sólo la última variación –máxima– de la saturación, sino, también, la última figura de la fenomenicidad del fenómeno en tanto que dado.

Pero a nuestro juicio podría alzarse una objeción: ¿no podría permanecer la revelación, de este modo, inscrita en las condiciones trascendentales de posibilidad, las cuales posibilitarían los fenómenos delimitándolos *a priori*? De ningún modo se trata aquí de eso. En este caso, las condiciones no preceden a la posibilidad delimitándola *a priori*. En palabras del filósofo francés, “la condición de posibilidad no consiste en posibilitar el fenómeno delimitándolo *a priori* por imposibilidades, sino en liberar su posibilidad destruyendo todas las condiciones pre-requeridas para la fenomenicidad, suspendiendo, pues, todas las pretendidas imposibilidades, incluso admitiendo la posibilidad de algunas de ellas”¹⁰⁷. Podemos definir, por tanto, el

¹⁰⁵ Marion, *Étant donné*, 385, respectivamente.

¹⁰⁶ Advertimos que no se puede confundir nunca la Revelación –*teo*-lógica– (como efectividad) con la revelación –*fenómeno*-lógica– (como fenómeno posible). La fenomenología como ciencia estricta no puede ni debe decidir sobre el hecho de la Revelación, ni sobre su efectividad, ni sobre su historicidad, ni sobre su sentido. Y no podrá hacerlo jamás, porque el hecho de la Revelación excede por mucho el dominio de la fenomenología. Sólo la *teo*-logía como ciencia que se deja construir a partir del hecho de la Revelación podría acceder eventualmente a ella. La fenomenología no tiene un poder legítimo para efectuar un giro hacia la teología. Por tanto, fenomenológicamente podríamos expresarlo del siguiente modo: si Dios se manifiesta o se manifestara, esto es, si tiene o tuviera lugar la Revelación de Dios, no se tratará más que de una paradoja de paradojas que tomará la figura fenoménica del fenómeno de revelación. Así, pues, en el fenómeno de la Revelación, la aparición fenoménica de Dios sólo podrá hacerse efectiva si ésta se da bajo la figura de la paradoja de paradojas. Respecto a la posibilidad de la revelación de Dios como fenómeno paradójico, consúltese: J.-L. Marion, «Le possible et la révélation», en *Le visible et le révélé*, 13-34.

¹⁰⁷ Marion, *Étant donné*, 386. Según el pensamiento marioniano, lo dado como tal según la donación pura no se encuentra jamás delimitado *a priori* por ninguna condición de

fenómeno de revelación como la posibilidad de la imposibilidad¹⁰⁸. De este modo, el fenómeno de revelación se inscribe con pleno derecho en la única figura del fenómeno que se muestra sólo en tanto que se da. A pesar de que excede todo fenómeno pobre y de derecho común, la paradoja de paradojas –el fenómeno de revelación– no se erige como una excepción, ya que no ofrece ningún rasgo fenomenológico extraordinario y excepcional a la determinación originaria de lo que se muestra: todo lo que *se* muestra no sólo *se* da, sino que *se* da sin medida común –lo dado *se* muestra en tanto que primeramente *se* da–.

Algunas críticas y reflexiones finales a modo de conclusión

La inclusión de la noción de fenómeno saturado en el ámbito de la fenomenología fue tan rebatida como la decisión marioniana de traducir el término husserliano *Gegebenheit* por *donation*¹⁰⁹. Tras el desarrollo de esta primera tópica del fenómeno en *Étant donné* (1997) y *De surcroît* (2001), Marion responde en un texto posterior –*La banalité de la saturation* recogido en su obra *Le visible et le révélé* (2005)¹¹⁰– a las objeciones que le fueron formuladas explícitamente por Dominique Janicaud, Jocelyn Benoist, Marlène Zarader y Emmanuel Falque¹¹¹.

posibilidad. Así, pues, afirma que ningún principio –el “principio de todos los principios”, el principio de razón suficiente, etc.– condicionan *a priori* lo dado posibilitando así su donación y su aparición. Asimismo, defiende que lo dado tampoco respeta las condiciones de posibilidad de la experiencia ni más concretamente las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia, puesto que, en primer lugar, lo dado no reconoce jamás ningún *a priori* de la experiencia y, en segundo lugar, no siempre se somete al estatuto de objeto.

¹⁰⁸ Siempre que no comprendamos la imposibilidad como confiscada por la posibilidad, sino, más bien, como asimilada por ella –incidente, hecho consumado–.

¹⁰⁹ Para la controversia acerca de la traducción de *Gegebenheit* por *donation*, véase: M. Porcel, «*Gegebenheit* y *donation*. El concepto de donación en la fenomenología de Jean-Luc Marion», en J. C. Ruíz y M. Bermúdez (coords.), *Territorios del pensamiento* (Madrid: Dykinson, 2024), 244-262.

¹¹⁰ J.-L. Marion, «La banalité de la saturation», en *Le visible et le révélé*, 143-182.

¹¹¹ El propio Falque reconoce que este texto se trata de una respuesta a la objeción que plantea en la revisión de su artículo *Phénoménologie de l'extraordinaire* para su libro *Le combat amoureux*: “el ensayo «*La banalité de la saturation*» podría ciertamente interpretarse como una respuesta a la objeción aquí formulada” (E. Falque, «Phénoménologie de l'extraordinaire (J.-L. Marion)», en *Le combat amoureux* (Paris: Hermann, 2014), 143, nota 7).

Janicaud defiende en su ensayo *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (1991) que existe un “vacío fenomenológico” en la obra de Marion justamente por la problemática de la superación de la ontología –o de la metafísica– y por la dimensión propiamente teológica o espiritual de su pensamiento¹¹². Sostiene que respecto al pensamiento marioniano no pretende discutir la legitimidad de la preocupación teológica como tal, pero sí poner en cuestión “algunas traducciones o intrusiones en el ámbito de la fenomenología”¹¹³. En su obra *La phénoménologie éclatée* (1998) se refiere a la fenomenología marioniana y, en especial, a los fenómenos saturados como *maximalistas*¹¹⁴, cuando el mismo autor había denunciado antes que no se trababa más que de “una experiencia [...] adelgazada”¹¹⁵. Marion le replica a Janicaud que no se trata por su parte más que de “una obsesión anti-teológica, que rechazaría en bloque la hipótesis de los fenómenos saturados por miedo a tener que admitir uno, particular y excepcional (Dios)”¹¹⁶.

Benoist formula sus críticas tanto en su texto *Le “tournant théologique”* (2001) como en su ensayo *L'écart plutôt que l'excédent* (2003). La primera objeción subraya que la fenomenología marioniana permanece constantemente en un discurso del exceso, tanto que se la podría denominar una “fenomenología excesiva”¹¹⁷. Asimismo, le critica a Marion la oposición que establece entre la significación y la intuición, pues en su opinión son dos dominios heterogéneos que no se pueden relacionar al mismo nivel. Respecto al fenómeno saturado, se pregunta cuál es el motivo fenomenológico que obliga a afirmar la necesidad de intuiciones excepcionales. De este modo, objeta que en fenomenología “la intuición es siempre saturante”¹¹⁸ y más rica que el concepto o el acto del significado que da lugar a la expresión. Afirma que “el vicio de principio reside ya en la distinción de «grados» de intuición, que es en el fondo extremadamente problemática”¹¹⁹. Las demás

¹¹² Cf. D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (Combas: Éditions de l'Éclat, 1991), 51.

¹¹³ Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, 40.

¹¹⁴ D. Janicaud, *La phénoménologie éclatée* (Combas: Éditions de l'Éclat, 1998), 69. Con relación a esta cuestión de la “fenomenología minimalista y maximalista”, consúltese: C. Canullo, *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Louis Chrétien* (Torino: Rosenberg e Sellier, 2004), 33-34.

¹¹⁵ Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, 49.

¹¹⁶ Marion, «La banalité de la saturation», 156.

¹¹⁷ J. Benoist, «L'écart plutôt que l'excédent», *Philosophie*, n.º. 78 (2001): 77.

¹¹⁸ Benoist, «L'écart plutôt que l'excédent», 87.

¹¹⁹ Benoist, «L'écart plutôt que l'excédent», 92.

críticas que plantea Benoist se refieren al desvanecimiento del horizonte delimitante entre la filosofía y la teología. Acusa a Marion de teologizar la donación, dándole un uso indeterminado y ampliado, y por consiguiente indebido. Declara que, si la donación siempre ha de estar relacionada con la intuición sensible, surge el problema de ampliar la donación a Dios. Pues, ¿cómo puede lo infinito, lo indeterminado y lo no-sensible darse en lo sensible? Así, interroga a Marion: “¿qué me responderá si yo le digo que ahí donde usted ve a Dios yo no veo nada?”¹²⁰. Objeción a la que Marion responde que “la brutalidad del argumento puede volverse contra el que lo emplea. Pues el hecho de no comprender y de no ver nada bien podría no descalificar siempre ni la mayoría de las veces aquello que se trata de ver o de comprender, sino más bien a aquel que no ve ni entiende nada”¹²¹.

Zarader objeta en su texto *Phenomenality and Transcendence* (2003) que los fenómenos saturados pretenden ir más allá de la experiencia, aunque permaneciendo inscritos en ella. Asimismo, critica que la experiencia de estos fenómenos saturados quedaría paradójicamente sin sujeto¹²². A la primera objeción, el filósofo francés responde que los fenómenos saturados no se refieren nunca a la experiencia, sino, por el contrario, a una “contra-experiencia”. Respecto a la segunda crítica, defiende que en realidad también él formula una nueva subjetividad, a saber, el “adonado”, que se agregaría a otras figuras de subjetividad¹²³.

Falque en su texto *Phénoménologie de l'extraordinaire* (2003) se pregunta por la pertinencia de concebir los fenómenos saturados como fenómenos paradigmáticos, cuestionando así que la saturación sea el criterio de juicio y paradigma de toda la fenomenicidad. En su opinión, no se trata de una decisión acertada el establecer un paradigma basado en la experiencia extraordinaria de la saturación, pues “¿qué queda de lo no excepcional o, al menos, de lo no «excesivo» como tal que, sin embargo, hace a lo esencial de la «finitud del adonado?»”¹²⁴. Marion responde a esta objeción mediante la distinción entre frecuencia y banalidad. En palabras del filósofo francés, “hablar de un fenómeno saturado banal no implica entonces que devenga

¹²⁰ J. Benoist, «Le “tournant théologique”», en *L'idée de phénoménologie* (Paris: Beauchesne, 2001), 102.

¹²¹ Marion, «La banalité de la saturation», 151-152.

¹²² Cf. M. Zarader, «Phenomenality and Transcendence», en J. E. Faulconer (ed.), *Transcendence in Philosophy and Religion* (Bloomington: Indiana University Press, 2003), 106-119.

¹²³ Cf. Marion, «La banalité de la saturation», 147-150.

¹²⁴ Falque, «Phénoménologie de l'extraordinaire (J.-L. Marion)», 142.

corriente y frecuente; ni que, *a contrario*, devenga obligatoriamente excepcional y raro, y por lo tanto se restrinja a los márgenes de la fenomenicidad común que supuestamente fija la norma. La banalidad del fenómeno saturado sugiere, a la inversa, que la mayoría de los fenómenos, si no todos, pueden dar lugar a la saturación por exceso en ellos de intuición sobre el concepto o la significación¹²⁵.

Retomando la objeción de Falque, Steinbock afirma en su artículo *The poor phenomenon* (2007) que Marion se equivoca al defender que el fenómeno pobre debe determinarse con relación al fenómeno saturado, ya que bajo este criterio no parece posible sostener la irreductibilidad de las tres figuras originarias de la fenomenicidad. Si el fenómeno saturado se convierte en paradigma de todos los demás, ¿qué estatus tienen los demás fenómenos?¹²⁶. Igualmente, Gschwandtner en su libro *Degrees of Givenness* (2014) sostiene que, por un lado, el estatus del fenómeno pobre permanece ambiguo, y por otro lado, es necesario introducir grados de donación y saturación¹²⁷.

A pesar de que haya diversos autores que con otros presupuestos gnoseológicos se pregunten si realmente es posible la aparición de fenómenos saturados de intuición, nosotros nos atrevemos a afirmar que sólo estos fenómenos paradójicos, que se muestran en la medida en que primeramente se dan, establecen definitivamente la verdad de toda fenomenicidad precisamente porque señalan la donación de la que provienen. También defendemos que el fenómeno saturado nos da acceso a lo invisible como tal. Se trata en adelante de hacer justicia a un invisible que no se reduzca a la fenomenicidad visible, sino que, por el contrario, se distinga y preserve lo invisible en cuanto tal. En definitiva, pensamos que estos fenómenos paradójicos se dan en un espectáculo único, no disponible ni controlable, donde la intuición siempre excede desmesuradamente todas las posibles expectativas intencionales. Su donación no sólo inviste, sino, también, sobrepasa por completo la manifestación, llegando incluso a modificar sus características comunes.

Pongamos un ejemplo de fenómeno saturado trayendo a colación el bellísimo relato autobiográfico de Leonardo Boff titulado *El sacramento de la colilla*, donde narra cómo a las dos de la tarde de un 11 de agosto de 1965 encontrándose en Múnich recibe mediante una carta la noticia por parte de sus

¹²⁵ Marion, «La banalité de la saturation», 155.

¹²⁶ Cf. A. Steinbock, «The poor phenomenon. Marion and the problem of givenness», *Alter. Revue de Phénoménologie*, vol. 15 (2007): 358-260.

¹²⁷ Cf. Ch. M. Gschwandtner, *Degrees of Givenness. On Saturation in Jean-Luc Marion* (New York: Fordham University Press, 2014), 8-9.

hermanos del fallecimiento de su padre. Al día siguiente de recibir el anuncio descubre en el fondo del sobre “una colilla amarillenta de un cigarrillo de picadura. Era el último que había fumado momentos antes de que un infarto de miocardio lo hubiera liberado definitivamente de esta cansada existencia”. Afirma en este relato que “de ahora en adelante la colilla ya no es una colilla de cigarro. Es un sacramento. Está vivo y habla de la vida. Acompaña la vida. [...] Por eso es de valor inestimable. Pertenece al corazón de la vida y a la vida del corazón. Recuerda y hace presente la figura del padre”¹²⁸. Podemos constatar que ese fenómeno insignificante –la colilla– tiene ahora una historia única que posee un valor evocador de infinita añoranza. O mejor aún, podemos comprobar cómo un fenómeno que aparece a primera vista como pobre en intuición, sin embargo, acontece saturado de intuición desbordando todo concepto u objeto unívoco. De este modo, defendemos nuevamente que hay fenómenos –no sólo paradójicos, sino, también, corrientes– que pueden darse y mostrarse bajo una saturación por exceso en ellos de intuición con respecto al concepto, al objeto o a la significación.

En el ámbito teológico nos atrevemos a fijar a Jesucristo como un fenómeno saturado por excelencia. El icono visible del Dios invisible se revela al hombre saturando por completo todas las categorías del entendimiento humano. En tanto que paradoja de paradojas, reúne en sí los cuatro caracteres del fenómeno saturado. Según la cantidad, el fenómeno de Jesucristo adviene e irrumpe en la historia como un acontecimiento perfectamente imprevisible. Según la cualidad, la paradoja de Jesucristo se da intuitivamente saturando de un golpe todo lo visible, es decir, la intuición saturante sobrepasa todo lo que la mirada fenomenológica puede soportar. Según la relación, el fenómeno de Jesucristo aparece de un modo absoluto. El exceso de intuición saturante anula toda posible relación con cualquier otro horizonte que pretendiese introducir en él –limitar, aprehender, conceptualizar, etc.– la paradoja fenoménica de Jesucristo. Esta paradoja de paradojas no sólo escapa al tiempo de este mundo (saturación intuitiva según el acontecimiento) ni al espacio de la tierra (saturación intuitiva según lo insoportable), sino también satura todo posible horizonte (saturación intuitiva según la absolutez de la carne). Según la modalidad, el fenómeno de Jesucristo aparece en tanto que inmirable. Así, pues, es posible afirmar que Jesucristo se revela como un fenómeno saturado por excelencia¹²⁹.

¹²⁸ L. Boff, *Los sacramentos de la vida* (Santander: Sal Terrae, 1980), 29, respectivamente.

¹²⁹ Para una descripción fenomenológica de la paradoja de Jesucristo, en tanto que manifestación visible del Dios invisible, véase nuestro estudio donde mostramos cómo este

Podemos concluir, por tanto, que la inclusión de la noción de fenómeno saturado abre un nuevo horizonte en el ámbito de la fenomenología y de la teología, ya que nos permite enriquecer, iluminar y redimensionar desde una nueva perspectiva las diferentes dimensiones de los fenómenos –corrientes, paradójicos o religiosos– que se dan y se muestran en la experiencia del hombre.

Referencias bibliográficas

- Amengual, G. *Presencia elusiva*. Madrid: PPC, 1996.
- Badiou, A. *Logiques des mondes. L'être et l'événement II*. Paris: Seuil, 2006.
- Badiou, A. *Second manifeste pour la philosophie*. Paris: Fayard, 2009.
- Béjar, S., *Cristología y donación*. Sal Terrae: Santander, 2024.
- Benoist, J. «L'écart plutôt que l'excédent». *Philosophie*, n.º. 78 (2001): 77-93.
- Benoist, J. «Le “tournant théologique”». En *L'idée de phénoménologie*. Paris: Beauchesne, 2001.
- Boff, L. *Los sacramentos de la vida*. Santander: Sal Terrae, 1980.
- Buber, M. *Eclipse de Dios*. Salamanca: Sígueme, 2014.
- Canullo, C. *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Louis Chrétien*. Torino: Rosenberg e Sellier, 2004.
- Dastur, F. «Pour une phénoménologie de l'événement. L'attente et la surprise». *Études Phénoménologiques*, n.º. 25 (1997): 59-75.
- Duch, L. *El exilio de Dios*. Barcelona: Fragmenta, 2017.
- Falque, E. «Phénoménologie de l'extraordinaire (Jean-Luc Marion)». En *Le combat amoureux. Disputes phénoménologiques et théologiques*. Paris: Hermann, 2014.

fenómeno saturado por excelencia encaja con precisión en la cristología característica del cuarto Evangelio: M. Porcel y I. Angulo, «Jesucristo como fenómeno saturado. Un acercamiento fenomenológico al Evangelio de Juan a partir del pensamiento de Jean-Luc Marion», *Perseitas*, n.º. 10 (2022): 495-526. Para un acercamiento a los títulos cristológicos desde la perspectiva del fenómeno saturado, consúltese: S. Béjar, *Cristología y donación* (Sal Terrae: Santander, 2024), 136-151.

Falque, E. «Phénoménologie de l'extraordinaire». *Philosophie*, n° 78 (2003): 52-76.

Gschwandtner, Ch. M. *Degrees of Givenness. On Saturation in Jean-Luc Marion*. New York: Fordham University Press, 2014.

Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1993.

Husserl, E. *Cartesianische Meditationen*, Hua. I. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950.

Husserl, E. *Ideen*, II, Hua. IV. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.

Janicaud, D. *La phénoménologie éclatée*. Combas: Éditions de l'Éclat, 1998.

Janicaud, D. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas: Éditions de l'Éclat, 1991.

Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Riga: Johann Friedrich Hartknoch, 1781 (primera edición A) - 1787 (segunda edición B).

Levinas, E. *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Fata Morgana, 1972.

Levinas, E. *Le temps et l'autre*. Paris: PUF, 1985.

Levinas, E. *Totalité et Infini*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1961.

Marion, J.-L. «Levinas et la phénoménologie». En *E. Levinas, Positivité et transcendance*. Paris: PUF, 2000.

Marion, J.-L. *Acerca de la donación*. Buenos Aires: UNSAM, 2005.

Marion, J.-L. *Certitudes négatives*. Paris: Grasset, 2010.

Marion, J.-L. *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*. Paris: PUF, 2010.

Marion, J.-L. *Dieu sans l'être*. Paris: PUF, 2013.

Marion, J.-L. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF, 2013.

Marion, J.-L. *Figures de la phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Derrida, Henry*. Paris: Vrin, 2012.

Marion, J.-L. *La rigueur des choses*. Paris: Flammarion, 2012.

Marion, J.-L. *Le visible et le révélé*. Paris: Cerf, 2005.

Marion, J.-L. *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: PUF, 1989.

Marion, J.-L. *Reprise du donné*. Paris: PUF, 2016.

Pascal, B. *Pensées*. Paris: Seuil, 1966.

Porcel, M. «*Gegebenheit y donation*. El concepto de donación en la fenomenología de Jean-Luc Marion». En J. C. Ruíz y M. Bermúdez (coords.), *Territorios del pensamiento*. Madrid: Dykinson, 2024.

Porcel, M. «La donación como cuestión. La lectura marioniana de las *Logische Untersuchungen*». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 40, n.º. 3 (2023): 611-626.

Porcel, M. «La hospitalidad como debate filosófico en Derrida y Levinas: ¿un fenómeno im-posible?». *Revista Portuguesa de Filosofía*, vol. 78, n.º. 4 (2022): 1367-1386.

Porcel, M. y Angulo, I. «Jesucristo como fenómeno saturado. Un acercamiento fenomenológico al Evangelio de Juan a partir del pensamiento de Jean-Luc Marion». *Perseitas*, n.º. 10 (2022): 495-526.

Romano, C. *L'événement et le monde*. Paris: PUF, 1998.

Romano, C. *L'événement et le temps*. Paris: PUF, 1999.

Serban, C. «La méthode phénoménologique, entre réduction et herméneutique». *Les Études Philosophiques*, vol. 100, n.º. 1 (2012): 81-100.

Steinbock, A. «The poor phenomenon. Marion and the problem of givenness». *Alter. Revue de Phénoménologie*, vol. 15 (2007): 357-372.

Zarader, M. «Phenomenality and Transcendence». En Faulconer, J. E. (ed.), *Transcendence in Philosophy and Religion*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.

RESEÑAS

Aizpurúa, Fidel, *Paz a esta casa. Una lectura social de la Regla Bulada de Francisco de Asís* (MAEA) 529-530; **Bueno de la Fuente, Eloy**, *¿De quién hablamos cuando hablamos de Jesús? Evangelizar hoy en la estela de Nicea* (FMF) 514-515; **Chamorro, José**, *ABBÁ. La oración de Jesús de Nazaret* (MAEA) 530-531; **Enxing, Julia**, *Culpa y pecado de [en] la Iglesia. Una investigación en perspectiva teológica* (FMF) 515-516; **Fortea, José A.**, *Paulus. El escriba de Dios* (MAEA) 532; **García Nuño, Alfonso**, *Lo metafísico en X. Zubiri* (FMH) 524-527; **Gujarro, Santiago**, *El camino del discípulo. Seguir a Jesús según el Evangelio de Marcos* (FMF) 516-518; **Lampe, Peter**, *Los primeros cristianos en Roma. De Pablo a Valentín* (RSV) 527-529; **Lazcano Rafael**, *Tesaurus Agustiniano*, Vol. X-XIII, 2022-2024 (MAEA) 532-534; **Lohfink, Gerhard**, *Las palabras más importantes de Jesús* (FMF) 518-519; **Manzanero, D.**, *Laberintos de Europa. Mito, tragedia y realidad cultural* (ASB) 534-536; **Nello Cipriani, P.**, *El Espíritu Santo, amor que une. Pneumatología y espiritualidad en san Agustín* (MMGG) 519-520; **Pérez Hermoso, Francisco**, *Hermano Francisco. ¿Qué es la Navidad? La celebración de la Navidad en Francisco de Asís* (MAEA) 536-537; **Pikaza, Xabier**, *Compañeros y amigos de Jesús. La Iglesia antes de Pablo* (FMF) 520-521; **Salvo, Noé**, *El miedo como don. Descubre cómo afrontar la ansiedad y la alegría de vivir* (MAEA) 537; **San José Prisco, José**, *Manual para párrocos. Derecho Canónico y acción pastoral* (MAEA) 538-539; **Sánchez Tapia, Manuel (Ed.)**, *María, madre y modelo de vocación cristiana. XXVIª Jornadas Agustiniánas* (RSV) 521-522; **Schmemmann, Alexander**, *El Bautismo Ensayo de teología litúrgica sobre el sacramento del agua y del Espíritu* (AMMD) 523-524; **Schmemmann, Alexander**, *La Eucaristía. El sacramento del Reino* (LQJ) 522-523; **Silva Retamales, Santiago**, *El mundo de Jesús. Contextos socioculturales para comprender a Jesús de Nazaret* (RSV) 513-514; **Testut, Suzanne G.**, *Depositatar la vida en Cristo. Recorrido espiritual en la escuela de san Francisco de Asís* (MAEA) 540.

SUMARIO

[...]

Jaime Flaquer García <i>El Corán musulmán increado y el Logos cristiano eternamente engendrado</i>	345-371
Artur Ilharco Galvão <i>Secular Agape: The Limits of Love in Botton and Rorty</i>	373-392
Luis María Salazar García <i>Infierno, misericordia y persona. Aportaciones a la comprensión de una doctrina incómoda desde la teología de la persona de Ioannes Zizioulas</i>	393-416
Ianire Angulo Ordorika <i>Abusos en la Iglesia: sarx y logos al servicio del agape</i>	417-434
Ignacio Rojas Gálvez <i>Sarx y Soma en el cuarto evangelio</i>	435-459
Enrique Gómez García <i>Recosmificar la teología: un reto in fieri</i>	461-489
Susana Vilas Boas <i>Logos, sarx and agape: theological and pastoral perspectives for nowadays</i>	491-512
BIBLIOGRAFÍA	513-540
LIBROS RECIBIDOS	541-542



INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM
Servicio de Publicaciones

