



La filosofía como pensamiento del don*

Oscar del Barco

En la persistencia del intento, al viejo maestro de la Eterna.

La donación, en su simplicidad, aparece como un movimiento en que *a*, un donante, dona *b*, algo, a *c*, un donatario. Esta es su estructura común básica y a la vez lo discutido por la filosofía del don. Para señalar su importancia digamos que esta estructura es isomófica a la estructura de la metafísica. Siempre hay algo o alguien que *da* sentido a otro algo o alguien que carece de sentido. Quien *da* debe poseer lo que *da* para poder darlo. Lo que se *da* es el *sentido*. Quien recibe ese sentido se presupone que carece del mismo para que signifique algo la donación de sentido. Nietzsche, al analizar la tragedia griega, puso de manifiesto esta estructura. En el teatro hay un autor, un actor que repite un texto previo, y un espectador. Entre el autor y el espectador se intercala el *don* que es el texto dicho y lo que el texto *dice*. En el *lugar* (y en toda estructura lo fundamental son los lugares y las relaciones) del autor podrían figurar dios, el espíritu, el alma o el sujeto; y en el *lugar* del espectador podrían figurar el cuerpo, la materia, el objeto. Esta estructura es el objeto último a criticar mediante la exposición del problema de la *donación*.

El análisis se centrará en Husserl y Heidegger, pero el tema aparece en Kant con una definición que es decisiva. Se trata de significar palabras de uso corriente indagando más allá del significado común que se considera sobre-entendido. La palabra clave es *dado* (en una expresión como *lo dado*); pero ¿quién *da* lo *dado*, qué es lo que se *da* en lo *dado*, y quién recibe lo *dado*? Estas son las preguntas elementales en relación con una palabra aparentemente tan simple y, sin embargo, tan cargada de significaciones como cuando decimos "el mundo *dado*", "dio su vida por...", "le dieron muerte...", etc.

* Comentario del libro de Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essais d'une phénoménologie de la donation*, Presses Universitaires de France, Paris, 1997; del mismo autor: *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, *idem*, 1989; *L'idole et la distance*, Grasset, 1977; *Dieu sans l'être. Hors texte*, Fayard, 1982.

En la *Crítica de la razón pura* (Tomo I, p. 202) Kant afirma que "Sin sensibilidad no nos serían *dados* los objetos". El conocimiento, a su vez, tiene dos fuentes principales: "Por la primera nos es *dado* un objeto, por la segunda es *pensado*..." (yo subrayo). La base del conocimiento es "la *intuición* por medio de la cual nos es *dado* el objeto..." (p. 201). La intuición sin concepto es ciega y el concepto sin intuición es vacío; esta diferencia habla de cierto estatuto de la cosa: sin concepto la cosa está en la materialidad, es ciega porque no ha sido iluminada por el concepto, pero la cosa es; mientras que el concepto sin la cosa de la intuición está vacío, y un concepto vacío no es concepto. Más adelante (p. 253) Kant afirma que al exponer la "necesaria conexión del entendimiento con los fenómenos, mediante las categorías", "Lo primero que *se nos da* (yo subrayo) es el fenómeno...". La intuición es la posibilidad del concepto: "...Las intuiciones en general, por medio de las cuales los objetos pueden sernos *dados* constituyen el campo o el objeto íntegro de la experiencia posible". Aquí se imponen dos observaciones: la primera es evitar toda interpretación esquemática que convierta en un abismo la relación entre lo sensible y el entendimiento. Al respecto los análisis de Heidegger (*Kant y el problema de la metafísica e Introducción a la filosofía*) son fundamentales. Lo primero que éste observa es cómo los neokantianos no leyeron la primer frase de la *Crítica*: "La esencia del conocimiento es la intuición", pues sobre esta primer frase "se construye toda la *Crítica*...". Luego, y este constituye el eje de su interpretación, desarrolla una extensa revalorización del concepto de *imaginación* considerándolo como la "raíz desconocida" de las dos facultades del conocimiento. El problema que se plantea es el de la *unidad* de la intuición pura y de la categoría, ya que para unirse tienen que tener algo en común que posibilite la unidad, pues en caso contrario estarían absolutamente separadas: la "raíz desconocida" de la que habla Kant es la *imaginación*. La cual es "el problema más oscuro de Kant", según Heidegger. En este mismo sentido desarrolla su análisis Cacciari (ver los primeros capítulos de *Dell'Inizio*) señalando con énfasis la interpenetración de las facultades: no hay posibilidad de una simple *materia* porque la intuición *ya* es producto de un trabajo, es "un resultado". La imaginación está en el interior de todo el proceso del conocimiento. En la primera *Crítica*... (t. I, p. 253) Kant afirma que la imaginación reduce "a una sola imagen" lo diverso de la intuición: "ningún psicólogo -agrega Kant en una nota- ha pensado que la imaginación entrara necesariamente

en la composición de la percepción". No existiría posibilidad de realidad si "la representación se sucediera como fragmentos o instantes en absoluta discontinuidad" (Cacciari, *idem*, p. 37). Hay, así, una inmanencia de la imaginación en la intuición y en el entendimiento, y esto es decisivo para interpretar el pensamiento de Kant. Lo *dado* es una "estructura compleja" y no algo simple e inmediato: lo inmediato, en cuanto incondicionado (es decir como absoluto), "no aparecerá nunca" (ante la razón-pura). Tal vez aquí pueda encontrarse el comienzo filosófico de la problemática de la "intuición intelectual" desarrollado posteriormente por Schelling y Fichte. Enfrentado a este problema Kant escribe uno de los párrafos más dramáticos de su *Crítica* (t. II, p. 263): "El objeto trascendental que sirve de base a los fenómenos, y con él la causa de que nuestra sensibilidad tenga estas condiciones en lugar de otras supremas, son y siguen siendo para nosotros *inescrutables*, a pesar de que por lo demás la cosa misma *se dé*, aunque sin ser comprendida" (yo subrayo). La segunda observación (ver Jean L. Marion, *Etant donné*, p.271 y ss.) se refiere a la finitud de la intuición. Kant, pese a lo ya señalado, no analiza el privilegio de la intuición como *don* sino que, mediante un "sorprendente retorno", estigmatiza su limitación: "si sólo la intuición de los objetos es posible, sólo le es posible a la finitud humana una intuición finita, en la ocurrencia una intuición sensible"; en consecuencia todos los objetos "que necesitarían eventualmente una intuición no sensible [intelectual-espiritual] se encuentran impedidos de aparecer". En la donación hay una falta estatuida por la intuición sensible-finita. Pensar así sería -comenta Marion- sólo conocer los objetos dados en la intuición, "renunciando a todos aquellos [objetos] que ninguna intuición podrá dar jamás". Este límite de la razón constituirá, en última instancia, el "origen" del idealismo alemán. La falta de la intuición se verá suplida por las "ideas" (yo-mundo-dios), vale decir por el papel regulador de las ideas, las que no tienen realidad-real. Sólo en la tercer *Crítica* Kant irá más allá liberando a la intuición de su carácter limitativamente sensible, a partir de lo que Marion llama un "exceso de donación" y de una re-consideración del papel de la imaginación. En la primer *Crítica* sin embargo ya había sostenido que "La imaginación es el poder de representar un objeto de la intuición incluso sin su presencia": la idea estética da "mucho más que aquello que un concepto puede exponer" (Marion, *cit.*, p. 278). La intuición supera aquí las reglas *a-priori*, las "sumerge" en su exceso. Se abre, de esta manera, el espacio de lo "sublime" kan-

tiano. Lo *sublime* sería un ejemplo de lo que Marion llama un "fenómeno saturado" (que se caracteriza por un exceso-de-intuición) carente de forma y de orden, grande "sin comparación", absolutamente: "Llamamos sublime a lo que es *absolutamente grande*" (*Crítica del juicio* § 25, p. 149) a lo que "supera toda medida de los sentidos". Habría que prolongar el análisis de Marion en el sentido abierto por otra definición de Kant en la que afirma que lo sublime es "la naturaleza en aquellos de sus fenómenos cuya intuición lleva consigo la idea de su infinitud" (*idem*, p. 157), pues se trata de una inadecuación entre la magnitud infinita de un objeto y "el mayor esfuerzo de nuestra imaginación", que de ninguna manera puede captar ese infinito, y agrega que "Lo trascendente para la imaginación (hacia lo cual ésta es empujada en la aprehensión de la intuición) es para ella, por así decirlo, un *abismo* donde teme perderse..." (*idem*, p.160. Yo subrayo). La imaginación no "encuentra nada por encima de lo sensible" y "se siente ilimitada, justamente por esa supresión de sus barreras...". Marion Señala cierta incongruencia en Kant, quien privilegiaría el yo constituyente por sobre el yo donado (*cit.*,p.346), pese a sostener que la representación que "puede darse antes de todo pensamiento" se llama intuición; vale decir que "el 'sujeto' pretendidamente trascendental, espontáneo y productor, debe ceder a lo que llamo el atributario –a quien (al que) se da el fenómeno tal como se muestra a partir de sí y como el 'sí'" (*cit.*, p. 346). Lo que Kant estaría descartando sería la posibilidad de un yo-siento ("según la afección de la sensibilidad"), a favor del yo-pienso del entendimiento. En este último caso se trataría de una actividad constructora del yo, en el interior de un yo pasivo que recibe la donación de la intuición. Se produciría de esta forma una inversión no jerarquizada entre el yo-pienso en relación al yo-siento; si lo "originario" es la donación de lo diverso de la intuición habría que "invertir la jerarquía y definir lo *a-priori* por la pasividad de la sensibilidad receptora de la donación, es decir por el atributario y no por el 'sujeto' percipiente" (*cit.*, pp. 346-47). Lo que así afirma Marion es la preiedad de la intuición sensible ("originaria") en relación tanto al yo-pienso (jerárquicamente primero) como al yo-siento (primero en relación a la inversión); siempre el yo acompaña la representación, ya sea del pensamiento o de la sensación, como apercepción.

El libro de Marion (*Etant donné*) comienza, muy significativamente, con una frase de Novalis que resumiría su intención última: "*no podemos saber nada por nosotros mismos, todo saber auténtico debe sernos dado*".

Podríamos transcribir el título de su libro como *siendo dado, ente dado, dado*; o como *hay* (algo) *dado*: pero ¿dado por quién? ¿a quién? Y ¿qué es lo que se da en el acto de dar? Podemos decir: el mundo es algo dado, queriendo significar con esto que el mundo está allí, incuestionable, que ya tenemos que vérmola con el mundo desde siempre. Pero de esta manera soslayamos la acepción del *dar* sustituyéndola por la presencia. Los dos autores puestos en cuestión, como veremos, son Husserl y Heidegger, y el problema es el de la reducción fenomenológica y existencial: una hiper-reducción (de la objetividad incluso) en el primero, y el paso de la reducción al ente (a lo ente) como acceso al ser-del-ente en el segundo. Marion dice que el principio rector de su trabajo es: "*Mientras más reducción más donación*", o "Más reducción, más donación" ("*Autant de réduction, autant de donation*"). Luego enuncia lo que constituirá el tema central de su libro: la crítica —en un sentido kantiano— de la idea vulgar-metafísica del *don*. Se trataría de la tematización de una donación *pura*, no metafísica, considerando a los *fenómenos* en tanto que tales, sin caer en lo "indecible y en lo irracional", reconduciéndolos a "su estatuto de puro dado". El "único tema": "lo que *se* muestra primero *se da*" (*cit.*, p. 10). [Podría objetarse: ¿por qué decir que eso que está allí se da y no que *está* simplemente, y que esto es todo lo que se puede decir y que lo demás es una transgresión? *Da* implica que alguien o algo da: decir *se da* implica que el propio fenómeno toma una decisión, la de darse, e implica que ese auto-darse intenciona alguien a quien darse: si no hay quien dé, salvo el propio fenómeno a sí, ni a quién dar, entonces sólo *hay el hay*, o eso-sin-nadie ("rosa de nadie" dice el poeta Paul Celan, pero de nadie para ambos lados: del donante y del donatario)]. Marion niega que su tesis tenga contenidos implícitos o esotéricos. Esto podría entenderse (a) como una denegación, (b) como si él fuese dueño absoluto de su discurso y lo pudiese leer por sobre él mismo, por sobre su intención; lo que explícitamente niega es que se pueda leer en su texto una tesis implícita respecto a "un donador trascendente". No creo que se trate de malentendidos sino que estos "malentendidos" constituyen precisamente el eje de la problemática y de la crítica que queremos exponer: ¿cuáles serían las consecuencias filosóficas y teológicas que se derivan si se considera el *don* sin los elementos que lo han definido y lo definen como tal? Llevada a su límite la pregunta pone en juego la idea de Dios, incluso entendido como "más allá del ser", si es que la *idea* de Dios puede aceptarse de alguna manera.

Al principio último de la fenomenología –dijimos- Marion lo enuncia diciendo "Tanto aparecer, tanto ser". Habría así un primado del aparecer "que se vuelve el solo rostro del ser"; pero ¿por qué el aparecer dejaría ver o mostraría el ser? Situación típicamente metafísica, dice, platónica, si recurrimos a la discutible atribución a Platón de dos mundos. Y en esto se advierte la presencia de la inversión nietzscheana. [Marion ya se había referido a la relación entre Husserl y Nietzsche observando que Husserl podría haber sido uno de esos "semejantes" queridos por Nietzsche, por cuanto la fenomenología para llegar "a las cosas mismas" debe negar "todo presupuesto" mediante la reducción "del pensamiento a la evidencia de lo dado". Semejanza de objetivos: para Nietzsche se trata de "mantenerse dionisiacamente ante el *Dasein*: mi fórmula para esto es *amor fati*", mientras que la fenomenología quiere una intuición universal que ponga en presencia la totalidad en una "intuición total del mundo". Para Husserl "bajo el golpe de la reducción caen todas las ontologías" (*Ideas*, pp. 13-14)]. En *La idea de la fenomenología* Husserl expone las figuras de la reducción y de la donación ("Sólo la reducción permite acceder a la donación absoluta" dice Marion): "exclusión de lo trascendental en general" para la "donación absoluta a la mirada pura". Marion reafirma el "principio de los principios" de la fenomenología: "a más reducción más donación" (*cit.*, p. 26). Pero ¿a quién se da la donación? Se da *a* y *en* el *Yo* de la conciencia (el llamado "a las cosas mismas" equivale "a la reducción de lo trascendente a las vivencias tal como ellas se dan a la conciencia"). No se trata, por supuesto, del yo psicológico. El *yo*, esta "cosa entre las cosas", "este hombre", no es un "dato absoluto", por lo cual, dice Husserl, "*Abandonamos definitivamente el terreno de la psicología*", produciendo así un giro en la fenomenología, cuya problemática ya no se articulará alrededor de la pregunta sobre "¿Cómo puedo yo, este hombre, alcanzar en mis vivencias un ser en sí, por ejemplo, afuera, fuera de mí..." sino que "cede su lugar a la *pregunta trascendental pura*: ¿cómo el fenómeno cognoscitivo puede alcanzar algo que no le es immanente, cómo el absoluto-dado-en-persona del conocimiento puede alcanzar algo que no es dado en persona, y cómo es necesario comprender este alcanzar?". La base del planteo consiste "en *captar el sentido de la donación absoluta, de la claridad absoluta de la presencia...* en captar, en una palabra, el sentido de la *evidencia que es una visión absoluta, que capta 'en persona'*" (*cit.*, p.111). La reducción fenomenológica, mediante una puesta entre paréntesis (*epo-*

jé) estricta y completa, lleva al punto de máxima donación, no en extensión sino en intensidad, en condensación, por así decir. Este punto es "la cosa misma". El aparecer es el sí mismo del aparecer, del que queda excluida incluso toda trascendencia: el aparecer-dado, el puro-dado, no es el yo comprendido desde el yo psicológico sino visto como y en la donación. En tanto que la intuición tiene límites, la donación no lo tiene, toda donación es absoluta [dice M. Henry: "... la reducción abre y da. ¿Qué da? La donación" (*Quatre principes...*); aquí está planteado en una extrema síntesis el problema de un dar que sólo es dar]. La donación absoluta es, para Husserl, un "término último", lo que no significa que la donación fije *a priori* las reglas y límites del aparecer. Al contrario, interviene después de la manifestación del aparecer, y sólo la reducción (de este aparecer) puede fijar la donación. La aparición no tiene ningún principio que la rijan, y, por lo tanto, se manifiesta como tal, brindándose a la reducción que fija la donación; el principio afirma que se debe dejar al fenómeno aparecer en sí mismo sin fijarlo de antemano: "el fenómeno tiene la iniciativa de su aparición a partir de sí" (*cit.*, p. 30), Heidegger por su parte, recuerda Marion, reconoce en la donación "la palabra mágica de la fenomenología". Donación constituye, para unos, un escándalo, y rechazándola se "cierran nada menos que a la fenomenalidad del fenómeno"; y, para otros, es una palabra "mágica". Ambas posiciones se sostienen, sin embargo, en un mismo presupuesto: "que la donación no puede (o no debe) acceder al concepto". En oposición a estas interpretaciones Marion afirma que "la donación articula racionalmente los conceptos que dicen el fenómeno tal como él se manifiesta".

En *Crisis...* (p. 232) Husserl sostiene que en 1901 "la evidencia" fue transformada, por primera vez, en un problema, "liberándola de la preferencia de la evidencia científica y extendiéndola a la universalidad de la donación original de sí misma". Se trata del paso de la intuición sensible kantiana a la *intuición categorial*. La *evidencia*, para no ser un "ídolo...sin vida", debe ir más allá de "un estado o una vivencia de la conciencia", más allá de la mirada y de la vista, puesto que "la mirada y la vista no verían absolutamente nada si la evidencia fuera una simple impresión subjetiva", en otras palabras, un efecto de conciencia o un "espejo idólatrico". Para no cerrarse en sí la evidencia debe *donar más* que un simple estado o vivencia de la conciencia, debe llevar en su claridad el aparecer de un no-consciente, de un no-vivido, de un no-pensado. Es necesario que en su

"pantalla" se proyecte y advenga otra cosa que ella misma —lo evidente, el fenómeno mismo—. El fenómeno como extraño a la conciencia es lo in-vidente, porque lo vidente es un modo o "estado de la conciencia", al margen de su posible trascendencia. La donación sería entonces la que hace que la evidencia vaya más allá tanto de lo puramente extraño como de lo puramente inmanente-subjetivo. La evidencia es evidente en lo que muestra como ver, lo que se ve, y es in-vidente en cuanto donación, como donación: la evidencia es evidencia-de... el don; el don es lo que es la evidencia, no que sea, sino el ser de eso que es evidente. Este es el descubrimiento de la fenomenología; la fenomenología no comienza con "el aparecer o la evidencia (en tal caso sería idéntica a la metafísica) sino con el descubrimiento, tan difícil como sorprendente, de que la evidencia, en sí misma ciega, puede llegar a ser la pantalla del aparecer —el lugar de la donación". Lugar pero no origen de la donación, "el origen de la donación sigue siendo el 'sí mismo' del fenómeno, sin otro origen ni principio que sí mismo". Es importante tener en cuenta esta distinción, lo que Marion llama "el descubrimiento fundamental" de la fenomenología [es, como se sabe, un "descubrimiento" con profundos antecedentes histórico-filosóficos: Schelling, entre otros, articuló su última filosofía sobre dicha distinción], entre lo que aparece y lo que aparece en lo que aparece, o el *contenido*, la *esencia*, digamos, del aparecer: los contenidos de la conciencia son como tales en su simple aparecer, pero además está "lo que ellos donan al aparecer"; no sólo el aparecer sino lo que dona el aparecer, lo que *se dona* "en" el aparecer. Esta distinción es, efectivamente, clave. Si el aparecer no tuviese nada que ver con el don terminaría en el propio aparecer. Sólo como donación "puede dejar aparecer lo apareciente" y no quedar fijo en la visión en cuanto muerta, adherida, fijada. [Si no fuese portador de algo (el don) el aparecer sería sólo lo que es, sin *más*; la evidencia sin más (sin don) sería evidencia-sin-más, lo que se da sin dar algo distinto a sí misma: se-da. Se trata de un problema crucial que retomaremos más adelante. Esta narración tiene una neta resonancia kantiana: ¿en el fenómeno hay algo más, a lo que llamamos *noumeno*, o éste es, como interpreta Heidegger, el mismo fenómeno visto desde el infinito?]. Marion dice que "la oposición metafísica entre esencia y existencia se suprime frente a la donación"; la donación, se entiende, no comprendida como el aparecer y el apareciente sino como donación absoluta (diríamos que vista desde la donación absoluta tanto el aparecer como el apareciente, o el fe-

nómeno y el *noumeno*, son lo mismo o modos de lo mismo). Husserl unifica así lo que Descartes había separado reduciendo la distinción a "dos tipos de donación" y, así, finalmente, "a la donación como tal". La donación también subsume la distinción metafísica entre la representación y su objeto, "entre el 'simple pensamiento' y la 'realidad efectiva'". La donación absoluta es donación del aparecer y de lo que aparece en el aparecer, vale decir que la donación es unificante. La donación es la que recorre este camino desde las donaciones a la donación absoluta. Ninguna aparición o figuración dona la cosa como absoluta, sólo la donación inmanente dona un absoluto (en términos kantianos podríamos decir que uno mismo en su inmanencia en cuanto fenómeno dado es *noumeno* o donación absoluta) [Ver *L'Idée...*, p. 112, e *Ideas...*, parágrafo 44]. En el interior de la presencia —dice Husserl— se oponen "el aparecer y lo que aparece", en cuanto dos inmanencias: la presencia del aparecer y la del objeto que no está en el interior de esta inmanencia como tal objeto, "en el sentido de inmanencia efectiva". La tarea de la fenomenología, agrega, no consiste en simplemente ver, en "abrir los ojos". La tarea consiste en ver cómo un objeto de conocimiento se constituye en el conocimiento "*siguiendo todas las formas de donación y todas las correlaciones*" (p. 115). Señalemos que la donación absoluta implicaría un doble aspecto, dos donaciones en una absoluta: el de la (a) trascendencia (la cosa) en la (b) inmanencia de la conciencia. El "objeto" se dona en la apariencia pero es más que ella; la donación es de la apariencia y del "objeto" que en el aparecer trae la apariencia (sin aparecer no habría "objeto"). [Husserl (en *Ideas...*, p. 133) habla de una trascendencia no constituida, de "una *trascendencia en la inmanencia*; (ver también *Meditaciones cartesianas*, § 41)]. Esto no excluye la trascendencia real: lo que aparece es inmanente en cuanto aparecer, pero no en cuanto a lo que aparece en el aparecer. Esta distinción es fundamental. La reducción, entonces, no debe entenderse como "exclusión de la trascendencia real" sino de lo sobreañadido, "de todo lo que no es donación evidente en sentido propio". La reducción reduce todo hasta llegar a la donación [la donación no puede ser reducida porque es el hecho de que haya algo]. Este es el sentido del problema. "Los objetos aparecen como tales —pues un objeto intencional está allí, evidente, 'está dado como un ente, como algo'" (*Idea...* p. 99 y 54)— en cuanto su aparecer no los representa [pues hacerse representar equivale, precisamente, a no estar allí] sino que los *dona* en cuanto tales, absolutamente: "...las cosas son y son en su apa-

rición, y, gracias a tal aparición, son dadas' (*Ideas...*, p. 114). Aparecer en persona equivale, así, por último, a ser, pero ser supone ser dado" (Marion, p. 40). Según Marion en Husserl habría cierta "ambigüedad" (p. 49) respecto a su manera de abordar el 'problema del ser', pues sostiene simultáneamente que "...todas las ontologías caen bajo el golpe de la reducción" (*Ideas...III*, 13 y 14) y al mismo tiempo que la fenomenología lleva en ella "todas las ontologías". En *Reduction et donation* ya se había referido con cierto detenimiento a este tema, citando las expresiones de Husserl: "en sí...*la ontología no es la fenomenología*", y "la fenomenología... no es de ninguna manera una ontología" (*Meditaciones cartesianas*, 59). Dicho esto en razón de la anterioridad del Yo "respecto a todo objeto y de la subjetividad sobre la objetividad" (Marion, *cit.*, p. 236). El "Yo" puro está dado antes de la ontología. En *Ideas* (p. 134 y ss.) esto ya estaba claro: "A este 'absoluto' y 'trascendente' extendemos, naturalmente, la reducción fenomenológica" pues el campo de investigación que se trata de crear es "el campo de la conciencia pura" (ver también los párrafos 59 y 60). [La fenomenología como método de reducción parte, no puede dejar de hacerlo, de un dado anterior, de un presupuesto sin el que no existiría, ontológicamente, nada]. Lo que entonces queda abierto como posibilidad son las "ontologías regionales". Aquí está la "paradoja": por una parte se pone entre paréntesis la ontología y por la otra se afirma que la fenomenología contiene en sí "todas las ontologías" [pareciera que Marion no capta el desplazamiento epistemológico que se juega en estas distinciones en apariencia contradictorias: la puesta entre paréntesis de la ontología no significa su negación, digamos, real]. Para Husserl no se trata de "cómo son las cosas en general" sino de comprender "cómo es hecha la conciencia de las cosas" (*Meditaciones...*, *cit.*, p. 237), poniendo atención en señalar que la "cosa" es considerada como "objeto de investigación" y no como el correlato de la cosa: "una cosa como correlato no es una cosa". Estas son diferencias esenciales: cosa-correlato (ontológico) de la cosa, y vivencia-correlato de las vivencias. La ontología pasa a ser "ontologías regionales" que se reducen fenomenológicamente: conciencia-de-cosa opuesta a conciencia-de-las-cosas. Lo único que se salva de la reducción es el Yo que efectúa la reducción. Pero entonces, si el Yo se exceptúa de la reducción (porque él la realiza) y de la ontología (porque "toda ontología cae bajo el golpe de la reducción"), ¿cuál es el estatuto posicional del Yo? Según Marion aquí se abrirían dos posibilidades: suponer que el

Yo es, en cuanto no tenga nada que ver su ser con el ser de las cosas; o admitir que "el Yo, y por consiguiente la reducción fenomenológica" no es: el *Yo no es*, o '*Yo*'-fuera-del-ser. Conviene citar a Marion: Husserl habría dado un salto "casi sin precedentes y de primera intención impensable: un salto desde la región del ente en general (concebido según la objetividad) hasta un horizonte fenomenológico no determinado por el ser, propiamente fuera del ser, atravesando, sin detenerse ni complacerse en él, el dominio de la cuestión del ser, donde Heidegger trató de situar y bloquear a la fenomenología. Dicho de otra manera, la crítica de Heidegger contra Husserl —que la posibilidad de la fenomenología supera su efectividad— podría volverse contra la empresa de *Sein und Zeit*: la posibilidad última de la fenomenología no consistiría más en la cuestión del ser, ya que ella no se agota en la objetividad del objeto constituido, más allá de una y otra podría abrirse aún a ella una última posibilidad —la de plantear el *Yo* como trascendente a la objetividad reducida, pero también al ser del ente, de plantearse, en virtud de la reducción llevada hasta sus últimas consecuencias, fuera del se". Husserl no habría desarrollado esta perspectiva que él mismo abrió, y Heidegger no la habría tematizado porque ella arrastraba a "la ontología trascendental" [se tendría que confrontar esta última afirmación con las posiciones del último Heidegger, quien sustituyó *Sein* por *Seyn* y luego se lamentó lisa y llanamente de haber utilizado la palabra *ser*]. Este "silencio masivo" de Heidegger ¿no está señalando —prosigue Marion— "un temor ante lo que Husserl habría liberado: la potencia sin límites de la reducción"? Heidegger habría presupuesto que "la cuestión del ser puede reducir la reducción", pero no lo demostró. [Más-allá-del-ser no sería lo mismo que más-alla-del-Yo; más-allá-del-ser implica más-allá-del-Yo; Heidegger plantea en la cuestión del ser una superación de la diferencia a través del reconocimiento de la diferencia; o: la reducción del ser, incluso de la ontología "universal" y no únicamente regional, no implica un Yo no-reducible, luego ¿qué implica?]. No es casual que ambos difieran en cuanto a "la maravilla de las maravillas": en su "Epílogo" a *¿Qué es metafísica?* [revista *Nombres*, II, p.205] Heidegger dice que "Únicamente el hombre, entre todos los entes, experimenta, llamado por la voz del ser, la maravilla de las maravillas: que el ente es". Husserl, a su vez, dice que "La maravilla de todas las maravillas es el Yo puro y la conciencia pura". ¿A qué se refiere la palabra *maravilla*? A algo que no se puede sobrepasar, algo que fija, que detiene la mirada: al "fenómeno" da-

do por la primera donación. En relación a este *ur*-fenómeno Husserl dice que se trata del *Yo*, mientras que Heidegger le opone, al *Yo* definido por su conciencia, el *Dasein* (ser-ahí, o ser-el-ahí), y, en última instancia, le opone el Ser. Pero también Husserl somete el *Yo* al trabajo de la fenomenología: "el método fenomenológico no choca jamás con el menor límite o frontera, ni con el ser del ente ni tampoco con el *Yo*". Nada, ninguna maravilla, ni ser ni yo, cegará la mirada fenomenológica pura, en adelante "sin ídolo" (Marion, *cit.*, p. 245). La reducción se queda, así, sin suelo, sin el suelo desde donde se han realizado todas las reducciones, ya se trate del *ego*, del *Yo* trascendental e incluso del *Dasein*. "...la reducción que reduce toda ontología no conserva ningún suelo ontológico donde situarse: tampoco se trata de una tierra quemada pues la quemazón ha arrasado toda la tierra"; ¿desde dónde reduce entonces la reducción? ¿desde fuera del ser? Pero es imposible *pensar* ese lugar que, sin embargo, plantea la fenomenología. En *Ideas* (p. 199) Husserl es decididamente claro: "Pero si llevo a cabo la *epoché* fenomenológica, sucumbo como el mundo entero en la tesis natural, también 'yo, el hombre', a la desconexión, quedando la *pura vivencia del acto con su propia esencia*" (yo subrayo)... "no hay -agrega- desconexión capaz de borrar la forma del *cogito* y el 'sujeto puro del acto'"... "al que no puede hacerle nada ninguna reducción"; así el "yo puro" sobrevive a la reducción ontológica como sin-ser, o más-querer, pero, a la vez, sitio de la reducción: "está perfectamente vacío de componentes esenciales, no tiene absolutamente ningún contenido desplegable, es en sí y por sí indescriptible: yo puro y nada más" (*idem*, p.190). [En una nota Marion afirma que a excepción de Heidegger el desarrollo de la fenomenología ha tratado de construir una doctrina sin el ser del *Yo*, remitiéndose a Merleau-Ponty, a Levinas, a M. Henry, a Derrida y a E. Fink, quien dice que hay que: "...sustraerse como pensador a la creencia universal en el ser, o 'inhibir la creencia en el ser', pero especialmente 'suspender al que inhibe, al sujeto que pone fuera de funcionamiento su propia apertencia al mundo, su propia creencia', en resumen, no sólo suspender el correlato de la tesis, sino, ante todo, 'el ser de la tesis' y el de quien la pone". En Heidegger, contrariamente a lo afirmado por Marion hay una constante crítica a la idea de "sujeto" y una remisión radical a más-allá-del-ser]. Husserl habría siempre considerado el problema del ser "a partir de la instancia para él más originaria de la donación", así la sumisión de "toda ontología a la reducción no equivale a la supresión de la cuestión del

ser. Pero en él subsistiría una "doble imprecisión" en la determinación de la donación: la primera sería la equivalencia entre el ente y el objeto (el ser inmanente o absoluto y el ser trascendente se denominan ambos "entes", "objetos"). Mas, ¿por qué llamar *ser* a lo que se llama luego *objeto*, sin "presentir la más mínima diferencia ontológica"? ¿por qué identificar *ente* y *objeto*? ¿"Qué oscura autoridad impone subsumir bajo el objeto y su objetividad todo lo que es y todo lo que se da"? (Marion, p. 48; Husserl, *Ideas*, p. 10). ¿De qué objetividad se habla y por qué subsumir todo lo que aparece bajo una categoría "que no se da ni aparece"? ¿Por qué el *fenómeno* que sólo aparece porque se da, tiene que admitir la *objetividad* como su horizonte originario? [Marion está planteando inquisitivamente su posterior crítica a Husserl: la prioridad del *fenómeno*]. ¿Por qué privilegiar la objetividad —que no se dona ni se muestra— frente a la donación que dona al mostrarse? La segunda imprecisión es la que confunde la donación con la objetividad: "producir los diferentes modos de la donación auténtica, es decir, la constitución de los diferentes modos de la objetividad" (*L'Idée...*, p. 100). No se trata de decir que la objetividad es un don sino de algo totalmente distinto, de "medir la donación con la vara de la objetividad", asumida ésta como su "regla". Crítica de Marion: "que el objeto pueda donarse no implica que lo dado deba siempre y ante todo objetivarse; que la objetividad sea un modo de la donación no autoriza a asimilar todos los modos de donación a modos de objetividad; *el hecho de que la donación ofrezca la norma última de la fenomenalidad excluye por el contrario y por principio que la objetividad pueda resumirla, normarla o mediarla*" (yo subrayo). De esta manera Husserl habría hipotecado su conquista esencial, a saber: "que la donación decide de la fenomenalidad", sometiéndola a la objetividad [Dice Marion: "Ni la nada, ni la muerte, se exceptúan de la donación, tampoco el ser, el fenómeno, el concepto o la intuición. No se puede pensar ni realizar la negación de la donación porque la denegación, lo que ella niega, implica su propia donación en tanto que ella pretende negar, enfrentar, oponer, performar, aquí y ahora" (p. 87-88)]. Al asumir así la donación y la objetividad como equivalentes no puede captar su contraste esencial: "una fenomenalidad de la donación puede permitirle al fenómeno mostrarse en sí y por sí, porque él *se da*, pero una fenomenalidad de la objetividad no puede sino constituir el fenómeno a partir del *ego* de una conciencia que lo considera como noema". Husserl habría así "retrocedido más acá de su propio descubrimiento, restringien-

do la donación...a la objetividad", sometiéndola al paradigma de la objetividad. [Pareciera que Marion al querer, en contra de Husserl, liberar a la donación de la objetividad, prefigurara su propia finalidad en cuanto a una donación absoluta; pero cabría preguntarse si, fenomenológicamente, es posible una donación del hecho-presente-del-mundo, o de un dar-el-mundo].

El proyecto "inacabado" de Husserl fue retomado por Heidegger: pensar el ser desde una donación más originaria. En *toda* (seguramente aquí está respondiendo sin decirlo a la sorpresa expresada por J. Greish al advertir que en ningún momento de *Réduction et donation* se trata el problema del *Es-gibt*) su filosofía –dice– "Plantea la cuestión del ser en la figura más originaria del '*Es-gibt*'" [cuya transcripción sería: *hay* y *se-da*], agregando que finalmente también Heidegger "retrocede ante la originalidad de la donación" (p. 51). [La traducción de *Es-gibt* por *hay* –dice Marion– "oculta toda la semántica de la donación que sin embargo estructura el '*es gibt*'". Resumiendo: para Marion la frase debe traducirse por "*cela donne*", es decir, "eso dona"; lo que implica descuidar [¡y qué descuido!] que *es gibt* también significa en alemán *hay*. Lo que sucede es que la expresión en alemán reúne lo que en francés tanto como en español debe traducirse por separado, como una encrucijada, *o esto o esto*, una disyunción en cierta medida dramática, a la que Marion tuerce. Digamos *hay*; ¿qué *hay*? Lo que *se-da*: hombre, ser, *eso* o *lo* que *hay* –vale decir que el contenido del *hay* es una donación –sin donante y sin donatario y sin don. Heidegger subsume el acontecimiento-hay en la donación, y la donación en el acontecimiento-hay, mientras que Marion la separa en beneficio exclusivo de la donación].

En cuanto al "retroceso" de Heidegger respecto a la donación: en *Ser y tiempo* Heidegger dice que "El ser está implícito en el 'que es' y en el 'como es'... en el ser-ahí y en el 'hay'" (p. 16). [La traducción española también tuerce pero en sentido inverso a Marion, quien, en lugar de *hay* pone *eso-da*]. Pero ¿cómo entender que el ser permanezca ("está implícito" dice la traducción de Gaos) en algo que *no es él*? Si se responde –según Marion– que son formas de manifestación, eso es posible para todas las formas allí (en el texto de *Ser y tiempo*) enunciadas, menos para la donación. ¿Por qué? Porque el donar no es un ente sino una "instancia no óptica que al menos aquí vuelve al ser accesible". Heidegger no dice esto sino que el ser está implícito en modos esencialmente distintos. Y habla de

realidad, de valor, de ser-ahí... de hay-se-da. No cabe duda de que Heidegger plantea la donación desde antes, en y después de Ser y tiempo. Marion remite a los *parágrafos* pertinentes del libro: 43, 44, 62. El ser aparece según la donación. El propio Heidegger se autointerpreta: "Se recordarán los pasajes de *Sein und Zeit* en los que el 'hay-se-da' es empleado, sin que, no obstante, haya sido pensado en dirección del acontecimiento (*Ereignis*). Esos pasajes hoy aparecen como ensayos. Ensayos de la elaboración de la cuestión del ser, tentativa de señalarle su justa dirección, ensayos que todavía permanecen en lo incumplido". Esta es una observación de 1962. En *Tiempo y ser* Heidegger entra de lleno en el análisis del hay-se-da, del *es gibt*. La temática planteada en *Ser y tiempo* no había podido llegar al *Ereignis*. Jean Greisch, comentando *Réduction et donation*, se refiere a este tema. Le causa sorpresa, como mencionamos, que no se haga reverencia al "*es gibt*", ya que este "motivo" es desde el comienzo "indicativo de la concepción heideggeriana de la fenomenología como tal". Repasemos el itinerario de Heidegger desde el temprano texto de 1919 (*Problemas fundamentales de la fenomenología*), hasta *Ser y tiempo* y "Tiempo y ser", pasando por los textos esenciales de los *Beiträge zur philosophie* de 1937-1938, y de la *Carta sobre el humanismo*, de 1946. En 1927 dice: "¿Qué puede haber fuera de la naturaleza, de la historia, de Dios, del espacio, del hombre? De todo esto decimos que *es*, incluso si en cada caso se trata de una acepción distinta. Lo llamamos ente. Refiriéndonos a él, ya sea de manera teórica o práctica, nos referimos siempre al ente. Fuera de este ente *no hay nada*. Tal vez ningún otro ente sea fuera de los enumerados, pero tal vez *haya (se-de)* sin embargo algo que seguramente *no es* pero que hay (se da)... Más aún, es necesario que haya algo para que podamos acceder al ente como tal y podamos remitirnos a él, algo que no es pero que es necesario que haya para que experimentemos y comprendamos en general algo como el ente. Sólo podemos aprehender el ente como tal ente si comprendemos algo como el *ser*". Greisch señala que el *hay-se-da* puede ligarse al *epekeina tes ousias* (más allá del ser) pues ambas expresiones son recurrentes en los cursos de ese período. La mención del motivo platónico no deja de ser significativa [y a mi juicio apunta en una dirección equivocada pues allí donde Platón nombra Heidegger deja en suspenso]. En la *Carta sobre el humanismo* (versión española de Roger Munier y de Raúl Gustavo Aguirre) se dice que "el 'es' (aquello) que aquí 'gibt' (da) es el Ser... El don de sí en lo abierto en medio de este abierto, es el

Ser" (p.42), y "El Ser accede a su destino, en tanto El, el Ser, se da". En 1962 Heidegger reconoce los límites de su concepto de donación de 1927. Los textos claves son los *Beiträge y Tiempo y ser*. Se trata de un giro: ya no se dice que el ser-es y que el tiempo-es, sino que hay-se-da-ser y que hay-se-da-tiempo [el *Ereignis* conjuga el fenómeno: el hay (de allí su traducción como "acontecimiento") y el se-da (como co-apropiación); *Ereignis*: acontecimiento-co-apropiador, unidad diversa]. No se trata pues de abandonar la donación sino de hacerla jugar esencialmente en el acontecer. Esta complementariedad es lo que no considera Marion al privilegiar el se-da en detrimento del hay; el *se* (de *es-gibt*) significa, por su parte, *eso*. El hay-se-da sólo puede comprenderse "a partir de ese 'eso' [el *se*, del se-da] enigmático" (en la traducción española se dice "el misterioso Se" (ver traducción en la revista *Eco*, 1971, n° 130). Se trata de no traducir el *Eso que dona* [el *que* es lo problemático] con ningún nombre propio [ante todo, no con el de Dios]. El *se* debe permanecer indeterminado y anónimo para de esta manera "salvar" —dice Marion— la donación: "Sólo el enigma del 'eso' anónimo" salvaguarda a la donación de convertirse en la donación hecha por un ente. Toda posible trascendencia del *eso* es puesta entre paréntesis radicalmente. Pero... contra toda prudencia necesaria Heidegger habría levantado el anonimato del *eso* y borrado así el enigma: "viola la prohibición... bautizando al 'eso' con el nombre de *Ereignis*". ¿En qué se basa la autorización para nombrar el *eso*? [en realidad no se nombra el *eso* como tal, pues el *eso* retrocede, deja su huella, huella de nadie. *Ereignis* es el dar y el acontecer del dar; preguntar por un *eso* trascendental en esta problemática carece de sentido]. Si se nombrara el *eso* se lo estaría sobredeterminando, "interpretando"; el *Ereignis*, en tal caso, suplantaría al *Eso*, o la donación. De esta forma el *Ereignis* se volvería esa potencia "indeterminada" denunciada por Heidegger como posible sustituto del *eso*. Nos parece injusta y extremadamente dura la crítica a Heidegger cuando dice que "oculta más que lo que muestra" y "sobre todo oculta que oculta". Tanto Husserl como Heidegger, de "la misma manera" y respecto al mismo punto, reconocen que la donación es un "principio último", pero a su vez "uno, al llegar a la objetividad deja escapar la donación, mientras que el otro" la "abandona" en función del *Ereignis*, sin tomar en cuenta que el "fenómeno bajo el modo del objeto o del ente no puede aparecer sino encontrándose ya más originalmente dado". Para Marion la donación sería absolutamente originaria, no reducible a otra cosa.

[Una donación sin donante, sin don y sin donatario, es la *nada* y no el puro factum. Además esta problemática no puede reducirse a una suerte de nominalismo, como sería considerar la donación absoluta como *factum* absoluto o acontecer absoluto, que es a lo que Heidegger llama *Ereignis*].

En los *Beiträge* Heidegger dice que "El comienzo es el ser mismo como *Ereignis*", y, de manera más simple, que "El ser es el *Ereignis*" [Jean Greisch, "La parole d'origine, l'origine de la parole. Logique et sigétique dans les *Beiträge zur philosophie* de Martin Heidegger", y la traducción del capítulo titulado "*L'estre*" (*Das Seyn*) en la revista *Rue Descartes*, abril de 1991, n° 1-2, pp. 201 y ss]. *Ereignis* dice una constelación de conceptos; no puede entenderse como uno o dos significados; los principales son: decisión, retiro, encuentro, soledad, simplicidad, unicidad, apropiación, deposición. Constelación que hace un juego casi especular con la constelación parmenídea alrededor del Ser. Se trata de "devolverle al ser toda su inquietante extrañeza". En el fragmento 267 Heidegger dice que "El ser es el *Ereignis*. Esta palabra es la nominación pensante del ser". Pero el ser entendido no-metafísicamente. *Ereignis* es ser-ser. La metafísica convierte al ser en ente, mientras que "El ser es el rechazo de todos los 'fines' y el fracaso de todo recurso a explicaciones"; el *Ereignis* se opone a toda representación; el ser-es y el ente no-es; el ser es un posible, mientras que para la metafísica es un real. Todas estas categorizaciones, como se advierte, vuelven mucho más complejo el pensamiento de Heidegger que el mostrado críticamente por Marion. El ser es el *Ereignis*, pero éste es más-que ser, ya que el acontecimiento-*Ereignis* lo implica esencialmente al hombre. En *Tiempo y ser* Heidegger se pregunta por el se del es alemán del *es gibt*, es decir por el "se" del se-da, que también es "ello" o "lo" (un neutro). El "peligro" está en designar a un "poder indeterminado" (digamos un Dios-ente) como dador del ser; por eso, en adelante, sólo queda "el Se indeterminado, misterioso" ante el que nosotros mismos "quedamos perplejos". El *se* es proposición impersonal y sin sujeto. Según la interpretación lógico-gramatical en el ser del "Se da ser" debe leerse "Ser-da-ser", pues el sujeto es *es*, y el ser-es, pero esto nos vuelve a las dificultades de la metafísica, ya que el Ser-no-es, ni el Tiempo-es; lo propio es decir hay-ser y hay-tiempo: lo que determina a *Ser y Tiempo* "a lo propio de ellos, esto es en su copertenecerse, nosotros lo llamamos *das Ereignis* [el acontecimiento co-apropiador]" (*cit.*, p. 367). Pero "¿qué es el acontecimiento co-apropiador [*Ereignis*]?" Aquí surge el problema que

nos interesa remarcar: si se pregunta por el *ser* del acontecimiento co-apropiador caemos en un vacío, ya que el acontecimiento co-apropiador es el *ser* (*Beiträge...*) Históricamente la filosofía en pensó el ser "desde lo ente, como idea, como energía, como actualidad, y ahora -se podría pensar- como acontecimiento [*Ereignis*]", vale decir desde el ente, en una "interpretación derivada", metafísica. Hay que pensar el ser como un modo del acontecimiento-co-apropiador y no al acontecimiento co-apropiador como un modo del Ser; el *epekeina tes ousias* se ubica aquí en el más-allá-del-ser, en el acontecimiento co-apropiador (que no puede llamarse ni Dios ni de ningún modo); el acontecimiento-co-apropiador *dona* presencia: Ser desaparece en el acontecimiento-co-apropiador. Ser y tiempo sólo se dan en el acontecimiento-co-apropiador: "...nosotros no podemos jamás poner ante nosotros el acontecimiento-co-apropiador como algo o puesto ni como algo omni-abarcante. Por eso el pensar representativo-fundamentador corresponde tan poco al acontecimiento-co-apropiador como el decir solamente proposicional". El *Ereignis* como acontecimiento-co-apropiador no es ente: "no *es* ni *hay* el acontecimiento-co-apropiador. Decir lo uno o lo otro significa una inversión del asunto. Igual que si quisiéramos derivar el manantial de la corriente". Sólo queda decir "El acontecimiento-co-apropiador acontece, apropia [*Das Ereignis erignet*]. Con ello nosotros decimos lo mismo y hacia lo mismo, lo mismo". Para Marion, en cambio, al desatar el nudo de la unidad don-ser (hay-se-da), el "don abre el horizonte donde el ser puede aparecer" ("Réponses a quelques questions" en *Revue de Métaphysique et de morale*, 1, 1991), como si el ser fuera *algo*, un ente, que puede aparecer en..., y no ser-donación (*lo mismo*). Se trata, así, de reconocer que "en el fondo todo fenómeno surge como un don, y, por lo tanto, toda fenomenalidad llega como un don" (p. 72). Es importante la intervención de Michel Henry en la polémica. Dice que debido a que el aparecer aparece, y por esta razón, "el ser 'es'" [distinguiendo entre Ser y ser, entre Es y es]. "La identidad de aparecer y de ser se resuelve en la fundación del primero por el segundo". [No se trata de *fundación*, a mi juicio, sino de simultaneidad: ni aparecer ni ser solos, sino unificación, identidad: aparecer *es* ser (no Ser, porque el Ser no es). Volveríamos así a la primer hipótesis del *Parménides* platónico: el Ser no aparece sino el ser, el ente, pues el Ser no es 'cosa' que pueda aparecer, no pertenece al orden de la 'cosa', del objeto, de la objetividad; la cosa, el ente, *es*, pero no *Es*]. M. Henry lo dice en la p. 12: "en la intuición

no se anudan el aparecer y el ser, sino que se desnudan totalmente... al punto que en el fenómeno... el ser no está presentado ni donado, sino separado o, mejor dicho, abolido. Pues exigir del Ser que se ofrezca en la intuición y si es posible bajo la forma acabada que es la evidencia, es negar, en efecto, que sea posible un ser distinto que el intuicionado o intuicionable". Y luego se remite a *L'essence de la manifestation*, (Gallimard, 1990), donde dice que "la manifestación del ser desborda el ente como trascendente-inmanente". Heidegger, es cierto, señala una facticidad, pues el *hecho* de ser manifestado como ahí es *Dasein*, ser-ahí. De allí que no me parezca pertinente la crítica a Heidegger sobre la base de someter la lectura del *Dasein* al ente, pues toda lectura es de ente, pero el *Dasein* en cuanto ente es manifestación *del* ser (en el doble genitivo). La lectura realizada por el ente sólo puede leer el ser *en* el ente, pero lo que se deben analizar son los términos a partir del acontecer-co-apropiante que es unidad esencial de ser-ente. Henry lo dice con otras palabras, próximas profundamente a los *Beiträge*, refiriéndose al llamado del ser: "¿qué es esta interpelación que él [el Ser] nos dirige sino el hecho de que él viene, que él *nos aparece* sin máscaras ni rodeos, sin intermediarios ni demora, de manera que nos resulta imposible sustraernos a su posesión así como a lo que ella comporta de inmediato? El llamado del ser es simplemente su surgimiento en nosotros, es el abrazo en el que él se nos da al mismo tiempo que nos da ser. Por consiguiente no habría nada sin esta irrupción triunfal de una revelación que es la del Absoluto".

Marion hace referencia al cambio entre el "Epílogo" de 1943 y la "Introducción" de 1949, a *¿Qué es metafísica?* de 1929. En el "Epílogo" dice que el ser existe sin el ente, pero nunca el ente sin el ser; en la "Introducción" da "marcha atrás" afirmando que "el ser no existe [está presente, "siste" en la traducción francesa] sin el ente...". ¿Por qué esta modificación? "para reforzar el vínculo entre el ser y el ente, pasando de una subordinación a una implicación recíproca", interpreta Marion (p. 277). [Debe tenerse en cuenta que aquí no concluye el problema, sino que está presente en el *más-allá-del-ser*, y, además, que sin el ente ¿a quién estaría presente el ser? Para ser-*presente* el ser necesita el ente, mientras que el ente para ser necesita el ser]. Estamos en el acontecimiento co-apropiante (el *Ereignis*): la analítica existencial que desde el ente (como *Dasein*) pretendía remontar al ser, cede ante el acontecimiento co-apropiador del ser": el hay-se-da y el acontecimiento co-apropiador (digamos el *es-gibt* y

el *Ereignis*) coronan el movimiento último del pensamiento. [Respecto al *Ereignis* (que al igual que *tao* o *logos* es intraducible) y a la suplantación de la donación por el *Ereignis*, podemos comprobar que en *¿Qué significa pensar?* Heidegger conserva la donación, y, a su vez, el *Ereignis* está totalmente afirmado desde los *Beiträge*, de 1938, cuyo subtítulo es *Von Ereignis* (del *Ereignis*). Dice en su curso Heidegger: "El don más alto que nos haya sido hecho, el que permanece verdaderamente, es nuestro ser... de tal manera que *por ese don somos lo que somos*" (yo subrayo). En la p. 181 del mismo curso sobre el pensar se pregunta, refiriéndose al "se requiere" parmenídeo, por el *se*, por el "ello", y dice que se sitúa en la proximidad del "se-da" (hay), del *es gibt*. Esto cuestionaría la afirmación de Marion en cuanto al abandono por parte de Heidegger de la donación a favor del acontecimiento-co-apropiante]. Marion fuerza a Heidegger al hacerlo priorizar el *Ereignis* respecto a la donación, y, de acuerdo con los textos citados, se puede ver que en Heidegger se trata de una subsunción donde uno y otro giran en la co-apropiación. En sus "Répons a quelques questions", en una nota de la p. 69, cita a Jacques Derrida, quien refiriéndose a este problema de las prioridades dice que "No se trata de invertir una prioridad o un orden lógico y decir que el don precede al ser. Pero el pensamiento del don abre el espacio en el cual el ser y el tiempo se donan y donan el pensar". Respecto a lo cual responde Marion: *sí* se trata de decidir si el don precede o no al ser y al tiempo, "se trata lisa y llanamente de invertir la prioridad entre el ser y el don". Aquí se puede comprobar su error de interpretación. Dice que Heidegger, al no querer invertir la prioridad [en Heidegger no hay "prioridad" sino co-apropiación y hay-se-da; en otras palabras: ser y hombre son el *Ereignis* que *hay-se-da* (*Es gibt*), todo en un mismo giro] se habría visto limitado en su avance en la fenomenología. El problema consiste, prosigue, precisamente en que sí habría que invertir la prioridad heideggeriana y hacer que el don preceda al ser y al tiempo. Pero en *Tiempo y ser* Heidegger dice que no se puede preguntar por el ser del acontecimiento-co-apropiador porque precisamente el "Ser mismo pertenece al acontecimiento-co-apropiador" (p.370); "*El donar* presencia es propiedad del acontecimiento-co-apropiador... Ser desaparece en acontecimiento-co-apropiador" (yo subrayo). [Pero si el ser desaparece no se comprende cómo se podría invertir la relación ser-don si ya no hay ser]. No se puede pensar el *se* que *da* "ser y tiempo" como un ser, sino precisamente como eso que se llama *Ereignis* y que por ser más-

alla-del-ser no se puede poner delante (ante los ojos), que no puede ser pensado, por el "pensamiento representativo-fundamentador". Para Marion "el don abre el horizonte donde el ser puede aparecer, pero de acuerdo a una donación absolutamente libre de ser o de no ser"; de allí que el ser sea un caso "regional de la donación"; "en su fondo... cada fenómeno aparece como un don, así toda fenomenalidad adviene como una donación". En consecuencia toda fenomenología debe comprenderse a partir de la lógica del don. *Ya en L'idole et la distance* se había referido a los mismos autores. El problema —decía, con reminiscencias wittgensteiniana— no son las formas de la donación (del se-da) sino el que haya se-da, o hay-se-da: *es gibt*. Comienza refiriéndose al Heidegger de *Tiempo y ser*: "se revela que tanto el *ser* como el *tiempo* no son" (p. 55 del Seminario, ver, además, el "Protocolo" de 1962 al seminario, en *Questions*, t. IV, p. 55 y ss.). El hay-se-da (*es gibt*) es interpretado en la perspectiva del dar (*das Geben*) y después en la perspectiva del Ello (*es*) del hay, que dona. Ese Ello es interpretado como acontecimiento (co-apropiador). Hay la apertura (lo abierto) del ser, analizado en *Ser y tiempo*, y hay la apertura a lo abierto de lo abierto. Este paso del ser a lo abierto en lo abierto no es un fundamento, como pensaría la metafísica; no se trata de una superación del ser en el acontecimiento. "El olvido del ser es superado en el despartar del acontecimiento". ¿Qué es lo que hace advenir el acontecimiento?: la co-pertenencia del ser y del hombre, que así ya no son ni ser ni hombre, sino los que han llegado a sí, o el cuadripartito-uno del mundo. En la *Carta sobre el humanismo* el donante era "el Ser mismo", lo cual debe entenderse, desde 1938 al menos, como que "al mismo tiempo que el ser llega a la mirada como acontecimiento desaparece como ser". El acontecimiento no puede pensarse ni como ser ni como tiempo, es *neutral*, es el y de "tiempo y ser". En Heidegger no hay "ni la huella de un por qué. Sólo el *que* (*Dass*) —*que* la historia del ser sea tal (como es)— puede ser dicho". El Seminario termina diciendo que "el acontecimiento es sin duda el lugar de la despedida del ser y del tiempo, pero ser y tiempo, de una cierta manera, permanecen como el *don del acontecimiento*" (p. 93). El donante —dice Marion— "que realiza el hay-se-da (*Il-y-a*) (lo donado) no admite un sujeto verbal, y, en consecuencia, una instancia *que actuaría* por sobre él...". La indeterminación y lo "enigmático" (la expresión es de Heidegger) del Ello se da, es absoluta; en realidad buscamos un sujeto y nos encontramos ante lo propiamente no-sujeto, de allí el "anonimato definitivo"

(Marion, 299) del *donante*: "¿Qué significaría una identidad del *Ello* si el *Ello* anuncia que la donación habita un donante que, por definición... se ausenta?" El *Ello* no es así ni una potencia indeterminada, ni algo, ni el ser. Siempre se retira; querer captarlo es querer saltar por sobre la propia sombra. En la p. 308 de su libro Marion habla significativamente de una "aproximación" entre *Ereignis* y Dios, "por cuanto ni uno ni el otro son a la manera del ser". Dios "abandona el mundo retirándose", al igual que se retira el *Ello* (del *Ereignis*). Se trata de un intento de apropiación del *Ereignis* por la teología. Pero la nominación del *Ereignis* desde afuera del propio *Ereignis* carece de todo sentido.

La discusión de Marion con Derrida, respecto a estos temas, es ardua y prolongada. En *Dar (el) tiempo* (p. 29 y ss.) Derrida dice que el "enigma" de la problemática se encuentra en la partícula *se* (el *Es* alemán): el *ello*, pues ya no se trata de una cosa-que-dé. Recuerda lo dicho por Heidegger en *Tiempo y ser*: más allá del se-da-hay ser y se-da-hay tiempo, se trata de "traer ante la mirada" (porque no se lo puede "pensar" con las categorías metafísicas del pensamiento, como causa, presencia, ser, razón) el *Se* (*Es*): "¿qué sería un don que no cumpliera con la condición del don, a saber: aparecer como don, no ser, ni existir, ni significar, ni querer decir, como don? (p.35). ¿Por qué habría que seguir denominando a esto un don?" [¿A qué *esto*? El problema es que se trata de pensar *fuera de la metafísica*, o de las categorías del pensamiento; esto es lo que sostiene Derrida: no podemos pensarlo con las categorías del pensamiento y no podemos dejar de pensarlo; pero entonces, en el espacio post-metafísico, faltan categorías; ¿se trata de decir lo indecible, porque eso es pensar el don-sin-don y el ser-sin-ser, o de instalarse fuera de toda *constitución*, creación y discurso humano?]. Para Derrida, y esto es decisivo, "el don es el don del dar mismo y nada más" (p. 36) [hay que esforzarse por pensar el don del Absoluto como una contracción-inversión (más que un "pliegue"): si yo no hago el Absoluto porque el hombre no es sino que *hay* hombre, entonces ¿qué es este hombre y este Absoluto en que *hay* hombre, como don?]. Al don "jamás lo conoceremos, jamás lo comprobaremos, jamás lo experimentaremos en su existencia presente o en su fenómeno". Se trata de un imposible; el don (es) lo imposible [esto es así porque deja de ser don al ser fenómeno dado], "aquello que no se da a conocer, ni a experimentar, ni a vivir -en el sentido en que la presencia, la existencia... regulan la economía del saber, de la experiencia y del vivir" [¿en qué medida no participa esta descripción del pensamiento teológi-

co del Libro y de la teología negativa, ante todo de Dionisio arepagita?]. Este pensamiento implica un "riesgo": el de la *locura*, ya que debe abandonar el fundamento como tal, "hay que entrar dentro del círculo destructor": pensar y repensar "una especie de ilusión trascendental del don". *Pensar esto* es lo imposible, y "desear pensar lo imposible...es la locura". Esta "locura... está tanto más enloquecida y es tanto más enloquecedora por cuanto asedia a la razón en sus dos bordes, por así decirlo, por dentro y por fuera" (por dentro, como el máximo de la razón en su estallido, y por fuera como enigma). "Dicha locura es a la vez la razón y la sinrazón" (p. 43). En una extensa *nota* Derrida critica a Marion (se está refiriendo a *Réduction et donation*) porque éste —dice— "da la sensación de ordenar así mismo a la 'llamada como tal', 'la forma pura de la llamada', en función de la llamada del padre", llamada que "diría la verdad del padre, incluso del nombre del padre, y, por último, del padre en tanto que da el nombre", para concluir preguntándose "¿Por qué determina Marion la 'forma pura de la llamada' (y, por ende, del don) como llamada 'en nombre del padre' cuando, precisamente, *declara* que se sustrae a cualquier contenido determinable? ¿por qué la determina como llamada *única* (yo subrayo)...?" (p. 56). ¿Desde qué posición habla de "forma pura" de la llamada? [Hay que tener en cuenta que en 1991, en *Dieu sans l'être*, Marion afirmaba, netamente, que "La donación... ofrece la única huella accesible de Aquel que dona" (p. 153), no obstante haber dicho anteriormente (p. 149) que "debe dejarse en suspenso al donador"... en suspenso, como en una epojé, significa que *puede* haber donador y que es puesto entre paréntesis; el problema es que *no* puede haber donador separado de la inmensidad absoluta del *esto* que no deja resquicio para ningún fundamento u origen, ni para pensamiento ni causa, por ser el *Prius* de todo *Prius*]. "El don deja ver al donador, repitiendo a la inversa la donación". El hecho de tachar la palabra Dios significa que Dios no tiene *ser*, pero sin embargo dona: dona-sin-ser, y de esta manera el problema subsiste. En un sentido semejante Derrida dice que sólo existe un problema del don a partir de la *huella*: "Jamás puede haberlo a partir de una metafísica del presente, ni siquiera del signo, del signifiante, del significado o del valor": "huella" significa que *algo* (con o sin ser) deja su marca, su impronta, y que sin ésta no habría nada que permitiría hablar de don. Sin que esto signifique determinar (como hace Marion al nombrar a Dios); y aclara su posición reconociendo que "hay dos grandes estructuras del don": por una parte "El don que da alguna cosa determinada" (ya sea natural o ideal, material o abstracta), y, por la

otra, "el don que ya no da lo dado sino la *condición* de algo dado presente en general, un don que da... el elemento de lo dado en general", o de "la condición de dar". Para Derrida se trata de una aporética, de "unos principios sin principio" a los que nombra *diferancia* (*différance*), vinculándola con el *Ereignis*, y agrega que "no hay esencia de la *diferancia*", como tampoco del don, pero la *diferancia* no sería *apropiación* ni *co-apropiación*, como el *Ereignis*. En la p. 145 dice que "de lo que se trata es del don sin resto, sin memoria, sin permanencia, y sin consistencia; de lo que se trata es de ese resto que es, sin ser(lo), más allá del ser, *epekeina tes ousias*. El secreto de aquello de lo que no se puede hablar, pero de lo que no se puede callar": falta la mayúscula, en "aquello", para poder establecer un vínculo con Marion: "Aquello" o aquello, pero ¿qué? ¿se puede *preguntar* o la pregunta (sobre aquello) es ya una trampa: la que hace caer en el ente, en la idolatría? En *¿Cómo no hablar?* (1986) pareciera que el interlocutor, al menos en una buena parte del texto, es Marion (es en las citas, con cierto barroquismo, que Derrida discute con Marion; aquí nos limitaremos al tema que nos interesa). Señala como una contradicción (que retomará en *Dar (el tiempo)* el hecho de que Marion se refiera a un Dios que da y que de esta forma deja "adivinar" la "única huella accesible a Aquel que da", "El Ser/ente, como toda cosa, si se presta a ser considerado como una donación puede dejar adivinar la huella de otro don" (p. 29). Lo que está aquí en juego es el "modelo del don": "Si la esencia del don consiste en no ser objeto de cambio, se ve que hablando estrictamente el don se anula como tal (para que fuera ajeno a todo intercambio "el don tendría que pasar inadvertido por el donante"). Tendría que no ser recibido como don y no ser un don" (ver de Jacques Derrida y Geoffrey Bennington, *Jacques Derrida*, p.178 y ss.). "Lo que comúnmente se llama don o regalo sólo es la huella de un acontecimiento pre-arcaico de donación que nunca tuvo lugar como tal", "el don nunca está presente", "Ese don que nunca se presenta como tal precede todo cambio y así toda dialéctica". La referencia a Saussure se justifica por cuanto la *lengua* podría considerarse como *el don* por excelencia: Saussure sostiene que la lengua no puede ser "el resultado de una convención, sino que siempre es recibida como ley -ley que no es sino *el don de lenguas*" (yo subrayo). Todo lo que se diga debe haber ya aceptado esa lengua, ese *sí* o esa positividad de la lengua. [El problema gira alrededor de si existe o no un donador del don, pues si hubiese un donador del don todo se perdería. Hay, entonces, que afirmar lo imposible: *hay* un don sin donador. El donador reinsta-

laría metafísicamente la diferencia. Se puede presentir el don como don, pero no se lo puede determinar como donante. Incluso la palabra *don* es equívoca, o lo equívoco mismo, pues exige, semánticamente, un donador. Pero hay que resistir su imposición pues ella también exige un donatario. ¿Por qué, entonces, hablar de un *don-del-hay*? Esencialmente porque no se trata de una constitución ni de una construcción (humana). Al no ser el hombre el que hace el *hay*, y porque *hay-hay*, éste resulta para el "hombre" algo dado, un llegar o una epifanía o una gracia. El *hay*, a su vez, abarca todo, no deja resquicio (ni en la cotidianeidad ni en el orden filosófico, religioso, político, ético o artístico) para una fundamentación, una remisión a otra cosa-ente (incluso a un sumo-ente) que lo fundamentaría. La nominación del presentimiento es propia del que la realiza, incluso de una manera tan abstracta como el Dios-sin-ser de la mística. El retroceso del *hay*, o su más acá, no tiene nombre, es *silencio*. El se-da del *hay* se justifica para contradecir la constitución, pero con el *hay* estamos absolutamente en el *hecho del Absoluto*. No hay "quien" dé (ni un Sujeto, ni un Ser, ni un Dios, ni una Razón, pues todos son "entes"); no hay un donante en la donación que dé-el-hay; ni hay un donatario que como un sujeto u hombre reciba el don del *hay*. No hay estructura (metafísica-económica) de donación. Precisamente hay *donación* porque no hay quien dé el don ni quien reciba el don: hay-el-hay; el hay-se-da. La donación absoluta del Absoluto no deja lugar para las posiciones estructurales del don; pero es *donación* por cuanto aparece a sí misma como aparecer, más allá del ser y de dios: in-pensable, in-decible, in-memorial. El *don* no es un concepto, es lo más actuante y lo más actual, es lo que nos sostiene y somos desde el primer momento y en totalidad, es el ahora, eterno con o sin conciencia. Se *llama* "don" al estado-deAbsoluto que el don sostiene en actualidad y presencia, sin distinción de momentos (donante-don-donatario) o el uno en lo mismo de todo o todo-uno. ¿Se puede llamar al *ello* o al *se* (del se-da o del ello-da) "Dios"? Sí, de la misma manera en que se lo puede llamar logos, o tao, o eso, o *hay*, Ser, Prius, Inaccesible, etc. Pero ¿por qué llamarlo de algún modo si el nombre en el acto de nombrarlo lo oculta, lo expulsa? Lo que ahora importa no es el nombre, porque *eso* no tiene nombre, ni razón, ni ser. *Eso* se retira al darse, se-da y se-retira dejando sólo *huella* -para el hombre-; nosotros vivimos en el retiro de *eso*. Pero en retiro absoluto, por eso se dice lo "absolutamente-otro" (Levinas) o lo infra-leve (Duchamp). Lo único que queda de ese retiro es *esto* (hombre-mundo), y *Esto* en cuanto último *Eso* de un llamado, como el de

la luz de una estrella que ya no existe, puede eventualmente *llamarse* "Dios", sin que esto implique nada en cuanto al ente: Dios como tal Dios, con tales o cuales atributos, pues se trata esencialmente de un vacío absoluto en el que se puede "creer". La creencia va más allá de todo, es el *plus* del ser (lo que separa a la filosofía negativa de la filosofía positiva no es lo abstracto de la primera -porque no es abstracta de ninguna manera -sino la enificación idolátrica de la segunda, con perdón de Schelling].

Dos palabras sobre Levinas y sobre Blanchot, quienes son comunes interlocutores de Marion. Para Levinas, en oposición a lo que se viene diciendo, el *hay* es anónimo y absurdo, pero al mismo tiempo "significa" (*De otro modo de ser o más allá de la esencia*, p. 244 y ss.): "El *hay* es todo el peso que grava la alteridad soportada por una subjetividad que no la funda. No se diga que el *hay* es resultado de una 'impresión subjetiva'. En este desbordamiento del sentido por el no-sentido la sensibilidad -el sí mismo- solamente se acusa en su pasividad sin fondo como puro punto sensible, como des-interés o subversión de la esencia. La subjetividad alcanza la pasividad sin asunción desde detrás del zumbido anónimo del hay". Se trata, pero esto debe ser leído en la óptica de la creencia trascendental del autor, de una pura y hosca negatividad: refiriéndose al poema de Apollinaire, *Il y a*, dice que él no interpreta el *hay* como alegría o abundancia, sino que "Para mí, por el contrario, *il y a* es el fenómeno del ser impersonal: ello (*il*)". Ante su interlocutor que le recuerda que Heidegger entiende el *hay* como generosidad, Levinas dice que más bien se trata del vacío de antes de la creación, de algo impersonal. Plantea, en el extremo, el salir del *hay* como un salir del no-sentido. [Pero si el *hay* es uno, yo-tú-él-nosotros-mundo-dios, ¿cómo entonces salir del *hay* si todo salir es del *hay* al *hay*, o, mejor dicho, el más-*hay*]. Levinas recuerda a Blanchot, quien vincula el *hay* con lo neutro o el afuera. No se trata del alma -diríamos- sino de una inversión del alma (él dice de los estados de conciencia). Para Blanchot, agrega, no se trata del ser, sino de *algo*, de "un acontecimiento que no es ni ser ni nada. Es lo que llama 'desastre'", algo así como "un ser separado de su fijeza de ser", "de su referencia a estrellas, a toda referencia cosmológica, un des-astro, sin astro, sin mundo". Al margen de su referencia a Blanchot, discutible en cuanto Blanchot no tiene una concepción agonística del *hay*, para Levinas el *hay* que se debe dominar, trascender, es el *hay* como vacío absoluto o materia desnuda, sorda, ciega, para así abrir la posibilidad amorosa del espíritu; el ente determinado, el esto, es como "un alba de claridad en el horror del

hay". En *Totalidad e infinito* dice tener la convicción "de haber roto con la filosofía de lo neutro... con el ser del ente heideggeriano", con su "neutralidad impersonal...", y acusa a esta posición de materialismo: el materialismo está "en la primacía de lo neutro". "Colocar lo neutro del ser por encima del ente que este ser determinaría de algún modo a sus espaldas, colocar los acontecimientos esenciales a espaldas de los entes es profesar el materialismo. La última filosofía de Heidegger llega a este materialismo vergonzoso" [en este texto Levinas parece empeñado en no interpretar a Heidegger en lo que éste dice, pues precisamente en el *Ereignis* no hay ningún ser por encima del "hombre" como cuaternidad]. Según Blanchot, por su parte, el *hay* es pleno, llena todo, no dejando "lugar para introducir una pregunta" [y en la medida en que como tal no se lo puede determinar no se entiende cómo puede servir para una posición teológica como la de Levinas]. En *La escritura del desastre* se refiere al *es gibt* heideggeriano diciendo que "la historia del ser se comprende como la historia de las *donaciones* en las cuales el advenimiento (*Ereignis*) se mantiene oculto". Donación, hay-se-da, "eso da, eso, la tercera persona 'él', ente 'sujeto' del *Ereignis*". Si decimos el ser-se-da no decimos nada, porque "entendemos ser bajo la forma del ente que da". Para Blanchot preguntar, por ¿quién da o dona?, es una pregunta carente de sentido "que resuena en el lenguaje sin recibir más respuesta que el mismo lenguaje, el don del lenguaje" (p. 96). No hay sujeto del hay, o: todo sujeto es ente, todo nombre es de ente. Nos proyectamos hacia un sujeto que no podemos dejar de cosificar, salvo silenciando, tachando, yendo más allá de todo más allá y callándolo. El *hay* quedaría así soberano, en el lenguaje, y terminaría allí, en la afasia o el silencio previo, inmanente, de las palabras. Hay acogimiento del *hay* pero no decir del *hay*. El *hay* pertenece a la revelación que acontece, y su acontecer es *todo*, también sin resquicio. Pero este no-ente es "locura". Como afirma Jacques Rolland "el 'il y a' (hay) como exceso de no sentido sobre el sentido... no es capaz de convertirse en significación" (en "Pour une approche de la question du neutre", en *Excercices de la patience*, dedicado a Blanchot, p. 36). El *hay* como lo neutro es el exceso absoluto, la inundación-supresión del yo: no se trata de un *hay*-paramí sino del hay como tal, sin necesidad de determinación y de posesión. En este sentido el dar del *hay* va más allá de todo concepto, ya sea de ser o de hombre. El hay-se-da no puede de ninguna manera visualizarse Absoluto, y, así, como Absoluto límite o fracaso del lenguaje, su punto de llegada tampoco puede visualizarse como límite sino como su máxima inmanencia.

Volvamos, ahora a Marion. El don que entra en presencia deja de ser don y pasa a ser tal o cual cosa, por ejemplo un libro; pasa a ser su propio *es*, y nosotros lo llamamos "don". Un libro no es un don, es un libro; pero al ser dado (en su "ser" tal) adquiere la característica de don, y allí termina. Es como la detención de un *film* en una imagen. Por eso el don, si se pudiera "pensar como tal" debería suceder fuera de la presencia y de la subsistencia, es decir, fuera de su movimiento de cosificación. Paradojalmente sus condiciones de posibilidad son sus condiciones de imposibilidad: al realizarse cae como don, dejando lugar a la presencia y a la subsistencia: el libro está aquí y subsisten como estar aquí, y al estar aquí es plenamente libro, deja de ser don y pasa a ser mi propiedad como libro; pareciera que el don siempre es potencial, que no puede efectualizarse sin dejar de ser. Este "círculo" -dice Marion- exige otro planteamiento del tema, y este consiste en la afirmación de que el don no pertenece al intercambio, a la economía, a la linealidad donador-don-donatario. Hay, así, que renunciar al horizonte económico del intercambio para interpretar el don a partir del "horizonte de la donación misma" [digamos, hay que renunciar a la interpretación vulgar-lineal-metafísica del don para así poder abrirnos a otra forma de donación en una perspectiva semejante a la crítica a la idea metafísica de tiempo que realiza Heidegger]. Pero fuera de la interpretación económica, ¿qué queda? ¿acaso los puros *stasis* del don? Se trataría de emprender una triple *epojé*, con la finalidad de interpretar el don a partir de la propia donación. "Interpretar": así como Heidegger dice que el acontecimiento-acontecimientea, se podría decir que el don-donea, o que el don-don. [Pensemos en el Absoluto: ¿puede ser dado el Absoluto? ¿por quién y a quién? ¿y qué? Lo único que nos está permitido decir es Absoluto-Absoluto; y, al mismo tiempo, si decimos que es un *don* es para señalar que el Absoluto *aparece*, que no sido construído (¿por quién lo sería?). No existe nada ni nadie que pueda construirlo como un don, pues dejaría entonces de ser Absoluto, ni, por consiguiente, tampoco hay alguien que pueda darlo o recibirlo. Llamamos Absoluto a lo *dado*, no en el sentido vulgar de cosa, sino en el sentido de que a lo que está-y-somos lo llamamos Absoluto. Jamás podríamos decir que el Absoluto *es* (como si tuviese un atributo), pero dentro del lenguaje decimos que el Absoluto es, no ontológicamente, sino en lenguaje. El Absoluto está dado, entonces lo dado=Absoluto, don=Absoluto. Se trata de romper fenomenológicamente con una determinación causal; se deben poner entre paréntesis

las trascendencias (no prejuizar sobre nada), "sean cuales sean"; vale decir, pensar el don como don, "haciendo abstracción de toda trascendencia, ya se trate del Ser o de Dios"; "Reducir el don a la donación [porque el libro me llega, me es dado, digo que hay donación y que hay don] y la donación a ella misma significa entonces [el libro llega, y pongo entre paréntesis la pregunta sobre quién lo mandó; hago una epojé radical: no digo, pues en el acto puro sólo aparece el acto, que me lo envía Dios o X, o cualquier cosa]: pensar el don como don, abstracción hecha de toda trascendencia que lo afectaría, "mediante la puesta entre paréntesis de la trascendencia del donador, del donatario y, finalmente, del objeto", vale decir liberando al don de los términos del intercambio y de su condición de objeto. En conclusión, y más allá de las paradojas del intercambio económico, "el don se reduce a la donación y la donación a sí misma una vez puesto entre paréntesis el donatario, el donador y la objetividad del don". Si des-objetivamos el don (ya no "libro"), si dejamos fuera al que da y al que recibe el don, ¿qué queda? Se sigue hablando de don sólo para recordar que el don no pertenece al orden humano sino que (es) algo que de alguna manera llega dándose como don-absoluto o absoluto-don. Para Heidegger *don* es una palabra y no un concepto. El don no es construido (¿por quién?) ni dado (¿por quién?); ambos "quienes" son puestos entre paréntesis: hay-se-da don, hay el acontecimiento co-apropiante como don; el don no "es" porque el *es* es un don: *Esto* es todo. Hay distintas donaciones que evidencian esta carencia de linealidad. Hacer la reducción del don y de la donación a sí mismos "implica no pensarlos en un intercambio sino como un puro *dado*". ¿Un puro *hay*? ¿un puro don-sin-don? [¿Nuevamente el Uno-Uno platónico?]. Volvamos a Heidegger y también a Husserl. Si no hay donador, ni objeto donado, ni donatario, lo que hay es el *hay-sin-don*; pero el *hay* se-da, o Ello-da, o Eso-da, pero un Ello-Eso sin denominación y sin determinaciones. Esta interpretación del don implica una mutación filosófica. Sin condiciones trascendentales el don ¿no se "desvanece en una paradoja excesiva, en una experiencia demasiado pura" (Marion, p. 123)? Hay distintas experiencias que evidencian la puesta en crisis de la linealidad: por ejemplo en la expresión dar-la-vida (por el pueblo, por la familia, por los hijos, etc.) se trata de una ausencia o postergación sin límite, de una no-presencia, ya que falta el donatario que pueda devolver económicamente el don; también el don gratuito: por ejemplo el don del amor (Paul Claudel escribe: "El amor del Padre/ no pi-

de retorno, no es un aporte o un contrato.../). Lo que ha donado no le puede ser devuelto..."). El donador *da* sin búsqueda de retorno, de devolución acrecentada, sin ninguna esperanza de retribución, da-porque-da, y nada más. Respecto al donador o donante el problema es más hondo pues a quien pone en juego es a Dios. Puede haber una carencia efectiva de donador por ausencia, y así queda sin respuesta la pregunta ¿quién me ha dado esto?; el ejemplo que da Marion es el de una herencia: el donatario no devuelve nada, el donador no está, el Estado es un simple intermediario: recibo un don y no hay donante a quien retribuirle en cuanto un acto económico: "La economía de intercambio se encuentra de esta manera perfectamente suspendida". El don puede aparecer precisamente porque el que dona falta. Luego analiza esencialmente la limosna: la limosna exige la ignorancia, la irreflexión, al contrario del acto comercial que queda registrado, la limosna no calcula, da por "impulso": el donador desaparece "perfectamente" y sólo así actúa perfectamente. Mientras que para la metafísica hay quien preceda, "como un primer principio o una causa primera", aquí no hay quien preceda, o hay *ausencia*, pero una ausencia que "no suprime al donador porque éste interviene en la donación en tanto que reducido" (fenomenológicamente, vale decir que queda como nombre vacío, sin-ser o más-allá-del-ser). En todo caso debe responderse a dos preguntas: (a) ¿hay un don en general? Si no hay donador, ya sea anónimo o desconocido, ¿cómo seguir hablando de don? El don sin donador aparece y este es el "índice óptico"; yo lo necesitaba y aparece, "yo lo reconozco como dado a mí sin mí; mi confesión de necesidad, de falta, lo confirman por sobre el azar"; (b) ¿hay que reconocer un donador? Admitido el don y descartado que el don llegue por azar, ¿hay que reconocer –repito– un donador? Pero al haber dones sin donador, como el don-del-cielo, donde-la-vida (un hijo, por ejemplo) se ve que no hace falta el donador, quien se reduce, en última instancia, a una hipótesis, "pero el don se cumple, porque es suficiente que *se* muestre para darse al donatario que lo recibe. [Lo que se muestra es la *totalidad del fenómeno como dado* (y no "cosas") efectivamente, sin donador absoluto (Dios) o que al menos puede dejarse en suspenso...]. Así, en densas páginas analíticas se realiza la reducción del *don* en su conjunto hasta volverlo sí mismo. La puesta entre paréntesis del don en sus tres dimensiones económicas ha permitido poner en evidencia un don-reducido. Esta reducción es, en cierto sentido, deudora de la fenomenología y se separa radicalmente de toda interpretación formal

(referencia a Derrida) y sociológica (referencia a Mauss), ya que en su fondo el modelo de ambas es el modelo económico-metafísico del intercambio, en tanto que el don "se opone dos veces al intercambio": (1) el don no permite acceder a la donación, a la que, por el contrario, "oculta"; (2) pone en juego la reducción (fenomenológica) en tanto que la economía pone en juego la "actitud natural". La diferencia entre ambas concepciones del don depende de la diferente actitud natural o fenomenológica. Lo que queda demostrado -afirma- "es la imposibilidad económica del don, quedando por pensar la posibilidad propia del don". En este punto Marion es contundente: la reducción reduce, tal vez ante todo, cualquier trascendencia, "el don se realiza tanto mejor de acuerdo a la donación en cuanto la reducción lo libra de las trascendencias que lo enmascaran. La reconducción del don a la donación va a la par con la reducción de las trascendencias, tanto las de la objetividad como las de la teología" (163) [y de inmediato aclara, en resguardo de una nueva recuperación, o "al menos de lo que se pretende entender bajo ese nombre": pues pensar el don a partir de una causa eficiente trascendente "*no define la teología revelada*" (yo subrayo), sino, en el mejor de los casos, a la teología racional de la *metaphysica specialis*. La teología revelada, en revancha, podría definirse como un pensamiento del don sin reciprocidad (no podemos retribuir a Dios el don de nosotros mismos), en tanto condición externa a él mismo (p. 163)]. De esta forma, con la exclusión del intercambio y la reducción de los trascendentales, se define "el don como pura inmanencia", llegando entonces a afirmar que "la manera como el don se da coincide exactamente con la manera como el fenómeno se muestra". Si uno de los extremos cae, vale la pena recordarlo, entonces cae el don entendido bajo el concepto económico, y se trata, en adelante, de un don concebido conforme a la donación fuera de toda economía. Se tratará, en cambio, de una fenomenalidad inmanente, "sin trascendencia fuera de la conciencia": el don ya no depende de una causa eficiente (donadora) ni de una causa final (el donatario) ¿Qué estatuto adquiere *a posteriori* el resto de la estructura del don? [La donación no sería, así, el don ni el donante ni el donatario, sino el acto que subsume y suprime los tres momentos separados de la economía del don]. Lo que aparece *se dona*, lo que *se dona* aparece, o, mejor, "se muestra". Todo fenómeno depende del don, hasta tal punto que ambos términos podrían intercambiarse: "fenómeno dado suena como un pleonasma" [el problema surge cuando en lugar de fenómenos determina-

dos se habla del fenómeno como tal, como totalidad, como mundo, porque es de *este* fenómeno que debe establecerse si es o no un don, y, en el caso de que se acepte la afirmativa, ¿quién sería el donante si *mundo* es todo?]. Para oponerse a esta identificación entre fenómeno y dado habría -sostiene Marion- que mostrar un solo fenómeno , y un solo don que no aparezca, que no se de. [Dice que "un fenómeno me aparece"; habría que comentar varias cosas: que no puede tratarse del *mundo* porque ¿dónde podría aparecer el mundo?; que a lo que aparece lo llamamos "fenómeno" evitando así la modalidades del sujeto; debemos también recordar la afirmación de Heidegger cuando dice que para los griegos los fenómenos aparecen mientras que para los modernos los fenómenos *me* aparecen: dominio metafísico de la egología]. Y continúa insistiendo sobre lo dicho: "Ningún fenómeno puede aparecer sin advenirme, llegarme, afectarme, a título de acontecimiento que modifica *mi* campo de visión, de conocimiento, de vida, poco importa aquí". Lo que subyace es el concepto reiterativo, fuerte, de *yo*, de *mi*. Al fenómeno ante todo se lo debe soportar, sufrir, mantener. Este hecho funda la "contingencia" de la donación: "lo dado, en tanto que dado, permanece contingente. La primacía absoluta de la donación no equivale nunca a la existencia necesaria. Incluso esta contingencia afecta el fenómeno del mundo en general" [¿se puede hablar de contingencia del *mundo*? ¿desde dónde?]. Husserl le ayuda a sostener esta afirmación, por cuanto sostiene que "la tesis del mundo es... contingente" y que sólo la tesis "de mi yo puro" se exceptúa de la contingencia [es evidente que aquí se juega la idea de don: el mundo como fenómeno contingente salva el don, abre el resquicio por donde se puede filtrar la donación, si *mundo* no fuera contingente no habría sino mundo y no donación del fenómeno-mundo, salvo una reducción antropológica del tipo: "mundo del hombre"; pero al exceptuar el yo de la contingencia se vuelve problemática la idea de una donación del "yo", o, en otros términos, del Absoluto como yo. La duda cartesiana no abarca el *ego* pero entonces el *ego* no puede ser dado porque todo ha sido arrasado por la duda: para afirmar que el mundo me llega como don tengo antes que reconocerme como "yo", como diferente al mundo. Estamos en el corazón del idealismo.]. La llegada del fenómeno (contingente) se "marca" como un *hecho* (*factum*). Cita nuevamente a Husserl: "Notemos aquí lo que sigue: todo hecho, y por lo tanto el hecho del mundo en tanto que es un hecho [pareciera que el hecho-del-mundo es un hecho entre tantos otros (el "también" así lo sugie-

re), pero el no-hecho-del-mundo ¿qué sería? ¿la nada? Lo que se llama hecho-del-mundo es Absoluto, no es un hecho entre otros, un hecho, digamos, óntico. Schelling habla del gran-hecho-del-mundo, en el que, ante todo, se subsume el sujeto-*ego*; si el sujeto-*ego* subsiste entonces el hecho-del-mundo es efectivamente cosa], es, como generalmente se admite, "cosa", es contingente; lo que quiere decir que si él es en general también podría ser de otra manera e incluso no ser.[Sólo desde la perspectiva de un sujeto el hecho-del-mundo puede ser contingente: de un sujeto-trascendental-absoluto que le impondría sus formas sin tener en cuenta (a) que el propio llamado-sujeto es lugar-de-mundo, y (b) que las formas son formas-mundo y no subjetivas]. Aparecer -dice Marion- es siempre, para el fenómeno en general, venir finalmente al hecho de surgir y de surgir de hecho [pero el *mundo* ¿en quién puede surgir si precisamente *mundo* es el surgir y "sujeto" es ese mismo surgir como lugar?]. A *todo* (yo subrayo) fenómeno -dice- se le puede aplicar el carácter de hecho que "Schelling describe perfectamente a propósito de uno solo (la Revelación): 'De este acontecimiento no se puede afirmar ya otra cosa sino que se ha producido, que ha tenido lugar; es, por así decirlo, el hecho primordial (el comienzo de la historia), el *factum*, lo llegado *kat' exojen*...". Pero Schelling se refiere a la Revelación como *factum*, y no se entiende como podría realizarse la generalización "a todo fenómeno". El problema es la Revelación como *Factum* y no el fenómeno como tal: el fenómeno es contingente en el sentido de la posibilidad de que no ocurra, pero el *mundo* o la Revelación no son contingentes. "...*Para la conciencia* el fenómeno se da como irrevocable, según Marion, siempre ya y definitivamente ocurrido... El fenómeno dado *me* (yo subrayo) llega de hecho, es decir a título de hecho originario, por excelencia e irrevocable". Pero, si es irrevocable, ¿cuál es su contingencia? ¿o se tratará de un irrevocable *a posteriori*, una vez ya ocurrido, y potencialmente contingente. [¿Podría pensarse, más allá y a la vez con Marion, que *cualquier* fenómeno es la Revelación en su totalidad (sé que el mirlo está implicado en lo que no sé -dice el poema de W. Stevens-)]. La facticidad del fenómeno dado se absolutiza, pero en su absoluto tendría que abarcar, disolviéndolo, al sujeto. Kant describe este fenómeno refiriéndose a la ley moral como "hecho de la razón": "porque no podría extraérsela mediante el razonamiento de los datos anteriores de la razón...", "...porque no está fundada en ninguna intuición pura o empírica" (*Crítica de la razón práctica*, apartado 7, pp. 112-113). "La razón no

puede fundarse"; pero ¿cómo se nos impone "dando originariamente la ley"? Sólo como hecho, *factum*, de la razón pura (p. 201). La ley moral me llega, me es dada, sin fundamento, como hecho. Kant piensa la facticidad a partir del hecho de la razón dada al sujeto moral, Schelling a partir del hecho de la Revelación, y Husserl a partir del hecho del mundo. Pero ¿puede extenderse la facticidad a *todos* los fenómenos? Para Heidegger sólo el *Dasein* "existe de hecho" porque "el existir es siempre de hecho", "la existencialidad está esencialmente determinada a través de la facticidad". La facticidad es "una característica de ser del *Dasein*". La facticidad es propia del *Dasein*: la existencia. La facticidad del *Dasein*, en esencia, se diferencia de la factualidad de la cosa. La facticidad define sólo el *Dasein* y así adquiere sus caracteres, ante todo, el de ser-en-el-mundo (en cuanto no se trata, esencialmente, de ser en el interior del mundo, sino que implica "abrirse ontológicamente", y así los fenómenos pueden venir "a ese mundo por el *Dasein*", "produciéndose un doble encuentro entre fenómeno y *Dasein*, encuentro diríamos dialéctico, y de allí que "la infranqueable correspondencia entre la apertura del *Dasein* donde se da el encuentro y la llegada del fenómeno del encuentro" significa que "la facticidad propia al *Dasein* se expone primero como tal al encuentro de los fenómenos que *no* tienen su modo de ser" (p. 205). La facticidad impide que el *Dasein* se vuelva una mónada abriéndolo al fenómeno. Marion insiste luego en la diferencia: "el fenómeno dado llega –se estrella más bien– a la conciencia que lo recibe; en realidad sólo aparece en el momento en que estalla contra esa pantalla" [pero la conciencia *es* el fenómeno y no una pantalla; *es* forma-de-ser del fenómeno y no algo ajeno que recibiría el fenómeno conformándolo: digamos que las conformaciones *son* el fenómeno]. El fenómeno –dice– debe "caer sobre y llegar a la conciencia para llegar a sí-mismo" (p. 213), así "asciende hacia lo visible", pero lo visible *es* –re-pito– el fenómeno: no hay un fenómeno invisible que ascienda posteriormente a lo visible [como una cosa-en-sí que se volviera para-sí]. La "creación" puede ser un accidente –como dice santo Tomás– sólo para Dios, en caso contrario ¿para quién podría ser un accidente? Si "el ser llega desde el exterior", ¿de qué exterior se trata?, es decir ¿de un exterior nombrable, determinable como algo? Si no hay ser, entonces el ser para ser tiene que llegar a ser, pero, en tal caso, para pasar de la nada al ser tiene que haber creación. Para Marion "sólo el incidente se muestra, porque sólo él se da, lo que *se* muestra se da". La sustancia misma sólo se conoce por sus atri-

butos, sus incidentes. En un primer momento la sustancia domina los incidentes-atributos ónticos, pero si se reconoce que la sustancia está más allá del ser, entonces el ser debe advenir, de manera tal "que el Ser mismo se ejerce así, al menos para lo creado y lo finito, según la figura del incidente" (p. 220). La sustancia se muestra *a posteriori* de sus manifestaciones [pero no se muestra toda, si así fuese no habría fenomenología pues *todo* estaría ya *dado*, mientras que siempre hay un *plus* de manifestación, es decir, en este contexto, de sustancia]. El incidente, por su parte, y por *causa extra*, "permanece imprevisible, desborda todo antecedente y... permanece inconstruible, inconstituible, y, en consecuencia, indisponible". Para Descartes las cosas se nos escapan por el infinito, no las alcanzamos en sí mismas "por pequeñas que sean". "Todo fenómeno, en tanto que dado, conserva en efecto un exceso sobre lo que lo recibe"; siempre hay algo desigual en el conocimiento, "Pero esta desigualdad no significa tanto una deficiencia del pensamiento como el exceso de lo pensable. El límite del conocimiento se debe ante todo a su imborrable retardo sobre el acontecimiento de eso que *se muestra*". El análisis, hasta aquí, ha descripto cómo en el aparecer la iniciativa pertenece al fenómeno, que aparece, y no a la mirada. Si el aparecer implica mostrarse y mostrarse implica darse, ambos momentos implican un sí-mismo del fenómeno. No un en-sí del objeto o de la cosa, pues éstos se definen por la constitución de un Yo considerado original, mientras que aquí se trata de "la llegada del fenómeno". Se trata de la "presión" que el fenómeno ejerce sobre todos los modos de la percepción. Esta presión del fenómeno no la dominamos de ninguna manera, más bien somos dominados totalmente por ella [presión, podríamos decir, del absoluto en nosotros]. El *acontecimiento* es el punto, indomitable (porque no puedo hacerlo, ni producirlo, ni provocarlo) mediante el cual el fenómeno *se dona* mostrándose a sí mismo. La indisponibilidad del fenómeno puede reconocerse (a) por el azar, el accidente, que borra la causa; (b) por Dios o incausalidad en "exceso". El fenómeno se dona, pero "sin razón definida" [el fenómeno determinado puede tener causa, pero *el* fenómeno como tal, es decir como mundo, no puede tener causa, salvo en Dios, pero en tal caso éste es entificado, y también él exigiría a su vez una causa, un retorno *ad infinitum*]. El incidente ha suprimido el "principio de razón". A esto se le puede objetar que, en tal caso, el fenómeno debe renunciar a "toda inteligibilidad" puesto que es "sin causa, sin razón, por lo tanto también irracional y absurdo"; pero tal crítica, dice Ma-

tion, olvida que incluso en metafísica se afirma el accidente, el azar, etc., y que si la otra in-causalidad es Dios ("El principio, o como se la quiera llamar, es decir, el origen de la totalidad" [pero no es posible decir "origen de la totalidad" porque si la totalidad tuviese origen ya no sería totalidad, faltándole eso que es su origen]) también se exceptúa de la totalidad, ¿en dónde puede actuar ese principio llamado "gran principio metafísico" de razón suficiente? Es evidente que este principio rige los objetos y sus encadenamientos, "¿pero hasta dónde se extiende el dominio de los objetos? ¿La objetividad permite caracterizar, luego racionalizar, el campo íntegro de la fenomenalidad? ¿No hemos sostenido al contrario que ni la objetividad, ni la enticidad, agotan la fenomenalidad y que el fenómeno se muestra ante todo en tanto que se da, antes de calificarse eventualmente como un ente o un objeto?" (p. 227). Lo que se cuestiona de esta manera es el principio de causalidad, al menos en su extensión. Todo está sometido a causa, menos Dios; ahora bien, ¿por qué Dios está eximido? ¿Por la misma razón por la que dijimos que el *mundo* o Absoluto no puede estar sometido al principio de razón? Pero tampoco los fenómenos están sometidos, e incluso mientras menos se dejan "inscribir en la causalidad más se muestran y se vuelven inteligibles como tales", en este sentido fenómeno y acontecimiento se identifican, digamos, por *exceso*; o ¿cómo sería posible conocer la causa del fenómeno o del acontecimiento como tal? La consecuencia es un *quiasma*: "El acontecimiento *precede su causa*". Lo primero es el efecto, sin efecto no habría posibilidad de causa: el acontecimiento una vez ocurrido pasa a ser efecto, esta identificación permite suponer una causa. Para Descartes incluso las causas son probadas por los efectos. Los efectos *son*, y son ciertos, y apoyándose en ellos "se deduce" la causa. Lo mismo ocurre en Kant, para el que "La causa resta un efecto de sentido asignado al efecto por la voluntad de saber, o, mejor, impuesta al acontecimiento para compensar su privilegio exorbitante -vale decir su surgimiento como ente, su llegada como fenómeno- mediante una dependencia epistemológica". "La causa no sólo viene después del efecto para... asegurarla como hipótesis, sino, sobre todo, para atenuar o negar el estatuto de acontecimiento, el sí mismo del fenómeno dado". "El acontecimiento suscita sus causas en la exacta medida en que se exceptúa de la causalidad dando razón de ésta en tanto se da (su única) razón a sí mismo" [pero estamos en la problemática, en otros términos, de la teología: Dios-sin-causa] (Marion cita a Davidson: "el acontecimiento

provoca sus causas por interpretación *a posteriori*"). Mientras Leibniz , refiriéndose al principio de razón suficiente, dice que "a la razón última de todas las cosas (la llamamos Dios", para Kant, Dios es reemplazado por la "apercepción trascendental": "El principio supremo de esta misma posibilidad [de la sensibilidad] con relación al entendimiento es que toda la diversidad de la intuición esté sometida a ciertas condiciones de la unidad originariamente sintética de la apercepción"; la posibilidad de la fenomenalidad es *puesta*; primero, por cuanto los fenómenos pueden "ser dados"; segundo, "porque deben estar ligados a una conciencia" (Kant, *Crítica de la razón pura*, tomo II, p. 261). Se trata de una fenomenalidad "alienada" (los fenómenos son dados a una conciencia, unidos por una conciencia). De esta doble posición alienada escapa la fenomenalidad de "un golpe" mediante el "principio de todos los principios" de la fenomenología que libera la fenomenalidad condicional. Husserl dice que "...*toda intuición en que se da algo...originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento;...todo lo que se nos brinda originariamente en la 'intuición', hay que tomarlo simplemente como se da, pero también dentro de los límites en que se da*"(*Ideas* p. 58; yo subrayo): el fenómeno "se muestra a sí mismo a partir de sí mismo" ["la rosa florece porque florece, porque sí", Angelus Silesius]. Se muestra a sí mismo "como pura aparición de sí sin resto, y no como otro que aparecería (una razón)" (p. 258). *Intuición originaria*: el fenómeno se da originariamente, sin transfondo que lo funde. ¿Pero cuál es el límite que, en el principio de los principios, condiciona, "contradice", el primer principio, el de la *intuición*? Si la intuición no es absoluta, digamos, ¿cuál es entonces su límite? En *Ideas* Husserl afirma que "lo actualmente percibido... está en parte cruzado, en parte rodeado por un *horizonte oscuramente consciente de realidad indeterminada*" (p. 65), y luego prosigue: "El contorno indeterminado es, por lo demás, infinito"; pero las intuiciones inmanentes "carecen de límites", y -dice Marion comentando el texto- "toda vivencia se encuentra constantemente remitida a nuevas vivencias aún desconocidas y así a un horizonte de novedades irreductibles". Lo desconocido es acogido y fijado por lo conocido, de manera que "todo horizonte es el horizonte de lo conocido" (*Ideas*, p.146). El otro rasgo del principio de todos los principios consiste en que toda intuición aparece dada "...a nosotros"; pero este hecho entraña una "ambigüedad clásica": la donación del fenómeno a partir de sí a un yo puede girar a la constitución del fenómeno por y a partir del Yo (ver p.

262). El problema consiste en concebir una donación-de-fenómeno "sin el límite que le impone un horizonte y un Yo trascendental constituyente"; "¿Cómo concebir una donación absolutamente incondicionada?" [de horizonte y de Yo constituyente]; "¿No habrá fenómenos que inviertan el límite (desbordando el horizonte en lugar de inscribirse en él) y la condición (reconduciendo el Yo a sí en lugar de reducirse a él)?" Se trata, pues, de un fenómeno *incondicionado*. Siempre Husserl definirá el fenómeno a partir de esa ambigüedad: "La palabra 'fenómeno' es ambigua en virtud de su correlación esencial entre el aparecer y lo que aparece [en el aparecer]" (*Ideas...* p. 116). En este aspecto la influencia de Kant es decisiva: "Sin sensibilidad no nos serían dados los objetos, y sin el entedimiento ninguno sería pensado. Pensamientos sin contenidos son vacíos; intuiciones sin conceptos, son ciegas. De aquí que sea tan importante y necesario volver sensibles los conceptos (es decir, darles un objeto de la intuición), como hacer inteligibles las intuiciones (someterlas a conceptos). Estas dos facultades o capacidades no pueden trocar sus funciones. El entedimiento no puede percibir y los sentidos no pueden pensar cosa alguna" (*Crítica de la razón pura*, tomo I, p. 202). El fenómeno es un equilibrio entre ambas funciones. La verdad, la adecuación, descansaría sobre "la igualdad del concepto con la intuición" (Marion, p. 270). Pero Kant descalifica este paralelismo dándole prioridad a la intuición: la intuición dona primero y luego el concepto piensa. La intuición sin concepto, incluso ciega, *da* materia, *da* pensamiento. Para Kant las intuiciones "constituyen el campo o el objeto íntegro de la experiencia posible. Las intuiciones son las condiciones de posibilidad del concepto"; sigue Kant: "las intuiciones en general, por las cuales los objetos pueden sernos dados, constituyen..." el todo de la experiencia posible. Y, encadenando, concluye Marion: "El fenómeno se piensa por concepto; pero, para pensarse, debe ante todo ser dado, y él se da sólo por intuición". Sin embargo el propio Kant se encarga de producir un giro fuerte de este razonamiento con el fin de no agotar el fenómeno en la intuición sensible, pues el fenómeno quedaría limitado por la intuición sensible al dejar fuera toda intuición no sensible (o intelectual). Dice Kant: "Pensar es ligar una intuición dada a un objeto. Si el modo de esta intuición no es dado de ninguna manera entonces el objeto es trascendental". "Pensar -dice Marion- es, más que conocer los objetos dados por la intuición, renunciar a todos aquellos que ninguna intuición jamás nos donará, considerar el inmenso cenotafio de los fenómenos que

nunca aparecieron ni aparecerán, en resumen, captar la magnitud de lo que falta en la intuición". La intuición que es la sola que dona es falta esencial en tanto finita, de allí la expresión de Marion respecto a un "déficit de intuición" [producto de su propia y esencial finitud]. Además de finita, la intuición que aparece en un horizonte, está dominada por un Yo constituyente. Esto lleva a crisis la fenomenalidad y hace necesaria su inversión: en lugar de un fenómeno pobre en intuición pasar a un fenómeno-en-exceso, "desmesuradamente más". Este fenómeno, ya advertido por Kant, sería la *idea*, más precisamente la *idea estética*: "ella nunca puede devenir un conocimiento... porque 'ella es una intuición [de la imaginación] para la cual jamás se puede encontrar un concepto adecuado'". El exceso de intuición respecto a todo concepto hace que ningún lenguaje la alcance "totalmente y pueda volverla inteligible" [a la idea estética], dice Kant en la *Crítica del juicio* (parágrafo 49). Se trata de un doble exceso: de intuición y de donación. Ningún concepto puede exponer este exceso, porque es precisamente un exceso-de-concepto. "La sobreabundancia intuitiva nunca llega a exponerse en reglas *a priori*, sean cuales sean, sino que las sumerje". Kant habla de "representación inexponible", y Marion comenta: "inexponible, no por defecto sino más bien por exceso de luz". Se trata, por supuesto, de lo *sublime* kantiano, de una fenomenología desarrollada no sobre la pobreza de la intuición sino sobre su abundancia, de su excedente, y de la donación que ello implica. Marion lo llama "fenómeno saturado", y lo caracteriza diciendo que "la intuición supera el concepto" y que es invisible según la cantidad, insoportable según la calidad, absoluto según la relación e inmirable según la modalidad. Un ejemplo privilegiado es el *Yo*, el "infinito" (en Descartes), lo sublime (en Kant) [lo sublime carece de forma y de orden, porque "es grande sin comparación", absolutamente, y provoca desmesura, sentido de monstruosidad], el tiempo inmanente en Husserl. El último y decisivo fenómeno saturado sería, "a título de posibilidad" [¿por qué a título de posibilidad? ¿para evitar la posibilidad metafísica?], la *revelación*: un tipo de saturación "arbitrariamente inventada para darle derecho al supuesto derecho de lo 'divino'". De allí que se trate, diríamos, de un modelo de fenómeno saturado que no presupone su efectividad: "si una revelación efectiva debe, puede o ha podido darse... no lo ha podido, no lo puede ni lo podrá hacer sino dándose según el tipo de la paradoja...". Paradoja de la paradoja que se define como "posibilidad de la imposibilidad". En tanto fenomenología no se puede prejuzgar "so-

bre su manifestación efectiva", ni sobre su estatuto óntico. Marion se muestra inquieto, repetitivo, insiste en una nota en la p. 329: la Revelación como posibilidad de la fenomenalidad: "...si Dios se manifiesta... usará una paradoja de segundo grado; la Revelación (de Dios por sí mismo, *teo*-lógica) si ocurre tomará la figura fenomenal del fenómeno de revelación, de la paradoja de las paradojas. Por cierto que la Revelación (como efectividad) no se confunde nunca con la revelación como fenómeno posible, y la fenomenología no puede, ni pretende, decidir sobre el hecho de la Revelación, "que sólo una teología" puede tratar. La Revelación, aquí, es la Revelación de Cristo. El apóstol Juan se refiere a ella diciendo que se necesitan fuerzas "para soportar lo visible y su exceso". ¿Qué es lo insostenible? La divinidad de Cristo: "desde que dijo: 'Soy yo' (Yo soy), ellos retrocedieron y cayeron en tierra". Cristo aparece como fenómeno absoluto, anula toda relación, satura todo horizonte. Cristo resulta inmirable e incomprensible. Marion plantea un problema que excede la fenomenología, como es el de "redefinir las condiciones trascendentales de la manifestación (Revelación) para admitir aunque sea la posibilidad de un fenómeno de revelación". El debate se resume así en una alternativa simple: es necesario limitar la posibilidad del aparecer de Dios a los límites no interrogados y supuestamente intangibles de una u otra figura de la filosofía y de la fenomenología, ¿o debe ampliarse la posibilidad de la fenomenología de acuerdo a la posibilidad de manifestación que exige el problema de Dios? Respecto a la puesta entre paréntesis de Dios que realiza Husserl, Marion dice que lo puesto entre paréntesis es el Dios en cuanto "trascendencia", mientras que en la Revelación "Dios se caracteriza también, e incluso ante todo, por la *inmanencia radical en la conciencia*" [yo subrayo para advertir toda la problemática puesta en juego por esta afirmación, y, ante todo, la del *yo*-sujeto]. La intuición saturada no puede dar a ver "algo", tal vez sólo su deslumbramiento, pues a más intuición saturada menos "objetividad"; "la paradoja y especialmente el fenómeno de revelación no se emplean nunca para construir un objeto, sino, siempre, para provocar la imprevisibilidad, el exceso, el absoluto" (p. 339). En este punto Marion enfrenta un tema decisivo: si donación=intuición, ¿cómo explicar que a veces la donación se realice sin intuición? Responde: "cuando la donación ya no dona objeto o ente, sino un puro dado, ella no se realiza por intuición" [¿es posible acaso intuir el Absoluto como tal?].

Cabe preguntarse ¿a quién o a qué se da el fenómeno para poder apa-

recer? No se trata de establecer aún si el fenómeno se muestra a un *quien* (psicológico) o a un *que* (neutro), pues tanto uno como el otro deben comprenderse a partir del atributivo de la donación. Este atributivo no es el sucedáneo del sujeto metafísico sino que se opone a éste. A diferencia del sujeto el atributivo no puede poseer ni producir el fenómeno. Su relación con el fenómeno es de una "separación irreductible". "El atributivo viene después del fenómeno, en el doble sentido de suceder a su figura metafísica y particularmente de proceder del fenómeno, sin prevenirlo ni producirlo". No obstante a la figura originaria del atributivo se le pueden hacer dos objeciones: 1) metafísica: "el sujeto aun reconociendo su unilateralidad, asegura una fenomenalidad al fenómeno 'acompañando' toda representación de objeto con la representación más originaria del 'yo pienso'". Kant: "...el 'yo pienso' debe poder acompañar todas mis representaciones; en caso contrario algo podría representarse en mí sin poder pensarse, lo que equivaldría a volver a la representación ya sea imposible, o, al menos, nula para mí" (*Crítica de la razón pura*, §16); el fenómeno aparece aquí sometido a la objetividad y alienado a un sujeto. Pero ¿por qué subordinar la intuición a la apercepción "en lugar de reconocerle la anterioridad incondicionada de una atribución provocando un atributivo"? En tal caso el sujeto-trascendental debería ceder "a lo que llamamos el atributivo", al *quien* o *que* se da el fenómeno. Pero si la apercepción presupone la donación "de lo diverso de la intuición", ¿no debería invertir la jerarquía [primero está, como originario, el entendimiento que precede a la sensibilidad] y definir al *a priori* por la pasividad de la sensibilidad receptora de la donación y así por el atributivo -y ya no por el sujeto-percipiente? La otra objeción 2) es fenomenológica: el fenómeno se muestra en tanto que se dona pero el don "puede leerse tanto sin donatario como sin donador y sin don dado". ¿Pero, entonces, por qué privilegiar al atributivo o al donatario, al que o quien se dona el don? Incluso ¿por qué privilegiar al donador, si en ambos casos se reintroduce al *sujeto*? La fenomenalidad de la donación pura destruye y así se libera del modelo del intercambio, como ya antes vimos. Por eso el "don puede por abstracción del comercio describirse tanto desde el punto de vista del donador (sin donatario) como desde el punto de vista del donatario (sin donador)", ya que están totalmente comprendidos a partir del fenómeno dado. El papel central del donatario depende de su ubicación como recipiente de un fenómeno que se da, y que intrínsecamente se muestra como algo que debe recibirse. "La

paridad del donador y del donatario sólo vale para el don (visto abstractamente a partir del comercio) y no para el fenómeno dado, el cual, en tanto que se dona sólo se muestra a un donatario... jamás a un donador -en la ocurrencia un sujeto supuesto productor de objeto". La donación del fenómeno, la donación como tal, se impone frente al sujeto. La aporía o insuficiencia fundamental de éste es que, reducido al "yo pienso" se focaliza en la objetividad, en el objeto, del cual se vuelve el representador y el representante; incluso su auto-comprensión es como "objeto". Fue Kant quien más criticó esta concepción del sujeto: desde que me debe aparecer a mí mismo el Yo deviene un objeto: "Como inteligencia y sujeto *pensante*, yo me conozco a mí mismo como objeto *pensado*"; yo soy un objeto para mí mismo desde que mi *yo* me debe aparecer como intuición. De allí que "*yo* no sea y no aparezca sino según el modo de los objetos, a los que debe acompañar [apercepción] y a los que termina de hecho asimilándose" (*Cit.*, parágrafo 24). Para superar esta deficiencia reductiva del Yo a objeto, Heidegger sustituyó el "yo pienso" por el *Dasein* [en realidad el paso al *Dasein* es mucho más complejo y reconoce una gran variedad de motivaciones]. Pero Marion va, incluso, a criticar el *Dasein* como portador, digamos sofisticado, del "yo pienso". Heidegger realiza una revolución radical: el sujeto no tiene como objetivo primero, fundamental, "la objetivación del objeto", pues el instrumento último de esta objetivación, la intencionalidad, no tiene "por tarea constituir objetos sino abrir un mundo"; la intencionalidad constructora de objetos es un caso derivado, o segundo, en relación con la determinación fundamental en cuanto a ser-en-el-mundo; éste afecta, pues, a quien (el Yo) ya no está en el mundo como espectador sino como parte esencial. El *mundo* no es la suma de los objetos constituidos sino que es apertura, "se abre un mundo", pero se abre "en tanto que antes le incumbe al *Dasein* realizar la abertura en general mediante su propio ex-stasis". [Pero el *Dasein* no la hace sino que *es* la abertura; el *Dasein* "es" *mundo* como abertura y no un lugar ajeno al mundo donde el mundo se abriría: es el propio abrirse del mundo. Este es un problema grave que, a mi juicio, Marion interpreta de manera errónea]. Es en el *Dasein* donde el ente se juega su ser, y, en consecuencia, se juega el ser de todos los entes [Marion se limita a una interpretación demasiado dura de *Ser y tiempo*, dejando de lado toda la obra posterior de Heidegger en relación con este problema]. Su crítica, en resumen, apunta a que el *Dasein* cumple el papel de un nuevo Yo: "El ser de este ente *cada vez mío* (*je*

meines)" [ninguna referencia al *Ereignis* donde *hombre* y *ser* aparecen *co-apropiados*]. Pero esta apropiación del ser por el *Dasein*-sujeto (según Marion) no debe entenderse como supeditación a un *ego*, sino que es consecuencia de que los otros entes no logran alcanzar su ser [sólo el *Dasein* pone en cuestión el ser-propio], mientras que el *Dasein* accede al ser "poniéndose en juego [como exposición a la muerte] en primera persona". "El ser se abre en el *Dasein*... en persona, en primera persona" [pero esto difícilmente pueda entenderse así, ya que no existe un *Dasein* separado del ser donde éste se abriría; lo que Heidegger supo graficar diciendo que el ser no está en el *Dasein* como una "tiza en un bolsillo"]. La posibilidad del ser dependería entonces de la exposición en primera persona del *Dasein* a la muerte [mas si el ser y el *Dasein* estuviesen sustancialmente separados no habría posibilidad de apertura]. El *Dasein* necesita del ser y el ser necesita del *Dasein* (ver esta problemática en el "Epílogo" a *¿Qué es metafísica?*).

Al tratar el "punto de articulación" del don y del donatario que recibe el don y que al recibirlo *se* recibe, Marion introduce el tema del *llamado*. Lo caracteriza como "lo innegable por excelencia". Hay que arrancar del párrafo 55 (p.314) de *Ser y tiempo*. Allí Heidegger se pregunta: (según la traducción de Gaos) "¿Qué 'voca' la conciencia (a lo invocado)?" ; según la traducción francesa: "¿Qué llamado la conciencia dirige al que ella llama", y continúa "Tomadas las cosas con rigor -nada. El llamado no enuncia nada, no da ninguna información sobre lo que pasa en el mundo, no tiene nada que contar" (p.357). "El llamado carece de toda clase de fonación. Mucho menos se formula en palabras -y no obstante resulta todo menos oscuro e impreciso" (p.314). Y culmina el párrafo diciendo que "una exégesis ontológicamente suficiente de la conciencia sólo la obtenemos, empero, en el caso de que sea posible poner en claro no sólo *quién* es el vocado por la vocación, sino *quién* es el que voca". La conciencia es llamada por sí misma a sí misma, y en este *momento*, que Marion inmoviliza, ve una vuelta solipsista al sujeto, a un sujeto vaciado: "El *Dasein* se descubre, en el momento mismo de arriesgarse e individualizarse como el ente al que le va su ser, una identidad vacía a sí", o ipseidad, o "permanencia del 'sujeto' trascendental metafísico" [Marion descuida que se trata de una analítica, de un, digamos, proceso analítico en el que la "ipseidad" se apresta a ser remplazada por el ser-ahí (*Dasein*: ser-el-ahí) que pone en acto la cuestión-del-ser]. Si el propio Heidegger sostiene que "la

constitución *ontológica* [yo subrayo] del sí mismo no se deja reducir ni a una sustancia-yo ni a un sujeto..." (p.371), ¿por qué sostener que "los caracteres reflexivos del Dasein reproducen la reflexividad del sujeto trascendental". "El ser se pone en juego jugándose en mí" (p.360). Es cierto, ¿pero por qué sostener que las aporías del sujeto -ante todo la de su "subsistencia"- amenazan siempre al *Dasein*? Si el *Dasein* no es sustancia-ego o sujeto, sino apertura de y al ser, ¿cómo atribuirle la tentación de sujeto sino por residuo: ya que el *Dasein* es (*hay*) y, en cuanto tal, subsiste? Las aporías subsisten siempre que "se pretenda comenzar por el *ego*, el 'sujeto' o el *Dasein* [como si se tratara de lo mismo] o, para hablar como Aristóteles, como un 'a partir de lo que' en general"; las aporías se superarían si "mediante una inversión radical" se substituye ese "que" o "quien" por un "atributario" (el que recibe el don) al que llega el fenómeno que se "muestra dándose" [no se comprende por qué el atributario superaría al *Dasein* entendido éste como lo abierto del ser en cuanto ser-en-el-mundo]. Dice Marion: "recibiéndose a sí mismo como algo dado se libera de la subsistencia de un substrato, en resumen, de la subjetividad del 'sujeto'"; cabe preguntar por ese "*se*": ¿qué o quién es ese *se* que recibe (ante todo: se recibe) a sí mismo? El *Dasein* sería lo abierto de ese recibir que no recibe nada y que es recibido por nadie y que, sin embargo, *es-hay*. Marion describe el atributario como si se tratase de ese *Dasein*, pero denegado. Mas, ¿de dónde llega *eso* que dándose constituye al atributario? La respuesta está llena de implícitos: "lo que se dona se muestra" [¿quién dona y a quién se muestra?] y el fenómeno dado hace surgir al atributario llegando a él. No puede constituirse sino que "se recibe del fenómeno dado y sólo de él", pero, insisto, ¿quién *se* recibe? Si no hay quien se reciba entonces hay que hablar de otra manera, dar vuelta el lenguaje y hablar, tal vez, de un misterio o un milagro inconcebible: de creación *ex nihilo*, de eso que después llamamos *Dasein* o atributario. Nuestra pregunta es similar a la que él le hace a Descartes cuando éste, hablando de la cera, dice "mis cinco sentidos". ¿Qué significa "mis"? No -dice- el *ego*-constituyente, sino una "representación vacía", un *noumeno*, una pasividad previa al concepto y que rompe con la metafísica del *ego*. Se trata del atributario en cuanto ajeno, previo, al concepto que experimenta el "fenómeno en estado de manifestación" sin presupuestos. De allí que "La fenomenalidad no se comprenda, sino que se reciba". El atributario no sólo recibe lo que se dona sino que "permite a lo dado mostrarse en tanto que se dona" [¿quién

"permite"?; si el tributario no es sujeto ¿cómo puede permitir?. Estamos en plena paradoja: el tributario es una suerte de "prisma o filtro" que hace surgir la primera visibilidad "precisamente porque no pretende producirla". Pero este tributario, sin embargo, "no precede a eso que forma según su prisma, sino que resulta de ello. El filtro se despliega ante todo como una pantalla. Antes de que se done lo donado todavía no fenomenalizado, ningún filtro lo aguarda. Sólo el impacto de lo que se dona hace surgir, en un mismo y único choque, el relámpago en el que estalla su primera visibilidad y la pantalla misma donde se estrella" (p. 365). [Marion introduce, inconsciente o subrepticamente, la diferencia ontológica que precisamente el *Ereignis* trata de resolver sobre la vía del *Dasein*]. "El pensamiento surge de la indistinción pre-fenomenal como una pantalla transparente [¿por qué y cómo, bajo qué modos, surge?] que se colorea de golpe bajo el impacto de un rayo luminoso [pero si aceptamos la imagen, entonces ¿cuál es el rayo luminoso que impacta sobre qué pantalla?]. Así es como en esa pantalla no hay "nada más -dice Kant- que el sentimiento de una existencia sin el menor concepto" (*Prolegómenos*, §46) donde se muestra lo dado y se forma en el mismo instante en que lo dado aparece, ni antes ni después. Este fenómeno receptivo juega "más acá de la distinción del fenómeno y del en-sí". Aquí se vuelve imprescindible otra referencia a Kant: "Esta proposición [el yo-pienso]... expresa una intuición empírica indeterminada... Una percepción indeterminada significa sólo algo real, que no es dado por el pensamiento sólo en general, luego no como fenómeno ni, incluso, como cosa en sí (*noumeno*), sino como algo que existe en el hecho y es designado como tal en la proposición 'yo pienso'" (*Crítica de la razón pura*, tomo II, p. 125). Ahora bien: el tributario "se recibe de lo que recibe" [lo cual implica una transmutación temporal], "nace del surgimiento mismo del fenómeno en tanto que dado", es decir, de lo dado ejerciendo "el simple impacto de su acontecimiento"; pero tal impacto se radicaliza en *llamado* (como su forma, podríamos decir, última), y el tributario se radicaliza en *donatario*. Aquí debemos volver a Heidegger. Éste supuso que "el ser podía ejercer una reivindicación [*Anspruch*: reclamo, reivindicación, solicitud, requerimiento] sobre quien, en tanto que hombre y más que *Dasein*, tomaba entonces el título de 'reivindicado'". Esta figura necesita ser descripta sin referencias al ser (el Padre, el otro, etc.). El *llamado* suscita, pues, al interpelado, es decir, al donatario. El *llamado* es lo inverso de la intencionalidad; "Un contrario de la in-

tencionalidad" dice Levinas ("*todo objeto llama y suscita la conciencia por la cual su ser resplandece y, por esto mismo, aparece*"). Para Marion el llamado que Levinas vincula con el Otro (con su rostro) se vincula con el llamado heideggeriano del *ser*; y ambos le parecen limitados; lo mismo ocurriría con Husserl al describir esas contra-intencionalidades, ni éticas ni ontológicas (ver *Experiencia y juicio*, p. 82 y ss): hay ideas -dice- "que se imponen por así decirlo, contra él [el Yo]". Este párrafo está totalmente dedicado a la mutua relación entre el yo y lo que se le impone y lo que él impone. Todo *fenómeno-saturado* (con exceso de intuición) "invierte la intencionalidad", "y por lo tanto vuelve posible, es decir inevitable, un llamado" (yo subrayo). Sería conveniente pues abandonar las anteriores interpretaciones del llamado. El llamado caracteriza al fenómeno saturado que, por exceso de intuición, "precede toda intuición". "Así nace el interpelado" que el llamado pone en lugar del sujeto "como quien se recibe íntegramente de lo que recibe". El interpelado "presta toda su atención a un objeto esencialmente faltante, se abre sobre una separación vacía", establece una "relación de origen desconocido" que se impone al yo/mi y contradice la intencionalidad que despliega el Yo a partir de sí. "Yo me recibo del llamado [no del *ser* de Heidegger, ni del objeto de Husserl, ni del otro de Levinas] que me da a mí mismo antes de darme cualquier cosa que sea". "Ningún mortal habrá vivido, ni un instante, sin haber recibido un llamado y sin haberse descubierto interpelado por él", es decir, sin haberse descubierto precedido por "un llamado ya allí": "la primer palabra... fue siempre ya oída antes de poder proferirla. Hablar es siempre y ante todo oír una palabra proveniente de otro, palabra ante todo y siempre incomprensible, que no anuncia ningún sentido ni significación sino primero la alteridad misma de la iniciativa..."; no hay objeto, ni yo, ni razón, sino el hecho de un *don* que me adviene, que "me precede originariamente, de manera que debo reconocer que yo procedo de él": recibo el don-del-habla; el llamado "da" el yo. El llamado se muestra en la respuesta ("el llamado se oye en la respuesta" afirma Levinas), forman una unidad en la que el llamado precede y excede infinitamente la respuesta, pero, a su vez, no hay acceso al llamado sino como respuesta. El llamado dona y la respuesta muestra. "El llamado y la respuesta se articulan como lo que se dona con lo que se muestra. El interpelado actúa como un Prisma que convierte a uno (el llamado) en otro (la respuesta), porque él se recibe a sí mismo de lo que en él se dona". Pero es "inevitable" preguntar "¿quién o

qué convoca, invoca y sorprende al interpelado"¿Dios, el otro, el ser, la vida? A estas preguntas, sucesivamente de la teología, de Levinas, de Heidegger y de Henry, Marion responde que "el llamado permanece y debe permanecer fenomenológicamente [¿qué diferencia aquí fenomenológico y ontológico?] anónimo". Primero, porque el llamado se da sin dar su nombre (el *llamado* proviene de un fenómeno saturado o paradoja; el *llamado* no asume ningún nombre porque "asumiría todos" exigiendo una nominación infinita. Así, "ningún llamado exigiría menos nombre que el de un fenómeno de revelación" (p. 410) "El nombre por excelencia de Dios, tal como él lo revela a Moisés, demuestra precisamente la impertinencia de todo nombre... expresándose en una tautología vacía –yo soy el que soy- que abre el campo a la letanía sin fin de todos los nombres". Este es el anonimato del que llama en el llamado. En este punto podría articularse respecto al *llamado* la misma crítica que la hecha a la interpretación económico-lineal del don. El anonimato del apelante tiene como correlato la posterioridad del interpelado por el *llamado*; la subjetividad no pre-existe al llamado sino que es constituida por éste; a su vez "la identidad del apelante se agrega posteriormente a la interpelación, pero nunca la precede como un presupuesto"; "...si yo supiese de antemano que es el ser, u otro, o Dios, o la vida, el que me convoca, entonces escaparía de golpe al estatuto pleno del interpelado, porque estaría libre de toda sorpresa, sabiendo de antemano... a qué o a quién me relaciono con la palabra oída" (p. 413), volviendo de esta manera al *Yo*. El llamado es el de las voces que no muestran nada, que, incluso, no suenan ("las trompetas sin sonido que todos oyen", dice un verso de Paul Claudel). El hombre podrá ponerle-darle nombre al *llamado*, pero ninguna trascendencia vendrá nunca a confirmarlo mediante una adecuación entre intelecto y cosa. Tanto lo que se da como lo que se muestra (llamado-y-respuesta) pertenecen a la inmanencia. "Antes del fenómeno no hay nada que ver ni prever. Luego la respuesta no ve nada antes de nombrar el llamado. Hablando con propiedad, ella no sabe lo que dice antes de decirlo..." (p. 419). Así caracterizada, la respuesta "erigida en garante del ascenso a lo visible de todo lo que se da, puede y debe inquietar", "Ella se limita, sin embargo, a radicalizar el carácter fundamental del *Dasein*: ser el ente en el que se pone en juego el ser, y, luego, el ser en general de todos los entes. Aquí el donatario se "caracteriza como el ente dado que pone en juego, en lo dado, a sí mismo, que se recibe en lo dado, y así [pone en juego] la donación de to-

dos los donados y su ascenso a lo visible. Nada de lo que se dona puede mostrarse sino al donatario y por él mismo, no por constitución...". En cuanto al *llamado* como don, debemos recordar que en el mencionado "Epílogo" de 1943, Heidegger decía que "únicamente el hombre experimenta, entre todos los entes, *llamado por la voz del ser* (yo subrayo), la maravilla de las maravillas: que el ente *es*" (revista *Nombres*, nº 2). Debe mencionarse que en esta época ya había escrito su texto clave sobre el *Ereignis*, los *Beiträge...*, donde plantea precisamente el don y la esencial co-pertenencia entre ser y hombre, lo que impide pensar el ser sin el *Ereignis* y el *Ereignis* sin el ser-hombre. No hay, por lo tanto, un abandono de la donación, lo que implicaría, por cierto, una restitución del *Yo*. Se pregunta Marion ¿cómo determinar que el llamado viene del ser? ¿y cuál es el lugar de ese "hombre"? ¿sólo mediante la "angustia"? El ser llama al ser (del ente), pero ahora ser se dice *Ereignis*, "a saber, el último nombre del ser" (*Réduction...*, p. 279); mientras la analítica trascendental habría tratado de "remontar" desde el ente al ser, ahora se "cede decididamente al acontecimiento del ser, único iniciador del fenómeno, si aún hay fenómeno cuando aparece el 'hay-se-da'". En última instancia no se trata del ser "sino de la reivindicación [el *llamado*] que éste ejerce y gracias al cual adviene el hombre", o, para no separar ser y reivindicación, lo que interviene es el ser-como-reivindicación. "El ser no se dice sino reivindicando, no se da sino a una respuesta". Pero este llamado -dice Heidegger- es una "voz silenciosa". El ser-ahí en realidad no oye nada. Hay que volver al párrafo 56 de *Ser y tiempo* en relación con este tema. La respuesta es a un llamado silencioso [porque lo que llama es el *llamado-del-llamado*. El llamado es al uno-mismo; no se llama a alguien -uno o muchos- sino a la mismidad del yo-mismo. Este llamado silencioso es, podríamos decir, la más grande apelación al poder de uno-mismo (a la autenticidad)]. El llamado, digamos, es como un grito que sólo dice, pero sin decir, por el solo llamado: *no te pierdas*; y el sí-mismo agradece: nombrar del poeta y decir del pensador son el agradecimiento por la verdad del ser que habla en el silencio de la palabra. En *Ser y tiempo* se sostiene que "El llamado con que caracterizamos la conciencia es el llamado del 'uno mismo' a su 'mismo'...es el llamamiento del 'mismo' a su 'poder ser sí-mismo'" (p. 315); el llamado es a "salir del 'estado de perdido' en el uno". Expresamente Heidegger niega que la potencia tenga un poseedor o sea ella misma un poseedor: "como una persona que se da a conocer". El llamado "viniendo

de mí sobre mí, se dirige a mí"; este es el fruto de la analítica fenomenológica (sin presupuesto): el que llama no puede nunca ser determinado "mundanamente" por nada. Hay en Heidegger como dos instancias en una: en el ser-ahí como fondo "de su in-hospitalidad" está "el llamador de la llamada de la conciencia"; por eso, porque el llamador no es familiar al cotidiano uno-mismo, es, para éste, una "voz extraña"; extraña-digamos-a su sí mismo, perdido, alienado. "El llamado no da noticias de acaecimiento alguno y llama sin fonación alguna" (p. 318). "El llamado habla en el modo inhóspito del *callar*, y sólo habla de esta forma porque el llamado no llama al llamado a engolfarse en las públicas habladurías del uno, sino a *retroceder desde ellas a la silenciosidad del 'poder ser' existente*". Estamos, como dice Jean Greisch (*Ontologie et temporalité*, p. 287) "en plena paradoja", sin quien llame, sin llamado y sin alguien a quien llamar [se trata de un llamado en la noche, que repercute como solo llamado; en la conciencia, silencioso, como una máquina de coser sobre una mesa de cirugía]. La paradoja es que el ser-ahí se llama a sí anulando la serie de instancias metafísicas: todo se vuelve ser-ahí no psicológico, o se vuelve ser, pero ser-sin-ser. ¿Cómo pensar, dentro de las categorías metafísicas, un ser-que-hable, un habla y un hablado? ¿Cómo pensar el ser dentro y con las categorías metafísicas? O, en resumen, ¿cómo pensar?].

En la discusión sobre el primer libro de Marion (*Réduction et donation*), en la *Révue de métaphisique et de morale* (nº 1 de 1991), F. Laruelle manifiesta sus dudas sobre el pensamiento filosófico de un creyente que deja de lado su creencia para filosofar sin presupuestos, y pregunta: ¿es que no hay "un último requisito del llamado, o un llamado que está más-allá-del-ser, que lo precede como sólo el *uno* puede preceder?"; "La trascendencia, como condición de lo real, puro fenómeno del llamado o la donación que es ella misma lo Dado último, está vaciada de su diversidad óntico-ontológica para constituir el Llamado en tanto que Llamado". El llamado, que implica una trascendencia de sí, nos "arranca" de lo empírico. Para Laruelle el llamado es, tal vez, "la relación absoluta de Dios con el hombre...". Y afirma que es una limitación, en el planteo de Marion, comenzar con la díada donante-donatario (y todas las figuras que le son propias), las que no se reabsorben jamás "íntegramente en el Uno si éste no ha sido reconocido como primero de entrada". La respuesta de Marion a esta crítica es breve y está en una nota de su trabajo en la misma revista. La nota dice: "...debemos sustraernos a la dicotomía que nos propone F.

Laruelle, en una discusión por otra parte tan generosa como lúcida: ya sea fundar el llamado mediante un nuevo recurso a la trascendencia, ya sea fundarlo en sí mismo, en la inmanencia radical". Pues el llamado no necesita en general ni fundación, ni realidad absoluta, porque se cumple absolutamente desde que él se oye, es decir, "desde que ha desaparecido, en resumen, por el simple hecho de darse y perderse. Mejor, él no interpelaría si no resonase sin razón ni fundamento y no desapareciese de inmediato sin dejar huella y sin nombre" [La sospecha de Laruelle, me parece, subsistiría: ¿dónde queda Dios en todo este desarrollo? Y ¿qué Dios? Si Dios se *presupone* todo el discurso queda embebido por él, si no lo presupone entonces está perdido indefectiblemente para siempre: no se puede encontrar a Dios partiendo del concepto, como bien lo experimentó Schelling en su última filosofía]. Para Marion el llamado precede radicalmente al que es llamado, por eso "nunca pueden coincidir: el llamado se interpone entre el que llama y el que es llamado por el llamado. El llamado *do*na el llamado al que es llamado. "El llamado *me* dona a y como *yo* porque él me separa, por su facticidad, de toda propiedad o posesión de lo propio"; el *yo* sólo es *yo* por donación del llamado, luego "el *Yo* no decide, puesto que inmemorialmente lo precede el llamado que lo constituye como mí-mismo [¿podría en tal caso el llamado ser otro nombre de Dios?]. Marion habla de la "dificultad" para designar a quién o qué llama [pero ¿es una dificultad o una imposibilidad? Esta no es una cuestión ociosa, pues si se trata sólo de una dificultad se podría darla ya por superada, de hecho, en el segundo caso la imposibilidad es ilevantable]. El llamado es siempre "anónimo": lo primero es la reivindicación (el llamado), luego es la conciencia de esta reivindicación, pero nunca el conocimiento del ¿quién? o del ¿qué?. Para Marion se trata de una "tercera reducción", que va más allá de la reducción fenomenológica y existencial, la que, precisamente, reduce el llamado (el que no es hecho por nada ni nadie, ni tiene sonido-voz, ni es recibido y entendido por alguien). Así termina *Réduction et donation*, reconociendo un llamado que no proviene del horizonte del ser sino de la pura forma del llamado (p. 305). La tercer reducción nos pone ante el don mismo: "el don de darse o substraerse a la reivindicación del llamado". También *Étant donné* concluye afirmando "la donación íntegra del mundo y de sus dones deja surgir un último don: lo dado mismo". En la breve *Oberture sur une question* al final del libro retoma sus críticas a Husserl y Heidegger; la fenomenología -dice- sólo rompe sus la-

zos con la metafísica cuando deja de pensar el fenómeno (a) como objeto y (b) como ente.; y en este último caso ni como *Dasein* ni como *Ereignis*: "Dejar aparecer los fenómenos exige no imponerles de entrada un horizonte, sea el que sea, que excluiría a otros; la aparición de los fenómenos no se vuelve incondicionada sino a partir del instante en que son admitidos por lo que ellos donan -dones, puramente" (p. 439). "La fenomenalidad de lo dado indica que el fenómeno no sólo aparece cuando otro que él (el Yo) lo constituye (Kant, Husserl), sino, ante todo, cuando él *se muestra* en sí y por sí mismo (Heidegger). Queda por franquear el paso más peligroso: pensar ese *sí/se* que permite al fenómeno mostrarse". Todo ente aparece siempre como dado, pero todo dado no se muestra como ente, sino que, precisamente, "él se manifiesta más allá o sin las categorías ónticas". "En adelante es necesario, así, aprender a ver lo que se muestra en tanto que simple y estrictamente se muestra en su absoluta libertad de aparición... Ahora bien, para ver lo que se dona es necesario renunciar a constituirlo y a 'comprenderlo'...para simplemente recibirlo". ¿Quién recibe? Para Marion no existe un Yo-sustancia previa al don que reciba el don. Tal sería el prodigio del movimiento complejo de la donación en su completud: "Nos atrevemos a proponer que la definición del fenómeno como que sólo *se muestra* en tanto que *se da*" es lo que justifica el itinerario de la donación, el que se apropia "en una fenomenología de pleno derecho los fenómenos saturados o paradójales". Las últimas líneas están dedicadas al sujeto, esta X "de la que ningún saber, por más positivista que se pretenda, puede hacer la economía". Querer suprimir esa X muestra una contradicción performativa, porque al suprimirla se la consagra: el "sujeto" se apodera de todos los intentos de destrucción; de allí que "Para terminar con los 'sujetos' sea necesario darlos vuelta, hacerlos girar". El Yo ocupa un centro, pero ya no como yo pensante o constituyente, ni como un origen en su mismidad trascendental, sino "como un inquilino colocado allí donde se muestra lo que se da", de tal manera que se descubra a sí mismo como un donado, o polo de donación "al que no dejan de venir todos los donados". En el centro no hay ningún "sujeto", digamos, metafísico, sino un donatario (un receptor de dones), "que tiene la función de recibir lo que se dona sin medida a él, y cuyo privilegio se limita a que él se recibe a sí mismo de lo que recibe". Se recibe a sí mismo y recibe a los otros de igual manera pero en distintos momentos; la recepción de sí es instantánea, pues lo que es, es ser recibido: se recibe a sí mismo en cuanto es. No se

trata de una intersubjetividad sino de una interdonación. El fenómeno de la donación permitiría alcanzar la individuación del otro, es decir, la concreción individual del otro y no sólo su concepto. Por eso el libro termina reivindicando el "amor" ("la más prostituida de las palabras" dice) y haciendo señas últimas hacia Levinas, quien plantea que la ley moral es una "ley de amor" y que una comunidad moral es una "comunidad de amor" cuya esencia es un "amor infinito, absoluto y universal", y hacia Heidegger, recordando de éste sus palabras: "El amor, como *motivo* de fondo de la comprensión fenomenológica". [La descripción del sujeto como *lugar* de manifestación es propiamente heideggeriana: el *Dasein* como "claro del bosque", como "iluminación", como lo "abierto", se ve soslayado por Marion a causa de presuponer el *Dasein* como "sujeto" metafísico. Digamos que el pensamiento de Heidegger en todo su desarrollo contradice esta interpretación. En tal sentido J. Greisch cuestiona la interpretación de Marion porque éste reconoce que "destruir el *ego* abre el acceso al *Dasein*", en la p. 130 de *Réduction...*, mientras que en la p. 155 afirma que entre el *ego* cartesiano y la analítica existencial existe una extraña "rivalidad mimética", y que luego de la destrucción efectuada por *Ser y tiempo* el *ego* adquiere su "auténtica figura fenomenológica". Incluso la hermenéutica del yo puede seguirse más allá y más acá de *Ser y tiempo*, hasta llegar al *Ereignis* que "absorbe totalmente el Yo en el ser, sacrificando, por así decir, el yo en el altar del ser". Una lectura de los *Beiträge...*, "la Carta Magna del pensamiento del *Ereignis*" demuestra que las cosas son mucho más complicadas que lo planteado por Marion. Heidegger, en esta obra, repite las preguntas que subyacían a *Ser y tiempo*: ¿qué/quiénes somos nosotros? Se trata del llamado "otro comienzo" que rompe deliberadamente con todas las "expresiones modernas del sujeto" (p. 53) y plantea el problema de "la verdad del ser": "El ser más propio del hombre está fundado sobre una apertencia a la verdad del ser en tanto que tal..."; "El sí-mismo no está 'cerca de sí' sino allí donde no pertenece más a sí sino a la verdad del ser"]. Sólo una donación absoluta puede suprimir la visión económica del don como visión esencialmente metafísica, pues en esta *donación absoluta* desaparecen las bases metafísicas de la donación: el sujeto de la donación, el donatario, el don y el donante (en cuanto trascendental). A esta donación Absoluta, sin sujeto donatario o constituyente, sin donante como sumo-ente, y sin donatario como sujeto-ego, es *posible* que no se la pueda nombrar "ni con el más prostituido de

todos los nombres", pero en el caso de que se intentara nombrarla, de que se aceptara el desafío de la imposibilidad del nombre, de que se quisiera nombrarla sabiendo que todo nombre es idolátrico, que se quisiera pronunciar ese nombre impronunciable, no por defecto sino por inexistencia, ese nombre imposible pero que no dejamos de querer pronunciar, ese nombre que pronunciamos sin nombre, ese nombre que no nombra nada o nombra la nada, ese nombre que es todos y ningún nombre, ese nombre que nos hace ser lo que somos y lo que no somos, entonces sólo encontraríamos el absoluto silencio de su nombre...

Bibliografía

Massimo Cacciari, *Dell'Inizio*, Adelphi, Milano - Jacques Derrida, *Dar (el) tiempo*, Paidós, Barcelona; *L'etique du don*, Métailié-Transito, Paris; *Cómo no hablar*, Anthropos Madrid; Jacques Derrida y Geoffrey Bennington, Jacques Derrida, Seuil Paris - Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Ediciones Paulinas, Madrid; *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, México; *Experiencia y juicio*, Universidad Nacional Autónoma de México; *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Folios, México; *L'idée de la phénoménologie*, Presses Universitaires de France - Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México; *Tiempo y ser*, en revista *Eco*, Bogotá; "Epílogo" e "Introducción" a "*¿Qué es metafísica?*", en la revista *Nombres*, n° 2, Universidad Nacional de Córdoba; *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de Cultura Económica, México - Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*, Lozada, Bs. As.; *Crítica de la Razón Práctica*, Porrúa, México - E. Levinas, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca; *Ètisque et infini*, Fayard, Paris; *De otro modo de ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca - En la *Revue de Métaphisique et Morale*, n° 1, 1991, ver los trabajos de: Jean Greisch, "L'hermeneutique dans la 'phénomélogie comme telle'; Michel Henry, "Quatre principes de la phénoménologie"; Francois Laruelle, "L'appel et le phénomène"; J.L. Marion, "Réponses a quelques questions", "Le sujet en dernier appel".