



**TRABAJO FINAL DEL MÁSTER DE FILOSOFÍA
CONDICIÓN HUMANA Y TRASCENDENCIA**

**FENOMENALIDAD DE LA CARNE EN EL PENSAMIENTO
DE JEAN-LUC MARION**

Pessekoula Petchia

Francesco De Nigris

01/2023

Contenido

I. Introducción.....	3
II. El fenómeno como concepto clave para el conocimiento filosófico.....	7
III. Las actitudes fenomenológicas.....	21
III.1. La actitud natural.....	21
III. 2. La puesta en cuestión de la actitud natural.....	25
III. 3. Los fenómenos cognitivos puros.....	27
IV. Los fenómenos saturados.....	34
V. Una filosofía radical: el amor precede y determina el ser.....	42
V.1. El fenómeno erótico.....	42
V.2. La ipseidad: en el avance el amante soporta todo, cree todo, ama sin ver.....	48
V. 3. La erotización completa: la significación de otro, del rostro en la palabra y en el juramento.....	53
VI. Conclusión.....	57
Bibliografía.....	60

Resumen

En este trabajo se quiere mostrar cómo Jean-Luc Marion reconstruye la filosofía primera a partir del concepto de “amor” pasando del *qué es* de las cosas al *cómo aparece* algo. Es un salto importante en la historia de la fenomenología ese paso de la subjetividad actora a la subjetividad receptora. Ello es posible a través de la fenomenalidad de la carne. El *fenómeno erótico* es una reducción de todo cuanto existe hasta la aparición del *Ailleurs*. *Ailleurs* es el fenómeno por excelencia que posibilita la donación mutua de las carnes y hace del yo un adonado.

Palabras claves: Marion, fenomenología, fenómeno erótico, donación, carne, *Ailleurs*.

Abstract: Phenomenality of the *carne* in Jean-Luc Marion's conception.

This work shows how Jean-Luc Marion reconstructs the first philosophy from the concept of "love" going from "what" of things to "how" they appear. It is an important leap in the history of phenomenology that runs from the "acting" to the "receiving" subjectivity. This is possible through the phenomenality of the *carne*. The erotic phenomenon is a reduction of everything that exists until the appearance of the *Ailleurs*. *Ailleurs* is the phenomenon par excellence that makes possible the mutual givenness of flesh and converts the "self" to the “gifted” (*l'adonné*) - adonado.

Keywords: Marion, phenomenology, erotic phenomenon, givenness, *carne*, *Ailleurs*

I. Introducción.

Algo existe, es cognoscible solo cuando se piensa. Todo lo que está fuera del campo del pensar y de las percepciones humanas no existe y no merece la pena ser investigado. Porque lo que nos interesa es lo que nos es cercano, en cuanto a lo lejano dejémoslo a los soñadores. De lo que no se puede demostrar nada, no es tarea nuestra sino la de los que están nublados por sus creencias. Desde ese punto de vista, se quiere demostrar que no hay un *ya* de las cosas antes de ser pensadas, más bien que hay algo o que las cosas vienen a existir, a tomar forma, cuando se las piensa. Esas consideraciones previas son una manera de hacer depender el ser del *cogito*.

Pero sabemos que una realidad y su sentido no se agotan solo por pensarlos, tampoco cuando estén analizados en todas sus dimensiones de “manera clara y distinta”. El significado objetivo siempre estará más allá del conocimiento humano y ni siquiera podría ser alcanzado buscando en el sujeto mismo. Con que la racionalidad fenomenológica en su totalidad va a buscar distinguir entre la “evidencia directa” y la “evidencia reflexiva”, colocar la realidad en su justo modo de aparecer evitando toda evidencia natural. Así que el camino descriptivo, el “retorno a las cosas mismas” desafía la ciencia en su trayectoria de decir las cosas y los objetos como momentos del mundo; por lo menos si nos fijamos en la escuela de la reciente fenomenología, es decir desde Emmanuel Levinas y Paul Ricoeur hasta Jacques Derrida, Michel Henry y Jean-Luc Marion.

Yo como persona, no soy una causalidad, no soy el resultado de los acontecimientos, sino una conciencia que se da cuenta de que antes de cualquier discurso “*hay*” algo. Digamos que mi pensar no es el punto de partida de la existencia de las cosas ni siquiera de la mía, de lo contrario sería una constitución de la existencia misma, por tanto, mi pensar no es el principio de la Vida. Con lo cual mi pensar no hace existir el objeto que pretendo conocer porque mi pensar no es una creación. Con esto no quiero decir que siempre hubo algo sino sería caer en la tentación griega que no cree que el *hay* venga de algo, de la nada. Ese retorno a las cosas como lo plantea Husserl no es nada más que una toma de conciencia del yo, pero no un retorno idealista cartesiano o kantiano que descubra, al final, o hace aparecer una certeza absoluta a partir del sujeto por sí mismo. El “dar cuenta de” tampoco es un acto de creación. Es lo que sería el punto de partida: todo en cierto modo, presupone percepción, sensación, representación, intuición. Pero claro, el presuponer y todo lo que descubro a través de mi reflexión proviene de la experiencia, de mi experiencia de lo factible. Por tanto, deberíamos partir de la observación

del exterior para reconstituir la esencia del mundo, como acontecimiento, tal como se nos da a nosotros¹.

Dicho eso, la fenomenología tiene cuatro principios como fundamentos según el texto de Michel Henry en la revista *Revue de métaphysique et morale*². El primer principio lo tiene de la escuela de Marburg³ en su aserción “*autant d'apparence, autant d'être*”. Manipula la fórmula por el doble significado que tiene el término “*apparence*” y llega a esa otra fórmula: “*autant d'apparaître, autant d'être*”. El segundo principio es de Husserl denominado como principio de los principios en el párrafo 24 de *Ideen I* en el que establece la intuición como fuente originaria para el conocimiento⁴. El tercer principio parece más una reivindicación con la expresión “*droit aux choses!*”. Y el cuarto, claramente de Marion, lo encontramos en su obra *Réduction et donation* en estos términos: “*d'autant plus réduction, d'autant plus de donation*”⁵. Estos principios presentan dos rasgos que había que resaltar y que de hecho hacen que el nuevo sistema sea muy fecundo. Pero al mismo tiempo tensiones latentes poco compatibles con la coherencia que se puede esperar de un tal pensar: la indeterminación y la contradicción.

Empezando por la indeterminación, Michel Henry consta que en el primer principio existe una correlación entre el aparecer y el ser. Es decir, que algo aparezca significa que es, una correlación que vuelve a ser una identificación, lo que aparece es idéntico a lo que es. Michel Henry hace notar que en ese principio tal como ha sido enunciado, el aparecer y el ser tienen misma esencia por eso en la medida en que el aparecer aparece, el ser se despliega también. Es una identidad en su esencia porque ontológicamente el ser depende del aparecer. El ser es porque aparece, entonces el aparecer hace que el ser sea y por tanto la esencia del ser se encuentra en el hecho que aparezca el aparecer. El despliegue de la esencia del aparecer es lo que hace que el ser encuentre la suya. Si prestamos atención a Descartes en las *Regulae*, ha reducido el ser al aparecer que llama *lumen naturale* o en las *Méditations*, la *cogitatio*, es decir la intuición en su última instancia. Entonces la afirmación “*je suis une chose qui pense*”⁶, es decir un ser que piensa, significaría que el ser que soy en mi totalidad tras subsistir al poder de

¹ Es un desafío las ciencias de la interioridad que quieren que todo parte de nuestro interior, que la verdad se encuentre dentro de uno mismo y basta hacer ese viaje para encontrarla.

² Henry, Michel, “Quatre principes de la phénoménologie”, N° 1, 1991, p. 3-25.

³ Grupo de filósofos neokantianos como H. Cohen, Natorp, E. Cassirer que han dedicado su trabajo a la crítica del conocimiento, del lenguaje y de la lógica moderna.

⁴ « Toute intuition donatrice originaire comme une source de droit pour la connaissance »

⁵ Marion, Jean-Luc, *Réduction et donation. Recherche sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, Paris 1990, p. 302. A continuación *Réduction et donation*

⁶ Descartes, René, *Méditations Métaphysiques*, édition numérique, Québec 2016. Edition électronique par Daniel Boulagnon à partir des textes de 1641 et 1647.

la duda lo tengo del poder de mi aparecer. Mi ser reside y se agota en mi aparecer. Por lo tanto, no soy distinto de mi aparecer, aparezco tal cual soy. Lo que nos lleva al tercer principio que señalaba Michel Henry: “*droit aux choses*” (*zu den Sachen selbst*). El *Zu* que significa por una parte el acceso a algo, la posibilidad de acceder a algo y *Sachen* la cosa a la que se tiene acceso, es decir el contenido al que nos da acceso el acceso. Pero el *Zu* nos da acceso a las cosas sin rodeos.

A ese nivel, estamos lejos del primer principio que hablaba de la identidad entre el aparecer y el ser. Henry hace notar que aquí está la contradicción, porque hace falta un esfuerzo para acceder al *Sachen*, cosas que son por sí mismas antes de encontrarlas. Parece que el aparecer está descartado, pero en realidad está de manera implícita en la posibilidad del acceso porque al final, el objeto al que se tiene acceso es el que decide de qué modos y de qué manera se tiene acceso a él. Pues la relación ontología fenomenología se encuentra invertida porque ya nada depende del sujeto sino de la cosa que dicta los principios de conocimiento. Decirlo así, destaca Henry, es afirmar que los modos de acceso a la naturaleza de la cosa son los que la determinan o la constituyen porque el carácter espacial depende del espacio y el temporal del tiempo. Pues la cosa guía el aparecer y el aparecer es el ser. Por lo tanto, hemos de descartar que el problema de la fenomenología se resuelve en la ontología y tampoco en el conocimiento del “objeto⁷”. Y parece haber una dualidad entre fenomenología y ontología pero que en realidad está también descartada por la reducción radical del ser al aparecer.

Los dos términos, aparecer-ser, se encuentran unidos en el concepto fenómeno, *algo se da*. Que algo se da unifica los dos sentidos: del ser y del aparecer. En el fenómeno, ese algo, el ser, se nos da, se muestra y se nos aparece. En consecuencia, algo es porque se da. Con que el ser se reduce al aparecer. En su análisis Henry duda si ese algo que se muestra siendo fenómeno difiere en sí del aparecer o no, porque lo que se da en el fenómeno mundano estaba ya dado de inmediato antes de ser descubierto como fenómeno por nosotros, antes de ser mentado. Lo que Henry pone en cuestión no es la conexión aparecer-ser sino más bien la reducción del ser al aparecer. Porque una cosa es el acto de aparecer y otra es lo que aparece, una cosa es mi acto de ver y otra es lo visto, es decir lo óptico no agota la fenomenalidad de aquello.

Al analizar el segundo principio que Husserl denomina el principio de los principios en el párrafo 24 de *Ideen I*, uno se da cuenta que es una afirmación de dos tesis que pueden ser contradictorias. Por una parte, habla de la universalidad como intuición, es decir lo que hace

⁷ La fenomenología no es un conocimiento objetivamente menos aun del ente, sino del aparecer y de sus modos.

posible toda experiencia, el aparecer en general, “*intuition donatrice originare*”; por otra parte, la intuición como estructura de la conciencia en cuanto “conciencia de algo”. Pero lo que permite a la intuición de poner en fenomenalidad ese algo es la intencionalidad. Pues para que ese algo sea puesto en condición de fenómeno, la intencionalidad va más allá de sí misma hacia el objeto arrojado en cuanto correlato intencional, objeto trascendente, y justamente es esa trascendencia que constituye su fenomenalidad. Entonces, Henry concluye que si la intuición se pone como principio de toda experiencia y de todo conocimiento, el ser ya no estaría en su esencia más originario porque condicionado por la intuición, está acabado tanto como esa Vida que se nos da a nosotros mismos, que nos engendra infinitamente en cuanto se engendra a sí misma. A de fin de cuentas, la reducción de la que se trata en Husserl es negativa, es decir, no nos abre a la vida. Por eso es el cuarto principio tal como enunciado por J.-L. Marion, es el que cumple con los dos conceptos en su relación de proporcionalidad restituyendo a la reducción su significación positiva: “*d’autant plus de réduction, d’autant plus de donation*”, la reducción en realidad abre y da. Marion reforma aquí ese concepto que llama el fenómeno saturado más bien desbordante y ese fenómeno es la donación recíproca de la carne, es decir el amor.

A continuación, a través de un análisis conceptual dado la complejidad terminológica de los textos trabajados, nuestra tarea consistirá en abordar el tema de la donación de los fenómenos, en particular el fenómeno de la *carne* en el lenguaje de Jean Luc Marion. Por tanto, en un primer capítulo, hace falta un *excursus* del término “fenómeno” a través de la historia de la filosofía hasta Husserl. Será un análisis no exhaustivo con la intención de entender mejor nuestro autor y poder situarnos mejor en su perspectiva. En el segundo capítulo, abordaremos las tres reducciones fenomenológicas de Husserl para entroncarlas con los fenómenos saturados de Marion en el tercer capítulo. Como lo indica su nombre, saturan el pensar y la metafísica tradicional. En el cuarto capítulo, siguiendo a Marion en *El fenómeno erótico*, mostraremos que el amor determina y precede el ser a través de la erotización de la carne pasando por el avance del amante que “soporta todo”, “cree todo” y “espera todo” y que al final el juramento del *Ailleurs* hace que el amante y el amado se dan mutuamente sus carnes. Para concluir, trazaremos las principales líneas que hemos seguido y las críticas que podrían hacerse a Marion y a sus tesis.

II. El fenómeno como concepto clave para el conocimiento filosófico.

La expresión *to fainómena* viene del pensamiento griego para designar “los fenómenos”. Es un término que se ha usado en la reflexión sobre la manera con la que las cosas ¿pasan a la experiencia, la manera con la que se muestran. Pues el fenómeno es lo que aparece, lo que se manifiesta visiblemente. Desde Homero, en la cultura griega antigua, se exploran las distintas capas de lo que se deja ver de los entes y de las cosas a través de sus características físicas, de sus actos y palabras⁸. Pero el fenómeno parece tener su superficie y su profundidad porque hay de esos fenómenos que aparecen fácilmente y otros que se muestran progresivamente o no se muestran de inmediato.

Esta última consideración del fenómeno es la aparición de lo que no se muestra, no se manifiesta. Es decir, una aparición de algo o de alguien en ese orden tal como por ejemplo un dios que se da a conocer o que se manifiesta a los hombres a través de un fenómeno particular suyo. En ese sentido los fenómenos son la visión de lo que no se manifiesta, el fenómeno es lo que deja ver lo que no se puede ver de inmediato. Pero el riesgo si sitúa cuando ese tipo de fenómeno puede interpretarse como un *phantasma*, dado que el termino fenómeno tiene esa paradoja por el hecho de que designa a la vez lo que se presenta, se muestra y la vez lo que se oculta hasta con el riesgo de ser también un simulacro. En *Iliade* I, vemos que Atenea se manifiesta ante Aquila durante el enfrentamiento entre este y Agamemnon. El dios decide darse a conocer a quien quiera y al mismo tiempo se oculta a los demás en el escenario. Esa manifestación de Atenea podría ser una simple apariencia en el sentido de una visión engañosa. Pero es la manera con la que la diosa decide darse a conocer tal cual es.

En ese sentido el fenómeno no es la apariencia de algo sino la sensación de algo que se atestigua en una presencia. Es también como en la amistad cuando uno pide los actos o las pruebas que manifiestan la amistad. El fenómeno no es la apariencia falaz de la amistad, en contrario es la prueba esperada. Es decir que aparezcan los actos, las pruebas del bien que uno sabe hacer y no solo las palabras. También el fenómeno es lo que sale a la luz abiertamente. Por ejemplo, Xénophone en su defensa contra la impiedad de Sócrates decía que se le veía hacer sacrificios a los dioses abiertamente en la ciudad. Este fenómeno sería también lo que se señala a todos y se opone en ese sentido a lo clandestino, a lo oculto, a lo disimulado. El fenómeno es lo que se muestra arrancándose de la oscuridad.

⁸ Macé Arnaud, “D’Homère à Platon : La réalité du phénomène” en Perreau Laurent, *Le phénomène*, Vrin, Paris 2014, pp. 11-34.

En los poemas homéricos se pone de relieve dos tipos de fenómenos: el fenómeno del cuerpo y el fenómeno del espíritu. Por ejemplo, después de la exposición oral de Ulyse se pregunta a la reina qué le parece el hombre que acababa de hablar. Claro que esa pregunta se refiere a las dimensiones del aparecer del hombre, todas las características que se refieren a la persona de Ulyse es lo que la reina contempla, porque existe el fenómeno del cuerpo con su belleza y sus dimensiones y el fenómeno del espíritu por las palabras que uno pronuncia. Las palabras revelan la rectitud del espíritu, son fenómenos de algún modo. La palabra que se oye y atrae las miradas o capta la atención de los auditores es un fenómeno. Pero podría preguntarse si la palabra es siempre la manifestación del espíritu. Pues significa que puede haber en las apariciones apariencias engañosas dado que la belleza puede disimular la flaqueza física. Es el caso de Héctor en *La Odisea* cuando se ríe de su hermoso hermano. La belleza de Alejandro no revela que es fuerte o débil, por lo menos de inmediato. Así que es posible el desfase temporal en cuanto a los fenómenos. Al final de *La Odisea*, cuando Ulysses alaba a su padre, deja suponer que la belleza y la altura de este tenían que desvelar las virtudes de su corazón. Entonces la descripción del fenómeno es más complicada que lo que parece. Podemos decir que no es el fenómeno en sí que es defectuoso o aparente. El fenómeno de la belleza, de la virtud moral o física no es una apariencia en sí, sino la manera con la que se solapan los fenómenos deja ver otro tipo de fenómeno, el hecho de que un fenómeno sirva de lugar de aparición a otro fenómeno. Con todo, podemos decir que se crea una ilusión acerca de los fenómenos cuando uno es el soporte de otro. Ello significa que la apariencia puede ocultar el fenómeno en sí y es allí la dificultad y la posibilidad de equivocarse.

Ahondemos acerca de esa duplicidad. En un fragmento de Anaxágoras se dice que los fenómenos son la visión de lo que no se manifiesta⁹. Se trata de la doble dimensión del fenómeno. Las cosas que vemos tienen esa capacidad de desvelar otra cosa que lo que significan. Puede que en los fenómenos haya cosas imperceptibles a través de los. Por lo tanto, el fenómeno es la manifestación de lo que se niega a mostrarse y eso deja lugar a la hipótesis, como lo indica también Hipócrates en el caso de la medicina. Porque no existe nada en lo que hay que apoyarse para conocer de verdad las cosas invisibles por estar más allá de nuestra percepción. El peligro de que el fenómeno sea la aparición de lo no desvelado es que este se transforme en una fantasma, un simulacro porque el discurso puede dejar ver una falsedad.

⁹ Macé Arnaud, o. c., 19.

En Platón nos enfrentamos a la proliferación del fenómeno y la trascendencia de lo no revelado, de lo oculto. En un texto de la *República*¹⁰ deja entender que el cuerpo y los actos son el soporte de otras realidades. Un cuerpo puede encarnar múltiples fenómenos y una cosa podría fenomenalizarse en una multitud de cuerpo y de actos. El acto y el devenir son invisibles, imperceptibles según Platón en el *Théétète*, porque la percepción del tocar no puede captarse en sí misma, es el acto de tocar mismo. En la *Republica*, Sócrates nos dice que los cuerpos y los actos son el modo con el que las virtudes se hacen fenómenos, pues el fenómeno tal cual, lo percibimos o captamos, es la unidad entre el cuerpo y el acto. Las *Formas* que Platón evoca en la *República*, en el *Phédon*, en el *Hippias*, son cosas que existen en sí pero que no se puede ver ni tocar. Claro que esas cosas están aferradas a la esfera de nuestra percepción a través del cuerpo cuando se trata de su realidad (*ousia*).

Es decir, que lo percibido no es el único lugar de manifestación del fenómeno, existe otra manera con la que las cosas pueden darse o mostrarse. Por ejemplo, cuando pienso, las cosas se dan a mí, en mi pensar por el ejercicio de la reflexión; por eso la importancia del dialogo en forma de pregunta y respuesta. Pues lo que tocamos o vemos lleva la marca de lo invisible. Existe en el fenómeno una parte de inmanencia y otra trascendente. Lo inmanente es lo que vemos y tocamos y lo trascendente lo invisible, lo que se manifiesta a través de la realidad sensible. La realidad del fenómeno desde de Homero hasta Platón tomó muchos sentidos. O sea que el fenómeno puede ser una apariencia, puede ser el fenómeno tal cual lo tenemos ante nosotros a través de los sentidos como realidad sensible y puede ser el fenómeno en cuanto fenómeno, es decir lo que no se da de inmediato o que no está en el campo de la visión y de la percepción sensibles.

Con el estoicismo la noción de fenómeno tiene dos dificultades. La primera, el término significa a la vez lo que aparece, las apariencias, los hechos, las sensaciones. La segunda dificultad es que, con los filósofos de la antigüedad la expresión *to phainomenon* expresa la idea de lo que le parece a uno acerca de una idea, de un hecho, dar su punto de vista, su impresión. Por lo tanto, es una expresión muy común más que una expresión filosófica, por tanto, muy confusa. Pues para los estoicos es esencialmente lo que aparece, que sea algo afectivo, sensorial o que sea fruto del pensar o de la imaginación. En el estoicismo ya no se trata de la discusión entre su sentido común y el sentido que le da el pensar filosófico, ya no

¹⁰ Macé Arnaud, o. c., 22.

hay la oposición entre sensación y razón, sino que se propone un análisis más técnico del término aparición en cuanto fenómeno.

Por una parte, lo que aparece se distingue de lo que no aparece y por otra, lo que aparece se distingue de la realidad sensible. Hay cuatro formas de entender la aparición en relación con la realidad del ser. Es decir que lo que aparece puede ser o no ser y lo que no aparece puede ser o no ser. Lo entendemos así desde la fórmula de Epicteto según la cual o bien las cosas son tal cual aparecen o bien no son, por tanto, no existen, o bien son y no aparecen, o bien no son y aparecen¹¹. Tales son las cuatro modalidades de la impresión (*phantasia*), con que la aparición es el punto de partida. Para los estoicos los fenómenos son la base sobre la que se forma toda forma de saber, uno experimenta primero una cosa a partir de la impresión y luego la verbaliza porque la aparición es el principio de la constitución del conocimiento. Es que no puede haber pensamiento o discurso sin fenómenos y la vida nos reenvía siempre a los fenómenos. Por lo tanto, la aparición tiene solamente una primacía gnoseológica y no ontológica.

Pero lo que no aparece también tiene su importancia, aunque Epicteto diga que lo que aparece es la medida de toda acción¹². Es decir, una buena vida parte de los fenómenos y de la capacidad de uno para distinguirlos. Aun así, no hay que olvidar la confusión tremenda que existe en el estoicismo entre fenómeno y fantasía. El acto primero de un estoico ante un fenómeno es dudar, el fenómeno es una fantasía y no lo que aparece. Pues la fantasía es como una afección que se muestra y muestra lo que la produce. Por ejemplo, nuestra visión sobre una cosa no es la misma antes, durante y después de verla. Es como una luz que se desvela desvelando al mismo tiempo. Entonces cuando un fenómeno se da a nosotros, que sea un objeto de nuestra percepción o el contenido de nuestra imaginación, conviene distinguir entre el efecto que produce sobre nosotros, la impresión que nos da, y la causa de ese efecto que es la “chose apparente” (*phantaston*). Por ejemplo, mi sensación del frío no está en el aire mismo sino en mí mismo porque con la misma temperatura a veces no tengo frío. Pues esa comprensión de la fantasía hace que se traduzca por representación, pero hay que decirlo, causa muchos problemas. Porque la representación pone una diferencia entre el objeto representado y la representación en sí y la fantasía no crea esa modificación tan importante del objeto porque la fantasía es el modo mismo de aparición del objeto al sujeto, falta en saber si el modo de aparición se identifica con el objeto o no.

¹¹ Bondu Baptiste, “Le phénomène chez les stoïciens” en Perreau Laurent, *Le phénomène*, Vrin, Paris 2014, pp. 35-57.

¹² Bondu Baptiste, o. c., 37.

Tampoco se puede traducir fantasía por representación porque la fantasía es, es decir, que la fantasía es descrita en términos físicos del orden del efecto o del resultado de una acción mientras que la representación traduce la idea de mediación; la impresión tiene un carácter engañoso acerca de los fenómenos porque la impresión puede ser verdadera o falsa. Por ejemplo, sumergir una rama en un vaso de agua deja ver claramente la falsa impresión y el fenómeno engañoso de este. Por lo contrario, los epicúreos niegan esa distinción porque para ellos es la misma realidad que está representada en las dos posiciones.

Por lo tanto, la fantasía no añade o retira nada de lo que aparece, es una pura pasividad, sin memoria y sin razón y por eso toda impresión o afección es veraz como, por ejemplo, la sensación del color azul, el deseo que experimento, el sentimiento de injusticia que son realidades fenomenales que se me imponen. Lo que puede ser falso es el hecho de pasar de la sensación a la realidad misma del fenómeno porque el azul que experimento puede ser rojo para otra persona. Estamos aquí en oposición con los epicúreos, por quienes no existe una diferencia entre lo verdadero y lo que existe, de la misma manera que no se puede distinguir entre la realidad del fenómeno y la veracidad de la impresión. Pero para los estoicos lo verdadero es una proposición, es decir un contenido racional o discursivo que viene expresar la correlación o correspondencia entre la impresión y lo que existe¹³.

En conclusión, según los estoicos hay que dudar de los fenómenos distinguiendo entre la apariencia y la afección. Por lo tanto, la impresión que tenemos de una cosa existente no puede ser la misma impresión de lo que no existe si queremos ser escépticos. Pero la impresión considerada por los estoicos como lo que puede proceder de lo que no existe, implica considerar el fenómeno no en relación con lo que existe sino en relación con su manera de aparecer. Es decir, la tarea consiste ahora en ver en el fenómeno mismo lo que garantiza su propia realidad, partir de su evidencia (*energeia*) misma para afirmar el carácter aprehensivo de la impresión. Pero en realidad ¿cómo sería posible la vida si hay que tomar las cosas indistintamente, sin juicio, sin valoración, es decir a lo que nos cae en las manos en el aquí y ahora sin juicio? O ¿hay que atenerse simplemente solo a los fenómenos sabiendo que nuestra naturaleza racional siempre busca lo verdadero?

En cuanto al cartesianismo, si el término fenómeno designa apariciones particulares que se producen en la naturaleza, se utiliza también como sinónimo de experiencia, es decir lo que

¹³ Bondu Baptiste, o. c., 40.

se puede percibir con los sentidos aunque en las *Meditaciones Metafísicas*, para un conocimiento hay que olvidarse de lo que nos ofrecen. Descartes afirma que los fenómenos son también objeto de la física, en su proyecto de conocimiento de la *physis* partiendo de la fenomenalidad misma. La experiencia sensible rechazada en su metafísica es tomada en cuenta en su física. Pero ¿cómo asegurarme que los fenómenos, es decir la manera con la que me aparecen las cosas, en mi conciencia perceptiva están en adecuación con la realidad sensible, descrita por la metafísica según la quinta meditación? En la *Meditaciones Metafísicas*, la fenomenalidad es lo que ofrece una primera certeza al sujeto en su contacto directo con lo sensible pero enseguida nos damos cuenta de que esa certeza alcanzada por los sentidos no se sustenta por el desfase entre el fenómeno y la realidad.

A diferencia de un escéptico, Descartes afirma directamente que los sentidos pueden engañarnos sin distinción ninguna, no hay grados solo hay que encontrar lo que resista a la duda. Por lo tanto, las etapas sucesivas de la fenomenalidad están rechazadas por completo como fundamento del conocimiento. El académico dice que es prudente no fiarse enteramente de estos sentidos que nos han engañado alguna vez, pero reconoce al mismo tiempo que no se puede negar la certeza de que uno esté aquí y ahora sentado, escribiendo. Por lo tanto, el movimiento de resistencia a la duda depende del hecho que las cosas sensibles estén cerca o lejos. Con lo cual los errores de percepción no provienen del sujeto mismo sino de esa lejanía o cercanía del objeto.

Para romper esa relación entre la fenomenalidad y la realidad expone un argumento metafísico que consiste en la no distinción entre nuestro estado de somnolencia y cuando uno está despierto. En ese estado soñador del sujeto se produce una dislocación brutal, la existencia del mundo exterior está puesta en cuestión radicalmente desde un punto de vista de la metafísica. Cosa que no pasaba con los escépticos porque la certitud de la sensación del sujeto y la existencia del objeto exterior no están puestas en cuestión. Según Descartes, el fenómeno está reducido a la pura conciencia subjetiva, a la pura apariencia. Pues la relación entre el fenómeno y la realidad no existe con lo cual los fenómenos serán considerados como estados mentales. En ese sentido está claro que o la duda destruirá la posibilidad de recurrir a los sentidos para un conocimiento sólido o permitirá de olvidarse de ellos para conocer las cosas en sí. Después de un largo camino para demostrar la imposibilidad de la duda para alcanzar la certeza y el establecimiento del argumento de la existencia de Dios, es decir después de la reducción del fenómeno al estado mental, en la sexta meditación, Descartes ve la posibilidad

de establecer una relación entre el sujeto y las cosas materiales. De allí su consideración del fenómeno físico como fenómeno natural que se produce delante de nosotros.

En su última obra¹⁴, Berkeley describe los fenómenos naturales como apariencias naturales y dice que son como los vemos y percibimos. Pretende en ese sentido afirmar que nada se nos escapa en principio acerca de los fenómenos. Parece ser una alusión contra el escepticismo y dos cosas son importantes en su afirmación acerca de los fenómenos: somos capaces de conocer la existencia de los cuerpos, de saber que existen y de conocer su naturaleza. ¿Pero es posible conocer la naturaleza de una cosa siempre cambiante, fluyente? Sobre un fondo de una doble reducción, se trata de reducir las ideas en cosas y las cosas en ideas. Es decir, relacionar la realidad al dato fenomenal, lo que supone que las ideas no forman un mundo de apariencias que ocultan una realidad, sino que la realidad es lo que aparece tal cual. Lo percibido es lo que existe o, dicho de otra manera, una cosa existe si está percibida o percibe. Por lo tanto, una cosa existe porque es un fenómeno.

Resulta diferente otra formulación de Berkeley en *Principes de la connaissance humaine*¹⁵, que es ininteligible hablar de la existencia de los objetos sin ponerlos en relación con el sujeto pensante, su *esse es percipi* y es imposible que existan fuera del sujeto que les percibe. Por ejemplo, cuando estoy en mi habitación percibo un libro encima de mi mesa y digo que existe; y si estuviera fuera de la habitación diría también que el libro existe porque si entro en ese momento en la habitación lo voy a percibir de igual modo que otro sujeto pensante. Por tanto, es difícil saber si son las ideas o las cosas que aparecen porque en los *Principios*¹⁶ dice claramente que las cosas son una colección de ideas. Quizás es una manera de decir que la realidad excede la existencia. Si tomamos el ejemplo del ruido de un coche, decimos que existe un coche allí fuera sin haberlo visto. Hacemos esa afirmación porque ya tenemos la experiencia de ese ruido. Si el coche es una colección de ideas o de sensaciones, entonces estrictamente hablando el coche es más que lo que oímos. En este caso, el coche como cosa no me aparece, pero lo percibo por los sentidos, por lo tanto, no es un dato fenomenal. Pues hace falta distinguir lo que es inmediatamente percibido (sensación) de lo que es medianamente percibido (percepción). En ese sentido podemos decir que percibimos el coche, pero no lo sentimos. Por tanto, lo medianamente percibido aparece sin duda primero en nuestra imaginación a través de

¹⁴ Peterschmitt Luc, "Que percevons-nous selon Berkeley ? Phénomène, objet et réalité" en Perreau Laurent, *Le phénomène*, Vrin, Paris 2014, pp. 83-105.

¹⁵ Berkeley George, trad. D. Berlioz, GF, Paris 1991, p. 65, & 3.

¹⁶ Nos referimos a la obra de Berkeley mencionada.

las sensaciones. Es lo que permite entender algunos errores como el de la rama percibida rota en el vaso de agua. Lo que percibo por la vista es una rama rota y no me equivoco, pues según Berkeley el error no consiste en la percepción inmediata sino en el juicio sobre las ideas percibidas inmediatamente pensando que la rama estaría rota efectivamente una vez sacada del vaso¹⁷. Entonces que sea su existencia o su realidad, la rama depende de la percepción. Al final, la percepción constituye la existencia y la realidad de los objetos, ¿entonces que son las cosas cuando no están percibidas? En todo caso se trata de buscar lo que aparece realmente, el fenómeno. ¿Hacer depender la existencia de una realidad de la percepción no sería la afirmación del ateísmo? Hay que entender la existencia en el pensamiento de Berkeley en relación con las Criaturas pensantes porque las cosas existen eternamente en Dios¹⁸. Existir (*exister*) en el pensamiento de Berkeley significa que veo o siento esta mesa por ejemplo, y si estuviera fuera de la sala diría que existe entendiendo que si estuviese dentro la podría percibir asimismo tal cual es efectivamente¹⁹ aunque esté fuera de esta sala.

La historia del término fenómeno nos lleva hasta al idealismo trascendental kantiano. Para entenderlo haría falta profundizar en toda la obra *Crítica de la razón pura*, pero siendo imposible ese camino para nosotros, aludimos solo a algunas páginas para captar el significado de ese término fenómeno. En su segunda edición, Kant habla de la fenomenalidad del fenómeno para evitar las lecturas erróneas de la primera edición. La intuición de los objetos externos en el tiempo y en el espacio nos da su objeto tal cual afecta nuestros sentidos, es decir tal cual aparece fenomenalmente y, no quiere decir que sea una simple apariencia (*Schein*). Porque el objeto del fenómeno y sus atributos están considerados como realmente dados a tal punto que estos atributos dependen del modo de intuición del sujeto en su relación con el objeto dado en cuanto fenómeno y es distinto del objeto en sí²⁰.

Para ser más claro, referimos al primer párrafo de la *Esthétique transcendantale*²¹, primera parte de la *Crítica de la razón pura*, que define el fenómeno (*Erscheinung*) como el objeto indeterminado de la intuición empírica. En el caso, el fenómeno se entiende a partir de la intuición como facultad de donación, dado que las representaciones de nuestra intuición son inmediatas y singulares en comparación con nuestro entendimiento como facultad del pensar

¹⁷ Peterschmitt Luc, o. c., 88.

¹⁸ Peterschmitt Luc, o. c., 94.

¹⁹ Berkeley George, *Principes de la connaissance humaine*, o.c.

²⁰ Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, trad. A. Renaut, Flammarion, 3ª ed., 2006, p. 139. Citamos la misma edición a continuación.

²¹ Formas a priori de la sensibilidad, espacio y tiempo.

dónde las representaciones son mediatas y generales. Pues el objeto se intuye a través de la sensación, es decir, los objetos nos están dados a través de la sensibilidad y la sensibilidad es nuestra capacidad de estar afectados por los objetos, es nuestra receptividad. En *La Dissertation de 1770* se introduce el sentido kantiano del fenómeno como objeto de la sensibilidad. Precisamente ese objeto sería lo sensible (*phaenomenon*) diferente del *noumenon*, lo inteligible, lo conocido por el entendimiento²². Por lo tanto, el fenómeno es lo que aparece en relación con el sujeto afectado, pero esa apariencia no nos da el objeto tal cual es en sí.

Más adelante, en el § 4 de *La Dissertation*, reconoce que el fenómeno no se limita solo al dato porque el dato se da en el tiempo y espacio que son formas *a priori* de la intuición. Está claro que la sensibilidad como receptividad tiene una dimensión formal *a priori* que es la condición necesaria e indispensable para el aparecer de las cosas. Por lo tanto, *ordo* y *mensura* son las formas de la intuición humana en la que se dan las cosas. En ese sentido el fenómeno sigue siendo algo subjetivo. Entonces en la concepción kantiana, la sensibilidad es la fuente de las representaciones, fuente de donación en el pensamiento. Sin ella no puede haber ni conocimiento ni objetividad. Hablar del fenómeno hace referencia a la sensibilidad y hablar del *noumenon* hace referencia a la razón por ser una idea, es decir, no hay que intelectualizar los fenómenos, pero ¿cómo pensar las relaciones entre entendimiento y fenómeno?

Volvamos a la definición del fenómeno como objeto indeterminado de la intuición empírica. Lo determinado es lo que está bajo las determinaciones categoriales que constituyen el objeto como objeto de experiencia. Cuando se hace la abstracción de esas determinaciones nos situamos a nivel de la intuición que nos pone en relación con los *Erscheinungen* (apariciones) según las reglas *a priori* del entendimiento. El pensamiento crítico busca comprender cómo se nos puede dar el sentido objetivo de las cosas considerando la subjetividad de los fenómenos. El objeto es considerado como correlato de las funciones objetantes *a priori* del pensamiento. Con lo que, como fenómeno, no solo está dado en las intuiciones *a priori* del espacio y del tiempo, pero también bajo las categorías y principios *a priori* del entendimiento. En ese sentido conocer un objeto no consiste solamente en ir más allá de las apariencias subjetivas, pero saber cómo se constituye el sentido de la objetividad por la síntesis de las representaciones subjetivas. De ese modo el *Erscheinung* no se refiere a la experiencia posible, sino que su uso trascendental se refiere a la vez a la cosa en general y a la cosa en sí porque está bajo la determinación categorial del entendimiento²³. De esa manera Kant llega a conciliar

²² Kant, Emmanuel, Trad. De Pelletier, Paris, Vrin, 2007, p. 85.

²³ *Critique de la raison pure*, 296.

Erscheinungen y *Phaenomena*, las apariciones pensadas como objeto bajo la unidad de las categorías de la sensibilidad y del entendimiento. Con lo cual, en *La Dissertation*, *phaenomenon* designa solo la fenomenalidad y en la *Crítica* hay un uso sin distinción entre *Erscheinung* y *Phaenomenon*.

Pero que el objeto intuido sea un simple fenómeno, que sea solo lo que nos aparece, que existe en nosotros y que sea una modificación de nuestra sensibilidad, que sea entendido en su relación a una subjetividad y a las condiciones del aparecer, no significa que sea una simple apariencia en el sentido de lo aparente. Por lo tanto, Kant distingue entre *Erscheinung* y *Schein*, apariencia como aparición y apariencia como ilusión. En ningún caso Kant confunde el fenómeno con la apariencia. La verdad o la falsedad sobre un objeto pensado no está en el objeto mismo sino en el juicio sobre aquel objeto. Por eso está en contra de la transformación de todos los objetos sensibles en pura apariencia. El idealismo kantiano aquí se distingue del cartesiano que considera solo el “yo soy” como la única afirmación indubitable. Por ende, que haya fenómeno significa que algo se fenomenaliza, aunque no podamos conocerlo. Admitir los fenómenos como apariciones es admitir que algo nos aparece. Según sus *Prolegómenos*²⁴, dice que reconocer los fenómenos simples tal cual nos aparecen es reconocer que tienen un fundamento que es una cosa en sí, aunque no sepamos cómo esté constituida. El entendimiento admitiendo los fenómenos reconoce la existencia de las cosas en sí.

Las *Recherches logiques*²⁵ aclaran las formas en que los objetos se dan de una manera lógica. Este primer enfoque es subjetivo y consiste en describir los actos de conciencia. Esta ciencia dice de manera subjetiva la aparición del fenómeno o cómo se forma el fenómeno en la conciencia pura. En la sexta parte de *Recherches logiques*, nos encontramos con una distinción que permite entender el fenómeno en su sentido común, pero con muchas variantes. Por ejemplo, a cada percepción le corresponde un fenómeno. Con lo cual a la percepción interna le corresponde los fenómenos psíquicos y a la percepción externa los fenómenos físicos. Esto significaría que tenemos un fenómeno que es dado por un acto de representación intuitiva o imaginaria, por un lado; y otro fenómeno que es dado por un acto de representación perceptiva. O sea que el fenómeno es una representación imaginaria del objeto y también como “experiencia concreta de la intuición”, es decir, lo que sucede en mí cuando percibo un libro

²⁴ Kant, Emmanuel, *Prolegómenos. A toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*, trad. Mario P.M. Caimi, Editorial Charcas, Buenos Aires 1984, p. 82, &32.

²⁵ Husserl Edmund, *Recherches logiques. Tome I, Prolégomènes à la logique pure*, trad. H. Élie, Arion L. et René Scherer, PUF, Paris 1959.

colocado allí delante de mí. Esto significa que hay una clara distinción entre el acto concreto de aparecer y el acto de intuición, una distinción entre los componentes reales y las cualidades del objeto que aparece²⁶.

A partir de esto, surge la pregunta ¿qué se entiende por "fenómeno"? Desde la primera fórmula “volver a las cosas mismas” en *Recherches logiques* de 1901, nació el discurso original sobre “lo que aparece”. Ahora la tarea de la nueva ciencia es dar cuenta de lo que aparece, tomar en consideración los fenómenos en su conjunto y en su totalidad. En el enfoque fenomenológico, “fenómeno” es un concepto operativo porque permite pensar objetivamente lo que se piensa, por lo tanto, un concepto temático. Es importante porque abre otra cuestión que resulta ser el punto de partida de la nueva filosofía, la cuestión de la *aparición*.

El fenómeno es lo que se me aparece mediante mi conciencia a través de mi intencionalidad; soy consciente de, así que de lo que soy consciente es un acto de conciencia (*las vivencias o le vécu de la conscience*), algo experimentado. En este sentido existe una correlación intencional sujeto-objeto por el hecho mismo de la *ocurrencia (advenance)*, de la “llegada” (*survenue*) del fenómeno, cuando se percibe un objeto, por ejemplo. Pero al mismo tiempo se ignora el fenómeno en cuanto fenómeno. Se tendrá en cuenta, además de la percepción y de la intuición, la presentificación como un registro de manifestación del fenómeno, por un lado; por otro lado, “lo que aparece a la conciencia y a través de la conciencia”. Así que el fenómeno no es sólo un hecho de la exterioridad. Termina planteando como criterio la presencia, la donación para definir el fenómeno (*Gegebenheit*²⁷).

De esa manera hay una clara distinción entre lo “fenomenal” y el “fenómeno”, equívoco que Husserl señala en la quinta parte de *Recherches logiques*²⁸. El fenómeno no es ni el fenomenal ni el componente del acto de conciencia, sino la experiencia misma y “lo que se *da* en la experiencia”. Pero equívocamente, también llamamos al fenómeno el acto de aparecer del objeto y lo que aparece como tal²⁹. Si el fenómeno depende de la experiencia, ¿qué queremos decir con este término? El fenómeno siendo lo que se *da* en la experiencia no puede confundirse

²⁶ *Recherches logiques*, Recherches VI, Paris, PUF 1962, p. 281-282.

²⁷ Hay que entender aquí en su doble sentido: lo que está dado (lo dado) y el carácter de lo dado (presencia): *donnée-en-personne* o *présence-en-personne*. Término que retoma Heidegger en *Sein und Zeit*. Miguel G.B. lo traduce por “dato” y *absolute gegebenheit* por “dato absoluto”, *sinnliche gegebenheit* por “dato sensible”. Ver *La Idea de la fenomenología*, ed. Herder, Barcelona 2017. Marion lo traduce por “donné” o “ce qui est donné”, es decir, “dado, lo dado”. De allí entendemos que se trata de lo que está dado en su objetividad y en su objetualidad. Entendemos también por donación como por ejemplo en *gegebenheit en der evidenz, logische gegebenheit* o simplemente como por ejemplo el darse a sí mismo, autodonación (*selbstgegebenheit*).

²⁸ *Recherches logiques*, II-2, p.148-149.

²⁹ *Ibidem*.

con la experiencia misma en sí. Por eso Husserl habla de la duplicidad del fenómeno en su aspecto: la aparición (*das Erscheinen*) y lo que aparece (*das Erscheinende*). Debemos entender aquí una duplicidad diferencial: la aparición no es el objeto en su ipseidad corporal. Porque los fenómenos son la trama de la conciencia, no nos aparecen, sino que son experimentados³⁰ mientras que las cosas pertenecen al mundo fenomenal. En otras palabras, no podemos reducir lo psíquico a lo físico. El fenómeno no puede ser un hecho contingente como lo define la posición naturalista y causalista, ni una apariencia inaccesible. Es decir, la cosa no está al exterior de la conciencia o ni siquiera es una imagen, no es un yo incognoscible o una inmanencia pura³¹. El yo incognoscible kantiano es rechazado en fenomenología, al menos huserliana, porque el ser mismo de una cosa no se opone a su aparecer. Por lo tanto, la intencionalidad abre la puerta a un análisis intuitivo, descriptivo y reflexivo del fenómeno; es decir, la constitución subjetiva del fenómeno. Este análisis se denomina fenomenología pura o psicología fenomenológica o psicología eidética intencional³². Es un análisis natural sobre el fenómeno, pero fenomenológico ya que la conciencia hace un acto de retorno sobre sí misma que le permite acceder al fenómeno.

Pero hay una etapa en la que el fenómeno ya no es una *res* en el espacio y el tiempo sino una irrealdad que solo el ego trascendental puede experimentar. Entonces ya no hablamos de la apariencia según nuestros sentidos, estamos ante dos actividades que se realizan al mismo tiempo: la fenomenalidad del fenómeno y la dimensión trascendental de la subjetividad. Aquí es donde surge el sentido de trascendental. Es decir, el ego trascendental es una conciencia trascendental que está abierta a los fenómenos (*Phänomenen*) y también a su significado tal y como se nos dan. En efecto, *el ego trascendental* es el *ego* liberado de toda empiricidad y establece las condiciones de posibilidad de todo conocimiento. Sin embargo, no se trata de un repliegue subjetivista alejado del mundo y de lo dado. Así que el reino de la experiencia se modifica, se reabre y se extiende cualitativamente con la conciencia trascendental. El fenómeno de este modo se abre a un doble sentido: el objeto intencional y el objeto que se da. Hay fenómeno porque algo se da y se convierte en irrealdad y objetividad porque ya no es una cosa real o un componente real de la conciencia, sino una unidad de significado, más allá de las diversas experiencias.

³⁰ *Recherches logiques*, II-2, Recherche V, p.146.

³¹ *Ibid.*, 228.

³² Husserl E., *Psychologie phénoménologique*, trad. Philippe Cabestan, Vrin, Paris 2001, p. 177 ss.

Resumiendo: cuando hablamos de fenómeno, en su sentido común, nos referimos a algo fuera de lo común, por ejemplo ¿qué fenómeno es el hombre? Quiere decir una persona que sale del ordinario. Decimos también fenómeno meteorológico, geológico. También tenemos fenómenos propiamente humanos como por ejemplo los fenómenos económicos: el retorno de la inflación. Otro sentido más complejo que es el fenómeno histórico. Aquí entra en juego otra expresión, evento o acontecimiento, volveremos sobre ello. Pues un fenómeno sea lo que sea es lo que se produce. En su sentido filosófico, del griego *phainomeno*, designa lo que aparece, lo que se manifiesta, lo que se muestra hasta su referencia como apariencia. Por tanto, hay una distinción muy importante que hacer: el fenómeno no es la apariencia, *shein* (apariencia) se distingue de *Erscheinung* (aparición). Esa confusión proviene de una fórmula atribuida, parece ser que falsamente, a Aristóteles: “salvar los fenómenos, salvar las apariencias”. Pues la apariencia podríamos decir que es una falsa manifestación y es distinta de lo que es fenómeno en realidad. El fenómeno es lo real tal cual se me aparece a mí como sujeto; el fenómeno es lo real tal cual me lo represento.

Es totalmente una teoría de la subjetividad de la representación. La cosa en sí es la cosa tal cual nunca llegaré a conocerla. La cosa en sí no me es dada a mí, es decir que no puedo representármela, no puedo mentarla. Porque lo que percibo, lo que me represento son fenómenos en el ámbito espaciotemporal. Así que la fenomenología va a construirse en contra de esa concepción kantiana. La fenomenología se inscribe en la línea de J.W. Von Goethe que tiene una bella fórmula que se encuentra por todos los lados según la cual “no hay que buscar nada detrás de los fenómenos porque son ellos mismos la doctrina”. Es decir que el fenómeno es tal cual se nos da, hay que interesarse al fenómeno en sí y no buscar en saber si se oculta algo o no detrás de lo que se da. En fenomenología no hay que distinguir entre ser y aparecer. La cosa en sí es el fenómeno en el sentido estricto. Pues está claro que hay una distinción entre fenómeno fenomenológico y fenómeno kantiano. El primero manifiesta la cosa tal cual se me presenta a mí, lo que manifiesta el ser. Por ejemplo, un fenómeno sensible como el árbol. Percibo ese árbol, pues se trata de interesarse al árbol tal cual lo percibo. Entonces hablamos de la percepción. Puede ser también del fenómeno psicológico como por ejemplo la tristeza. En ese caso es el fenómeno que se puede describir. Por tanto, el fenómeno que manifiesta el ente es un fenómeno de la descripción.

Según hemos dicho, la fenomenología es una ciencia de los fenómenos en cuanto tales, no se interesa en unos fenómenos en particular sino toma en cuenta todos los fenómenos por eso podemos hablar por ejemplo de la fenomenología de la religión, fenomenología de la

psicología. Pues la fenomenología es una ciencia y de hecho Husserl tiene un libro que se intitula *La filosofía como ciencia rigurosa*. La cientificidad no es solo para las matemáticas o a la física. Pero aquí en fenomenología describimos los fenómenos, volver a las cosas y los fenómenos no son solo lo que se ve, se capta, pero también lo que está fuera de ese campo de visión. Con lo cual los fenómenos de la fenomenología propiamente dicho no se captan de inmediato por los sentidos. Sobre ello nos viene en mente esa fórmula de Heidegger que habla de la fenomenología de lo inaparente, la fenomenología de lo que no aparece de inmediato. Justamente en *Ser y Tiempo* deja esa bella definición de lo que se debe considerarse como fenómeno privilegiado y dice que es lo que no se muestra repentinamente. Es decir que todos los fenómenos de la fenomenología no son accesibles. En la diferencia de lo que se muestra, el fenómeno es lo que se retracta, lo que se oculta, lo que no se deja ver. El fenómeno de la fenomenología no es lo que se da de inmediato. Pero no se trata de algo que no va a mostrarse nunca sino no sería fenómeno aunque se mostrará llevara consigo los secretos de su *montrance*. Por lo tanto, entra en juego la cuestión de la accesibilidad al fenómeno, ¿qué es lo que oculta el fenómeno? El primer obstáculo será la dictadura de los prejuicios y las interpretaciones de los fenómenos por la filosofía a lo largo de su historia. Entonces la fenomenología viene romper esa tradición filosófica. Con lo cual la fenomenología empieza con la ausencia total de los prejuicios. Pues se trata de poner entre paréntesis, entre circuito todos estos obstáculos. Es de allí que viene el principio de la reducción fenomenológico pasando por etapas.

III. Las actitudes fenomenológicas.

III.1. La actitud natural.

Conviene distinguir entre la actitud natural y la actitud fenomenológica. La actitud natural es la actitud del sujeto que capta, piensa, construye el fenómeno. Es una manera de situarse ante las cosas, de estar en el mundo, la relación que el sujeto entretiene con los objetos. Pues es la forma en la que las cosas se nos dan de un amañera evidente porque hay una *adequatio*. Husserl pone el ejemplo de una cosa dada ante nuestros ojos y cuando la pensamos, tenemos la certeza de que, lo que estamos percibiendo, es la misma cosa que mentamos. Aunque traiga consigo algo indeterminado y desconocido, por el hecho mismo que cada cosa tenga facetas ocultas, las damos por sabidas porque lo que percibimos es lo que mentamos. Por el ejemplo, por causa de las habitualidades, uno percibe todas las caras del cubo que tiene ante sus ojos, pero en realidad no las percibe todas simultáneamente. Es la experiencia directa que tenemos de las cosas que en muchas ocasiones generalizamos o deducimos; mejor dicho, no hay una línea entre lo percibido y lo recordado, lo imaginado. A ese nivel no hay una diferencia entre la percepción y la representificación de la fantasía.

Así mismo, según Husserl, para el estudio de las esencias de los fenómenos, la percepción y la representación imaginaria (fantasía) están en el mismo plano. Es decir, la esencia del fenómeno puede ser alcanzada por la simple intuición y la percepción sensible, la fantasía, el recuerdo tienen fuerza de rellenar la intención signitiva con evidencia. Ese punto de vista puede resultar muy confuso porque al mismo tiempo dice: *“Resulta obvio que una captación de esencias plenamente evidente remite a una intuición singular, sobre cuya base tiene que constituirse, pero no por ello remite necesariamente a una percepción singular”*³³. Pero hay que entender que es un mecanismo de la abstracción ideadora. Porque dice más adelante que *“la esencia del fenómeno de la cualidad acústica, de la intensidad acústica, del matiz cromático, de la luminosidad y otras cosas por el estilo está dada en sí misma tanto si la abstracción ideadora se hace sobre la base de una percepción como cuando lo hace sobre la base de una representificación de la fantasía”*³⁴. Y eso valdría para los datos psíquicos como el juicio, la afirmación, la negación o la inferencia etc. En la mera fantasía, si miento el color de un objeto, por ejemplo, no es una presencia sino una representación, pero no impide que ese

³³ Husserl, Edmund, *La idea de la fenomenología*, trad. Jesús Adrián Escudero, Herder, Barcelona 2011, p. 127.

³⁴ *Ibidem*.

color exista y se dé, aunque no existe en mi *cogitatio*. Por eso no hay una diferencia entre la percepción y la fantasía que sea en la representación o en la *cogitatio* genuina.

Volvamos sobre el hecho de que las cosas se nos dan de inmediato tal cual están ante nuestros ojos. La faz oculta de los objetos que damos por sabidas es una acción de nuestra conciencia que no está libre de su vivenciar por el hecho mismo de estar sujeta a los recuerdos por la experiencia pasada³⁵. Es decir, siempre que pongo mi atención sobre un objeto, hay una “síntesis activa” de mi conciencia que funciona sobre datos pre-dados, en otros términos, todos mis actos voluntarios y conscientes conllevan algo de involuntario. Con lo cual, la *adaequatio* en sí misma tiene algo de lo desconocido igual que la conciencia porque no puede adecuarse a sí misma, no se conoce a sí misma. Por eso la *adaequatio* y la apodicticidad deben de ir de mano³⁶. Y, por ende, es lo que hace que haya una evidencia de posibilidad de conocimiento.

Pero está claro que todo lo que se presenta a nuestros sentidos tiene un lado misterioso, lo inobjetable. Por lo tanto, el conocimiento en la actitud natural es el “conocimiento de objetualidades”³⁷. Sin lo adecuado y lo apodíctico³⁸, el conocimiento se reduciría a un acto puramente subjetivo, a una “vivencia psíquica”, al sólo “conocimiento del sujeto que conoce”. Podemos decir que mi percibir de las cosas es un acto mío, un acto que me pertenece y, por ende, lo que veo, toco y miento, es lo que está ahí dado efectivamente. Pero no todo se reduce a mis solas expectativas. Y si es así, ¿en qué consiste el verdadero conocimiento?

El primer paso será el que tomó Descartes para llegar a afirmar la existencia de las realidades, de las que no se puede dudar, Dios, Yo, las verdades matemáticas, por ejemplo. Sabemos que, para llegar a eso, Descartes pone en cuestión todo conocimiento, todo saber tal cual nos viene de los sentidos y sin tomar por seguro ningún dato previo. Pues la puesta en cuestión de todo saber es algo fundamental en ese primer estado de reflexión fenomenológica. Pues se puede preguntar ¿cómo alcanzar el verdadero conocimiento si no se toma como base ningún otro saber? Si el principio de la fenomenología es llegar a un conocimiento seguro ¿cómo puede alcanzarlo si nada lo es? ¿Cómo puede criticar todo conocimiento dándose un conocimiento claro e indubitable? Según Husserl hay que “empezar con algún conocimiento que no toma sin más de otras fuentes...que ella pone como primario”³⁹. Por lo tanto, ese

³⁵ Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, trad. J. Gaos y M. García-Baró, México, FCE, 1996, p. 131, 137.

³⁶ *Meditaciones cartesianas*, 64.

³⁷ *La idea de la fenomenología*, 78.

³⁸ *Méditations cartésiennes*, trad. E. Levinas, Vrin, Paris 1992, & 6.

³⁹ *La idea de la fenomenología*, 88.

conocimiento que se da la crítica estaría libre de enigma. Por eso recurrió a la reflexión cartesiana sobre la duda, lo que se llama la “evidencia de la cogitatio”, para mostrar que la inmanencia, un concepto clave que analizaremos más en adelante, es un dato previo seguro que no tiene ningún enigma que pueda provocar confusiones porque es la base de todo conocimiento gnoseológico, no es de la esfera de la trascendencia y tampoco proviene del ámbito de una ciencia natural⁴⁰. Porque sin un conocimiento dado previamente no puede haber ciencia en el sentido estricto del término, no puede haber una crítica del conocimiento tampoco. Si nada está dado, claramente hay una dificultad para empezar y para conocer una realidad en sí. Es decir, es imposible que una realidad sea conocida en todas sus facetas y que quepa en nuestro entendimiento sin una base previa de conocimiento, sin un *a priori*. Pues es imposible a veces poner en duda ciertos conocimientos dado que su evidencia lo hace imposible; también cuando digo “no comprendo”, esa afirmación tiene cierta evidencia, dice Husserl⁴¹.

Por lo tanto, lo que se pone en cuestión no es el conocimiento en sí sino la posibilidad del conocimiento en general, su validez, es lo que es problemático. Poner en cuestión el conocimiento no significa negar la existencia de todo conocimiento. Pero el verdadero problema es comprender cómo el conocimiento es capaz de alcanzar su objeto. En ese caso si nos referimos a la duda cartesiana que dice que todo es dubitable, nos damos cuenta de que en cierto modo no es posible que todo sea dudoso porque sabemos por lo menos que “todo es dudoso” es indubitable. Con lo cual no podemos hablar de “duda universal”. Aún más, el *ego* tiene una certeza indubitable, el acto de pensar. Porque cuando estoy viendo una cosa o que estoy teniendo un juicio sobre un pensamiento, por ejemplo, no puedo dudar que estoy actuando de tal manera. En consecuencia, que ningún dato sea válido previamente no significa que el saber sea negado, más bien se trata de poner en cuestión las operaciones con las que se procede para conocer. Entonces podemos decir, lo que se da la crítica a ella misma son tipos de conocimientos sólidos, válidos e indubitables para la posibilidad del conocimiento. Y lo que nos proporciona ese dato posible e indubitable es la cogitatio⁴²; es decir, las *cogitationes* son en ese sentido los primeros datos indubitables que disponemos para poder empezar el camino seguro del conocimiento. Pero, recordamos que no es el camino propio de la fenomenología, por lo menos como lo entienden los sucesores de Husserl sobre todo nuestro autor, porque todo

⁴⁰ *La idea de la fenomenología*, 92-93.

⁴¹ *La idea de la fenomenología*, 93.

⁴² Me refiero al “être de la cogitatio” o bien a «être du vécu».

ese proceso sigue siendo un acto de pura constitución. Con lo cual no es suficiente para la afirmación de la donación en cuanto donación.

En ese primer paso está claro que las *cogitationes* están libres de la duda. ¿Y eso por qué? Desde el análisis husserliano expuesto en *La idea de la fenomenología*, la respuesta que nos viene en la mente es la cuestión de la inmanencia y de la trascendencia tal cual están concebidos desde el punto de vista de la *cogitatio* o desde las ciencias exactas, matemáticas pues la aprehensión directa e intuitiva y la *cogitatio* son, en cierto modo, un tipo de saber. Ese saber indubitable, llamado así según sus ponentes, se refiere a la inmanencia y es el conocimiento intuitivo.

Desde un punto de vista de las ciencias exactas no es posible un conocimiento fuera del ámbito de la conciencia, todo se limita a las expectativas de la sola conciencia. ¿Qué se entiende por inmanencia en la idea de Husserl? Hay que distinguir la llamada “inmanencia efectiva”, “inmanencia *reell*”⁴³, “inmanencia ingrediente”, de la inmanencia *real*. Aunque las dos estén bajo el dominio de la *cogitatio*, pensar en el rojo no es lo mismo que intuir el rojo; el mentar es una cosa y el intuir es otra. Aunque se refiera a una sola y misma cosa no es el mismo fenómeno. Pues no hay que confundir la *inmanencia reell* y la *inmanencia real*. Pero en realidad, la inmanencia se divide en “inmanencia ingrediente” y “inmanencia en el sentido de la autodonación que se constituye en la evidencia”⁴⁴. Aquella, la inmanencia ingrediente se refiere a lo evidente o a la evidencia de la cual no se puede dudar porque existe una tal efectividad de la realidad ante la que uno se sitúa, “lo adecuadamente dado en sí mismo”. Y a su vez, se entiende por evidencia esa “conciencia que efectivamente intuye, que aprehende su objeto mismo directa y adecuadamente; que evidencia no significa otra cosa que autodonación adecuada”⁴⁵, pues lo evidente se refiere a la conciencia intuitiva. Sobre ello no hay ninguna duda dado que la inmanencia se refiere a un saber incuestionable porque lo que se piensa se da de algún modo sin esconderse ninguno. Por lo tanto, no hay una diferencia en el uso de las expresiones “inmanencia ingrediente” y “lo adecuadamente dado en sí mismo” en Husserl, por lo menos en *La idea de la fenomenología* en la primera etapa fenomenológica.

Para continuar con esa diferencia nos referimos a la cuarta lección de la edición francesa allí donde nos parece más claro lo que se dice. La inmanencia intencional se refiere a la vivencia

⁴³ Se refiere en francés a *l'immanence effective*, composición *reell* de la *conscience*. Lo que se opone a al contenido u objeto intencional.

⁴⁴ *La idea de la fenomenología*, 62.

⁴⁵ *La idea de la fenomenología*, 118.

cognitiva que tiene una *intentio*, se refiere a un objeto. Pues ese “referirse a” pertenece a la intención mientras que el objeto no. Es lo que la diferencia de la inmanencia efectiva⁴⁶, es decir que el objeto se da tal cual es en su aparecer. Eso nos lo ha demostrado Husserl en las *Méditations cartésiennes* sobre la duda.

En cuanto a lo trascendente, ¿cómo es posible alcanzarlo si la *cogitatio* por sí misma no puede ir más allá? Pues, anotamos que, en ese primer esbozo de aclaraciones terminológicas, Husserl pone una clara diferencia entre la manera de conocer lo que se da por sí mismo y lo trascendente. Entiende por “trascendente” no lo “dado en sí mismo” sino lo “mentado más allá de sí mismo”. Entonces para alcanzar la “claridad, comprender la posibilidad de ese alcanzar”, poder ponerse en contacto con las cosas en sí, las esencias, Husserl recurre a la reducción fenomenológica por la cual soy capaz de “llegar a *ver la esencia* de la posibilidad de ese alcanzar, traerla intuitivamente a donación”⁴⁷. Ese ver no se puede demostrarse porque no es un ver de las teorías científicas, incapaces de claridad intuitiva. Pero podemos decir que ese acto de traer a intuición es un acto de constitución, aunque no signifique “deducir, inducir, calcular”, y que tampoco signifique “deducir de una manera razonada nuevas cosas a partir de cosas ya dadas, o de cosas que valen por dadas”⁴⁸.

III. 2. La puesta en cuestión de la actitud natural.

La *cogitatio* no es un dato absoluto, con lo cual hace falta su reducción. Por tanto, su vivencia tampoco lo es, porque todo está en el juego de la conciencia. Lo que es dato absoluto es el fenómeno puro. Por tanto, todo lo que es de la psicología, el yo, el hombre de *ordo et mensura*, todos los objetos del mundo no reducidos, no pueden de ningún modo ser fenómenos puros. Pues está claro que el *ego* no puede alcanzar la realidad en sí desde sus propias expectativas en cuanto sujeto pensante y cognoscente. Pues en cuanto a la pregunta ¿qué puedo alcanzar yo? o ¿cómo puedo alcanzar lo que está fuera de mí?, ya no es un problema. Pues en esa segunda etapa hay que reducir todo concepto y toda actitud natural. En consecuencia, hay que abandonar el campo de la psicología y de la descripción. Ahora en esta etapa de la búsqueda de la objetividad esencial, la tarea consistirá en saber cómo el fenómeno puro podría alcanzar

⁴⁶ *L'idée de la phénoménologie*, 79 : « Et l'objet peut apparaître, peut avoir une certaine présence dans l'apparaître, pendant qu'il ne se trouve pourtant pas dans le phénomène cognitif effectivement, ni n'existe d'aucune autre façon comme cogitatio ».

⁴⁷ *La idea de la fenomenología*, 63.

⁴⁸ *La idea de la fenomenología*, 64.

lo que no lo es inmanente o cómo lo absolutamente dado puede alcanzar lo que no está dado en sí mismo. Pues desde las intuiciones singulares que nos traen las *cogitationes* a autodonación, se puede realizar algunas operaciones lógicas, pero detrás de estas hay nuevas objetividades, los objetos universales. Alcanzar los objetos universales inteligibles, las esencias, las especies, se hace a través de la abstracción ideatoria. Es un proceso que nos permite buscar la claridad intuitiva del cómo de la posibilidad de la esencia del conocimiento. Por ello, los objetos universales de la esfera de las *cogitationes* deben ser introducidos a través de la *intuitio* a la conciencia de lo universal. Por eso Husserl recurre a la idea de la *percepción clara y distinta* para mostrar la absoluta autodonación de la *cogitatio*, su *Gegebenheit* en la evidencia pura. Si lo tenemos por sentado, entonces la absoluta autodonación, la donación, de la *cogitatio* permite la objetividad esencial. Es decir, la *cogitatio* nos lleva hacia el “campo de los enunciados sobre las esencias”. De otro modo, nuestros actos lógicos, cuando enunciamos en base a lo que es captado por la vista, no son percibidos. Lo que significa que estamos en el campo de los enunciados sobre de la esencia.

Por lo tanto, la actitud que considera que todo es posible de alcanzarse y de alcanzar el fenómeno a partir de la sola *cogitatio* tal y cómo se da a nuestros sentidos, no es la vía que hay que tomar para el conocimiento de lo trascendente, lo dudoso, lo inobjetable. Pues en mis vivencias no puedo alcanzar el ser en sí, lo que existe fuera de mí. Entonces el enfoque se desplaza hacia lo *reell*, actos en la conciencia pura de la persona, más que hacia lo *real*. Pero resulta que tampoco el campo de los fenómenos absolutos satisface nuestro deseo de saber o nuestro deseo de conocer el ser en sí mismo, porque ese campo también presenta limitaciones en la hora de acceder a lo trascendente y permite la “abstracción ideatoria” que nos da y nos permite aprehender las esencias. Ese ejercicio de traer cosas a intuición permite la claridad intuitiva a través de un acto ideatorio. Por eso hace falta una reducción fenomenológica, una reducción que no mira lo que la *cogitatio* puede alcanzar sino lo que está fuera de la conciencia y también para no confundir “explicación del conocimiento” de “elucidación del conocimiento” perteneciendo respectivamente a la psicología y a las posibilidades esenciales. Con lo cual Husserl la entiende en estos términos:

La reducción fenomenológica no significa la limitación de la investigación a la esfera de la inmanencia ingrediente, a la esfera de lo incluido como ingrediente en el absoluto “esto” de la cogitatio; no significa de algún modo la limitación a la esfera de la cogitatio, sino la restricción a la esfera de la autodonación pura, a la esfera de aquello que no solo se habla y se mienta; y tampoco a la esfera de lo que se percibe, sino a la de lo que está dado exactamente en el sentido en que está mentado- y dado por sí mismo en el sentido más estricto-, de tal modo que nada de lo mentado deja de estar dado. En una palabra: limitación a la esfera de la evidencia pura, pero

entendiendo ese término en cierto sentido estricto que excluye ya la “evidencia mediata” y, sobre todo, toda noción de evidencia en un sentido laxo⁴⁹.

Por lo tanto, el conocimiento de las esencias no puede identificarse con las esencias en sí mismas. De hecho, el conocimiento está en la cogitatio mientras las esencias son algo que la trasciende. De ahí que la reducción fenomenológica “no es la exclusión de lo trascendente ingrediente (digamos, en el sentido psicológico-empírico), sino exclusión de lo trascendente en cuanto tal, como algo existente que hay que asumir; es decir, exclusión de todo cuanto no es dato evidente en el sentido genuino, dato absoluto de la intuición pura”⁵⁰. Significa que la inmanencia ingrediente y lo absolutamente dado no quieren decir lo mismo. Porque lo general se da absolutamente sin ser dado efectivamente.

Lo universal mismo siendo algo dado, captado en un momento preciso de la conciencia, es y será algo trascendente. Es decir, el conocimiento de lo universal es un punto en la conciencia, pero lo universal en sí mismo es un dato universal y no singular. Pues justamente la reducción fenomenológica no es la limitación de lo efectivamente trascendente, sino de todo dato no evidente, todo dato que no es de la intuición pura. Por tanto, todas las conclusiones científicas quedan también excluidas de ese principio y solo hay que considerar la intuición pura porque se trata de la evidencia pura, “lo a priori dentro de la autodonación absoluta”. Aquí asistimos a la exclusión de toda verdad y conocimientos absolutos, mundo, Dios, verdades matemáticas, quedan en suspenso. Con ello se entiende que es “la aprehensión del sentido de la donación absoluta, de la claridad absoluta del estar dado que excluye toda duda razonable” o mejor dicho “la aprehensión de la evidencia absolutamente intuitiva, que aprehende su objeto en sí misma”⁵¹. Vemos que Husserl retoma Descartes en su búsqueda de la certeza a través del método de la duda dándole un sentido más elaborado, pero no lejos del *ego cogito* por lo menos en sus primeras reflexiones como en *Ideen I*.

III. 3. Los fenómenos cognitivos puros.

El fenómeno puro es el dato que está sometido al principio de la reducción fenomenológica, el dato absoluto, la esencia inmanente de un fenómeno. En esta tercera parte se trata del fenómeno del conocimiento y del objeto de conocimiento. Por fenómeno de conocimiento se refiere al aparecer y por objeto de conocimiento se refiere a lo que aparece. Pues la

⁴⁹ *La idea de la fenomenología*, 120.

⁵⁰ *La idea de la fenomenología*, 67.

⁵¹ *La idea de la fenomenología*, 68.

fenomenología del conocimiento es “ciencia de las apariciones, manifestaciones, acto de conciencia en que se presentan, en que se hace consciente, pasiva o activamente, tal objetualidad” y es también “ciencia de estas objetualidades mismas en cuanto se presentan de este modo”. Por consiguiente, la palabra fenómeno tiene doble sentido, designa a la vez la aparición y el objeto de esa aparición, aunque exclusivamente designa “lo que aparece” pero de una manera preferente su uso está reservado al aparecer mismo. Por lo tanto, para que haya fenómeno puro, tengo que considerar el fenómeno tal cual se me da, ver el dato en su pura inmanencia, es decir, mi ver no debe de ser un ver que constituye lo que tengo ante mis ojos sino un captar instantáneo.

Está claro que el fenómeno en cuanto fenómeno puro no es algo objetivable por tanto se debe estudiar, de darle sentido, pero ¿cómo es posible decir cuál es y cuál puede ser su sentido? Veamos, sé que el objeto al que se refiere mi conocimiento no me es dado, el fenómeno en sí mismo de algún modo es trascendente, por tanto, ese *referirse a* es algo que pertenece a la esencia del fenómeno. Es decir “el referirse-a-algo-trascendente, mentarlo de un modo u otro, es un carácter intrínseco del fenómeno”⁵², pues el sentido y la validez de ese fenómeno debe estudiarse allí dónde se da a nosotros, porque objetivarlo es precisamente hacer de ese fenómeno algo de nuestra *cogitatio*. ¿Pero acaso el sentido y la validez se dan por separado del objeto al que se refieren? Es decir ¿“la donación de la validez no trae consigo también la donación del objeto”⁵³? Como precisado más arriba, la reducción gnoseológica pone en cuestión el sentido y la validez de lo trascendente a menos que podamos fundamentar su posibilidad, aunque resulta que su posibilidad necesita de las afirmaciones trascendentes. Pues nos encontramos en un callejón sin salida. Una vez más, se sale de ese círculo con el uso del argumento de *veritas dei* cartesiano.

En su análisis, Husserl dice que la objetividad es algo que existe en sí. Pues lo que existe en sí es un dato trascendente y, por tanto, establecer una ciencia del dato absoluto es lo mismo que hacen otras ciencias en su búsqueda de objetividad y de verdad. La validez objetiva no es algo distinta del procedimiento de la actitud científica. Así mismo en el método fenomenológico ese proceso es imposible por el hecho que se trate del “campo de los fenómenos puros” y en ese campo es imposible afirmar algo fijo porque un fenómeno puede formar parte de otro o podría incluir otros fenómenos. Pues para Husserl no se puede establecer una “validez objetiva” de esas afirmaciones según cuales un fenómeno exista o forme parte de otro porque no tienen

⁵² *La idea de la fenomenología*, 105.

⁵³ *La idea de la fenomenología*, 106.

ningún “sentido objetivo” sino más bien una “verdad subjetiva”⁵⁴. Pues está claro que existe una diferencia entre mis juicios de intuición (percepción) sobre algo que existe o que es dado y mis juicios de experiencia. Justamente porque cada objeto tiene su modo de mostrarse o de aprehenderse igual que no se puede ver los sonidos u oír los colores. Lo que nos permite establecer un campo fenomenal distinto del hecho psicológico o científico.

Por lo tanto, ese campo es también el campo de lo trascendente porque se ocupa de las realidades de las cuales la reflexión tiene una visión parcial. Pero a través de la *clara et distincta perceptio* podemos disponer de las realidades en su totalidad apelando al principio de *veritas dei*⁵⁵, pues es entendible que la percepción pueda alcanzar lo inmanente pero no lo es para lo que es trascendente. Y eso ¿por qué? “porque intuimos directamente y aprehendemos directamente lo que mentamos en la intuición y en la aprehensión”, eso lo llama “lo absolutamente autoevidente”⁵⁶. Es decir, lo que necesita sólo de sí mismo para comprenderse o sea “intuir, aprehender lo que se da a sí mismo, en la medida en que se trata de una verdadera intuición, una verdadera donación en el sentido más estricto y no de una donación que remite a algo no dado: eso es algo último”⁵⁷ pues tiene sentido dudar de lo que se remite a algo, pero no cabe ninguna duda dudar de lo que es mentado y que no remite a algo.

La absoluta autodonación, es decir, la autodonación en el acto de la intuición, no está solo presente en la vivencia singular y no es solo posición intuitiva de un esto-ahí porque la posición intuitiva de la donación de los objetos universales es diferente de la donación absoluta; puede que la donación absoluta de un objeto universal sea dudosa y absurda⁵⁸. Podemos decir sobre la experiencia de la cogitatio, de lo vivenciado que esto está dado, pero nunca podemos afirmar que “la donación de un fenómeno reducido en cuanto tal es una donación absoluta e indubitable”⁵⁹. Pues los prejuicios de la actitud natural están puestos en cuestión dado que no solo los objetos singulares pueden darse absolutamente sino también “universalidades, los objetos universales y estados de cosas universales”⁶⁰. Pues para Husserl la tarea de la fenomenología es analizar las esencias desde la reflexión intuitiva y desde la autodonación absoluta. La investigación fenomenológica trata de las esencias, de lo a priori (esencia

⁵⁴ *L'idée de la phénoménologie*, 72.

⁵⁵ *L'idée de la phénoménologie*, 74.

⁵⁶ *La idea de la fenomenología*, 109.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *La idea de la fenomenología*, 110.

⁶⁰ *La idea de la fenomenología*, 111.

genérica⁶¹), de las cosas que se constituyen a sí mismas, “el a priori en la esfera de los orígenes”. Pues el principio de la fenomenología es un principio apriorístico no en el sentido de las ciencias objetivas o de las deducciones matemáticas sino “aclarando intuitivamente, determinando y distinguiendo el sentido”⁶², claro desde una pura intuición.

En conclusión, la actitud fenomenológica es la que está en ruptura con la actitud natural. Más bien es un camino, un principio que permite desvelar los fenómenos. Pues la reducción fenomenológica es un cambio de paradigma para describir las actitudes de las operaciones de la conciencia. Pero no se trata de la introspección. Es cuestión de captar las operaciones de la conciencia con dos procedimientos concretos que son la *epoché* y la reflexión. La *epoché* es la suspensión de la operación más significativa del pensamiento, ni afirmar ni negar lo que sea. Lo que volvería a ser la duda cartesiana. En su texto de 1913, *Idées directrices*, define muy bien la *epoché* y la reducción. Desde allí sacamos su definición de la puesta entre paréntesis más arriba. Y en las *Ideen*, el principio fenomenológico es la reducción de nuestras creencias sobre mundo, pero no dudo de la existencia sensible del mundo, pues para Husserl se trata de poner en cuestión nuestra convicción de la existencia del mundo. Esa condición permite descubrir, desvelar la realidad tal cual se nos da.

Puedo, en cuanto sujeto pensante, poner en cuestión todo lo que me rodea, lo que veo, lo que me entra por mis sentidos, pero no es a la manera de Descartes. Porque Descartes pone en duda la existencia del mundo, pero la reducción fenomenológica no es una duda cartesiana, no se duda de la existencia del mundo en cuanto tal, solo una suspensión de la actividad de mi conciencia acerca de él. Porque tenemos esa fe perceptiva que el mundo existe si nos alineamos con Merleau Ponty. Pero ¿podemos poner entre paréntesis aquello? ¿Se puede poner entre paréntesis lo que nos revela las ciencias, poner entre paréntesis también la totalidad de la realidad? Surge aquí la problemática de la posibilidad, de la realidad de esa puesta en cuestión. De allí estamos de acuerdo que no puede haber un sujeto pensante sin cuerpo, pero sí que puede haber una conciencia sin materialidad, sabido que la cosa pensante no puede necesitar otra

⁶¹ Otra concepción distinta del empirismo: “entendemos por a priori todos aquellos conceptos que, en cuanto categorías, encuentran una significación principal en cierto sentido y, además, todas aquellas leyes de esencia que se fundan en estos conceptos”, *Idea de la fenomenología*, 111. Está claro que aquí el a priori tiene doble sentido. El primero es el que hemos señalado; el segundo se refiere a cuando la investigación fenomenológica se dirige a la crítica de la razón. Es decir, «establecer formas y cosas de principio, que han de ser dados por uno mismo”, *La idea de la fenomenología*, 112.

⁶² *La idea de la fenomenología*, 117.

distinta de sí misma para realizar sus actividades de pensamiento, se necesita a sí misma, debe estar en sí, en su cuerpo para realizar sus acciones.

Pues bien, la primera etapa de la reducción fenomenológica es una descripción profunda y la condición de esa descripción es poner entre paréntesis la existencia del objeto percibido para desvelar la actividad de la conciencia que es la constitución de tal objeto. La segunda operación de la epojé es la reflexión, es decir el retorno de la conciencia sobre ella misma, el análisis de las operaciones de la conciencia, la conciencia que vuelve sobre su acto de percepción de un objeto con el fin de desvelar los a priori del objeto percibido. Más que un acto de descripción es un acto de constitución, pero no es un solipsismo y tampoco un idealismo tradicional, absoluto sino un idealismo trascendental fenomenológico. Es una reducción existencial que trata de la cuestión del ser como fenómeno originario y último. La reducción fenomenológica es el acceso a las esencias. Esta operación de percepción que consiste en captar las esencias de los objetos es una visión eidética. Vamos a encontrar la misma estructura con Heidegger cuando habla de la estructura del ser del ente, es decir cuando me interrogo sobre el ser del ente (el fenómeno) no se trata de concebir el ser separado del ente (por lo menos antes de 1920). La tercera reducción intenta tematizar los fenómenos a su estado de ser dado. Se trata del don, del horizonte de la llamada, porque ya no es cuestión del horizonte del ser.

Después de ese juego de la reducción fenomenológica, en la donación pura, nos damos cuenta de que la apariencia y lo que aparece se diferencian. La aparición es una duración, un punto en el tiempo, un ahora que no es lo mismo que lo que aparece como por ejemplo el tono. Lo mismo ocurre en el caso de la percepción, lo percibido no se confunde con el acto de darse a percepción. Es decir, las cosas existen simplemente y cuando las intuyo existen también en mi conciencia. Pues su existencia pura y simple no se confunde con mi acto de mentarlo. Ese acto mío es el acto de captar, tomar algo y señalar que algo es y existe: es la constitución de un objeto en un “existir sencillamente”. Así que en el acto de constitución el “estar dado de las cosas” no es un darse por sí mismo sino un acto de conciencia. De la misma manera que hay una correlación entre el fenómeno del conocimiento y el objeto de conocimiento, de la misma manera la hay entre la aparición y el objeto que aparece.

Hasta aquí las dificultades de la donación respecto al fenómeno porque la palabra fenómeno designa a la vez el aparecer mismo y lo que aparece. En consecuencia, un objeto puede darse absolutamente mientras lo miento a través de una pura intuición igual que mi mentar sobre un concepto como la percepción, por ejemplo, podría darse o no. En ese caso estaríamos hablando

de una “donnée actuelle” o bien de un dato de la imaginación (donnée de l’imagination), en otros términos, nos referimos a la intuición (vision de la perception réflexive) y a la fantasía (imagination réflexive)⁶³. ¿Qué es lo que se entiende por percepción, en el caso, percepción interna? Husserl se refiere a “toda vivencia intelectual y en general toda vivencia en cuanto tal, en la medida en que es llevada a cabo, puede convertirse en objeto de una pura intuición y de un puro captar. Y en este acto de intuición es un dato absoluto”⁶⁴. Es decir, que puede ser considerado como un “esto-aquí”, una “entidad existente”, un “modo de ser” que se constituye a sí mismo, teniendo en cuenta que esa percepción es un dato absoluto que se puede considerar como el criterio último para significar el “ser” y el “estar dado”. Ello significa que todo dato puede ser un “esto-aquí” igual que puede ser fantasía, un estar “de forma plástica para la intuición”, es decir un mentar que se enfoca solamente sobre una realidad que nunca podría tener un “esto-aquí”. Por lo tanto, hay una oscuridad sobre nuestro conocimiento y como lo sabemos el verdadero saber no es cuestión de un proceso psíquico sino de una verdadera crítica. Pues la tarea de la fenomenología es aclarar, sacar a la luz el fenómeno tal y como se da, llegar a su “présence-en-personne”⁶⁵, es decir, llegar a la donación o a la presencia de los fenómenos.

Aprovechamos para aclarar lo que Husserl entiende por trascendencia. El primer sentido, es el hecho de que un objeto no esté dado efectivamente, es decir, “no-está-contenido-como-ingrediente en el acto de conocimiento”, es un dato inmanente que no es una vivencia de la cogitatio; lo que se da, pero “no se halla en la cogitatio misma, como vivencia que es, a modo de una parte ingrediente, como algo que efectivamente exista en ella”⁶⁶. Por lo tanto, no es algo psíquico o psicológico, por tanto, inmanente significa “ingrediente en la vivencia del conocimiento”.

De otro modo, lo que se da de manera inmediata es el dato inmanente pero que está fuera del acto de conocimiento. El segundo sentido es la “donación absoluta y clara, la autodonación en el sentido absoluto”, es decir la intuición y la aprehensión del objeto mentado tal cual es, la evidencia inmediata del objeto que no admite ninguna duda posible⁶⁷. El color, la superficie, la forma concreta de la cosa percibida, es un dato trascendente. Pero lo que no se puede intuir o aprehender directamente, lo no evidente, es también trascendente. En ese caso ¿cómo es posible

⁶³ *L’idée de la phénoménologie*, 53-54.

⁶⁴ *La idea de la fenomenología*, 90.

⁶⁵ Lo que está dado en persona o el carácter de ser dado (darse) en persona. Igual para *gegebenheit*, JLM traduce como «donnée-en-personne» o «présence-en-personne»

⁶⁶ *La idea de la fenomenología*, 94.

⁶⁷ *La idea de la fenomenología*, 95.

que lo que no se puede intuir o aprehender, lo que está fuera del conocimiento pueda ser considerado como un dato existente? He aquí el argumento trascendental de Kant, conveniendo establecer una línea clara entre lo que se puede conocer y lo que no.

De hecho, si algo me es trascendente ¿cómo puedo yo alcanzar por mi acto de conocimiento lo que está fuera del alcance de mi cogitatio?; Husserl sigue afirmando la actitud natural diciendo que si no puedo entender cómo es posible alcanzar lo que es trascendente tampoco puedo decir que existe. Pues lo enigmático es cómo se conoce lo trascendente, es decir que el conocimiento trascendente es real, pero ¿cómo es posible?, dado que esa actitud natural la “posibilidad es sabida”, es decir que la posibilidad misma es algo trascendente; por consecuencia, el conocimiento es distinto del objeto del conocimiento⁶⁸.

Pero ¿cómo se puede hablar del conocimiento sin un objeto de conocimiento? Por tanto, el conocimiento trascendente siendo imposible, lo que se podría decir de ello será solo un prejuicio y es el camino tomado por Hume según Husserl. Es decir, la cuestión ahora no sería el cómo de la posibilidad del conocimiento trascendente sino más bien qué explicación había que dar al prejuicio. Pues de una existencia sabida no se puede deducir conocimiento sin el cómo, sino sería como un sordo de nacimiento que intenta decir el cómo de la armonía de los tonos basándose sobre sus prejuicios. Porque “no es posible deducir de existencias meramente sabidas y no intuitas. La intuición no se deja demostrar ni deducir. Querer aclarar posibilidades (y posibilidades ya inmediatas) por derivación lógica a partir de un saber no intuitivo es palmariamente un *nonsens*”⁶⁹. Del cómo de la posibilidad del conocimiento, no se puede prestar nada de lo trascendente ni de lo dado previamente, pues cuando se trata de la crítica del conocimiento, el principio gnoseológico recomienda que no se tome en cuenta todo lo que es trascendente.

⁶⁸ *La idea de la fenomenología*, 98.

⁶⁹ *La idea de la fenomenología*, 98.

IV. Los fenómenos saturados.

Desde la antigua Grecia, el filósofo responde a una sola pregunta: ¿qué es? Por ejemplo, si preguntas a un filósofo si cree en Dios, te responderá “dime lo que entiendes por Dios y te diré si creo en ello o no”. Por lo tanto, la escuela de la fenomenología reforma esa pregunta pasando del ¿qué es? al ¿cómo aparece, según qué modalidad aparece algo? No es una oposición a tal o cual filósofo sino un intento de renovación de la filosofía.

¿Por qué la renovación? Tal vez hay cosas que aparecen sin ser, eso significa que la filosofía debe ocuparse de estos fenómenos que aparecen a pesar de no ser. Hay también cosas por las cuales no podemos determinar ningún tipo de esencia. Por lo tanto, cosas que la ontología no tiene nada que decir. Por ejemplo, ¿cómo distinguir cuándo me toca un médico y qué pasa cuando otra persona con la que tengo una relación afectuosa y amorosa me toca? El gesto es el mismo desde el punto de vista ontológico, pero la manera en la que se manifiesta ese gesto para mí es radicalmente diferente. No es la misma cosa y podemos superar la ontología y la cuestión del ser. Tal vez lo importante no es tanto lo que las cosas son, lo importante es cómo aparecen, cómo se me manifiesta algo, cómo se dan.

Esa renovación quiere ampliar el campo de la filosofía a algunos fenómenos que no aparecen y que no pueden manifestarse completamente si no aceptamos que primero se dan a nosotros. Entonces la idea fundamental es que todo fenómeno según aparece se da. Obviamente otros habían cerrado el campo. Por ejemplo, en Descartes el aparecer se limita a la capacidad que tiene el sujeto, y en 1628 escribe *Las reglas para la dirección del espíritu* en la cuarta de las cuales señala dos condiciones para que algo pueda darse o aparezca. Esas condiciones son el *ordo* y la *mensura*, es decir, sólo me puede aparecer algo que puedo medir y ordenar. Es una manera disfrazada de decir que solo se me puede aparecer algo que está sometido al espacio y al tiempo. Lo que no es falso porque siempre lo que se nos aparece está, de algún modo, dentro del tiempo y dentro del espacio como si no hubiera nada que pudiera aparecer fuera de estas dos dimensiones.

Pero ¿qué pasa con las cosas que no se den en estas dos dimensiones? El amor, por ejemplo. ¿Voy a amar una semana, 40 años? La única manera es “te amo para siempre”. En la declaración del amor debo llevar el amor fuera del tiempo porque el amor asumido en el tiempo no es amor. Otro ejemplo es el “yo”, ¿dónde está el yo? La primera reacción sería que está en cada uno de nosotros. Pero ¿dónde? ¿Podemos identificar el flujo eléctrico neurológico del yo para decir que está en este lugar exactamente? ¿Dónde está el otro? ¿Dónde, en algún espacio?

¿Dónde está Dios? para los cristianos. ¿Entonces la filosofía no puede ocuparse de estos fenómenos y del amor⁷⁰?

Después de Descartes, Kant fundamenta el aparecer en la *Critique de la raison pure*, pero limita los fenómenos doblemente. Solo pueden aparecer fenómenos que se dan sólo en la intuición sensible, es decir, espacio y tiempo y sólo puede aparecer además lo que puede ser sometido a las categorías del entendimiento (relatividad, cualidad, cantidad, modalidad). En conjunto, significa que solo puede aparecer lo que se someta a ciertas condiciones que impongo al aparecer. Es decir, soy la condición de posibilidad del aparecer. Husserl intenta integrar todos los fenómenos que Descartes y Kant dejaron de lado en su libro *Ideen*. Según él, Kant se equivocó al pensar la intuición como la intuición sensible. Husserl piensa la intuición como intuición categorial, es decir abrir más el campo de los fenómenos. Pero Marion hace notar que Husserl está pensando como Kant al aceptar que el único aparecer es el que puede ser sometido a cierta intuición, el que se puede darse en la intuición. Es decir, dentro de las capacidades del sujeto de recibir las cosas. Entonces ¿qué pasa si permitimos a la filosofía que piense al menos en esos fenómenos que se dan más allá de la capacidad de la recepción del sujeto? Para Marion, la historia de la filosofía condicionó las cosas que pueden aparecer. Por ejemplo, el círculo cuadrado puede ser pensado, pero nunca puede aparecer, manifestarse, hacerse presente; las verdades matemáticas también. Porque tenemos en nuestras reglas del entendimiento la causalidad como interpretación fundamental del mundo. Pero hace notar que tal vez haya ciertas causas que la filosofía haga entrar en el campo de la fenomenología.

Pues bien, todo fenómeno se da y eso se opone a la idea según la cual “hay” fenómenos. Es decir, la oposición entre el ser y dar/darse. Porque decir que ciertos fenómenos se dan abre mucho más espacio que decir que hay fenómenos. Decir que las cosas se dan es devolverles la prioridad. Como consecuencia, el aparecer/aparecerse no se limita a lo que el sujeto pueda recibir, sino que va a más allá de lo que el aparecer me da y, entonces, el sentido de la constitución de los fenómenos está modificado por completo. No significo a los fenómenos, sino que me significan a mí. Por lo tanto, estos fenómenos que me significan a mí se llaman fenómenos saturados.

⁷⁰ Ogien, Ruwen, *Philosopher ou faire l'amour*, Grasset & Fasquelle (7^e édition), Paris 2019). Es una invitación a la filosofía del amor. Porque según algunos la filosofía hace desaparecer al mismo tiempo lo que busca, el carácter único del encuentro amoroso, la intensidad de las emociones que suscita el amor. Ogien dice que esas posturas hacen del amor algo excepcional frente a otras cuestiones existenciales sin justificarlo o por lo menos sin una base sólida. Si se hace una reflexión sobre la muerte, la angustia, la felicidad, el deseo, la finitud sin vaciarlos de sus contenidos, ¿por qué no hacerlo acerca del amor?

Marion enumera cuatro que rompen la lógica tradicional de Descartes y de Kant: acontecimiento, ídolo, carne e icono. Se dan más allá de la facultad que tiene el sujeto de recibirlos. Retomando las cuatro categorías de Kant, dice que el “acontecimiento” viola la ley de la cantidad. Concepto importante en la filosofía francesa, ¿a qué llama acontecimiento? Es un fenómeno que surge sin que podamos asignarle una causa específica. ¿Y qué causa es? Por ejemplo, la revolución francesa. Se entiende el acontecimiento como un relámpago, algo que nada y nadie podría prever. Otro ejemplo sencillo: ¿por qué hay encuentros que son amorosos y otros no? Si lo supiéramos, reproduciríamos esos encuentros amorosos. Si manejáramos las causas que producen el amor, nadie estaría solo. En efecto, lo que podemos hacer es asignar a esos fenómenos una ausencia de causa o una hermenéutica infinita (causas al infinito es lo mismo que ausencia de causas).

El concepto de ídolo viola la ley de la cualidad. No lo tomamos en su sentido religioso sino como obra de arte. La obra de arte siempre violenta lo que estamos percibiendo sobre ella. Por ejemplo, cuando estoy delante el girasol de Van Gogh ¿qué es lo que veo? ¿Por qué teniendo el girasol en mi jardín no voy a mirarlo, pero siempre voy al museo? Porque viendo el girasol en el jardín estoy construyendo el girasol en el tiempo y el espacio tal como Descartes. Es decir, estoy viendo el objeto girasol. Delante de la obra de arte, primero veo la belleza del cuadro, el efecto estético que el cuadro manda hacia mí, pero no veo girasoles en realidad. Tal es el fenómeno, que se impone en mí la voluntad de quedarme a verlo. Porque lo que produce en mí el cuadro podría ser melancolía, alegría, etc. El cuadro me impone estar en una cierta posición para recibir ese mensaje. Es decir, para ser capaz de recibir el mensaje verdadero, el significado verdadero del cuadro, estoy en la obligación de moverme y ponerme en cierta posición para percibir lo que el cuadro quiere significar verdaderamente, someterme a la ley que el cuadro me impone. Todos conocemos eso, es la ley del amor. Nadie puede ver el amor si primero no acepta recibirlo. Por ejemplo, cuando me acaricia una mujer, ¿eso significa que me demuestra amor? No. Pero para saber que es amor yo debo decidir recibir ese acto como acto amor.

Ahora viene el concepto que va a ser la cumbre de nuestro trabajo, la “carne”. Violenta el principio de la relación. Es un cuerpo que es distinto de los cuerpos en el mundo, no es *körper* sino *leib*. Ese cuerpo específico es mío, pero también del otro. ¿Por qué la especificidad de ese cuerpo mío? Porque no puedo tocar sin ser tocado (al contrario, puedo ver sin ser visto, puedo oír sin ser escuchado). Es una doble relación. A la vez toco y me estoy tocando a mí mismo porque algo externo me está tocando. Por eso la carne, mi cuerpo, satura la rúbrica de la relación porque es una relación en dos sentidos. Marion dice que tal vez es la carne lo que marca nuestra

individualidad o singularidad. ¿Qué es lo que me hace singular? ¿Mis ideas, lo que surge de mi entendimiento? No, porque se comparten, pueden ser entendidas por cualquiera. Los cuerpos también se comparten porque se puede implantar un hígado.

La única cosa que no se comparte es la experiencia que tengo de mi propio cuerpo, mi forma única de vivir mi cuerpo: el placer, por ejemplo, puedo explicar, pero no compartir; o la tristeza, nunca puedo sufrir la tristeza de alguien, puedo sufrir lo que me hace triste. Entonces la carne violenta las categorías del entendimiento. Y, por último, el icono viola la ley de la categoría de la modalidad. Es precisamente la cuestión de la mirada del otro. ¿Frente cualquier tipo de seres puedo sentir vergüenza? La mirada no es cualquier tipo de fenómeno. Porque antes de ver lo que veo es que se me está viendo. Parece ser un infierno estar siempre bajo la mirada de alguien. Es único y terrible porque descubro que al mismo tiempo que me ve, soy un objeto para él. No soy africano, soy africano en los ojos de vosotros; Mario no es profesor, es profesor en nuestros ojos. No es algo esencial, es una objetivación. Solo ante la mirada de otros hago la experiencia de mi objetivación. Siempre hemos constituido los objetos, pero aquí estoy constituido por el fenómeno.

Nuestro tema sobre la carne se desarrolla desde la lógica del don. Por tanto, ¿qué es dar y cuáles son las condiciones para que haya don? Según Marion, para que haya don es necesario que nadie dé, que nadie reciba y que no se dé nada. Es decir, el don implica una triple reducción fenomenológica⁷¹: No hay donador, no hay donatario y nada se da. Para que haya don es necesario que nada se dé. En nuestras experiencias del don no damos nada o ninguna cosa. Dar la vida, dar la muerte, darle poder a alguien, dar mi palabra, dar una promesa, no es dar algo tangible. Eso significa que el don más importante debe ser nada. Es decir, cuando alguien da la vida, la muerte, mi palabra, ¿qué doy concreta o realista o físicamente? Nada.

Ahora miramos la cuestión del donador. Para que un don sea don es necesario que nadie dé. Porque dar algo sabiendo que doy, ya no es un don. Saber que yo doy es un intercambio recíproco. Si doy sabiendo que estoy dando, o bien estoy recibiendo placer de mi propio acto o bien es para que el otro me devuelva algo, no es un don. Es como, por ejemplo, dar a las obras caritativas y pregonar después que “miren soy el que dio, soy generoso” o bien se trata a veces de dar para evitar pagar a hacienda, etc. Cuando el donador es visible no es un don. Es mucho mejor que nadie sepa que se está dando algo. La tercera reducción hace desaparecer el donatario, es decir que el don necesita que nadie reciba. Si alguien recibe mi don sabiendo que

⁷¹ Nos referimos a *Étant donné, Reprise du donné y Le phénomène érotique*.

está recibiendo, de inmediato se está poniendo en situación de deuda. Al decirme “gracias”, sabe que está en deuda. El caso ideal sería que el que recibe ni siquiera sepa que es un don. Es decir, que no viva la persona como donataria de algo o en deuda conmigo. Cada vez que el don se hace visible por un lado o el otro, uno entra en deuda con otro. Es decir, el don perfecto sería dar sin saber quién recibe ni siquiera saber que estoy dando. Entonces para que un don sea verdaderamente un don es necesario que nadie dé, que nadie reciba y que nada se dé. Es la experiencia suprema del amor. Porque no se da nada, no hay nadie que pueda decir que te estoy dando mucho amor. Nunca sabemos si el que da está esperando algo o el otro está esperando un don de alguien. Se busca hacer desaparecer la reciprocidad; ¿cómo hacer que haya reciprocidad sin que haya reciprocidad? Hace falta una “différance”, una huella viviente, algo como la relación entre vida y muerte o presencia y ausencia. Es el ejemplo típico de papá Noel, recibo sin saber quién da y quién recibe. Es el caso de un don unilateral. Porque se esconde la reciprocidad por la presencia de un tercero que es papá Noel y que desde ese punto de vista hay solo dos dones. Eso significa que todos damos. Por otro lado, todos recibimos porque no sabemos quién da. Otra vez la reciprocidad se esconde. Que los fenómenos se dan sin que nadie los dé, sin que no se dé nada y sin que nadie pueda recibirlos como un don, es ampliar la fenomenología a un campo muy grande en la filosofía.

Por lo tanto, desde un punto de vista fenomenológico, la reducción erótica es la refutación misma de la identificación de una conciencia con otra. Más bien, es el garante de la aparición de un Otro, de un "otro totalmente otro". Nos enfrentamos a un proceso de reducción al que estamos llamados, en última instancia, a dejarnos constituir, a adoptar una posición según la cual las cosas se dan y se nos manifiestan. Es el contrapunto del idealismo trascendental que hace de una misma cosa el *Alter* y el *Ego* despojándolos de su corporeidad. Entonces el *yo*, así como el *Otro* son fenómenos si los consideramos cada uno en su esencialidad como *carne* según lo entendemos en *Le phénomène érotique*⁷². Por lo tanto, la cuestión de la reducción erótica es una cuestión importante en la teoría de la exterioridad y, así, la filosofía no se termina y no se limita sólo a los fenómenos bajo las categorías *orden* y *mensura*.

Para ello, tomamos una posición firme hacia el *cogito* que descubre el *ego* en última instancia. Por lo tanto, es necesario suspender este juego de la actitud natural que no deja de constituir indefinidamente el mundo y poder empezar a sorprenderse ante él, dar un paso atrás y dejarlo *aparecer*. La reducción pretende ser un comienzo perpetuo, una reflexión radical,

⁷² Marion, Jean-Luc, *Le phénomène érotique*, Grasset & Fasquelle, Paris 2003.

cuestionar tal fenómeno. De lo contrario, sería abandonar y acabar con el pensamiento filosófico. De una manera reiterada, el discurso sobre la reducción no puede hacerse sin tener en cuenta el mundo exterior, la externalidad y la exterioridad de los objetos y el sujeto mismo, de lo contrario sería confesar la imposibilidad de la otredad. Porque justamente la reducción según entiende Husserl, no es la negación de la existencia del mundo, la reducción no es la negación ni la afirmación sino la suspensión de las operaciones de la consciencia constitutiva. Ciertamente, es necesario distinguir entre los juicios sobre los objetos y lo *dado* de estos objetos, distinguir también la comprensión que la fenomenología, en su última instancia, tiene del mundo de la intelección natural del mundo. Se trata de ir a la génesis del *evento/acontecimiento*. Este proceso nos invita a un “ir más allá” de lo natural. La tarea del filósofo no es disipar el misterio de las cosas, de los objetos, del mundo y del sujeto mismo, sino revelarlo.

Hemos mencionado varias veces conceptos clave como fenómeno, evento, reducción, donación que necesitarían aclaraciones antes de seguir adelante. Por *evento* entendemos un fenómeno que se da por sí mismo, por lo tanto, una presencia⁷³. Dicho esto, el evento puede ser el de mi cuerpo entendido como carne (*leib*), o también puede ser la carne de un alter ego; y por lo tanto una presencia, porque no se puede captarla o materializarla. Aquí la determinación de la presencia va más allá de los límites que plantea la actitud natural para conocer los objetos, pero al mismo tiempo abarca la objetividad en su conjunto. Entonces la presencia puede ser esta posibilidad más allá de los esfuerzos de la metafísica trascendental⁷⁴.

Los análisis anteriores son, ciertamente, un intento de conceptualizar lo que se da. Pero decimos que también son un enfoque de egoidad sobre todo porque hacen aparecer el fenómeno como evento, acontecimiento y en consecuencia hacen desaparecer la donación misma. Porque la objetivación depende del sujeto y antes de cualquier conceptualización, algo se nos da. El momento y el estado de la fenomenalidad preceden el objeto. Ese estado primordial, previo es lo dado porque no lo hemos elegido ni decidido ni planificado, es lo que se da repentinamente⁷⁵. Lo dado es como un vacío que “saca todo aparecer del *ex nihilo* de su boca de sombra”⁷⁶. Es un invisible, un abstracto, irreductible ya que es el origen de todo contenido posible, es el

⁷³ En la percepción interna se refiere a lo que es dado absolutamente, lo que está allí. Es decir, todo lo que es intuitivo intelectualmente puede ser un objeto visito, captado por la vista: un *absolu*, un *ceci-là*. Ahora bien, la presencia podría significar también, todo lo que está en la imaginación, en la intuición, sin facticidad.

⁷⁴ *Reducción y donación*, 5-7.

⁷⁵ Marion, J.-L., *Reprise du donné*, PUF, Paris 2016, 12-13.

⁷⁶ *Reprise du donné*, 14.

inmediato listo a su mostrarse⁷⁷. Si “la mayor lección de reducción es la imposibilidad de una reducción completa”⁷⁸, entonces lo dado se convierte en una cuestión importante que es la de lo irreductible, así como la cuestión de Dios, la Revelación que son fenómenos saturados.

Analizar los datos es una tarea difícil para el *cogito* porque es un cuestionamiento sobre la manifestación de los fenómenos y no sobre su modo de ser. Porque estamos de acuerdo en que todo lo que se manifiesta debe darse. Pero no es necesario que todo lo que se da se manifieste (la donación precede la manifestación) según la indicación de la conclusión de *Réduction et donation*. La donación no es una vivencia de la conciencia. Es algo que escapa al *ego* y que no debe nada a nadie ni a algo, sino a sí misma⁷⁹ o como diría Merleau-Ponty “je suis donné à moi-même”, es decir que ya estoy en una situación que no se puede disimular porque estoy situado y comprometido para con el mundo⁸⁰. Esto es una advertencia para que la donación no caiga en el proceso de la ontología. Por otra parte, la comprensión teológica de este proceso ha dado a la fenomenología títulos como *Le tournant théologique de la phénoménologie française* de D. Janicaud o *Le «tournant théologique», L'idée de phénoménologie* de J. Benoist. La cuestión de lo dado es una problemática de lo ininteligible, sobre todo porque es un proceso que pone entre paréntesis la cuestión misma de la trascendencia. Lo dado es “desprovisto de causa”, no tiene origen ni anterioridad identificable, porque está libre de cualquier condición trascendente⁸¹.

Tras este análisis conceptual, siguiendo las etapas de la reducción según lo propuesto por la fenomenología en general, abordaremos particularmente el concepto de la *carne* según la lógica del don, la *carne* como lo que se da y se recibe entre dos amantes, fruto del amor entre dos personas que se aman incondicionalmente.

Está claro que este concepto satura cualquier fenomenalización, por lo que es propuesto por Marion como un fenómeno que supera cualquier actitud natural e intuitiva. Decir “te amo” es un discurso erótico que sitúa la filosofía en sus orígenes como un amor a la sabiduría por decir que el amor es el fundamento de todo conocimiento. El tribunal del amor debería censurar al *Cogito* como principio de certeza universal porque es incapaz de darme total seguridad. Por supuesto, soy una certeza, pero ¿qué pasa si no puedo asegurarme de que soy amado? Pues el

⁷⁷ Le donné est l'immédiat prêt à sa montrance.

⁷⁸ Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, p. viii : « Le plus grand enseignement de la réduction est l'impossibilité d'une réduction complète ».

⁷⁹ Marion J.-L., *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, 2^a ed., Quadrige, Paris 2013, & 1-6. “Donné” en el sentido de Gegebenheit y no en el sentido de algo dado en la percepción.

⁸⁰ *Phénoménologie de la perception*, 413.

⁸¹ Marion Jean-Luc, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, PUF, Paris 2001, p. 27-29.

amante debería hacer el duelo de ser amado amando él primero y es en ese momento que tiene la absoluta garantía de un amor gratis, sin interés, que no exige nada a cambio.

V. Una filosofía radical: el amor precede y determina el ser.

V.1. El fenómeno erótico.

La metafísica moderna ha mostrado que el ser precede el amor, pero Marion llega a demostrar en *Dieu sans l'être*⁸², *Réduction et donation* y en *L'idole et la distance*⁸³ que el ser está en el campo del amor. En efecto, el *ego* es aprehendido como el fenómeno por excelencia porque se descubre en primera instancia afín de recibir otros fenómenos que se dan. Según el análisis que hace Marion en *Étant donné* del aparecer mismo, de lo que se da, se trata de una mostración y no demostración porque demostrar significa poner las bases del aparecer; en cambio mostrar es dejar que el aparecer aparezca. Pues para que el horizonte del amor abarque el del ser, hace falta determinar su estado de «fenómeno erótico» a partir del contra método de la reducción fenomenológica porque “la filosofía tiene su origen en el mismo amor y sólo en él”⁸⁴.

Apoyándose en la *philo-sophia* dice que hay que *amar* antes de saber, *desear* para comprender. Para evitar ese desprecio de la filosofía según el cual no es de su campo hablar del amor, Marion elige construir su propia definición partiendo de la experiencia del amor, aunque sea difícil el camino que emprende, porque para él el amor es unívoco. Pues la tesis fuerte es pensar y buscar la verdad con conceptos de amor, de erotización. Porque, al fin y al cabo, estos conceptos permiten la alteridad y todo lo que no deja plaza a la otredad no entra en la definición del amor. Por eso excluye también el saber porque no permite a uno *darse* y “recibir su propia ipseidad”. Esa metáfora, “amor de la sabiduría” se toma en cuenta afín de asignar a la filosofía lo que es suyo: “la filosofía no comprende sino en la medida en que ama- amo comprender, por lo tanto, amo para comprender”⁸⁵.

Esa manera de hacer es la esencia misma de la filosofía, es su problemática primera, el amor, pues la filosofía primera vuelve a ser la filosofía del amor y no la ontología. Hay que dejar de lado la idea según la cual para amar hay que existir ante todo⁸⁶ o para amar hay que conocer, el amor me abre las puertas del conocimiento. Con razón los primeros filósofos cristianos decían que su sabiduría les venía del templo de Salomón y la de los demás del templo

⁸² Marin, Jean-Luc, *Dieu sans l'être*, PUF, Paris 2013.

⁸³ Marion, Jean-Luc, *L'idole et la distance*, Grasset & Fasquelle, Paris 1977.

⁸⁴ *Le phénomène érotique*, 10.

⁸⁵ *Le phénomène érotique*, 11.

⁸⁶ *Le phénomène érotique*, 16.

de Delfos para mostrar que siempre el amor precede a todo. De hecho, puedo perfectamente amar lo que no es o que ya no es todo como me puedo hacer amar de la misma manera⁸⁷.

El deseo de saber que tiene el *ego* es sobre todo un deseo de satisfacción, un deseo que *soy*, una vanidad. Antes de empezar a filosofar radicalmente hay que buscar primero si ¿Me aman desde otro lugar?⁸⁸ Y más radicalmente si “¿Amo yo, primero?”. Por lo tanto, estás claro que, si la *certeza* no es el primer sujeto de la filosofía, habría que criticarla e incluso oponer a las *Méditations métaphysiques* cartesianas las meditaciones eróticas⁸⁹. O sea, el deseo nos encierra en nosotros mismos, no hace de nosotros posibilidades. En la actitud natural, lo que permanece es preferido a lo inobjetable y a lo dudoso, y le pertenece al *ego* establecer esos límites. La certeza se refiere al objeto captado por el *ego* y al final el objeto debe su certeza al *ego* que le certifica⁹⁰. Es decir, toda certeza del objeto es, ante todo, una certeza del *ego*, del sujeto pensante. Entonces la actitud natural propone un camino en el que el sujeto se descubre a sí mismo más que al objeto que quiere conocer. Dudar es descubrir el sujeto pensante en su posición de trascendente. Por eso Marion propone una segunda duda que pone el sujeto ante la certeza misma. Y tampoco sería suficiente porque el *ego* se escaparía otra vez de todo modo. Certificar un objeto es constituirlo y reconstituirlo después de analizarlo en sus distintas partes hasta su captación por la intuición, hasta tal punto que ninguna ley de la no-contradicción se oponga; “*Re-garder*”, mantener bajo dominio. Es decir, diseccionarlo con el fin de comprenderlo mejor como lo propone Descartes en su *Método* porque solo los objetos que han pasado por ese proceso responden a las normas de la certitud. Aunque los objetos estén certificados, el *ego* sigue el proceso hasta mostrar que existe porque pensar, al fin y al cabo, es un acto de existencia.

Hasta aquí nos situamos en la relación sujeto-objeto. Pues que el *ego* se equivoque o no, tiene la certeza de su propia existencia porque está en ese acto de pensar continuamente. Al final resulta que no hay una diferencia entre la manera con la que el *ego* certifica los objetos y la manera con la que se certifica a sí mismo. Porque en ese acto el *ego* está siendo el objeto mismo de su propia certeza, con lo cual se escapa a sí mismo y podemos preguntarnos si es un objeto o un desdoblamiento de la certeza⁹¹. De todo modo, dejar de pensar esas dos realidades es suspender de alguna forma su existencia, la vida depende del *ego*. El *ego* en ese momento es creador, la fuente, el origen primario de toda vida, aunque sea un elemento contingente como

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ *Le phénomène érotique*, 51.

⁸⁹ *Le phénomène érotique*, 19-20.

⁹⁰ *Le phénomène érotique*, 27.

⁹¹ *Le phénomène érotique*, 30-31.

todo objeto intramundano. Pues esa certeza que el *ego* tiene de sí mismo significa que puede dudar de sí mismo. En efecto, dudar de su “posibilidad”, de su “porvenir⁹²”. Por lo tanto, es un escepticismo infernal que nos instruye de una certeza: aunque tengamos la certeza de todo lo que nos rodea y de nosotros mismos, aun podemos dudar y quizás el objetivo de la duda no es producir la certeza sino ir más allá de ella⁹³. Porque esa certeza, primero, concierna a los objetos, al fin y al cabo; secundo me certifico a mí mismo, por tanto, el Yo que me certifica es distinto del Yo que soy; finalmente, en tercer lugar, no soy como los objetos, “soy mi carne” y me ofrezco a mí mismo como fenómeno, por tanto, la certeza de los objetos no me parece más importante que mi propio fenómeno. Como carne siento las cosas, pero ellas ni se sientan ni me sientan; como carne que ha tomado cuerpo en el mundo, me expongo, me dejo afectar hasta reducirme a mi pasividad⁹⁴.

A esa meditación metafísica de la certificación de las cosas y del *ego* en última instancia, se opone la meditación erótica en la que lo que quiere el *ego* es saber si está amado a pesar del camino de búsqueda de certificación de los objetos y de sí mismo. Pienso, soy, quiero o no quiero, pero en mi individualidad e ipseidad me pregunto si “¿soy amado?”. Pues ¿Me aman? se impone radicalmente a cualquier persona, individualmente y cada ser humano quería saber porque le es imposible ser sin ser amado. Al final saber que soy amado en mi ser es de algún modo certificarme, pero no a la manera de los objetos. Pero radicalmente, el horizonte del amor se abre y empieza por mí, “¿Amo yo primero?” Entre esas dos preguntas, ¿Me aman? y ¿Amo yo primero? existe un abismo por el hecho que no puedo asegurarme de la respuesta de la primera, pero al menos puedo saber si amo yo primero sin condición, sin buscar que haya un intercambio y si me amo a mí mismo. Por lo tanto, buscar si me aman me lleva al odio a mí mismo, o bien me doy cuenta de que no soy digno de ser amado o bien odio al otro porque no hace como le pido o quiera que lo haga.

Al parecer estamos en un círculo vicioso en el que estamos cerrados porque el odio al otro es una extensión del odio de mí mismo. El salto que existe entre esas dos preguntas hace que la situación vuelve a ser interesante porque no se trata de suprimir el círculo hermenéutico sino revelar justamente el misterio. Por eso hace falta situarse en el horizonte del amor perfecto para poder describir el amor. Me odio simplemente porque soy incapaz de darme a mí mismo

⁹² Douter de son avenir, de sa réalisation.

⁹³ *Le phénomène érotique*, 33.

⁹⁴ Marion, Jean-Luc, *El fenómeno erótico. Seis meditaciones*, trad. Silvio Mattoni, Ediciones Literales, Buenos Aires 2015, p. 133.

el amor. Y si llegara a amarme a mí mismo no buscaría que se me amara desde otro lugar. En realidad, la exigencia de la reciprocidad proviene de esa incapacidad misma. El círculo posibilita el amor sin intercambio.

El verdadero amor es cuando el amante suspende ese juego de intercambio para no ponerse en el horizonte del “deseo” y de la “posesión”. En el amor excluyo la reciprocidad, incluso al que pretendo amar si pudiera pediría que no le amara para que su acto de amor sea verdadero. Y de hecho el otro que amo lo hace. Entonces se establece dos ausencias de reciprocidad por el simple hecho que, amando al otro sin reciprocidad, sé que va a seguir amándose, aunque deje de amarle porque no sabe si le amo en cambio o no por estar en el horizonte del amor verdadero; al final, ni siquiera busca saberlo porque quiere amar de verdad. Entonces, ¿Me aman? permite situarnos en la temporalidad y espacialidad del fenómeno erótico porque el proceso de reducción se hizo según las reducciones de los objetos y entes como en la fenomenología de Husserl⁹⁵, y lo que queda es la distancia entre los amantes, el tiempo de la espera y de la memoria que tienen lugar en el acontecimiento del fenómeno erótico. Todo parece ser justificado por el amor dado y o recibido. Al final es lo que permite comprender la pregunta “¿puedo amar, yo primero?”. Esta pregunta pone entre paréntesis la primera que exige una reciprocidad y a su vez nos pone tristes. Con decidir amar yo primero sin esperar nada a cambio hace que no sea cosificado. Al contrario, al pedir que me amen, me asegura, me pone en la certeza, me sitúa en la efectividad, por tanto, estar en la efectividad es ser nada más que un objeto bajo las condiciones del tiempo y del espacio. Pero el amante no se sitúa en esas dos categorías de la misma manera⁹⁶.

Según la metafísica tradicional, el espacio es homogéneo según está compuesto por entes ordenados con capacidad de convivencia sin conflictos y en perpetuo movimiento. No tiene un lugar concreto sino un “espacio indiferente”, un “lugar ocasional”, un *allá* y un *aquí* intercambiables. En la reducción erótica, el espacio es el lugar dónde el amante puede preguntarse ¿me aman? Es un lugar que le es dado por un “*ailleurs éloigné*”, inaccesible. Eso le da una seguridad que le viene desde otra parte y transforma el *allí* en un *aquí* radical y hace que el amante se sitúe en un lugar no físico:

El espacio aparece pues, en el régimen de la reducción erótica, como esencialmente heterogéneo, todos los allá ya no pueden convertirse en otros tantos aquí; un lugar se me hace por primera vez insustituible, fijo, natural si se quiere, no el aquí donde me encuentro, como un ente que subsiste en el mundo, y que no deja de desplazarse, sino el allá preciso y clavado en mí desde donde recibo el

⁹⁵ *Réduction et donation*, 88-101.

⁹⁶ *Le phénomène érotique*, 54.

*otro lugar, por lo tanto el aquel de donde recibo el reencontrarme incrustado en mí, el otro lugar mismo*⁹⁷.

Ese otro lugar desde donde me recibo a mí mismo nunca va a variar y en ese lugar me alcanza la pregunta ¿me aman?

En cuanto a la temporalidad, es la sucesión de los hechos, el orden que existe entre los entes, según la actitud natural. Es decir, se reemplazan, pasan de un instante al otro, se intercambian: “todo *ahora* proviene de un *antes* caduco y está destinado a convertirse luego a un *después*”⁹⁸. Por tanto, no solo se intercambian, sino que se modifican y uno puede ocupar el lugar de otro, no hay un *aquí*, no hay una permanencia. Hay una repetición continua de cada instante para que uno no pueda aferrarse a sí mismo. Con «ningún presente se instaure nunca» pero el tiempo sí que no pasa y los entes no permanecen en ese instante caduco⁹⁹. En la reducción erótica el “*Ailleurs*” se temporaliza como un *acontecimiento*. Claro, el acontecimiento no es algo que se puede prever, no puedo producir el acontecimiento, es algo que sucede en un único instante sin mi participación. Por lo tanto, el acontecimiento impone su llegada sin decir exactamente en qué momento preciso va a llegar. En consecuencia, surge una actitud de espera por parte del amante, una espera que dura y permanece porque es el tiempo del amor. Mientras en la actitud natural el *todavía no* es un *ahora* y el *ahora* es un *ya pasado*, el tiempo de la espera dura:

*El tiempo erótico no pasa por mucho que yo espere por una razón muy clara: mientras espero todavía no pasa nada; espero precisamente porque todavía no pasa y sigue sin pasar nada, y espero que al fin pase algo. El tiempo de la espera no pasa porque nada pasa en él. Solo mi espera transcurre; suspende el flujo del tiempo porque todavía no encuentra nada en él que sobrevenga, y por ende que pude desaparecer*¹⁰⁰.

No pasa nada no significa que no haya nada que suceda. Mientras espero hago un montón de cosas, pero respeto a “lo que espero precisa y particularmente” no pasa porque el *Ailleurs* no ha *pasado*, no ha *llegado*. Pues el tiempo de la espera no es una extensión del espíritu sino la extensión del acontecimiento. Es decir, el *Ailleurs* define mi *aquí* y mi *ahora*, mi interioridad está regida por la exterioridad y no lo contrario; no defino lo que viene a mí, lo que me viene a mí, lo que me acontece me define totalmente.

Y ¿por qué durante la espera no pasa nada? Los entes que están a mi alrededor no están erotizados, están bajo el yugo de la vanidad y no tienen una presencia, por tanto, no me captivan. Mientras que el *Ailleurs* como acontecimiento que retiene mi atención está erotizado, es decir,

⁹⁷ *El fenómeno erótico*, 42.

⁹⁸ *Le phénomène érotique*, 60.

⁹⁹ *El fenómeno erótico*, 44.

¹⁰⁰ *El fenómeno erótico*, 44.

“esperado pero imprevisto, efectivo, pero sin una causa atribuible, provocativo, pero no reproducible, único pero inmemorial”¹⁰¹. Finalmente hay don del presente en el acontecimiento del *Ailleurs* porque su espera me orienta hacia un futuro doloroso y cuando llega me libera del futuro y me da mi presente. Ese futuro es doloroso justamente porque concierne una ausencia por lo tanto una ausencia precisa por eso me siento liberado en su llegada. Me siento liberado porque es lo que espero. Pues esa espera no es cualquier espera, sino que es la que me da mi identidad originaria, es la que hace mi singularidad y mi diferencia ante otros entes. Pero también define otros que esperan lo mismo o que no esperan nada.

Aquí se traza una línea clara entre los que esperan y los que no, entre la comunidad que se aferra a lo permanente y la comunidad que espera en el *Avènement*. O formamos y construimos una comunidad que espera en el *futuro indefinido* o formamos y construimos una comunidad anclada en lo perecedero donde solo el aquí y el ahora bastan, donde se quiere programar todo y tener todo bajo dominio matando así lo asombroso que nos llega siempre de manera sorprendente y que nos da nuevos aires. Saber esperar en, para y con los demás, es lo que hay de maravilloso.

Cuando el *Ailleurs* haya pasado hace don de su presente pero ese presente dado es ya pasado porque “el pasado comienza apenas lo que pasa lo ha sobrepasado”¹⁰². Para Marion el pasado es pasado y no es una acumulación de los presentes, es una sanción de la espera. Es decir, cuando llega el *Ailleurs* ya no hay espera, no hay ausencia sino sería conservar el presente y atesorar lo dado como un patrimonio; cuando el *Ailleurs* haya pasado, la espera erótica se clausura¹⁰³. ¿Entonces qué pasa con el amor en ese caso? El amor no pasa cuando pasa el amado, sino que el amor desaparece cuando la necesidad del amado y su ausencia desaparecen. Cuando muere la espera es el fin de la historia, por tanto, la historia sigue su curso mientras sigo esperando. La espera posibilitada por la nostalgia es creadora de la historia¹⁰⁴. En reducción erótica jamás se confunde el pasado, el presente y el futuro. Porque el tiempo erótico es un *pas encore*, un *pas encore* que pasa, y un *pas encore* ya pasado:

Así, según la reducción erótica, el futuro se define como el tiempo de la espera de otro lugar (Ailleurs), en que nada pasa; el presente como el tiempo en que el otro lugar sucede (pasa) y hace con el presente con su pasaje; el pasado, por último, el tiempo en que el otro lugar ha

¹⁰¹ *El fenómeno erótico*, 45.

¹⁰² *El fenómeno erótico*, 47.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Ibid.*

*sobrepasado el momento de su presente y abandona nuestro tiempo al costado del camino, cuando se aleja*¹⁰⁵.

En consecuencia, el que ya no espera está muerto porque un amante si no espera no es un verdadero amante, su amor¹⁰⁶ es una vanidad. Un amante sin nostalgia se cierra en sí mismo y cierra toda posibilidad de recibir, por tanto, es un amante sin memoria. Al final, uno está bajo la contingencia de la llegada de otro lugar porque no puede predecirlo, uno vive de esa contingencia, pero no del pasado ni del futuro.

V.2. La ipseidad: en el avance el amante soporta todo, cree todo, ama sin ver.

Mi espera de *otro lugar* hace que no sea yo, es decir que ya no me identifico a mí mismo porque mi identidad la recibo desde *otro lugar* y el pensamiento sobre mí mismo no me libera de la vanidad. ¿Me aman? asegura mi *aquí*, “donde yo me afecto a mí mismo...allí donde me siento tocado, afectado y alcanzado”¹⁰⁷. Justamente porque cuando pasa el *Ailleurs* crea en mí el “tacto de la afección”, me asigna un lugar de vida, un lugar donde puedo responder a la llamada que hace que me descubro como afectado. Que me amen o no estoy afectado en mi más íntimo que sea, no puedo huir del *Ailleurs* porque al fin y al cabo terminara encontrándome. En consecuencia, soy un *allí posible* de amor distinto de un allí del *Dasein*: “el allí que me recibe y me consigna no depende pues en primer término del ser (“ser o no ser”, esa no es la cuestión), sino de un posible amor (“¿me aman o no?”, esa es la cuestión)”¹⁰⁸. Cuando el *ego* reduce los entes, otros hombres, vuelven a ser cuerpos físicos (*Körper*) pero cuando me reduzco a mí mismo como hombre obtengo mi carne (*leib*)¹⁰⁹. En ese sentido soy mi carne, no soy a la manera de los entes, sino que estoy afectado y tocado. Entonces como carne soy distinto, diferente de los entes del mundo porque la carne toca, siente todo lo que es *res extensa*:

La carne se opone a los cuerpos extensos del mundo físico no solo porque toca y siente los cuerpos, en tanto que los cuerpos no sienten, aun cuando un tacto los sienta; sino sobre todo porque no toca los cuerpos más que sintiendo que ella misma también los está tocando, y aún más que los está sintiendo. La carne no puede sentir nada sin sentirse a ella misma y sentirse que siente (que es tocada e incluso herida por lo que toca); también puede ocurrir que sienta no solo sintiéndose sentir, sino además sintiéndose sentida (por ejemplo, si un órgano de mi carne toca otro órgano de mi propia carne). En la carne, el interior (lo que siente) ya no se distingue del exterior (lo sentido); se confunden en un solo sentimiento: sentirse sintiendo. Nunca puedo entonces ponerme a distancia de mi carne, distinguirme de ella, alejarme de ella,

¹⁰⁵ *El fenómeno erótico*, 48.

¹⁰⁶ Ni siquiera es amor. Lo usamos por defecto.

¹⁰⁷ *El fenómeno erótico*, 49.

¹⁰⁸ *El fenómeno erótico*, 50.

¹⁰⁹ *Reprise du donné*, 47.

mucho más ausentarme de ella (con la hipócrita intención de tomarse una licencia), si me atreviera a efectuarla, equivaldría a matarme, porque debería alejarme, desalojarme y deshacerme de mí mismo. Así al adquirir carne, me quiero a mí mismo. No adquiero carne como si antes de ella dispusiera ya de un aquí, a partir del cual pudiese venir hacia ella y hacerla mía. No me hago carne más que fraguando, como fragua el cemento, solidificándome por así decir en mí mismo y en cuanto tal. Al fraguar como carne, alcanzo por primera vez el lugar que soy- el aquí donde será posible en adelante alcanzarme, siempre y para cualquier ente del mundo. Soy aquí donde uno pueda alcanzarme – y no es posible alcanzarme sino allí donde me hice carne, donde fui tomado como carne. Soy allí donde me expone mi carne, es decir, adonde me asigna la pregunta “¿me aman?”. Solo mi hechura de carne me asigna mi ipseidad¹¹⁰.

No puedo tomar distancia de mi carne que es mía, mi vida depende de esa distancia y restablecerla es quitarme la vida. Pero al mismo tiempo mi prójimo pudiendo adquirir su propia carne, haría falta que se distanciara para que yo sea yo y que él sea él mismo. Por lo tanto, mi carne y su carne no pueden confundirse. El otro me alcanza en su carne (mi carne puede ser herida por lo que toca) pudiendo herirme, aunque esa distancia me permita vivir y afirmar que tengo un *aquí incondicional*. Ser tocado es sentir su propia debilidad. En realidad, para que esté afectado en mi carne hace falta otra carne. Por lo tanto, mi carne la recibo desde otro lugar.

Para sentir el *Ailleurs* que viene a mí como carne tengo que adquirir mi carne, fraguar como carne que no viene de mí. Si no tomo carne, sentiría el *Ailleurs* como un ente físico y él tampoco me sentiría como carne. Al mismo tiempo que tomo carne él también toma su carne que le viene de mí. Entonces hay una relación recíproca, una donación recíproca, una puesta entre paréntesis que permite que cada uno tome su carne¹¹¹. Porque ¿Me aman desde otro lugar? significa que nadie está al principio y ni siquiera es principio de sí mismo. Al mismo tiempo es la proclamación de una imposibilidad de un amor de uno por sí mismo porque no puedo duplicarme y llenar el vacío que causó la pregunta “¿Me aman?”. Si pudiera duplicarme, uno de los Yo sería un ente y no puedo ser en modo de ente porque soy una posibilidad, es decir con capacidad de ser alterado. Esa posibilidad no puede ser captada en la certeza porque no soy estático, mudo continuamente pero no a modo de ser reemplazado desde mi lugar. Con lo cual no puedo acertarme a mí mismo en mi efectividad, pues la posibilidad erótica define mi condición humana.

Entonces, para ser y subsistir hace falta que esté en modo de posibilidad y más radicalmente que sea amado porque mi estado de egoidad no hace de mí un dado/adonado. En

¹¹⁰ *El fenómeno erótico*, 50-51.

¹¹¹ *Reprise du donné*, 48 : « une mise entre parenthèses qui aboutit universellement et donc réciproquement à la prise de chair de mon *je* et de l'autre *je*, plus exactement de tous les autres *je* »

realidad, es lo que Marion llama la aporía de la seguridad¹¹². Porque lo que busco haciéndome la pregunta ¿Me aman? es la seguridad, es encontrar un lugar donde puedo sentirme seguro por eso es imposible que llene por mí mismo el vacío que siento. Hoy en día existe una nueva filosofía de la vida en el ámbito de la afectividad con tantas expresiones horribles como “ahora me amo a mí mismo”, “me basto a mí mismo”, “no necesito a nadie para hacerme feliz”, “soy la mejor versión de mí mismo”, etc. Y al final lo que vemos es que esa gente acaba odiándose a sí misma porque lleva una rabia por dentro por no haber logrado ese deseo profundo de ser amado por mucho que quisiera. Han dedicado toda su vida buscando a rellenar ese vacío por sí mismo a tal punto que no han dejado un lugar para otro. En consecuencia, por odiarse tanto, uno termina odiando al otro. Entonces, son imposibilidades de la vida: garantizarme, amarme, etc, a mí mismo desde otro lugar y exigirle a otro que me ame incondicionalmente (lo que sería un trueque, un intercambio, un uso del otro).

Vemos que ¿Me aman? lleva al odio, por tanto, sigue en pie la aporía. ¿Cómo deshacerse de ella y cuál es el camino apropiado que hay que tomar? Es imposible lograr dejar de odiarse estando en la lógica del pensar correcto y por eso la pregunta debe ser superada dejando sitio a la que conduce a la lógica erótica. ¿Me aman desde otro lugar? sigue siendo una búsqueda de seguridad que viene de un *ego*, es una exigencia de la “reciprocidad negociada”. Por tanto, hace falta reducir esa reciprocidad. Porque reclamar de la reciprocidad es reclamar de la desconfianza y de la precaución: “primero quiero recibir mi parte- mi seguridad y que me amen- y sólo entonces pagaré y amaré a cambio”¹¹³. Esa desconfianza sale a la luz cuando nos adentramos en la relación de egoidad, es decir, cuando nos damos carnalmente; y como no es algo que nos funda y define profundamente, llegamos en un acuerdo en el que decidimos ser solo amigos y nadie pierde nada porque hubo intercambio, hubo puro comercio. Es la consecuencia cuando uno busca amar *a posteriori*, después de asegurarse de tener y obtener algo en cambio de lo que se da. Claro que el *a posteriori* se refiere a la economía y al cálculo. Es decir, arriesgarse lo menos posible esperando que el otro dé el primer paso. Es lo que llamamos en nuestro lenguaje cotidiano el “amor feliz” porque existe una reciprocidad. Con la reciprocidad se establece una “posibilidad del intercambio” y “una imposibilidad del amor”:

Y el amor no puede atenerse a la reciprocidad ni decidir conforme a un justo precio por una razón radical: los actores que aman no tienen nada que intercambiar (ningún objeto) y por ende no pueden calcular su precio (justo o no); por el contrario, en el comercio los agentes

¹¹² *El fenómeno erótico*, 79-82.

¹¹³ *El fenómeno erótico*, 84.

*ejercen el comercio de objetos, permanentes terceros entre ellos, que pueden así calcular y cuyos precios pueden fijar*¹¹⁴.

El verdadero amor viene de la pura seguridad, es decir, desde la entrega: “¿puedo amar, yo primero?”. Estar en la lógica de perderse amando es el verdadero amor, perderse con total libertad, perderse es no perder de vista el amor, no tener nada que recuperar, amar sin esperar nada a cambio, amar sin serlo, es decir “el amor sin el ser” es el verdadero amor¹¹⁵. Para Marion es una victoria sobre la nada, el no-ser, la muerte, pues lo que se da se pierde y uno se pierde a sí mismo, entonces es en ese momento preciso que la lógica de la reciprocidad se rompe y se establece la seguridad tan buscada, “la seguridad de amar”.

Al contrario, y a menudo, en nuestras vidas tenemos el miedo perder la seguridad de ser amado, y cuando estamos inseguros es como si el cielo nos cayera encima. Luego dejamos de amar, afirmamos: “he ganado mi vida, me he encontrado porque he dejado de amar”. Pero en realidad de lo que uno debe tener miedo es el miedo de perder “la seguridad de amar” porque fundamenta nuestra condición humana. Por lo tanto, “tengo la seguridad de que hago el amor” y esa seguridad no me viene desde un lugar que me es ajeno sino de “otro lugar más íntimo en mí que yo mismo”, por tanto “recibo la seguridad de mi dignidad de amante”¹¹⁶. Al final, he decidido amar yo primero y, por ende, estoy liberado de la vanidad, de la perseverancia en ser amado por el *Ailleurs*. Esa seguridad decidida por mí primero es la que me da acceso a mi “individualidad última” e “ipseidad insustituible”, simplemente hago el amor en persona. Hacer el amor en persona es la razón misma del amor. Porque la razón del *ego* es insuficiente por el hecho mismo que no puede ir más allá con el amante que hace el camino de superación del comercio. No es una interdicción por parte del amante y tampoco la razón puede decidir en ese momento porque no puede hacer nada, la razón es incapacitada por el paso que da el amante como aquel que ama primero. En esa decisión mía de amar primero, hago visible el amado justamente porque a medida que amo voy descubriendo al amado. No espero descubrirle, conocerle antes de amarle. El amado es un fenómeno que voy descubriendo a medida que avanzo en mi acto de amor. La razón dirá que voy a ciegas, pues de eso se trata: el amor tiene su propia razón que la razón ignora. Y cuidado aquí, no se trata de la seducción que al final y a fin de cuentas estampa el amado porque habrá encontrado lo que buscaba, el interés: “en la seducción gozo, pero con un placer solitario”¹¹⁷.

¹¹⁴ *El fenómeno erótico*, 85.

¹¹⁵ *El fenómeno erótico*, 87.

¹¹⁶ *El fenómeno erótico*, 91.

¹¹⁷ *El fenómeno erótico*, 100.

Por contraste, en la reducción erótica radicalizada hay un “avance definitivo y sin retorno, un avance que nunca será anulado, que nunca será recobrado”¹¹⁸. Es lo que provoca el desequilibrio en el amante, un desequilibrio que permite alcanzar al otro, pero no me permite tocarlo porque es otro y no hay confusión, aunque pueda entrar en él. Para Marion, ese avance se repite una y otra vez y es lo que mantiene ese desequilibrio en equilibrio. Por tanto, mi avance para alcanzar el otro se hace infinito. En consecuencia, el otro se revela infinito y así se abre la distancia vital entre el amante y el amado.

El amante entrando primero en la reducción erótica no obliga al otro a hacer lo mismo, ni siquiera espera que este se haga visible sino sería un objeto. La iniciativa desequilibrante hace que tire para adelante una y otra vez porque erotizado ya no hay descanso ni garantías que otro va a entrar en la misma dinámica. Solo que el amante va presuponiendo que el amado tomará el mismo camino de no reciprocidad porque otro también busca ser erotizado. Es como el amante hiciera posible el amor en el amado o que el amante pusiera en camino el amado. Por lo tanto, el amante cree que el amado acabará siendo erotizado. No solo soporta todo, sino que lo cree todo y está en una situación de soledad, en un estado de un “todavía no” que le garantiza el porvenir de la erotización del amado. Es decir, “amar al amor”, “amar sin saber ni poseer”¹¹⁹. Lo que conlleva “amar sin ver” justamente porque no es un objeto que puede totalizar y es invisible el amado. El estado del “todavía no” del amante le sitúa en una posición de amar “lo ausente”, lo que aún no aparece; es lo que le mantiene vivo y activa la distancia: una forma de esperar incluso a lo inesperado. Por tanto, se trata de un privilegio de la invisibilidad sobre la visibilidad. Es decir que uno ama antes de ver, ama antes de conocer y no al revés como lo pretende la actitud natural que cree que va amando a medida que conoce, o mejor dicho que no se puede amar lo que no se conoce. Pero en realidad conozco alguien a medida que le amo y que me dejó amar por él; a medida que hago un acto de abandono voy descubriendo al otro y a mí mismo, es solo en ese acto que puedo descubrir mis imperfecciones y las suyas, saliendo de mi zona de seguridad de egoidad. A fin de cuentas, el amante soporta todo, cree todo, ama sin ver y espera todo incluso lo inesperado¹²⁰.

¹¹⁸ *El fenómeno erótico*, 100.

¹¹⁹ *El fenómeno erótico*, 104.

¹²⁰ *El fenómeno erótico*, 102-107.

V. 3. La erotización completa: la significación¹²¹ de otro, del rostro en la palabra y en el juramento.

“¿Puedo amar yo primero?” me hace hacer el amor. Amo amar con la única condición que el otro sea invisible situándolo como fenómeno. Pero la espera me sitúa en la incertidumbre total que no me decepciona porque he decidido yo amar primero y, por tanto, asumo lo inesperado, aunque sea posible que mi amor no sea efectivo. En ese acto de decisión sobre mí mismo, me expongo al otro, soy “espectáculo y espectador”, “actor y juez”. También ese acto hace que me anticipo sobre mí mismo y sobre el otro que no domino pero que me atrae en la distancia¹²², soy una posibilidad expuesta a lo posible:

No aparezco cuando yo mismo me decido por y para mí mismo, sino cuando me decido por el otro, porque entonces él pide confirmarme quién soy: al decidirme por él aparezco debido a él. En mi decisión por el otro, mi decisión de amar por anticipado a otro distinto de mí, se decide mi fenomenalidad más propia. No decido sobre mí mismo sólo por mí, sino por la mirada del otro; no por una resolución anticipatoria sin testigo ni lugar, sino por el amor que avanza en la distancia en que me expongo al otro¹²³.

Mi aparecer como erotizado no depende ya solo de mí sino también de otro en cuanto otro. Pero la decisión de hacerme amante es solo mía, es de mi libertad “amar, amar”. Es de esa manera que me encuentro a mí mismo, “amo amar” y no pierdo nada en esa decisión, aunque se puede pensar que soy desgraciado cuando tomo esa decisión. Porque resulta que voy a seguir amando, aunque el otro esté ausente o presente, muerto o vivo e incluso cuando decida no amarme más. En realidad, el más desgraciado es él, porque no hace la verdadera experiencia del amor, no ama amar, sino que ama por puro interés, ama esperando a cambio de algo, su seguridad se basa sobre si le aman primero y no si él ama primero. Pues la pregunta “¿Puedo amar, yo primero?” me pone en marcha y me permite descubrir al otro como fenómeno erotizado.

El otro me significa a mí y me permite acceder a él desde su alteridad, una *signifiance* que me altere completamente. Es decir, el otro en cuanto fenómeno no me aparece según mis expectativas, según como lo concibo o lo espero, sino por su *arrivage* me impone una cierta posición en la que debo estar para recibirlo como se me manifiesta. De otro modo no le constituyo, sino que estoy constituido por su “advenimiento imprevisible” aunque decida amar yo primero. Lo que me aparece en ese *arrivage* es el Rostro que me captiva, captiva toda mi atención, se apropia de mi mirada y me deja sin voz, sin palabra. El Rostro no puede ser según

¹²¹ “Signifiance” según la propia palabra del autor.

¹²² *Le phénomène érotique*, 157.

¹²³ *El fenómeno erótico*, 110.

mis expectativas sino lo mataría. Por lo tanto, cuando aparece me significa con la máxima “no mataras”, no acudir allí dónde surjo; con que la *signifiance* no se impone a mí en la alteridad del otro que cuando “ese rostro me opone esa alteridad diciéndome que no lo mate, que no vaya hasta dónde él se yergue...una significación que no consiste más que en la prueba de su exterioridad, de su resistencia y de su trascendencia con respecto a mí”¹²⁴.

Por tanto, la significación es una reducción, una puesta en cuestión que Levinas llama ética¹²⁵. Es decir, el Otro que se opone a mí como *signifiance*, sigue Levinas, es irreductible a mis pensamientos y a mi espontaneidad y a mis posesiones. Pues para Marion, “no matarás” me determina y me obliga desde el exterior por el advenimiento de *Ailleurs*. La *signifiance* es una interdicción al amante de ser un asesino y el amante debe entender “No matarás” como “No me toques”, es decir no debes pisar el suelo de mi advenimiento, “el sitio en que estoy debe permanecer intocable, cerrado para ti para que siga resultándote abierta mi exterioridad”¹²⁶. Por lo tanto, el fenómeno nace de la retirada del amante, nace de su desistimiento de tocar, de matar, de apoderarse del Rostro. Al final, Marion llega en demostrar que esa *signifiance* abarca “¿puedo amar, yo primero?” y “¿Me aman desde otro lugar?”, es decir, el otro que me llegue a mí se manifiesta “a partir de sí mismo” porque no depende de mi decisión íntima y voluntaria de mi avance y de mi intuición o de mi suposición de que otro va a manifestarse él también como amante; depende de la distancia porque es trascendente y es imposible constituirlo, objetivarlo; y depende también de la toma de palabra por el Rostro que se me da a mí y se me hace Palabra¹²⁷. Con que Otro “se da en cuanto puede no darse” porque no depende de nadie ni de mí, pero se da cómo quiere y cuando quiere “sin condición ni devolución ni prescripción” en la promesa que hace al amante jurándole su pasaje. Es el “fenómeno cruzado”:

La significación no me llega en este caso, como en todos los demás fenómenos, desde el fondo de lo no visto, por tanto, del mundo y de su apertura original; viene a mí cuando consiente ponerse en marcha, de otro mundo- ni siquiera de otro mundo, sino desde otro más exterior a mí que cualquier mundo, porque también define uno (e incluso, en adelante, es el primer en hacerlo). En el fenómeno erótico, no se trata solamente de una inversión de la relación entre intuición y significación, sino de la donación de una significación inconstituible, imprevisible y absolutamente exterior a mi intuición de amante (amar amar por anticipado), de parte de un ego que me toma porque yo no lo he previsto, porque no puedo esperarlo y porque nunca lo comprenderé. El fenómeno amoroso no se constituye a partir del ego que soy; surge por sí mismo al entrecruzar en sí al amante (yo, que renunció al estatuto de ego autárquico y aporto mi intuición) y al otro (que me impone su significación al oponer su distancia). El fenómeno

¹²⁴ *El fenómeno erótico*, 119.

¹²⁵ Levinas, Emmanuel, *Totalité et infinité. Essai sur l'extériorité*, Kluwer Academic, Paris 2019, 33.

¹²⁶ *El fenómeno erótico*, 120-121.

¹²⁷ *El fenómeno erótico*, 122.

*erótico no solo aparece como algo común a él y a mí y sin un polo egoico único, sino que solo aparece en ese entrecruzamiento*¹²⁸.

El fenómeno cruzado consiste entonces en el encuentro de dos egos que se comportan cada uno como un amante, otro se comporta como mi amante y yo el suyo; se me aparece igual que le aparezco, nos significamos mutuamente y renacemos, le respondo por mi presencia igual que él lo hace por su advenimiento, igual me interdice no matar yo también en mi estado de Otro que le adviene le interdigo tocarme. Al fin y al cabo, cada uno responde “Aquí estoy” pero no podemos vernos, aunque pareciese que la distancia se aboliera, cada uno vuelve a ser fenómeno amoroso para otro. Es como en la llamada de uno se incluyera la respuesta que provoca esa llamada; y de alguno modo la llamada parece ser una respuesta al otro que responde a la llamada¹²⁹.

La llamada y la respuesta se entrecruzan y se buscan uno al otro, nos convocamos y prometemos lo mismo; deseamos lo mismo porque es lo que nos falta a cada uno, un deseo que me llene pero que no puedo compartir justamente porque es lo que me falta; la ausencia de Otro que experimento continuamente en mi avance me define a tal punto que no lo puedo explicar y tampoco sé por qué. Al final, lo que me falta me individualiza y es lo que me excita en cuanto lo reconozco confesándolo: “esta vez me toca a mí”¹³⁰ y soy individualizado; al instante “el otro se vuelve para mí una cuestión personal y me parece diferente a todos los demás, reservado para mí y yo para él”¹³¹. Por tanto, cuando digo “Te amo” estoy prometiendo que te amaré para siempre o por lo menos es el deseo que tengo en aquel momento; lo que Marion llama “deseo de eternidad” porque el “Te amo” implica una irreversibilidad. Para él “Te amo por un instante, provisoriamente” no es nada más que “No te amo en absoluto”. Con que “Te amo” me hiere para siempre, me marca en el tiempo, me sitúa en un instante que durará para siempre incluso cuando el amado viene a desaparecer. El amado me impacta en el momento que le digo “Te amo”, su advenimiento deja una huella indeleble en mí y me permite recibirme a mí mismo porque me presta atención. Con que “no me individualizo yo mismo por una afirmación o reflexión mía sobre mí, sino por procuración”¹³². Le llama la individualización por la pasividad y es lo que distingue el amante de todos los entes y de toda actitud egoica, es el fenómeno propio de la carne. Mi carne puede tomar cuerpo en el mundo y dejarse afectar por procuración. Es decir, es mi propia pasividad que pone en marcha la actividad de los entes. Marion pone el

¹²⁸ *El fenómeno erótico*, 122.

¹²⁹ Chrétien, Jean-Louis, *La llamada y la respuesta*, trad. Juan Alberto SUCASAS, Caparrós Editores, Madrid 1997.

¹³⁰ *¡Touché!*

¹³¹ *El fenómeno erótico*, 128.

¹³² *El fenómeno erótico*, 130.

ejemplo del fuego que quema: el fuego en sí no se siente quemador soy el que siente que quema el fuego. Pues que la carne condiciona los entes y no al reverse. Es el principio de la auto-afección:

No siento las cosas del mundo sino porque, primero, me percibo yo mismo en mí mismo...mi mano siente (sin contacto físico) que toca otra cosa...mi mano siente la cosa y a sí misma sintiéndola; y si opone uno de sus dedos a los demás, siente finalmente su carne sintiendo su propia carne que siente. No hay carne en el mundo, pero no hay mundo sino con una carne que lo siente...Mi carne rodea, recubre, protege y entreabre el mundo. Cuanto más siente mi carne, y por lo tanto se experimenta a sí misma, más se abre al mundo¹³³.

Desde su propia carne los amantes se individualizan, se singularizan y de este modo hacen la historia y cuentan la trama de su propia vida, así mi carne se hace memoria. Por tanto, mi sentir no es el sentir de otra carne sino habría identificación y fusión. Pero el acceso de mi carne a otra carne se hace a partir de la desnudez escondida de lo contrario volvería a ser objeto. Es una erotización que escapa a la vista, que no aparece a la vista, un “mostrar que no se muestra” respondiendo a la aporía de “la invisibilidad de toda carne”¹³⁴. Con que el acceso a otra carne se hace desde ese juego de impenetrabilidad y penetrabilidad. Por tanto, no es algo que puedo dominar, englobar, porque no depende de mí¹³⁵. Los cuerpos me resisten, no me dejan entrar en ellos; al contrario, la carne ajena sufre, padece mi cercanía, “no se me resiste”. En ese sentido me libera, me hace sentir yo mismo por su acogida,

dejándome llegar a ella, dejándose penetrar. Siento de una sola vez mi carne y la otra carne, experimentando por su parte que no puede resistirme, que quiere no resistirme, que me acoge en su sitio sin comprenderme, que me pone en su lugar- me ubica en lo suyo- dejándome invadirla sin defenderse. Al entrar en la carne ajena, salgo del mundo y me convierto en carne dentro de su carne, carne de su carne. El otro me ofrece a mí mismo por primera vez, porque toma la iniciativa de darme mi propia carne por primera vez¹³⁶.

Pues en realidad el acceso o no acceso a otra carne, la aparición o desaparición de otra carne es lo que produce placer o dolor. La carne es algo que no se puede ver, pero es lo que se da por antonomasia y es lo que hace que cada uno se recibe a sí mismo, resulta que algo invisible se da: inadecuación perfecta. De esa inadecuación resulta la consagración porque uno y otro no están en el estado del “universal ético”, sino que se pone uno frente a otro, son dos rostros particulares y singulares que se miran, se besan y se abrazan porque están hechos uno para el otro constituyendo así una “alma común”.

¹³³ *El fenómeno erótico*, 134.

¹³⁴ *El fenómeno erótico*, 137.

¹³⁵ *Totalité et infinité*, 89.

¹³⁶ *El fenómeno erótico*, 139.

VI. Conclusión.

Cuando Husserl evoca la reducción en *Leçons* de 1905 y de 1907, en su intento de llegar al fenómeno puro, no hay una clara distinción entre lo que aparece y el aparecer mismo. Por tanto, la “donnée absolue”, “donnée en personne” (absolute Gegebenheit, Selbsgegebenheit)¹³⁷ significa al mismo tiempo el dato y la forma en la que es dado. En su principio, los fenómenos puros son los fenómenos de conciencia, es decir, los datos de sensación, las impresiones sonoras o visuales son ciertas, son datos absolutos mientras el objeto al que se remiten es algo incierto, por tanto, apartado por la reducción como la entiende Husserl y es también en esas lecciones en las que Husserl habla del *cómo de la donación*, es decir, la distinción entre el dato y del modo de su donación¹³⁸.

En Husserl hay dos maneras de entender el ser de una cosa: el objeto real y el objeto fenomenal. El objeto fenomenal es el objeto que existe en cuanto está percibido, imaginado, mentado. Es decir que hay una correlación entre el fenómeno y el acto del sujeto. Pues el objeto fenomenal implica una duda, pero el fenómeno puro implica una evidencia directa e indubitable. Entonces el objeto fenomenal despejado de las presuposiciones nos da lo que se llama el fenómeno puro. Ese proceso es lo que Husserl llama la reducción fenomenológica. Pues el punto de partida es la actitud natural, dónde se asume las existencias de las cosas tal cual se nos dan a través de nuestros sentidos. La actitud natural es la creencia que tenemos de que las cosas existen sin nuestra participación, objetivamente. En cuanto a la actitud fenomenológica se trata de suspender esa creencia de la existencia del mundo objetivo. Es decir, “poner entre paréntesis” nuestras hipótesis sobre la existencia inmediata de las cosas. También esa actitud hace descubrir el yo puro, el sujeto al que todo objeto del mundo aparece, el *ego* trascendental, que es una realidad, una conciencia de, distinto del “yo humano” que está en el mundo. Por tanto, el yo puro es la raíz de todos los fenómenos puros tal como lo entiende Husserl.

No es un subjetivismo porque ese paso del mundo natural al mundo fenomenal no niega la existencia del mundo natural. Pero, aun así, ese fenómeno puro husserliano está bajo el yugo del sujeto según demostró Jean Luc Marion más tarde cuando habla de los fenómenos saturados, subrayando el exceso de la intuición sobre el significado y el concepto, pero a través de la donación, dado que la cuestión de la reducción no puede ser de ninguna manera óptica sino

¹³⁷ Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, trad. A. Lowit, Paris, PUF, 1970, p.60.

¹³⁸ Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. H. Dussort, Paris, PUF, 1964, p. 157.

fenomenológica porque se trata del cómo de la donación. Entonces, a partir de conceptos claves, Marion hace más claro el concepto de fenómeno, a su vez el fenómeno saturado.

Si Heidegger ha dedicado tiempo a demostrar que la historia de la filosofía se ha empeñado en ocultar el Ser, Marion demostrará que es también una historia del olvido de su origen, el amor. El amor siendo unívoco, tesis que empeña a demostrar en *El fenómeno erótico*, permite al sujeto, al amante, recibir su ipseidad. Por tanto, excluye en ese lenguaje sobre el amor todo lo que no permite la alteridad. Todo lo que no conlleva en sí su propia justificación no serviría de nada; es decir “¿Para qué?” es una vanidad porque conocer, saber, razonar no permite al sujeto alcanzar o encontrar el amor.

Es una cuestión existencial antes de ser filosófica. Pues la tesis fundamental sería entonces pensar la esencia de la filosofía que no es la certeza, la certeza le permite criticar la metafísica cartesiana, tampoco se trata de dejarla de lado, sino de criticar todo lo que se da a priori. Para conseguir su propósito, intenta entrelazar muchas tesis a tal punto que al lector le puede parecer a veces contradictorias. Pero una nos interesa fundamentalmente: la fenomenalidad de la carne, mejor dicho ¿qué tiene que ver el amor con la erotización de la carne si el amor es algo que concierne una persona? A partir de la pregunta “¿Me aman?” Marion inicia la reducción erótica, pero debe abandonarla enseguida porque no permite estar en situación del que ama de verdad sino el que se odia a sí mismo hasta odiar al otro y más aún se establece una relación de comercio. También esa pregunta permite entrar en el tiempo y espacio del fenómeno erótico dónde entes y objetos están reducidos para dejar sitio a la distancia entre amantes, la espera, la memoria, que tampoco aseguran al amante. Entonces pasa a la segunda pregunta “¿Puedo yo, amar primero?” que radicaliza la primera reducción que necesitaba reciprocidad. Esa última pregunta hace del sujeto un *ego amans* que se deja erotizar por procuración hasta el rostro donde el cruce de las carnes hace que cada uno se encuentre a la vez amante y amado.

En su artículo “El fenómeno erótico, la lógica del don y Dios en la fenomenología de Marion”¹³⁹, Francisco hace notar que la erotización auténtica va más allá de la satisfacción del cuerpo, hay una insatisfacción del deseo que llama al amante a la espera porque “el gozo del otro en el orgasmo muestra que no poseo su carne, que solo la dono, y la finitud de su placer contrasta con la infinitud del deseo”¹⁴⁰. En su lectura dice que la base de todo esto es Dios, Él

¹³⁹ De Nigris, Francisco, en *Cauriensia*, Vol. XVII (2022) 107-128,

¹⁴⁰ De Nigris, Francisco, 122.

hace posible nuestro compromiso como amante para siempre porque nos ha amado primero. Al final, la condición de posibilidad de la erotización, del juramento es Dios. Es el fenómeno saturado por excelencia, el don por excelencia. Quizás con razón, el llamado “giro teológico” a la primera recepción francesa de la fenomenología por esta intrusión, si podemos decirlo así, de Dios en ese pensar que quiere ser radical. O a lo mejor los padres de la fenomenología abrieron este camino, pero estaban limitados por el “paradigma de la visión”.

De las posibles acusaciones que le hacen a Marion, el “giro teológico” puede entenderse como un “porvenir de la filosofía”¹⁴¹. Vinolo las resume en dos puntos, el primero la “ruptura del plano de inmanencia propio de la fenomenología”. Marion introdujo en la fenomenología “donaciones suprasensibles” que van más de cualquier fenomenología. Por ejemplo, si Dios es un fenómeno suprasensible, ¿cómo puede haber donación sensible de ese fenómeno?

En el segundo punto, reprocha a Marion haber introducido “en el proceso legítimo de donación en la fenomenología que todos reconocen en Husserl y en Heidegger, una trascendencia cuya figura es demasiado cercana a la figura de Dios”¹⁴². Es decir, si todo está dado significa que el que está detrás es Dios y Dios no pinta nada en la fenomenología como ciencia radical. Vinolo remarca que la fenomenología hizo muchos avances más que cualquier ciencia, pero no rompió totalmente con el pasado de su proyecto filosófico como un “ver”, una “visión” porque el ser humano siempre expresó la realidad en términos de visión como por ejemplo ver las Ideas, las cosas, la realidad sin ningún velo puesto, etc. Ese ver es una donación prioritaria a la visión humana según Vinolo. Hablando de la fenomenología alemana, Husserl la define como “un acto de puro ver y captar”, o cuando habla de las esencias utiliza el concepto de “contemplación”. Es cierto que Marion mismo cayó en esa tentación de la visión en *Etant donné* cuando habla de la donación del cuadro porque es un fenómeno indiscutiblemente visible. Pero se sirve del paradigma de la visión como puente para entrar en la fenomenalidad de las ausencias¹⁴³. Y si el paradigma de la presencia no puede ser un tema fenomenológico tampoco lo es la alteridad, la ipseidad, concluye. La fenomenología según Marion debe liberarse de la subjetividad actora. Lo visible, la presencia, etc no son los únicos temas de los que deba ocuparse la fenomenología.

¹⁴¹ Vinolo, Stéphane, “Jean-Luc Marion: escribir la ausencia. El giro teológico como porvenir de la filosofía” en *Escritos*, vol. 20, nº 45, julio-diciembre 2012, pp. 275-304.

¹⁴² Vinolo, 280.

¹⁴³ Vinolo, 291.

Bibliografía

Autores principales:

1. Marion Jean Luc, *El fenómeno erótico. Seis meditaciones*, trad. Silvio Mattoni, Ediciones literales, Buenos Aires 2015.
2. Marion Jean-Luc, *Le phénomène érotique. Six méditations*. Grasset & Fasquelle, Paris 2003.

Autores secundarios:

3. Marion Jean-Luc, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, PUF, Paris 2001.
4. Marion Jean-Luc, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, 2^a ed., Quadrige, Paris 2013.
5. Marion Jean-Luc, *Dieu sans l'être*, PUF, Paris 2013.
6. Marion Jean-Luc, *L'idole et la distance*, Grasset & Fasquelle, Paris 1977.
7. Marion Jean-Luc, *Réduction et donation. Recherche sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, Paris 1990.
8. Marion Jean-Luc, *Reprise du donné*, PUF, Paris 2016.

Otros autores :

9. Berkeley George, *Principes de la connaissance humaine*, trad. D. Berlioz, GF, Paris 1991.
10. Chrétien Jean-Louis, *La llamada y la respuesta*, trad. Juan Alberto SUCASAS, Caparrós Editores, Madrid 1997.
11. Descartes René, *Méditations Métaphysiques*, édition numérique, Québec 2016. Edition électronique par Daniel Boulagnon à partir des textes de 1641 et 1647.
12. Husserl Edmund, *L'idée de la phénoménologie*, trad. A. Lowit, Paris, PUF, 1970.
13. Husserl Edmund, *La idea de la fenomenología*, trad. Jesús Adrián Escudero, Herder, Barcelona 2011.
14. Husserl Edmund, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. H. Dussort, Paris, PUF, 1964.
15. Husserl Edmund, *Meditaciones cartesianas*, trad. J. Gaos y M. García-Baró, México, FCE, 1996.
16. Husserl Edmund, *Méditations cartésiennes*, trad. E. Levinas, Vrin, Paris 1992.
17. Husserl Edmund, *Psychologie phénoménologique*, trad. Philippe Cabestan, Vrin, Paris 2001.
18. Husserl Edmund, *Recherches logiques*, II-2, PUF, Paris 1962.
19. Husserl Edmund, *Recherches logiques*, II-2, Recherche V, PUF, Paris 1962.

20. Husserl Edmund, *Recherches logiques*, Recherches VI, PUF, Paris 1962.
21. Husserl Edmund, *Recherches logiques. Tome I, Prolégomènes à la logique pure*, trad. H. Élie, Arion L. et René Scherer, PUF, Paris 1959.
22. Kant Emmanuel, *Critique de la raison pure*, trad. A. Renaut, Flammarion, 3^a ed., 2006.
23. Kant Emmanuel, *La Dissertation de 1770*, trad. De Pelletier, Paris, Vrin, 2007.
24. Kant Emmanuel, *Prologómenos. A toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*, trad. Mario P.M. Caimi, Editorial Charcas, Buenos Aires 1984.
25. Levinas Emmanuel, *Totalité et infinité. Essai sur l'extériorité*, Kluwer Academic, Paris 2019.
26. Merleau-Ponty Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945
27. Ogien Ruwen, *Philosopher ou faire l'amour*, Grasset & Fasquelle (7^a édition), Paris 2019.
28. Perreau Laurent, *Le phénomène*, Vrin, Paris 2014.

Artículos :

29. Bondu Baptiste, "Le phénomène chez les stoïciens" en Perreau Laurent, *Le phénomène*, Vrin, Paris 2014.
30. De Nigris Francisco, "El fenómeno erótico, la lógica del don y Dios en la fenomenología de Marion" en *Cauriensia*, Vol. XVII (2022) 107-128.
31. Henry Michel, "Quatre principes de la phénoménologie", en *Revue de métaphysique et morale*, n° 1, 1991.
32. Macé Arnaud, "D'Homère à Platon : La réalité du phénomène" en Perreau Laurent, *Le phénomène*, Vrin, Paris 2014.
33. Peterschmitt Luc, "Que percevons-nous selon Berkeley ? Phénomène, objet et réalité" en Perreau Laurent, *Le phénomène*, Vrin, Paris 2014.
34. Vinolo Stéphane, "Jean-Luc Marion: escribir la ausencia. El giro teológico como porvenir de la filosofía" en *Escritos*, vol. 20, n° 45, julio-diciembre 2012, pp. 275-304.