

## **JEAN-LUC MARION: ESCRIBIR LA AUSENCIA. EL “GIRO TEOLÓGICO” COMO PORVENIR DE LA FILOSOFÍA**

### **JEAN-LUC MARION: WRITING THE ABSENCE. THE “THEOLOGICAL TURN” AS THE PROSPECT OF PHILOSOPHY**

*Stéphane Vinolo\**

#### **RESUMEN**

De los filósofos acusados de “giro teológico”, Jean-Luc Marion es posiblemente el que mejor ha seguido la iniciativa heideggeriana de una fenomenología radical: una fenomenología de lo inaparente. Lo ha hecho al introducir en la fenomenalidad los llamados “fenómenos saturados”, lo que lo ha puesto en el centro del debate. Contra sus críticos, este ensayo muestra que esta ampliación de la fenomenalidad no proviene prioritariamente de una

#### **ABSTRACT**

Of the philosophers who belong to the “Theological Turn”, Jen-Luc Marion is probably the one who best has followed Heidegger’s idea of a radical phenomenology: a phenomenology of the unapparent. He has done this by introducing in phenomenality the so-called “saturated phenomena”, which has brought him into the center of the debate. As a response to his critics, this paper exhibits that such broadening of phenomenality does not come necessarily

---

\* Doctor en Filosofía por la Université Michel de Montaigne (Bordeaux III, Francia). Profesor del Department of Languages and Cross-Cultural Studies del Regent’s College (Londres, Inglaterra). Especialista en las obras de René Girard y Jean-Luc Marion.  
Correo electrónico: stephane\_vinolo@hotmail.com

Artículo recibido el 28 de febrero de 2012 y aprobado para su publicación el 28 de junio de 2012.

voluntad teológica, sino de una necesidad de liberar la fenomenalidad del paradigma de la visión, en favor del paradigma del decir. Con este presupuesto, se intenta reconciliar la filosofía analítica con la fenomenología.

**PALABRAS CLAVE**

Fenomenología, Presencia, Ausencia, Ídolo, Icono.

from a theological will, but from a necessity to release phenomenality from the paradigm of the view in favor of a paradigm of saying. Bearing this in mind, an effort of reconciling Phenomenology with Analytical Philosophy is undertaken.

**KEY WORDS**

Phenomenology, Presence, Absence, Idol, Icon.

El llamado “giro teológico” marcó de forma definitiva la fenomenología francesa de la segunda mitad del siglo XX, pero también la primera recepción francesa de la fenomenología si aceptamos, tal como lo hace Jocelyn Benoist, hacer de Levinas el precursor de dicho giro: “si se ha podido hablar de “giro teológico”, se hubiera tenido que hablar mejor de giro levinasiano” (2001a 22). Si bien podemos ver en la acusación de “giro teológico” un ataque fundamental en contra de la fenomenología francesa contemporánea, o al contrario, un error de interpretación muy fuerte de Janicaud en cuanto a las fenomenologías de Emmanuel Levinas, Jacques Derrida, Michel Henry y Jean-Luc Marion, nadie puede negar que las acusaciones de “giro teológico” nos obligan a todos a pensar lo que representó este momento dentro del mundo fenomenológico francés del siglo XX, y cómo pudo darse su posibilidad. Nuestra apuesta en este trabajo es a la vez tremendamente ambiciosa, y sin embargo, muy simple. Quisiéramos mostrar que la problemática del “giro teológico” no es la preocupación de los teólogos ni de los únicos fenomenólogos, ya que sus consecuencias van mucho más allá que el simple porvenir de la fenomenología. En éste podría yacer un posible camino para nada menos que la filosofía contemporánea. Sabemos efectivamente que la filosofía contemporánea está totalmente determinada por una fractura que, al comienzo del siglo XX, introdujo una división radical entre la

fenomenología, por un lado, y la filosofía analítica, por el otro. Sin negar que algunos filósofos intenten hoy establecer vínculos entre las dos, y sin negar –tal como lo demostró excelentemente Benoist (2001b)– que ambas tienen paradójicamente las mismas raíces, debemos constatar que desgraciadamente ambas tradiciones y ambos métodos filosóficos evolucionan hoy en día en paralelo, sin mantener casi ninguna relación el uno con el otro. Basta con ser miembro de un departamento de filosofía de cualquier universidad en el mundo para ver que los filósofos de cada tradición ignoran en gran parte la otra: ya sea sus autores y actores, sus problemáticas fundamentales o sus resultados más esenciales. Aunque esta afirmación y esta fractura entre ambas tradiciones filosóficas puedan parecer un poco abruptas, y aunque obviamente merecerían más precisiones y más explicaciones para destacar algunas singularidades haciendo hincapié, por ejemplo, en el hecho de que algunos autores mayores de la filosofía contemporánea no se pueden identificar ni con una ni con otra de estas tradiciones<sup>1</sup>, podemos decir que la fenomenología y la filosofía analítica representan las dos corrientes esenciales de la filosofía hoy en día.

Esta ruptura entre ambas tradiciones está fundada en diferencias que no pueden ser desarrolladas aquí dentro de los límites de este trabajo; pero incluso para el lector menos acostumbrado a la tecnicidad de la filosofía, nadie puede dejar de notar que si hay algo que separa ambas corrientes de la filosofía, es el hecho de que la una se basa en un paradigma filosófico del *ver* (la fenomenología, en su primer momento husserliano, parece efectivamente totalmente orientada hacia un modelo en el cual está sometida a lo que se puede *ver* dentro del marco de la sensibilidad), mientras la otra hace más hincapié en una filosofía del lenguaje, es decir, en una filosofía que no determina la manifestación como visible sino

---

1 Podemos pensar aquí en Alain Badiou, quien si bien afirma de forma explícita sus dudas en cuanto a la filosofía analítica cuando declara que la filosofía anglosajona del lenguaje no es nada más que “esa escolástica del siglo XX” (2009 10), no deja de poner en el centro de su obra el lenguaje formal de la lógica y de las matemáticas afirmando que la matemática es la verdadera ontología y el verdadero discurso sobre el ser (Badiou 1988).

como decible. Por esta razón tal vez podamos oponer, dentro de estas dos opciones, a Descartes y al primer Wittgenstein como paradigmas de ambas. Recordemos que en sus escritos filosóficos que tanto influenciaron a los padres fundadores de la fenomenología, Descartes determinaba el mismo proyecto filosófico como el proceso con el cual se pueden y se deben levantar todos los velos que están puestos sobre las cosas para poder por fin ver la realidad, totalmente desnuda, ofrecida a la vista y por lo tanto al pensamiento del filósofo. No olvidemos nunca que el proyecto filosófico de Descartes es a la vez y totalmente un proyecto erótico en el cual el entendimiento humano, para no caer en los errores, debe *desnudar* la realidad para verla sin que nada se interponga para ocultar esta visión directa e inmediata: "(...) cuando hago distinción entre la cera y sus formas externas, y, como si la hubiese despojado de sus vestiduras, la considero *desnuda*, entonces, aunque aún pueda haber algún error en mi juicio, es cierto que tal concepción no puede darse sino en un espíritu humano" (Descartes 1977 29-30). En el mismo sentido, recordemos que de una forma más general, de Descartes a Husserl, pasando por Kant, e incluso Brentano o Meinong, el concepto de intuición –que en su raíz latina (*intuieri*) no es nada más que un *ver*– está en el centro de las preocupaciones modernas, críticas y fenomenológicas. Al contrario, el proyecto filosófico tal como lo presentó el primer Wittgenstein (1965) en el *Tractatus logico-philosophicus* culmina en el §7 que afirma que: "De lo que no se puede hablar, hay que callar". Bien vemos entonces en estas dos citas, que son paradigmáticas de ambas corrientes, que la fenomenología tendría como límite lo que no puede darse dentro de una *visión*, mientras que la filosofía analítica tendría como límite lo que no puede *decirse*, lo que no puede entrar al lenguaje y ya no lo que no puede entrar a la sensibilidad. Ver o decir, tales parecen ser las dos fronteras de la filosofía contemporánea.

De esta manera, al reintroducir dentro de la fenomenología fenómenos que no son visibles, que no pueden entrar dentro de una intuición ya que la saturan por exceso de donación, las fenomenologías que fueron acusadas de "giro teológico" tal vez no hayan dado un paso hacia la

teología, sino un paso hacia la filosofía del lenguaje. Con la fenomenología francesa a la cual se acusó de dar un "giro teológico" por ocuparse de donaciones cuyos dones están fuera de las condiciones de posibilidad de la donación aceptadas por la fenomenología en su surgimiento alemán (es decir, cuando la fenomenología dejó de ser alemana para ser digerida por varios pensadores franceses<sup>2</sup>), no se cerró el rigor que nos impone el método fenomenológico, sino que se abrió la fenomenología a lo que siempre quisieron sus padres fundadores, y que nunca pudieron alcanzar por estar demasiado determinados por el paradigma de la visión. Con este trabajo pretendemos mostrar no sólo la legitimidad de la fenomenología de Jean-Luc Marion<sup>3</sup>, y por consiguiente, la inexactitud de los ataques así como de las acusaciones de "giro teológico" que padeció, sino que además queremos proponer la idea según la cual esta fenomenología de la donación, que nos permite abrir la fenomenalidad más allá de los límites de la objetividad y de la entidad, es la mano tendida, el puente construido –o más bien dicho, el llamado que se escribe– hoy en día por la fenomenología francesa hacia la filosofía analítica, intentando curar una fractura o una herida que desde siempre fue el rastro de la escritura sobre el cuerpo de la filosofía.

### *1. De una posible ceguera de la fenomenología*

Para poder avanzar en esta dirección, comencemos por recordar brevemente en qué medida las acusaciones de "giro teológico" alcanzan la fenomenología de Marion y desde dónde la cuestionan. El problema del "giro teológico" de la fenomenología francesa se puede resumir, en

---

2 Recordemos el título completo del libro de Dominique Janicaud (1991), *Le tournant théologique de la phénoménologie française*; como si lo que es para él una verdadera patología teológica fuera algo sumamente, por no decir exclusivamente, francés.

3 Nos focalizaremos aquí únicamente en la fenomenología de Jean-Luc Marion, no sólo porque es ésta la que padece los ataques más fuertes en cuanto al "giro teológico" de la fenomenología, sino además porque es en ésta que yacen los argumentos más fuertes y explícitos para alcanzar el objetivo de reconciliación que nos proponemos en este trabajo.

lo que se refiere a Marion, en dos puntos claves de su obra. Primero, al querer introducir dentro de la fenomenología fenómenos que van más allá de lo que los horizontes husserliano y heideggeriano pueden asumir (respectivamente el del objeto y el del ente, o de la objetividad y de la entidad), Marion habría excedido los límites de cualquier fenomenología posible, contando entre los fenómenos donaciones suprasensibles de las cuales no tiene por qué ocuparse la fenomenología. Más allá de Janicaud, quien cuestiona la oportunidad para la fenomenología de ocuparse de fenómenos que están fuera del plano de inmanencia de la aparición sensible<sup>4</sup>, este es un ataque recurrente en contra de Marion que encontramos bajo la pluma de varios autores, entre ellos Benoit: “¿Cómo puede haber donación –sensible, pero es un pleonasma– de lo que no puede serlo (ya que es suprasensible, es decir, de Dios?” (2001a 95). Segundo, se le reprocha a Marion haber querido ocultar, dentro del 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. Al querer pensar en la fenomenalidad como donación pura, es decir, como donación que se da a partir de ella misma, Janicaud quiso mostrar que esto ya implicaba a la figura de Dios, ya que si todo está dado y si no confundimos el “estar dado” y el “estar allí”, debemos obviamente preguntarnos: ¿quién da para que lo que aparece se pueda legítimamente llamar “dado”? Y la respuesta de Janicaud es muy simple: ya que todo está dado, sólo quien puede darlo todo es quien lo puede dar. Por lo tanto, habría detrás de la donación un Dios que no tiene nada que hacer en un discurso fenomenológico. De esta manera, la ruptura del plano de inmanencia propio de la fenomenología, así como la introducción de una trascendencia detrás del concepto de donación, serían los dos errores de Marion que explicarían su caída dentro de una fenomenología ilegítima porque fundamentalmente teológica.

---

4 Janicaud reprocha fundamentalmente a Marion su interpretación del último Heidegger en cuanto al concepto de “fenomenología de lo inaparente” que aparece en 1973, en el Seminario de Zähringen. Si bien Heidegger utiliza este concepto, es dentro de un contexto muy preciso, que en ningún caso significaría que la fenomenología podría ocuparse de “no-aparentes”, ya que su problemática fundamental es justamente el describir lo que aparece (cf. Janicaud 2009 56-63).

Ya que queremos mostrar en qué medida el error de los que acusan la fenomenología de Marion de "giro teológico" está basado en una confusión y en una disminución del papel del paradigma visual en la fenomenología, debemos mostrar de qué tipo de paradigma estamos hablando. En muchas concepciones y en muchos conceptos, la fenomenología husserliana pretendió romper con la tradición filosófica para proponer un nuevo paradigma conceptual con el fin de pensar el aparecer y la manifestación, y debemos recordar que en un siglo logró una gran cantidad de avances que pocas corrientes filosóficas pueden reivindicar. Pocas escuelas o tradiciones filosóficas pueden decir que han progresado tanto como la fenomenología, precisando sus conceptos, mejorando sus cuestiones y ofreciendo respuestas nuevas a preguntas dejadas abiertas por los precursores. No se trata entonces para nosotros de minimizar el aporte de la fenomenología en su surgimiento, ni de ocultar el carácter sumamente novedoso de ésta, lo que sería no sólo falso sino además ridículo. Sin embargo, sobre un punto que nos parece esencial y clave para nuestra demostración, debemos notar que la fenomenología no rompió lo suficiente con el pasado. Tal como lo estipulaba su proyecto de "volver a las cosas mismas" (Husserl 2011), el simple hecho de querer "volver" ya implica cierto vínculo con un pasado que no se puede sobrepasar. El punto más importante sobre el cual la fenomenología husserliana nos parece demasiado prisionera del pasado es sobre la determinación de la filosofía como proyecto visual. Precisemos: desde Platón, pasando por Descartes, hasta la filosofía contemporánea, el proyecto filosófico se determina de forma prioritaria como un *ver*, una *visión*. La relación del ser humano a lo que aparece mediante los sentidos, o incluso mediante el entendimiento, siempre está pensada con un concepto vinculado a una manera de *ver*, ya sea ver las esencias, las verdades, las ilusiones, etc. Recordemos aquí al filósofo en la caverna de Platón que, gracias a la filosofía, debe pasar de un estado en el cual *ve* únicamente sombras a un estado en el cual *ve* el sol que puede hasta quemarle los ojos. Bien entendemos que, en ambos casos, lo que todo el trabajo filosófico le permite ver es algo esencialmente diferente a lo que veía en las sombras. Ver las Ideas no es la misma cosa que ver las sombras. Sin embargo,

no podemos dejar de notar que en ambos casos, se trata de un *ver*, se trata de recibir algo que se da de forma prioritaria a la visión humana. Recordemos aquí también, tal como lo hemos hecho en la introducción, el carácter sumamente erótico de la filosofía de Descartes que desnuda la realidad para *verla* sin ningún velo puesto, y no olvidemos incluso toda la construcción del método en las *Regulae ad directionem Ingenii* que, si bien acepta el trabajo deductivo del entendimiento para poder desplegar la verdad mediante cadenas deductivas, estipula siempre que estas deducciones pueden ser válidas bajo la única condición de partir de una primera intuición de alguna naturaleza simple (*natura simplex*) que se *ve* de forma inmediata (Descartes 1996 72-77). Una gran parte del proyecto filosófico desde su surgimiento griego parece así indexado a la categoría del ver. El filósofo siempre quiere mostrar o de-mostrar, y por lo tanto siempre quiere ver. ¿Qué se puede decir al respecto de la fenomenología?

Si decimos que la fenomenología, en su surgimiento alemán, no supo romper con este paradigma es porque en muchas ocasiones Husserl sigue utilizando el vocabulario de la visión de forma privilegiada para pensar la fenomenología. No podemos señalar aquí todos los casos, pero notemos algunos que nos parecen claves en torno a la problemática de la donación que nos ocupa. Primero, se debe notar que el mismo proyecto fenomenológico puede ser definido como un *ver*; más aún, se puede definir como un acto de *puro ver*: “Toda vivencia intelectual y en general toda vivencia, mientras es llevada a cabo, puede hacerse objeto de un *acto de puro ver* y captar, y, en él, es un dato absoluto” (Husserl 1997 40). La vivencia, para someterse a la objetividad, será indexada a un acto de visión. Pero no sólo allí podemos notar este campo semántico del ver dentro del proyecto de Husserl, ya que aparece por casi todas partes en el texto. Así, cuando se trata de determinar lo que debemos hacer con las esencias, aparece el término *contemplación* –una vez más, entonces, vinculado de forma esencial a una visión–, en una concepción casi platónica del papel de la filosofía. Este papel de la fenomenología como *contemplación* de las esencias no puede dejar de sorprender al lector:

En todos los casos, la donación es una donación en un fenómeno cognitivo, que se anuncie en ella una simple representación o un ente verdadero, de lo real o de lo ideal, de lo posible o de lo imposible, en un fenómeno de pensamiento en el sentido lato de la palabra y, en todos los casos, lo que hay que buscar en la *contemplación* de la esencia es esta correlación de entrada tan sorprendente (Husserl 1997 88-89).

Podemos multiplicar los ejemplos en los cuales mostraríamos de forma muy sencilla esta omnipresencia de la visión en la fenomenología de Husserl. Una vez más, cuando se trata de pensar la donación pura, es la mirada la que Husserl (1997) escoge como paradigma de ésta: "(...) todo lo que no es donación evidente en el sentido propio, todo lo que no es donación absoluta de la *mirada pura*" (99-100). En fin, no sólo lo que se da debe ser sometido al paradigma de la visión, sino incluso el mismo proceso de donación para poder ver las diferentes modalidades de ésta: "Y sobre todo, no se trata de establecer como dados algunos fenómenos, sino de *visibilizar la esencia* de la donación y la autoconstitución de los distintos modos de objetividad" (*Id.* 87). Aparece claramente entonces lo que queríamos notar, es decir, el hecho de que, a pesar de haber sido una gran novedad filosófica, la fenomenología en su primera versión alemana quedó prisionera del paradigma de la visión, que es paradójicamente el paradigma más tradicional –por no decir metafísico– de la filosofía.

Pero no pensemos que este es el hecho único de Husserl, sin nombrar aquí a Heidegger que nos llevaría a idénticas conclusiones. El mismo Marion parece haber caído en el privilegio de la visión. Todos conocemos las obras de Marion (1991; 2005) que de forma explícita se refieren a lo que es *visible* y sus análisis tan pertinentes y sutiles sobre el tema de la pintura, siempre entonces vinculados con cierta visibilidad de lo que se da. Por todas partes, la obra de Marion está rodeada por la visibilidad, tal como lo están todas las fenomenologías (salvo las que fueron acusadas de haber cometido un "giro teológico"). Así, por ejemplo, en *Etant donné*, que es probablemente su obra maestra en lo que se refiere a la problemática fenomenológica, no podemos dejar de notar que a la hora de tomar, según él, el fenómeno más sencillo que exista para demostrar que toda fenomenalidad –incluso la más común y corriente– debe pensarse como

donación, es el de la pintura, y por lo tanto de lo que se da a la mirada, el que Marion utiliza:

En definitiva, ¿podremos hacer aparecer un fenómeno pura y estrictamente dado, sin resto y que deba toda su fenomenalidad a la donación? No va de suyo que lo consigamos, tanto pesa la autoridad de los modelos del objeto y del ente privilegiados masivamente por la tradición metafísica (y, provisionalmente, por la fenomenología en su estado actual). Seguiremos pues, a título de prolegómenos a un análisis más ambicioso, el caso de un fenómeno que pretende obstinadamente aparecer sustrayéndose a esos dos paradigmas, un fenómeno que intenta mostrar que escapa a la objetividad y a la enticidad, o mejor aún: porque y en la medida en que se sustrae a ellos –*a saber, el cuadro* (Marion 2008 88).

Más aún, cabe destacar que esta pintura ni siquiera está utilizada como modelo de los fenómenos visuales, ni como modelo de los fenómenos artísticos, sino como modelo para cualquier fenómeno dado, lo que hace realmente del cuadro y de todos los fenómenos visuales el paradigma más profundo de la fenomenología de Marion (2008): “No abordaremos aquí, intencionadamente, un fenómeno remarcable –el hombre o el *Dasein*, el Otro, lo sublime, lo divino o el ente supremo–, sino un fenómeno trivial, a riesgo de aumentar así la dificultad de nuestro propósito” (88)<sup>5</sup>. Sin embargo, para ser totalmente justos con él, no debemos ocultar el hecho de que Marion justifica el haber escogido una pintura y no otro tipo de fenómeno como un fenómeno auditivo o táctil; no obstante, esta justificación parece como mínimo bien frágil frente a las críticas que podríamos hacerle. Efectivamente, ¿por qué se utilizó el cuadro como paradigma de la fenomenalidad en la fenomenología de Marion? Sin que parezca generar más problemas, Marion despliega su argumentación: “El motivo va de suyo. Puesto que intentamos establecer que uno, incluso todo fenómeno, aunque sea corriente, depende de la donación, debemos trabajar sobre un término indiscutiblemente visible: el cuadro” (*Ibid.*).

---

5 Notemos que es tan importante el carácter trivial del cuadro para poder ser modelo de cualquier fenómeno, que Marion va hasta precisar que toma como ejemplo no sólo un cuadro que no sea una “obra de arte”, sino además “un cuadro ordinario, incluso mediocre” (*Id.* 89).

Dos puntos no pueden dejar de sorprender al lector en esta justificación. Primero, no queda totalmente evidente en qué medida esta decisión de tomar un cuadro como paradigma de la fenomenalidad común y corriente "va de suyo", ya que el mismo Marion siente la necesidad de justificarlo con toda una explicación que se expresa mediante un "puesto que". Pero más aún, no queda claro por qué se debe tomar como ejemplo de la fenomenalidad un fenómeno que sea *indiscutiblemente visible*. ¿Por qué no serviría utilizar un fenómeno indiscutiblemente *oíble*, por ejemplo, o un fenómeno indiscutiblemente *tocable*? Si bien entendemos la necesidad de tomar un ejemplo de fenómeno *indiscutible* para evitar la crítica según la cual el ejemplo sería un caso extremo de fenomenalidad (como el Otro o Dios, cuyas fenomenalidades podrían fácilmente ser cuestionadas por muchos autores y lectores), en cambio no queda claro, ni siquiera después de la explicación de Marion, por qué este ejemplo de fenómeno trivial debe ser indiscutiblemente *visible*.

Tal vez tengamos, sin embargo, una parte de la respuesta en las primeras páginas de *Etant donné*. Bien sabemos que en ellas Marion parece evitar este obstáculo de la primacía de la visión para su fenomenología, haciendo hincapié de forma muy oportuna en el hecho de que la visión no tiene ningún privilegio en fenomenología, y que de todas formas, si lo tuviera, esto no afectaría la donación pura, ya que aceptar que los sentidos puedan tener impacto en el fenómeno es haber ya aceptado que los sentidos participan de la construcción del fenómeno, y por lo tanto, haber renunciado a pensar al fenómeno como dado en sí y a partir de sí mismo. Aceptar que, en su donación, la fenomenalidad visible sea diferente de la fenomenalidad oíble es decir que el fenómeno está determinado por las condiciones de su percepción, por ejemplo, por la vista humana o por el oído humano, y por lo tanto, es someter la fenomenalidad al sujeto, pensarla bajo condición del sujeto, muy lejos de lo que requiere el pensar una donación absoluta y pura tal como lo quiere Marion:

Mostrar, dejar aparecer y cumplir la aparición no implican ningún privilegio de la visión. Más allá del hecho de que esta pretendida primacía se conceda a menudo, en fenomenología, al tacto o al oído, de modo que sólo puede

invocarse para levantar una confusa polémica, debe contestarse su ruinoso presupuesto: la primacía de uno de los sentidos (la visión o cualquier otro) sólo resulta importante si la percepción determina finalmente la apariencia, si la apariencia misma depende pues en última instancia de la percepción (2008 40).

En algo debemos estar de acuerdo con Marion: esta primacía de la visión no tendría ningún impacto en una fenomenología que decidiera pensar la donación absoluta de los fenómenos de forma completamente independiente de las condiciones de posibilidad que les pueda imponer la percepción de un sujeto, y este es evidentemente el caso de la fenomenología de Marion. Pero este no es el caso de la fenomenología de Husserl, ni de la de Heidegger, tampoco es el caso de todas las fenomenologías que no se ven acusadas de “giro teológico”, ya que es justamente de esta donación absoluta que proviene en parte la acusación. Por lo tanto, en la fenomenología de Husserl, así como en todas las fenomenologías que no logran pensar la donación del fenómeno de forma absoluta, el hecho de que la fenomenalidad se determine de forma prioritaria según el modelo de la visión es sumamente importante, ya que determina completamente la concepción de la fenomenalidad y de la donación. Más aún, veremos que es justamente por no haber podido salir del paradigma visual que varias fenomenologías no pudieron llegar a la donación absoluta. La fenomenología parece prisionera entonces de dos opciones: o se llega a pensar la donación absoluta, y entonces no tiene impacto el modelo de la visión sobre la determinación de los fenómenos; o no se piensa la donación absoluta, y entonces el paradigma de la visión bien podría tener impacto en la determinación de la fenomenalidad. Es este vínculo entre donación, visibilidad y acusaciones de “giro teológico” el que debemos aclarar ahora, ya que no podemos dejar de notar que la frontera que separa a la fenomenología de Marion de las que no están acusadas de “giro teológico” es el hecho de que Marion pretende haber llegado a la donación absoluta de los fenómenos y haber demostrado que ni Husserl ni Heidegger lo pudieron hacer, ya que siempre retrocedieron en el último momento, sometiendo la donación a condiciones de posibilidad (ya sea la objetividad o la entidad), y por lo tanto, anulándola en su mismo movimiento de avance hacia la visibilidad: “Heidegger y Husserl

proceden así de la misma manera y hasta un mismo punto. Uno y otro recurren *de facto* a la donación y confiesan su función de principio último; la atestan y atestan a la vez sus respectivas genialidades. Sin embargo, el uno, llegando a la objetividad, deja escapar la donación, mientras que el otro, atribuyendo la enticidad a la *Ereignis*, la abandona" (Marion 2008 85-86). De esta manera, el uso del paradigma visual podría ser la frontera a la vez entre donación absoluta y donación sometida a condiciones, así como la frontera entre fenomenologías que merecen ser acusadas de "giro teológico" y las que se salvan de ésta. Como si la transgresión del paradigma visual permitiera pensar la donación absoluta, pero implicara someterse a las acusaciones de "giro teológico".

## II. *La transgresión fenomenológica: presentar la ausencia*

Para explicar el por qué de esta frontera, precisemos la razón por la cual hemos insistido tanto sobre el paradigma visual en la fenomenología y sobre su posible uso en la fenomenología de Marion. ¿Qué es lo que se juega detrás del paradigma visual de la fenomenología? La importancia de la visión dentro de cualquier determinación fenomenal proviene de algo muy profundo que establece una limitación *a priori* dentro de la fenomenalidad. Lo que queremos mostrar es que cualquier sistema filosófico –máxime cuando se habla de fenomenología– que se piensa como *visión* se impone de inmediato fronteras y límites que no le permiten entender lo que es el corazón de la fenomenología de Marion. La debilidad del paradigma visual es que no tiene acceso a ciertas manifestaciones, no porque la visión pueda ser obstruida por varios velos, ni porque la visión puede ser mala, ni porque puede ver de forma errónea cayendo en ilusiones, errores de percepciones o espejismos, sino simplemente porque es una visión. El simple hecho de decir que la fenomenalidad es lo que se da dentro de cierta *visión* excluye del campo fenomenal un gran número de fenómenos, y no podemos dejar de notar que estos fenómenos excluidos son justamente los que le valen a Marion las acusaciones de

“giro teológico”. Hay entonces un vínculo muy fuerte entre abandonar el paradigma visual de la fenomenalidad, reintroducir dentro de la fenomenalidad fenómenos nuevos, y padecer las acusaciones de “giro teológico”. Expliquemos este punto y esta patología del paradigma visual, ya que es absolutamente clave en nuestra demostración.

Tomemos el ejemplo de una imagen (pero el análisis que sigue podría ser válido para cualquier fenómeno visual: una pintura, una fotografía, una película o una simple visión). Por más original que sea una imagen, por magnífica y torturada que sea, hay ciertas manifestaciones que ninguna imagen puede representar por el simple hecho de ser una imagen. Una imagen no puede representar algo tan sencillo como una negación o una ausencia<sup>6</sup>. Este tipo de presentación le es por definición inaccesible. Imaginemos efectivamente una foto de la isla de Manhattan después del 11 de septiembre de 2001. ¿Quién podría decir que esta imagen nos presenta la ausencia de las torres gemelas del *World Trade Center*? ¿Quién podría decir que ve que en esta foto las torres gemelas hacen falta? Nadie. Bien entendemos que todos podamos decirnos, comparando esta foto con nuestros recuerdos y con otra imagen que tenemos en mente, que las torres gemelas desaparecieron de la segunda foto. Pero esto sólo se puede hacer pensando en esta comparación y utilizando entonces un proceso discursivo, ya que en ningún caso la ausencia de las torres *aparece* en la foto. Y esto está tan claro y evidente que alguien que nunca hubiera visto la isla de Manhattan antes de los atentados del 11-S sería totalmente incapaz de ver que, hoy, estas dos torres hacen falta. Por lo tanto, no es lo que se da en una presentación visual lo que permite pensar la ausencia –ya que en la foto, literalmente, nada hace falta–, sino el proceso discursivo de comparación de imágenes y de recuerdos. ¿De dónde viene este fenómeno? ¿De dónde proviene el hecho de que nos

---

6 Este análisis está en deuda con un artículo de Charles Ramond (2008) sobre Deleuze y el sueño, en el cual demuestra que Deleuze, por estar prisionero de una filosofía de la imagen, no logra desarrollar una teoría de la interpretación de los sueños (en el esquizoanálisis) que se pueda oponer a la que propuso Freud.

sea imposible ver una ausencia? Si nos es imposible *ver* una ausencia es que, por definición, una imagen presenta (o re-presenta, en este caso esta iteración de la presentación dentro de una representación no interfiere con nuestro análisis); es decir que una imagen nos da un presente, y al estar vinculada de forma esencial con el presente, una imagen es incapaz de dar a ver una ausencia. El campo de la visibilidad es el campo de la presencia porque es el de la presentación o el de la re-presentación.

Tomemos otro ejemplo para mostrar la imposibilidad de presentar una ausencia o una negación. Imaginemos que queremos representar a Jean-Luc Marion, pero que no queramos presentarlo como filósofo sino como teólogo. Imaginemos así que queremos presentarlo o re-presentarlo, pero añadiéndole una característica y quitándole otra. Lo más sencillo sería, pues, tomar una foto de Jean-Luc Marion en la cual él mismo lleve una pancarta sobre la cual está escrito el mensaje siguiente: "no soy filósofo sino teólogo". En este caso podríamos imaginar que tendríamos a Jean-Luc Marion representado en una postura en la cual niega su carácter de filósofo para afirmar su cualidad de teólogo. Podríamos así pensar que la imagen puede perfectamente presentar una negación: la de su carácter de filósofo. Pero, ¿si pensamos más en profundidad en lo que estaría pasando con esta foto, que debemos concluir? La verdad es que sólo pueden darse dos casos y ninguno de los dos puede ver a Jean-Luc Marion sin que sea filósofo y que sea teólogo. Ninguno de los casos puede resolver el problema de la presentación de una ausencia, o de la evocación positiva de una negación. Veamos. Una primera opción sería imaginar que no se pueda reconocer a Jean-Luc Marion en esta foto. Imaginemos que presentemos esta foto a alguien que desconoce a Jean-Luc Marion y que nunca haya visto su rostro. Esta persona estaría, pues, en la incapacidad absoluta de reconocer a Jean-Luc Marion el no-filósofo y teólogo, ya que ni siquiera podría reconocer a Jean-Luc Marion. El problema en este caso ni siquiera llegaría a la posible presentación de la negación de una característica de Marion, ya que la persona no podría ni siquiera reconocer a Marion. Pero imaginemos la segunda opción que es más interesante. Imaginemos que presentemos la foto de Marion con la pancarta a una persona que conoce

muy bien a Marion, y que sabe muy bien reconocerlo simplemente al ver su rostro en la foto. ¿Podría esta persona ver en esta foto a Marion no-filósofo y teólogo? ¿Podría esta persona reconocer, en la foto, a Marion el no-filósofo? En ningún caso, ya que esta persona reconocería a Marion el filósofo que afirma en esta foto que no es filósofo sino teólogo. Pero nos es absolutamente imposible reconocer sobre una foto a Marion sin que sea Marion el filósofo. Simplemente porque, al no poder presentar una negación, la foto o la imagen es incapaz de presentar la negación del carácter “filósofo” de Marion dentro del proceso de reconocimiento, lo que sería necesario para poder *ver* en esta foto a Marion teólogo y no-filósofo.

Pensemos en el proceso que sería necesario para poder reconocer en la presentación de una foto a “Marion teólogo y no filósofo”, es decir, la presentación de una negación. Dos movimientos serían necesarios: uno positivo y uno negativo. En un primer momento se debería añadir a Marion la característica de teólogo, lo que parece muy fácil. Bastaría con que Marion lleve y muestre una pancarta en la cual se afirme que es teólogo. Sin embargo, hay un segundo movimiento que esta foto debería ser capaz de hacer, y es allí que yace el problema ya que la foto no puede hacerlo: la negación de su carácter de filósofo. Efectivamente, ¿cómo se podría reconocer a Marion, sin que se reconozca en el mismo momento a Marion el filósofo? Esto es imposible, o por lo menos, una foto no lo puede presentar. Cuando hablamos de paradigma visual, sólo dos opciones se presentan a nosotros: o reconozco a Marion y reconozco en el mismo momento todas sus características positivas: filósofo, miembro de la Academia Francesa, autor del libro *El fenómeno erótico*, etc., o simplemente no lo reconozco. Pero la imagen o la foto no pueden negar sus características positivas y mantener la posibilidad de que lo sigamos reconociendo, cuando esto se puede perfectamente *decir* o *escribir* dentro de una negación. De los dos movimientos necesarios para presentar a Marion como no-filósofo y como teólogo, el segundo, el de la presentación positiva de una negación, es el que la imagen es incapaz de hacer. Así pues, la importancia de determinar la fenomenalidad según el

paradigma visual yace en el hecho de que una fenomenología indexada sobre lo *visible* se condena a pensar en los fenómenos dentro del marco de la presentación, y por lo tanto, dentro del marco de la presencia. En cambio, una fenomenología que supiera abrirse ya no al paradigma visual, sino al discursivo, podría perfectamente sin que sea contradictorio y sin que sea necesario acusarle de cualquier giro hacia la invisibilidad misteriosa del divino objeto de la teología, presentar de forma positiva algo que se da como ausencia. El privilegio del paradigma discursivo sobre lo visual es el acceso a un fenómeno –o a toda una fenomenalidad– que se presenta y que se da en su plena ausencia. Ya que si no se puede ver la ausencia, en cambio se puede muy fácilmente decirlo.

El "giro teológico" puede entonces ser entendido de forma más razonable. Lo que opera Marion en su fenomenología no es un giro hacia la teología, sino un giro hacia un modelo de la fenomenalidad que pueda presentar ausencias, es decir, un giro hacia un modelo que se deshace del paradigma visual del fenómeno (y por lo tanto, de la presentación y de la presencia) para explorar la posibilidad de un modelo discursivo de éste (y por lo tanto, de la ausencia). Efectivamente, Janicaud tiene razón en algo: si la fenomenología debe dar a ver presencias, entonces Dios no tiene nada que hacer en la fenomenología. Pero no hay que decirlo sólo de Dios, hay que expulsar también a la alteridad así como a la ipseidad, ya que cada una de ellas se dan dentro de cierta ausencia. ¿Quién podría decir hoy después de la deconstrucción derridiana que uno puede ser totalmente presente a sí mismo o que se puede presentar el yo? Explorando un modelo de fenomenalidad basado en el paradigma discursivo, Marion no hace entonces nada más que ampliar el modelo de la fenomenalidad a la posibilidad de presentar o de dar ausencias.

Es verdad que aquí el lector podría objetarnos que nunca Marion dice operar este giro hacia el lenguaje y que, por lo tanto, forzamos su texto en el sentido que mejor sirve a nuestros intereses. Y sin embargo, no nos parece que lo estemos haciendo, ya que existe como mínimo un autor que le reprochó de forma explícita a Marion operar este giro de lo visual

a lo discursivo, dentro del tema del llamado, tema recurrente en toda la obra de Marion:

El resurgimiento (...) del tema bíblico del llamado plantea de todas maneras un problema en cuanto al modelo de la donación que usted desarrolla inicialmente a partir de Husserl (...): uno pertenece a una filosofía del “ver” [...], el otro a una filosofía de la Palabra, y no estoy tan seguro que se pueda mantener los dos extremos de la cadena (Benoist 2001a 99).

Este reproche de Benoist (2001a) es tan fuerte que hasta llega a preguntarle a Marion por haber percibido perfectamente la importancia de lo discursivo dentro de la fenomenología de la donación pura: “¿Dónde está su doctrina de la palabra, después sin embargo del esbozo de proyecto de una fenomenología de la oración (del discurso de “alabanza”) en *El ídolo y la distancia?*” (101). De esta forma, a la luz del tema tan importante del llamado, nadie puede negar que hay en el texto de Marion toda una concepción fenomenológica basada en el paradigma discursivo. Encontramos en el tema del llamado exactamente lo que hemos desarrollado en nuestros análisis de la imagen y de la imposibilidad de presentar una ausencia. Analizando el cuadro *La vocación de San Mateo*, Marion hace hincapié en el hecho de que el pintor tuvo que presentar, con colores y formas, algo que por definición no podía re-presentar: un fenómeno sonoro: “La dificultad que enfrenta el pintor radica en que debe mostrar en silencio un llamado invisible” (Marion 2008 447). Pero la necesidad de presentar una ausencia no se encuentra únicamente en el tema del llamado, sino además en toda la problemática –tan importante en la obra de Marion– entre el ídolo y el icono, cuando pasamos de la representación a la significación. Cada vez que se necesita presentar una ausencia, y por lo tanto, entrar a los fenómenos que están a la base de las críticas del “giro teológico”, siempre encontramos el modelo discursivo de la fenomenalidad.

Comencemos notando que tanto el ídolo como el icono no interesan a Marion en cuanto presentan sino en cuanto *significan*. En esta única determinación podemos ver que el modelo discursivo está plenamente asumido. De tal forma que la diferencia entre los dos se puede reducir a

dos maneras de significar o de señalar: "Así pues, habría que interrogar los *signa* en su modo de señalar, sospechando que el ídolo y el icono sólo se distinguen en su manera diferente de señalar" (Marion 2010 26). Y estas dos maneras de señalar tienen que ver con la presentación de una ausencia, con el remitir a algo que no está dado dentro de la presencia de un objeto que se da a ver. Por un lado tenemos al ídolo, cuya característica fundamental es la de dar a ver todo lo que está presente en él. Se expone plenamente a la mirada que lo puede ver de forma completa, sin que haya ningún resto, sin que permanezca ninguna oscuridad ni zona a la cual la mirada no pueda acceder. Lo que determina de forma prioritaria al ídolo es que éste puede ser plenamente visto: "El ídolo fascina y cautiva la mirada precisamente porque no se encuentra en él nada que no se deba exponer a la mirada, atraerla, colmarla, retenerla. El dominio en el cual reina por completo –*el dominio de la mirada, esto es, de lo mirable*– basta también para recibirlo: el ídolo cautiva la mirada sólo en tanto que lo mirable lo comprende" (*Id.* 28). Hay plena adecuación entre el ídolo y lo que el ojo ve en éste, ya que el ídolo está hecho a la medida de la capacidad humana de ver: "El ídolo oculta el espejo porque colma la mirada. El espejo deja que su función se eclipse por el resplandor de lo mirable finalmente visible" (*Id.* 31). Tal como podemos llegar a tener certezas sobre los objetos porque estos están contruidos a medidas, por y para el entendimiento humano, podemos ver y conocer al Dios idolátrico ya que este mismo está hecho a medida del humano: "Así pues, el ídolo consigna lo divino a la medida de una mirada humana" (*Id.* 33). El ídolo es pues el fenómeno más adecuado a la fenomenología sometida al paradigma visual, ya que presenta de forma positiva todo lo que es, dejándolo ver en una donación que, en parte, se confunde con una constitución.

Al contrario, el icono presenta un verdadero reto para la fenomenología y obliga a Marion a dar este paso hacia el paradigma discursivo, ya que lo que se da en el icono es una ausencia de presencia. La visibilidad del icono no es la última palabra de éste, sino su primera palabra, la que nos llama en primera instancia para guiarnos hacia lo invisible al cual remite: "Mientras que el ídolo resulta de la mirada que lo mienta, el icono convoca

la vista, dejando que lo visible (...) se sature poco a poco de invisible. Lo invisible se asemeja ahí, aparece en una semejanza [...] que, sin embargo, nunca lo reduce a la quieta ola de lo visible” (Marion 2010 37). El icono entonces con su representación significa, y significa algo invisible que por lo tanto, por definición, no puede ser presentado sino únicamente significado. El hecho de que el icono *signifique* y no *represente* se puede explicar por el simple hecho de que el icono remite a algo que no es él, a algo que, justamente a la vez por no ser *algo* y por no *ser algo*, no puede entrar en las condiciones de posibilidad de la visibilidad (que sólo nos da presencias), pero que puede perfectamente entrar dentro del marco del lenguaje, del signo y de la significación (ya que, como hemos visto, el lenguaje puede perfectamente evocar la presencia de una ausencia). “El icono (...) intenta hacer visible lo invisible como tal, esto es, permite que lo visible no deje de remitir a algo diferente de él mismo, sin que este otro se reproduzca jamás en él. De este modo, y hablando con propiedad, el icono no muestra nada” (*Id.* 38). La fenomenología de lo invisible está entonces al alcance no sólo de los teólogos, como lo piensan los críticos del “giro teológico” y los que acusan a Marion de haber caído en este error, sino al alcance de cualquier fenomenólogo que acepte, tal como lo hace Marion, introducir cierto modelo discursivo dentro de la fenomenología para pensar la posibilidad de presentar la ausencia.

Hemos visto, pues, en esta segunda parte de nuestro trabajo la importancia de distinguir el modelo visual de la fenomenología de su modelo discursivo. Esto determina la posibilidad de incluir dentro de la fenomenalidad ciertos fenómenos paradójicos que se dan dentro de una ausencia y que, por lo tanto, no se dan como representaciones sino como significaciones hacia una diferencia. Podemos advertir de esta forma que la acusación de “giro teológico” no es tan pertinente como podríamos pensarlo, ya que la apertura de la fenomenalidad hacia fenómenos pensados como ausencia no está basada en la teología, sino simplemente en la capacidad única que tiene el lenguaje –ya que no presenta, ni re-presenta pero significa– de presentar una ausencia.

### III. *La invisible donación y la deconstrucción de la antropología*

Hemos podido mostrar que la apertura a fenómenos nuevos no implica tanto un "giro teológico" como sí una simple salida del paradigma visual de la fenomenalidad. El otro punto que debemos ahora defender para terminar es que tampoco el hecho de pensar una donación pura implica un "giro teológico" ni un donante supremo. Sobre este tema los ataques contra Marion provienen mucho más de la antropología, y de forma paradigmática del antropólogo francés Marcel Hénaff<sup>7</sup>. A pesar que ser ampliamente desarrollada, la objeción de Hénaff se puede resumir en una sola frase: al pasar de la donación al don, o al tomar el don como modelo para la donación: "Este nuevo modelo de la donación provendrá del don" (Marion 2008 140), y para la fenomenalidad "la puesta en escena del fenómeno se produce como la entrega de un don" (*Id.* 70). Así pues, según Hénaff, Marion transgrede la frontera entre la donación fenomenológica y el sistema de dones antropológico. Esto sería un error, ya que si la donación fenomenológica se da como donación pura, el sistema de dones antropológico siempre supone la visibilidad de la reciprocidad de los dones para generar reconocimiento público: "Derrida y Marion objetan a Mauss el don puro; la exigencia es bella, pero el malentendido extremo. Pues es analizar el don ceremonial (que debe generar un reconocimiento recíproco explícito) a la luz del don ético (que puede alcanzar, en el retiro del donante, la grandeza de la abnegación)" (Hénaff 2002 188 n. 71).

Quisiéramos cuestionar esta objeción mostrando que no sólo es posible utilizar el sistema de dones antropológico para pensar la donación fenomenológica, sino además devolver –lo que parece razonable a la hora de pensar la reciprocidad de los dones– la objeción a Hénaff, mostrando que el mismo sistema de dones antropológico sólo se puede pensar a

---

7 Marcel Hénaff lanzó los primeros ataques contra la donación en la fenomenología francesa en su libro *Le prix de la vérité, le don, l'argent, la philosophie* (2002). Recientemente (2012) dedicó un libro entero a rechazar la concepción del don que utiliza la fenomenología francesa.

la luz de la donación pura. Para mostrar esto recordemos rápidamente cómo se construye la frontera entre la donación pura y el sistema de dones según Hénaff. Tanto Hénaff como Marion, e incluso Derrida, estarían de acuerdo sobre un punto acerca de la donación pura: para que haya donación pura, el “dar” debe permanecer invisible. Mostrar que estoy dando es anular la donación pura. Como la donación pura, justamente por ser pura, no se puede someter a ninguna condición ni a ninguna razón, debe permanecer invisible al que recibe: “(...) toda donación implica que el dar desaparezca (se retire) en la exacta medida en que el don aparece (se avanza), precisamente porque dar implica ‘abandonar-irse’” (Marion 2008 83). Esta es la condición que para Hénaff es incompatible con el sistema de dones de la antropología ya que, al parecer, para crear reconocimiento, las donaciones deben ser recíprocas y públicas. Para crear reconocimiento, debo mostrar que doy y que devuelvo los dones, que acepto hacerlos circular entre los actores sociales. De esta manera, los problemas fundamentales del uso del don dentro de la fenomenología de Marion serían dos: primero, Marion piensa una donación pura y no-recíproca, lo que está en contradicción con el don antropológico; segundo, Marion ha confundido una donación individual con un sistema de dones que es sumamente colectivo y social: “Dos tipos de problemas deben ser contemplados: el primero se refiere a los conceptos de intercambio y de economía que Marion moviliza; el segundo se refiere a la naturaleza propiamente social del don ceremonial, en oposición al don individual al cual tanto Marion como Derrida hacen referencia constantemente” (Hénaff 180). Así, el estatuto de la reciprocidad y el carácter colectivo del don son los que justifican los ataques de Hénaff contra Marion.

Recordemos primero que esta concepción antropológica del sistema de dones recíprocos proviene del libro de Marcel Mauss (1979), que determinó para todo el siglo XX francés la manera de pensar el don. Tal como lo nota Mauss en sus estudios: “En la civilización escandinava, así como en muchas otras, los cambios y contratos se hacen bajo la forma de regalos, teóricamente voluntarios, pero, en realidad, hechos y devueltos obligatoriamente” (156-156). Dentro de este proceso de don y contra-

don, surge entonces la pregunta: “¿Cuál es la norma de derecho y de interés que ha hecho que en las sociedades de tipo arcaico el regalo recibido haya de ser obligatoriamente devuelto? ¿Qué fuerza tiene la cosa que se da, que obliga al donatario a devolverla?” (*Id.* 157). Todos conocemos la respuesta a esta pregunta: si las cosas deben ser devueltas es porque están habitadas por cierto espíritu –el *hau*– que quiere regresar a su lugar de partida: “Es decir, que la cosa que se da no es algo inerte” (*Id.* 168). Por esta razón, se puede llegar a pensar la inmaterialidad del don ya que, cuando circulan las cosas, en realidad circula mucho más que éstas, circula todo un sistema de símbolos y de valores sociales: “Lo que intercambian no son exclusivamente bienes y riquezas, muebles e inmuebles, cosas útiles económicamente; son sobre todo gentilezas, festines, ritos, servicios militares, mujeres, niños, danzas, ferias en las que el mercado ocupa sólo uno de los términos de un contrato mucho más general y permanente” (*Id.* 160).

Pero también conocemos la objeción de Lévi-Strauss (1979) a Mauss, señalándole que se dejó “mistificar” por los indígenas, y que no vio que el *hau* no es la razón de la reciprocidad sino la forma bajo la cual ellos mismos se representan la necesidad de devolver lo que se recibió: “El *hau* no es la razón última del cambio, sino la forma consciente bajo la cual los hombres de una sociedad determinada, en que el problema tenía una especial importancia, han comprendido una necesidad inconsciente, cuya razón es otra” (33). En contra de Mauss, entonces, la antropología estructuralista de Lévi-Strauss propone no pensar los procesos de don y de contra-don como dos movimientos diferentes, sino como un solo proceso de intercambio: “El único medio de superar el dilema habría consistido en darse cuenta que es el cambio lo que constituye el fenómeno primitivo y no las operaciones concretas en que la vida social lo descompone” (*Ibid.*)<sup>8</sup>. No podemos entrar aquí en lo que supone esta ruptura estructuralista desde el punto de vista antropológico, pero este punto señalado por Lévi-

---

8 En este caso, habría sido más oportuno traducir la palabra francesa *échange* por “intercambio” y conservar la palabra “cambio” para traducir el francés *change*.

Strauss nos permite ver claramente que, cuando hablamos del sistema de dones, debemos tener cuidado con siempre distinguir la reciprocidad de por sí, tal como funciona de forma objetiva dentro del sistema, de la representación de la reciprocidad a la cual acceden los actores del sistema de dones. Y es exactamente en esta diferencia que Marion permite responder a la antropología y que su concepción de la donación pura aparece como superior a la de la antropología y del sistema de dones.

Para pensar esto, veamos cuál es el estatuto fenomenológico de la reciprocidad dentro del sistema de dones. Todos estamos de acuerdo en decir que en el sistema de dones hay una reciprocidad necesaria que parece, en primera instancia, anular la posibilidad de dones puros, ya que en el caso de donaciones puras: “este don traicionaría su propia exigencia y, efectivamente, se anularía como don si esperara algún retorno. Pero, evidentemente, este no es el caso del don ceremonial que es, por definición, recíproco, porque es primero un proceso de alianza y de reconocimiento público entre grupos” (Hénaff 181). Todos conocemos la necesidad de esta reciprocidad dentro de nuestras relaciones sociales más comunes. Imaginemos que un amigo nos invite a comer en su casa. Nos puede invitar una vez, dos veces, tres veces, pero en algún momento sentiremos nosotros mismos la necesidad de invitarle. Y debemos notar que en esta contra-invitación la lengua bien dice que la invitación se “devuelve”, haciendo hincapié en el carácter recíproco y mecánico de ésta. Bien sabemos todos que si no devolvemos las invitaciones, las relaciones sociales se complican y dejan de ser pacíficas, o como mínimo, dejan de ser estables. Hénaff tendría entonces plenamente razón en su crítica a Marion: la reciprocidad necesaria del sistema de dones no tiene nada que ver con la incondicionalidad que supone la donación pura de la fenomenología. Todos lo sabemos porque lo experimentamos.

Sin embargo, hay que ir más allá de esto y pensar como fenomenólogo. ¿Qué hay de la visibilidad de la reciprocidad? Imaginemos entonces la misma situación en la cual un amigo nos invita a comer en su casa, y para que nuestras relaciones no se compliquen decidimos devolverle

la invitación. Pero como hemos reflexionado ya sobre el tema de la reciprocidad, sabemos que debemos evitar dos errores. No debemos devolverle mucho más de lo que hemos recibido, porque en ese caso nuestro amigo se sentirá humillado por nuestro gesto; y tampoco podemos devolverle mucho menos que lo que hemos recibido, porque en ese caso se sentirá insultado. Hay tres cosas que el sistema de donación debe evitar para poder funcionar: debe evitar la no-reciprocidad, pero también el devolver mucho más o mucho menos, ya que en ambos casos o se genera una deuda demasiado alta que humilla al otro, o no se logra pagar la deuda contraída devolviendo demasiado poco, insultando al que dio en primera instancia.

Imaginemos entonces el caso perfecto. Imaginemos que un amigo nos invita a comer y que le devolvemos su invitación, pero que además respetamos la necesidad de dar ni más ni menos de lo que hemos recibido. Lo invitamos entonces el día siguiente en que él nos invitó, y comemos exactamente los mismos platos: misma entrada, mismo plato fuerte y mismo postre. Deberíamos estar en este caso en la situación socialmente perfecta: el sistema de dones debería en este caso producir el máximo posible de paz y de reconocimiento. Sin embargo, bien sabemos que esta reciprocidad perfecta también generaría problemas, no por falta de reciprocidad, sino al contrario por la manifestación de ésta. Manifestar la reciprocidad, mostrarla de forma tan evidente revela que los gestos no emanan de la generosidad de los donantes, sino de una pura mecánica social, y por eso, rompe el reconocimiento producido por el sistema de dones. Paradójicamente, desde un punto de vista fenomenológico, para que la reciprocidad funcione, no debe manifestarse en su plena presencia: debe permanecer invisible para poder desplegar toda su eficacia. Desde un punto de vista intencional –es decir, fenomenológico–, el sistema de dones no se presenta ni se muestra entonces como un gesto de dar y uno de devolver, sino como dos donaciones puras de ambos lados. Si el que devuelve afirma o deja ver que *sólo devuelve* de forma mecánica, la intencionalidad del don y por lo tanto la voluntad de generar reconocimiento desaparecen. Si bien entendemos que un

observador externo al sistema del don pueda pensarlo en términos de reciprocidad –de dar y de devolver–, para los actores el sistema debe mantener la coexistencia de dos donaciones puras y generosas. Y es Marion quien mejor nos permite entender esto ya que, en la donación pura de la fenomenología, el don no se muestra como presente, sino como ausente: “Pero, desapareciendo así como presente permanente, el don no se pierde como dado: sólo pierde la manera de ser –subsistencia, intercambio, economía– que contradice su posibilidad de darse como tal. Perdiendo la presencia, el don no se pierde, sino que pierde lo que no le corresponde ni le conviene –volver a *sí mismo*” (Marion 2008 150). Lo que hace que la donación funcione es justamente su ausencia, de la misma forma que, para que la reciprocidad funcione en el sistema del don, es necesario que esté presente como ausencia. Pero no debe estar simplemente inexistente, pues en ese caso el sistema del don se rompe en una no-reciprocidad. De forma más precisa debe estar presente como ausencia, ya que es desde el fondo de su invisibilidad que puede tener impacto en lo que cada uno de los actores ve del sistema del don. Como siempre en la fenomenología de Marion, lo invisible determina lo visible, o más bien dicho, lo que se da fenomenalmente fuera del paradigma de la vista y de la presencia determina paradójicamente todo lo que aparece.

Una vez más, para la donación, encontramos entonces el mismo rechazo de las acusaciones de “giro teológico” en beneficio de un acercamiento al paradigma discursivo de la fenomenalidad. Tal como lo habíamos visto en el segundo punto de este trabajo, la necesidad de presentar ausencias o de evocar negaciones de forma positiva lleva de forma ineluctable a Marion hacia una fenomenología de lo discursivo. Incluso en el caso de la donación y del don, no es necesario pensar en la teología para entenderlo; basta con entender que la reciprocidad debe actuar desde el fondo de su ausencia, por lo que nos es necesario pensar la ausencia de forma positiva ya que impacta de hecho toda la fenomenalidad del sistema del don. Por eso podemos decir literalmente que el don es un gesto de escritura, que a pesar de que surja como acontecimiento sin razón ni causa, sólo se puede percibir *a posteriori*, mediante la forma de un rastro.

## Conclusión

Nuestros análisis del "giro teológico" mediante la fenomenología de Marion nos llevaron todos sobre el mismo camino y a la misma conclusión: la ampliación de la fenomenalidad en la fenomenología de Marion no proviene de forma prioritaria de una voluntad teológica, sino de una necesidad de liberar la fenomenalidad del paradigma de la visión, y por lo tanto, de la presencia. Así, las acusaciones de "giro teológico" fallan el punto esencial del trabajo de la fenomenología de Marion, ya que rechazan bajo la categoría de teológico un problema que debería imponerse a todos los fenomenólogos. ¿Cómo, efectivamente, evitar pensar el fenómeno que, a pesar de su invisibilidad, determina lo visible? Pero no se piense que esto se limita a Dios. Al contrario, debemos ser capaces de pensar la ausencia de forma positiva, porque todos notamos en ejemplos tan sencillos como el de la reciprocidad de las invitaciones que hay fenómenos que están totalmente determinados por ausencias<sup>9</sup>. Tal como lo hemos visto, es la ausencia de manifestación de la reciprocidad la que hace que ésta sea posible. Por esta razón, no nos es imposible decir simplemente que estos fenómenos no existen o no se dan. Al contrario, como de hecho tienen un impacto sobre los fenómenos, estamos obligados a pensar estas ausencias de forma positiva, y sólo el lenguaje nos permite alcanzar este objetivo y llegar hacia este tipo de fenómenos. Sólo el modelo discursivo nos permite asumir la evocación positiva de una ausencia y presentar una negación. Así pues, la fenomenología de Marion, al querer reconciliar la fenomenología con el lenguaje y la fenomenalidad con el paradigma discursivo, es un verdadero puente entre las dos tradiciones más presentes

---

<sup>9</sup> Hemos podido demostrarlo también con el ejemplo del amor que, a pesar de nunca aparecer como tal en el mundo, determina completamente nuestro campo fenomenal (cf. Vinolo 2012 15-32). Por esta razón, como todos sabemos, el amor no se ve sino que se dice, y ni siquiera se *dice* sino que se *declara*, es decir, no entra en un lenguaje *predicativo* con el cual podríamos hablar *del* amor, sino en un lenguaje que se *dirige a*, que habla a *su amor*. La literatura acerca del amor nunca habrá terminado por eso de denunciar la locura de los que quieren que se les muestre —o peor aun, de los que quieren que se les demuestre— el amor, ya que es una tarea fenomenológicamente absurda.

a nivel mundial en la filosofía contemporánea, un verdadero llamado de la fenomenología a la filosofía analítica. Sólo reuniendo ambas tradiciones en un trabajo conjunto podremos explorar de forma más precisa los fenómenos que se dan en la presencia de su ausencia, y analizar por ejemplo de forma prioritaria lo que Marion desgraciadamente nunca llevó a cabo, aunque nos abrió la puerta para poder hacerlo en 1977 en *El Ídolo y la distancia*: una verdadera fenomenología de la oración que la pueda recibir como lenguaje no-predicativo sino *dirigido a*. El lenguaje es absolutamente esencial a la fenomenología para cumplir este objetivo y ampliar la fenomenalidad; las acusaciones de “giro teológico” parecen entonces muy débiles frente a la inmensidad del trabajo que nos queda por hacer y frente a la infinita distancia del camino que nos queda por recorrer. Por esta razón, el llamado de la filosofía, en vez de ser denigrado con un ataque que menosprecia tanto a la fenomenología como a la teología, debería ser escuchado por los filósofos analíticos. La fenomenología tal vez ya haya hecho su parte del camino, pero como el llamado sólo se puede escuchar dentro de la respuesta del que lo recibe, esperemos que los filósofos analíticos sepan, si no verlo, por lo menos responderlo. 

### *Referencias*

Badiou, Alain. *L'être et l'événement*. Paris: Seuil, 1988.

\_\_\_\_\_. *L'antiphilosophie de Wittgenstein*. Paris: Nous, 2009.

Benoist, Jocelyn. *L'idée de phénoménologie*. Paris: Beauchesne, 2001a.

\_\_\_\_\_. *Représentations sans objet: aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique*. Paris: PUF, 2001b.

Descartes, René. *Meditaciones metafísicas*. Trad. Vidal Peña. Madrid: Alfaguara, 1977.

\_\_\_\_\_. *Reglas para la dirección del espíritu*. Trad. Juan-Manuel Cordón. Madrid: Alianza Editorial, 1996.

Janicaud, Dominique. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Paris: Eclat, 1991.

\_\_\_\_\_. *La phénoménologie dans tous ses états*. Paris: Folio, 2009.

Hénaff, Marcel. *Le prix de la vérité, le don, l'argent, la philosophie*. Paris: Seuil, 2002.

\_\_\_\_\_. *Le don des philosophes, Repenser la réciprocité*. Paris: Seuil, 2012.

Husserl, Edmund. *La idea de la fenomenología*. Trad. Miguel García-Baró. México: FCE, 1997.

\_\_\_\_\_. *Investigaciones lógicas 1*. Trad. José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 2011.

Marion, Jean-Luc. *L'Idole et la distance*. Paris: Grasset, 1977.

\_\_\_\_\_. *Dieu sans l'être*. Paris: Fayard, 1982.

\_\_\_\_\_. *La croisée du visible*. Paris: La Différence, 1991.

\_\_\_\_\_. *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF, 1997.

\_\_\_\_\_. *Le visible et le révélé*. Paris: Cerf, 2005.

\_\_\_\_\_. *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Trad. Javier Bassas Vila. Madrid: Editorial Síntesis, 2008.

\_\_\_\_\_. *Dios sin el ser*. Trad. Daniel Barreto González, Javier Bassas Vila y Carlos Enrique Restrepo. Vilaboa-Pontevedra: Ellago, 2010.

Mauss, Marcel. *Sociología y antropología*. Trad. Teresa Rubio de Martin-Retortillo. Madrid: Tecnos, 1979.

Lévi-Strauss, Claude. *Introducción a la obra de Marcel Mauss*. Trad. Teresa Rubio de Martin-Retortillo. Madrid: Tecnos, 1979.

Ramond, Charles "Rêve et interprétation dans L'Anti-Œdipe". *Ateliers sur l'Anti-Œdipe*. Eds. Nicolas Cornibert y Jean-Christophe Goddard. Genève: Mimesis / Métis Presses, 2008. 201-213.

Vinolo, Stéphane. "La ausencia de Dios como paradigma de su presencia". *Cuestiones Teológicas*. 39.91 (2012): 15-32.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial, 1965.