

# LA DONACIÓN SIN FENÓMENOS DE JEAN-LUC MARION. UNA CRÍTICA HERMENÉUTICO-FENOMENOLÓGICA

STEFANO CAZZANELLI  
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: El objetivo del presente artículo es analizar la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion y plantear algunas críticas de carácter fenomenológico-hermenéutico. En primer lugar, se quiere mostrar cómo las interpretaciones que el pensador francés elabora de la donación en el «primer Heidegger» están claramente influenciadas por la filosofía del así llamado «segundo Heidegger» y, por tanto, pierden de vista el trasfondo hermenéutico que anima toda investigación heideggeriana de la década de 1920. En segundo lugar, se pondrá de manifiesto cómo una fenomenología de la donación que reconduzca toda manifestación al puro darse de los fenómenos responde más a una problemática de carácter teórico-metafísico que a un planteamiento propiamente fenomenológico o hermenéutico.

PALABRAS CLAVE: Jean-Luc Marion; donación; Heidegger; fenomenología; hermenéutica.

## *The Givenness Without Phenomena of Jean-Luc Marion. A Hermeneutic-Phenomenological Critic*

ABSTRACT: The aim of the present article is to analyze the phenomenology of givenness of Jean-Luc Marion and to outline some phenomenological and hermeneutical critics. In the first place we want to show how the interpretations that the French thinker describes about the givenness in the «first Heidegger» are clearly influenced by the philosophy of the so-called «second Heidegger». Therefore, they do not take into account the hermeneutical background that inspires every analysis of Heidegger during the 20s. Secondly, we will bring to light how a phenomenology of givenness that redirects every appearance to the pure giving of phenomena is more suitable for a theoretical-metaphysical issue than for a real phenomenological or hermeneutical approach.

KEY WORDS: Jean-Luc Marion; Givenness; Heidegger; Phenomenology; Hermeneutics.

Más que ningún otro pensador, Jean-Luc Marion ha convertido la donación en el eje fundamental de la investigación fenomenológica. Desde 1989, cuando publicó *Réduction et donation*, Marion no ha dejado de profundizar en su propuesta filosófica en muchas publicaciones e intervenciones públicas, levantando críticas y aprobaciones, siempre obligando a plantearse radicalmente tanto el método como la legitimidad del pensamiento fenomenológico.

Aunque en otras ocasiones<sup>1</sup> ya hemos tenido la oportunidad de avanzar nuestros apuntes acerca de la interpretación que el pensador francés elabora de la donación en Husserl y Heidegger, aquí intentaremos profundizar aún más en su propuesta

---

<sup>1</sup> CAZZANELLI, S., «L'Heidegger di Marion: dalla Seinsfrage all'Ereignis» en *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 2009 (47), pp. 149-164; CAZZANELLI, S., «Husserl secondo Jean-Luc Marion» en *Segni e comprensione*, 2008 (65), pp. 57-73.

original de una fenomenología de la donación para poner de manifiesto algunas perplejidades que esta nos genera desde el punto de vista fenomenológico y hermenéutico. La fenomenología hermenéutica de Heidegger nos proporciona la guía de nuestra línea interpretativa. Nuestro análisis se dividirá en dos partes: a) una crítica de la lectura que Marion hace de los primeros cursos universitarios de Heidegger y b) una crítica a la donación absoluta como «esquema» de la fenomenalidad de los fenómenos.

## 1. LA DONACIÓN EN LOS PRIMEROS CURSOS DE HEIDEGGER SEGÚN MARION

En el momento de la publicación de *Réduction et donation*, Marion no disponía de las transcripciones de todos los primeros cursos universitarios de Heidegger en Friburgo: solo tres de los siete volúmenes de la *Gesamtausgabe* que cubren ese lapso estaban entonces publicados<sup>2</sup>. Al contrario, con la publicación de *Étant donné* en 1997, y sobre todo de *De surcroît* en 2001, estaban todos disponibles, a excepción del curso del semestre de verano de 1922 sobre la ontología y la lógica en Aristóteles (*Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*). A pesar de esto, ninguno de los volúmenes de la trilogía de la donación de Marion se refiere a estos cursos heideggerianos —más allá de algunas citas anecdóticas—. Este hecho no deja de sorprender por dos razones. En primer lugar, en estos cursos Heidegger se refiere directamente al problema de la donación; en segundo lugar, solo gracias a estos cursos se puede entender la componente hermenéutica que anima profundamente la fenomenología de Heidegger hasta más o menos 1930, incluyendo, por tanto, *Sein und Zeit*. La ausencia de toda referencia a la fenomenología hermenéutica de Heidegger, más que dificultades filológicas, implica algunas (graves) incomprensiones respecto de la donación y de la propia *Seinsfrage*, es decir, justo los dos ejes fundamentales que dirigen la reflexión de Marion respecto de *Sein und Zeit* y los cursos de Marburgo inmediatamente anteriores.

Este desinterés por la hermenéutica es un trato común a muchos representantes de la segunda generación de fenomenólogos franceses que tienen con Marion muchos puntos en común: Michel Henry, Emmanuel Lévinas y Jean-Louis Chrétien. Todos ellos han sido objeto de una dura crítica por parte de Dominique Janicaud en su *Le tournant théologique de la phénoménologie française* de 1991. En este escrito, se les acusaba de haber hipotecado sus análisis fenomenológicos en virtud de un punto de vista teológico. Aunque el problema teológico está presente en todos estos autores, no creemos que este sea el punto prospectivo que guía a estos fenomenólogos. Intentaremos demostrar que el trasfondo que anima la fenomenología de Marion —y lo mismo podría demostrarse de los demás autores citados— no es la

<sup>2</sup> Eran los volúmenes 56/57, 61 y 63 de la *Gesamtausgabe* de HEIDEGGER. Se trata, respectivamente, del curso para el semestre extraordinario de guerra de 1919 (*Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*), los dos cursos del semestre de verano de ese mismo año (*Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* y *Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums*), el curso del semestre de invierno de 1921-1922 (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*) y el último curso en Friburgo del semestre de verano de 1923 (*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*).

teología, sino el pensamiento del así llamado «segundo Heidegger». No por casualidad los textos heideggerianos preferidos por Marion son aquellos posteriores a la famosa *Kehre*. En el caso concreto de la donación, es la conferencia *Zeit und Sein* de 1962, cuyo poder argumental Marion proyecta hacia atrás: su esfuerzo constante consiste en acentuar en los problemas fenomenológicos de la década de 1920 aquellos momentos que pueden interpretarse como pródromos del pensamiento heideggeriano tardío. Por supuesto, esta operación de sobreexposición del texto es hermenéuticamente lícita, y fue el propio Heidegger quien la inauguró<sup>3</sup>, pero a nuestro juicio tiene el peligro de oscurecer los rasgos más propiamente fenomenológicos de la donación para encaminarse hacia aquel «nuevo inicio» en el que la fenomenología «desaparece como término en pos de la cosa del pensamiento, cuya manifestación permanece un misterio»<sup>4</sup>.

Este forzamiento del texto heideggeriano es evidente en las más recientes intervenciones de Marion recopiladas en su trabajo, *Figures de Phénoménologie*. Por primera vez, el filósofo francés ha dirigido su atención de manera explícita a la donación en los primeros cursos de Heidegger, sobre todo aquello del semestre extraordinario de guerra de 1919. Tras una presentación ceñida a la letra de Heidegger —en la que, sin embargo, no hay referencia alguna a la problemática hermenéutica, que es justamente la esencia de este curso—, Marion opera una reconducción del problema de la donación de 1919 a la cuestión del *es gibt* de la década de 1960. Refiriéndose al aparecer de la cátedra en la actitud inmediata de nuestro estar en el mundo, afirma: «ella [la cátedra] surge y se impone, por así decirlo, a partir de sí misma como su propia significación»<sup>5</sup>. Este surgir del fenómeno a partir de sí mismo sería lo que Heidegger define en 1919 como el acontecimiento de la cátedra (*Ereignis*) y que, como era previsible, lleva Marion a establecer una analogía con el *Ereignis* de 1962: «de hecho, más que de una anticipación todavía indeterminada, se trata de una misma decisión que parece atravesar y sostener todo el recorrido de Heidegger [...] el *Ereignis* se constituiría por tanto como el correctivo fenomenológico que, de un extremo a otro, garantizaría a los ojos de Heidegger el acercamiento fenomenológico (y no teórico) del *se da*, *es gibt*»<sup>6</sup>.

Ahora bien, aunque el propio Marion modera este anacronismo afirmando que el planteamiento de 1919 es inconmensurable si se compara con el de 1962, a nivel conceptual el dispositivo interpretativo del segundo Heidegger sigue guiando los análisis de Marion. Por eso el pensador francés puede afirmar que el aparecer de la cátedra se impone, por así decirlo, «a partir de sí mismo», esto es, la fenomenalidad del fenómeno no se inscribe en un horizonte, sino que acontece por sí misma. Al contrario, para el Heidegger de la década de 1920, el darse del fenómeno se produce *siempre* en una situación que pre-determina y organiza el propio aparecer. Solo si

<sup>3</sup> A este respecto es emblemático el texto de 1963 *Mein Weg in die Phänomenologie* (Cfr. HEIDEGGER, M., «Mein Weg in die Phänomenologie» en *Zur Sache des Denkens, Gesamtausgabe* Vol. 14, Klostermann, Frankfurt a. M., 2007, pp. 91-102).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>5</sup> MARION, J.-L., *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida, Vrin*, Paris, 2015, p. 55.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 58.

se pone entre paréntesis este componente hermenéutico es posible sobre-interpretar el *Ereignis* de 1919 como una anticipación del mismo concepto de 1962.

A nuestro juicio, el intento de Heidegger durante esos años no era simplemente liberar la fenomenalidad del fenómeno de su reducción a la supuesta objetividad teórica husserliana, sino, sobre todo, introducir a sus estudiantes en la necesidad de interpretar el darse del fenómeno para poder llevarlo a su auténtica donación. El darse de lo dado no es un *en soi* ni se da a partir de *soi-même*, sino que es una *situación hermenéutica*. El acontecer no es en absoluto un *Ereignis* puro, sin horizonte, sino un acontecer *en la vida misma*, la cual se encuentra siempre «en situación». Por eso, la manera auténtica de referirse al fenómeno es una *intuición hermenéutica*, la cual es justamente el dirigirse hacia el aparecer del fenómeno para comprenderlo, una vivencia de una vivencia que debe poner de manifiesto las direcciones de sentido del acontecer del fenómeno<sup>7</sup>. Si la fenomenología tiene la tarea de manifestar las vivencias de nuestro estar en el mundo, el punto de arranque de la investigación consistirá, por tanto, en poner al descubierto el sentido de contenido [*Gehaltssinn*], el sentido de referencia [*Bezugssinn*] y el sentido de ejecución [*Vollzugssinn*] que caracterizan todo acontecer fenomenológico en cuanto situación.

Nos sorprende mucho que un lector cuidadoso como Marion no vea en este primer curso de Heidegger la presencia determinante de la hermenéutica de la facticidad. Aunque no se hable explícitamente de ella —a pesar de que el término *hermeneutische Intuition* es bastante llamativo al respecto—, nos parece evidente que todos estos primeros cursos de Friburgo siguen profundizando en un mismo problema, es decir, en la interpretación fenomenológica de la situación de nuestro estar en el mundo. Esta exigencia hermenéutica dirige y ordena todos los significados de donación —y sus derivados— que aparecen en estos años y que, para ser comprendidos, necesitan ser reconducidos al dispositivo de la indicación formal<sup>8</sup>. No podemos, por tanto, compartir la siguiente afirmación de Marion referida al curso de 1919: «El joven Heidegger no disponía todavía de la analítica del *Dasein* ni tampoco de la hermenéutica de la facticidad, de modo que estas ausencias afectan con una indecisión llamativa los usos, del resto frecuentes, de *es gibt*, *Gegebenheit* y también de *Ereignis*»<sup>9</sup>.

De todas maneras, aunque aceptáramos la idea de que la hermenéutica de la facticidad estuviera ausente en 1919, el problema respecto de la interpretación de la donación en Heidegger sigue vigente. De hecho, pasando a *Sein und Zeit* y a los

<sup>7</sup> «Este vivir que se apodera de lo vivido y procede junto con ello es la intuición comprensora, la *intuición hermenéutica*, la formación originariamente fenomenológica [...] de la que queda excluida toda posición transcendente y teórico-objetivante» (HEIDEGGER, M., «Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem» en *Zur Bestimmung der Philosophie, Gesamtausgabe* Vol. 56/57, Klostermann, Frankfurt a. M., 1999<sup>2</sup>, p. 117).

<sup>8</sup> Para una comprensión del carácter fundamental de la indicación formal en la fenomenología heideggeriana, véase KISIEL, T., «Die formale Anzeige. Die methodische Geheimwaffe des frühen Heidegger» en HAPPEL, M., (Hrsg.), *Heidegger — neu gelesen*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1997, pp. 22-40. Respecto de la relación directa entre donación e indicación formal, véase nuestro CAZZANELLI, S., «Critiche alla datità. Heidegger e l'indicazione formale» en *Rivista di filosofia*, 2/2013, pp. 257-284.

<sup>9</sup> MARION, J.-L., *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida, Vrin*, Paris, 2015, p. 30.

cursos de Marburgo —época en la que es innegable la presencia de la hermenéutica y de la analítica existencial—, Marion no modifica su tesis: el rasgo propio del método fenomenológico heideggeriano respecto de aquello husserliano no sería su faceta hermenéutica, sino el objeto de estudio, es decir, el ser del ente. Por supuesto, la ontología fundamental de Heidegger atribuye un rol de absoluta prominencia al problema del ser; pero, para comprender el significado de este —y, por tanto, la verdadera diferencia respecto a Husserl, el cual también habla en distintas ocasiones del ser—, es preciso introducir el estatuto hermenéutico de la fenomenología<sup>10</sup>. El ser del ente *tiene que ser interpretado* a través de un dispositivo hermenéutico configurado por medio de la indicación formal, la intuición hermenéutica, la destrucción y la repetición. La *Seinsfrage* misma es una configuración hermenéutica del preguntar, una traducción en el marco ontológico de las herramientas hermenéuticas que Heidegger había estado aplicando a la vida, a la historia, a los valores y, por supuesto, a la misma donación en los primeros años veinte del siglo pasado. Marion, sin embargo, no hace referencia alguna a estos dispositivos hermenéuticos con la excepción de la destrucción que, sin embargo, interpreta como una reconfiguración de la *epoché* husserliana, eliminando, por tanto, su estatuto hermenéutico. Estas omisiones le permiten afirmar que entre Husserl y Heidegger «el método fenomenológico es indudablemente el mismo. La discusión concierne al punto de aplicación. Entre Husserl y Heidegger, la diferencia se despliega como la diferencia entre el ente y el ser»<sup>11</sup>.

El paso hacia delante de Heidegger respecto a Husserl consistiría, según Marion, en haber presentado el tema de la fenomenalidad de los fenómenos que, a diferencia de cuanto habría sostenido el maestro, no es unívoca. La manera de darse de los fenómenos no es solamente aquella del darse de unos objetos, y la tarea de la fenomenología consiste justamente en poner de manifiesto la manifestatividad múltiple de lo que se manifiesta: «la fenomenología no trata de los fenómenos aparecidos y aparentes, sino del modo de exposición, *Art der Aufweisung*, de estos fenómenos. Es decir, no trata de los fenómenos sino, por su medio, de su misma fenomenalidad»<sup>12</sup>.

Esta nueva dirección de la fenomenología heideggeriana es, evidentemente, innegable, pero, a nuestro juicio, es insuficiente para poner de manifiesto el verdadero *plus* respecto a Husserl. De hecho, el análisis de la manifestatividad de los fenómenos tiene perfectamente cabida en la fenomenología husserliana. Por contra, lo que Husserl no estaba dispuesto a aceptar era que esta fenomenalidad tuviera que ser *interpretada*. La referencia al ser y al sentido del ser de Heidegger es *hermenéutica*: el darse de los fenómenos tiene que ser interpretado porque la esencia de la fenomenalidad es *historicidad* (*das Historische*). Y la interpretación es la ejecución auténtica de la motilidad de la vida, es decir, de aquel ente determinado que es el ahí del ser, el ahí donde el ser de desvela y, desvelándose, se retira para ofrecerse una vez más a la *posibilidad* de su comprensión en una nueva situación. Solo

<sup>10</sup> Véase a este respecto el ensayo de RODRÍGUEZ, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid, 1997.

<sup>11</sup> MARION, J.-L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, Paris, 2004<sup>2</sup>, p. 74.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 75.

prescindiendo del estatuto hermenéutico de la intuición heideggeriana es posible plantear el darse del ser como un problema puramente ontológico, e interpretar el *Dasein* como un obstáculo para su plena manifestación. Heidegger lo interpretó de este modo después de la década de 1930, y Marion parece haber seguido esta tendencia.

En fenomenología *hermenéutica*, el ente siempre se da en una situación, el significado del fenómeno no se puede desvincular del contexto en el que se ha gestado el significado. Hacerlo implica dejar huérfano al ente, sin patria, sin ámbito de comprensión fáctica, y proyectarlo en un horizonte aséptico en el que se puede hablar de significaciones puras, absolutas, absueltas de toda dependencia histórica y donde, por medio de un cumplimiento intuitivo, se manifestarán unos datos absolutos:

Si falta la conciencia «rigurosa» de esta problemática de la explicación, de algún modo aún es posible que la objetualidad que se cuestiona sea mentada de manera auténtica, pero de tal modo que se le pone delante un sucedáneo intuitivo y conceptual [...] y, finalmente, el sucedáneo se impone de tal manera y con tanta contundencia que se hace pasar por el auténtico fenómeno, este desaparece como auténtica posibilidad de experiencia y, al final, solo sigue siendo correcto como mera palabra<sup>13</sup>.

Heidegger libera el dato husserliano de su inscripción en la región de la conciencia porque considera que lo que se ofrece en la manifestación teorética es, en realidad, una abstracción respecto al horizonte fáctico *pre*-teorético del que surge. Para Heidegger, la clave no es descubrir *el origen* de lo teorético en lo teorético, sino remontarse hacia lo *pre*-teorético, el cual es un horizonte *histórico-viviente*. El Heidegger fenomenólogo no quiere desarrollar una «fenomenología de lo invisible (*Phänomenologie des Unscheinbaren*)»<sup>14</sup> sino una fenomenología hermenéutica. El pliegue del dato no es lo Mismo (*das Selbe*), el ser parmenídeo que se oculta revelando el ente, sino el ser histórico que se manifiesta en la interpretación, el ser que se puede decir, no es inefable ni una tautología vacía «que nombra solo lo Mismo en cuanto tal [...] [y que] es el sentido originario de la fenomenología»<sup>15</sup>.

Afirma Marion: «El fenómeno solo manifiesta en tanto que manifiesta lo que permanecía no manifiesto antes de esta manifestación misma, y que rige de modo aún oscuro su destello»<sup>16</sup>. Lo que no se manifiesta es el ser, pero no en el sentido ontológico-parmenídeo (fundamentalmente teorético), sino en el sentido fenomenológico hermenéutico de lo histórico *pre*-teorético. Lo que no se manifiesta y que la interpretación puede llevar a manifestación es el horizonte situacional del fenómeno, sus direcciones de sentido. Estas afirmaciones se pueden demostrar remitiéndonos a las palabras del propio Heidegger. Repetimos la definición formal que él mismo dio de filosofía: «La filosofía es un comportamiento cognoscitivo de principio respecto al ente en cuanto ser (sentido de ser) del tipo que en y para el

<sup>13</sup> HEIDEGGER, M., «Anmerkungen zu Karl Jaspers "Psychologie der Weltanschauungen"» en *Wegmarken, Gesamtausgabe* Vol. 9, Klostermann, Frankfurt a. M., 1976, p. 10.

<sup>14</sup> HEIDEGGER, M., «Seminar in Zähringen (1973)» en *Seminare, Gesamtausgabe* Vol. 15, Klostermann, Frankfurt a. M., 1986, p. 399.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 397 y p. 399.

<sup>16</sup> MARION, J.-L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, Paris, 2004<sup>2</sup>, p. 92.

comportamiento es en cada caso decisivo el ser (sentido de ser) de la posesión del comportamiento»<sup>17</sup>. Ahora bien, ¿qué es el ser de un comportamiento, el sentido de ser que resulta determinante para la propia filosofía? «El poseso auténtico de un comportamiento en cuanto comportamiento es un cómo de su ejecución. Por tanto, es decisivo *el ser de la ejecución* (maduración, lo histórico)»<sup>18</sup>. Estas frases imposibilitan la interpretación unívoca y teórica del ser, porque el ser se desvela siempre y solo para el *Dasein* en una situación histórica. Cuando hablamos de ser sin más, tenemos que asumirlo como una indicación formal y, como Aristóteles (no como Parménides), debemos preguntarnos de qué modo —según qué sentido de ejecución [*Vollzugssinn*]— cumplimos el significado de esta formalidad vacía simplemente indicante: πῶς λέγουσιν οἱ λέγοντες εἶναι ἐν τὰ πάντα [185 a 22].

## 2. LA DONACIÓN ABSOLUTA

Estamos convencidos de que la fenomenología de la donación de Marion es una figura del segundo Heidegger, vive y respira el mismo horizonte problemático y, en cierto sentido, se limita a radicalizar algo que ya el propio Heidegger había esbozado. Liberar el fenómeno de su inscripción metafísica fue justamente lo que le llevó a plantear maneras alternativas de pensar en el fenómeno originario: el ser. Liberar al ser del horizonte del ser fue la tarea explícita empezada por los *Beiträge zur Philosophie* y que acompañará a Heidegger hasta su muerte: «El ente es. El ser esencia (*Das Seiende ist. Das Seyn west*)» y esencia en cuanto acontecimiento «*Das Seyn west als das Ereignis*»<sup>19</sup>. Acontecimiento (*Ereignis*), esencia (*wesen*), destinar (*schicken*), apelar (*ansprechen*) son formas con las que Heidegger, abandonado el paso por el comprender del *Dasein*, quería referirse a lo inefable de manera originaria. En este sentido, la donación de Marion repite el mismo gesto, y es otro nombre para referirse al horizonte extra metafísico de la ontología.

El problema de Marion no es la manifestación, sino *el origen* de esta, la esencia del darse. Es la misma cuestión que animó el trabajo filosófico de Henry desde sus inicios y que refleja en su *L'essence de la manifestation*. Este afán por lo originario lleva a interpretar el ser heideggeriano, también en *Sein und Zeit*, como un punto de partida, como el punto cero, como el fundamento del ente, no como el horizonte histórico de la manifestación del ente: «La transgresión consiste en preguntar hasta el fondo, es decir, en penetrar [*Hineinfragen*] hasta el comienzo radical, o sea, hasta lo que se pone en juego en el ente que aparece como tal: el ser en cuanto fenomenalidad»<sup>20</sup>. Es más, la referencia al ente, a la vivencia, al fenómeno, sería lo que, en cierto sentido, entorpece la posibilidad de expresar el ser en toda su pureza. El paso por el ente —incluso por el ente privilegiado desde el punto de vista

<sup>17</sup> HEIDEGGER, M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Gesamtausgabe* Vol. 61, Klostermann, Frankfurt a. M., 1994, p. 60.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> HEIDEGGER, M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), Gesamtausgabe* Vol. 65, Frankfurt a. M., Klostermann, 1989, p. 30.

<sup>20</sup> MARION, J.-L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, Paris, 2004, p. 100.

óntico-ontológico que es el *Dasein*— implicaría la permanencia de un cordón umbilical entre el punto cero y sus derivados, un enlace espurio entre la fuente y las aguas, entre el origen y lo originado, que permite, como todo puente, un movimiento de ida y vuelta, retrotrayendo sobre el origen restos de lo originado. Para referirnos a lo originario —y decirlo de una vez por todas—, habría entonces que cortar este cordón, evitando el movimiento venoso de regreso del feto a la madre: ahora, sin contexto de aplicación, sin ente, nos podemos referir a la esencia de la manifestación, es decir, a la donación, al puro surgir, manantial absoluto de todo fenómeno. Así es como Marion interpreta a Heidegger:

No se trata, de hecho, del sentido *del* ser, como si el ser interviniera de manera todavía solo indirecta (genitivo de su sentido), sino del ser directamente como sentido, del sentido directamente como ser. Este es entonces el segundo lanzamiento: lanzar de nuevo el ser del ente más allá del ente hasta el «sentido del ser» [...] la reducción redoblada, por medio de un método estricta y originariamente fenomenológico, intenta llevar al ente hasta el sentido del ser, hasta el ser sin contar el ente<sup>21</sup>.

Preguntémosnos ahora, ¿no es acaso este movimiento una formalización teórica? El procedimiento de la formalización consiste en la libertad de lo formal frente a todos los elementos que constituyen la cadena de géneros y especies<sup>22</sup>. Dicho de otro modo, la formalización permite desengancharse completamente del terreno fáctico, de los fenómenos, para manifestar una forma pura, el mínimo común denominador, la vestimenta perfecta que encaja con todos los fenómenos porque propiamente no pertenece a ninguno. Este movimiento de formalización es aquello que Heidegger achacaba a la manera neokantiana de investigar a los fenómenos. En este sentido, sus críticas se dirigieron principalmente contra Paul Natorp. El neokantiano, de hecho, formalizaba el momento de la manifestación y lo traducía en la pura conciencidad [*Bewußtheit*] que, como el ego puro, se ponía *más acá* de todo fenómeno, dirigiendo su manifestación pero sin poder llegar a manifestarse ni problematizarse de forma directa<sup>23</sup>. En cierto sentido, la conciencidad es el pliegue de los datos, su procedencia, la forma de la donación cuando esta se inscribe en el horizonte de la conciencia transcendental. En una palabra, es un presupuesto. Conciencidad, ego puro y donación pura pagan su pureza a precio de su vaciedad, de manera que podemos dirigir a Marion la misma pregunta que él planteaba respecto de la husserliana categoría vacía de objeto: «¿Es lícito, en fenomenología, mantener

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>22</sup> Husserl describe las diferencias entre generalización y formalización en HUSSERL, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana III.1, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976, §13. Heidegger, por su parte, retoma y profundiza en esta diferenciación principalmente en HEIDEGGER, M., «Einleitung in die Phänomenologie der Religion» *Phänomenologie des religiösen Lebens, Gesamtausgabe* Vol. 60, Klostermann, Frankfurt a. M., 1995, pp. 55-65.

<sup>23</sup> Para una comprensión de la conciencidad en NATORP, véase su *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, J.C.B. Mohr, Freiburg i. B., 1888. Para la crítica de Heidegger al teoreticismo de Natorp, véase sobre todo HEIDEGGER, M., *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung, Gesamtausgabe* Vol. 59, Klostermann, Frankfurt a. M., 1993, pp. 43-86.

vacíos de este tipo cuando se trata de provocar y considerar las donaciones fenoménicas de “las cosas mismas”?»<sup>24</sup>.

Marion, fascinado por el segundo Heidegger, busca la esencia de la manifestación y, como él, se acerca a una identificación de ser y fenómeno que reduzca toda apertura intencional, evitando repetir la esencia del gesto kantiano por el que la posibilidad del dato se vincula a su ser pensado, a su manifestación a una alteridad, sea esta el ego cartesiano, el yo pienso kantiano, el ego puro o el *Dasein*. La tarea de manifestarse correspondería, por tanto, a la propia manifestación: el propio fenómeno se muestra a partir de sí mismo. De esta manera, el acto de la manifestación ya no corresponde a la conciencia ni al *Dasein*, sino al fenómeno. Un cuadro, para darse, tiene que hacerlo a partir de sí mismo, poniendo en escena su propia donación: «El cuadro (como todo fenómeno) nunca muestra un objeto, ni se presenta como un ente, sino que ejecuta un acto: adviene en la visibilidad»<sup>25</sup>. Se trata de una fenomenología sin sujeto, sin momento egológico; una fenomenología que podríamos llamar puramente noemática o, quizá mejor, puramente formal.

La fenomenología, que nació con Husserl para recuperar la relevancia de lo concreto que se había perdido en la metafísica moderna, se encuentra con que tiene que hipotecar lo concreto para —presuntamente— salvar la pureza de la manifestación. La metafísica sin donación, sin manifestación a un sujeto, se transforma en una donación pura sin onto(teo)logia. Y, en ambos casos, la víctima es el carácter histórico de los fenómenos, de la verdad misma: la donación pura, en cuanto autorreferencialidad del fenómeno, esencia *per se* de la manifestación, interrumpe toda mediación histórico-fáctica. Lo que se muestra antes se dona pero ¿cómo?, ¿a quién?, ¿en qué situación? En este sentido, estamos de acuerdo con Janicaud: «La fenomenología ha servido de soporte para una reconducción a lo originario que se revela en una extenuación extrema de toda experiencia»<sup>26</sup>.

Tras la reducción a la conciencia trascendental de Husserl y la reducción al ser de Heidegger, Marion propone una tercera reducción: la reducción a la pura forma de la donación o, según la terminología de *Réduction et donation*, la reducción a la pura forma de la apelación (*Anspruch*). Esto, sin embargo, no va *de soi*, sino que —como ha puesto de manifiesto Ramón Rodríguez— plantea el problema de la fenomenalidad de la propia apelación:

Esto es precisamente lo extraño: que Marion acepta, a partir de su aparición inicial, jugar en el campo de la apelación, sin preguntar explícitamente por su fundamento fenomenológico. ¿Qué autoriza a hablar de apelación? ¿Por qué se pasa de la problemática donación del ser a un apelar de este? Que Heidegger lo haga no es obviamente una razón; lo esencial sigue en pie: ¿qué añade, y por qué lo añade, el *Anspruch des Seins* a la comprensión de ser [*Seinsverständnis*] o al hecho que suscita esa admiración de la que habla Heidegger, de que el ente es, de que las cosas *son* y así se nos dan?<sup>27</sup>

<sup>24</sup> MARION, J.-L., *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris, 2005, p. 48.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>26</sup> JANICAUD, D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Éd. de l'éclat, Combas, 1991, p. 60.

<sup>27</sup> RODRÍGUEZ, R., «Los caminos de la fenomenología. A propósito de: Jean-Luc MARION, *Réduction et donation*» en *Revista de filosofía*, V (1992), n.º 7, p. 222.

Uno de los textos heideggerianos favoritos para Marion es *Was ist Metaphysik?*, sobre todo en sus revisiones de 1943. Ahí, a diferencia del texto de 1929 y de las segundas revisiones de 1949, Heidegger marca una clara separación entre ser y ente (la diferencia ontológica) hasta plantear una independencia del ser mismo: «A la verdad del ser pertenece que el ser despliega su esencia *sin el ente*, mientras que nunca el ente se encuentra sin el ser»<sup>28</sup>. Evidentemente, esta fractura que se abre entre ser y ente, de manera que el punto originario de la manifestación pueda afirmarse *sin* relación alguna con lo que se manifiesta, es lo que permite a Marion radicalizar el gesto heideggeriano y plantear una donación (apelación) del ser mismo a partir de la pura donación, que ahora se eleva a norma absoluta de toda donación.

Heidegger saltó del ente al ser; Marion, del ser a la apelación. Ambos, sin embargo, abandonan toda relación con el ente y, por ende, toda originaria intuición, todo darse inmediato de un fenómeno: «La liberación del hecho puro de la donación, ¿no se hace al precio de separar donación de intuición? ¿Juega entonces el principio de la proporcionalidad progresiva de reducción y donación contra la primacía de la intuición originaria, el “principio de todos los principios”?»<sup>29</sup>. El salto (*Sprung*) de Marion es un salto fuera de la intuición como fuente de toda legitimidad: «La intuición como tal no aportaría nada y la donación podría, o debería incluso, ejecutarse sin intuición, sin su cumplimiento de la intención y, por tanto, sin su éxtasis trascendente; la donación pasaría entonces al exterior de la intuición para que, de esta manera, la intuición ya no pueda garantizar la función donadora indispensable. Por tanto, la donación solo se mide a partir de sí misma, no a partir de la intuición»<sup>30</sup>.

La angustia, la nada y el aburrimiento son las situaciones emotivas que elaboró Heidegger para trasladarse directamente a la cercanía del Ser, son el trampolín para dar el salto *fuera* de la fenomenología *en* el nuevo inicio de la *cosa* del pensamiento: «El salto [*der Sprung*], lo más arriesgado dentro del recorrido del pensamiento inicial, deja y arroja tras de sí todo lo que fluye, y no espera nada de manera inmediata por parte del ente, sino que, antes de todo, alcanza saltando la pertenencia al Ser [*Seyn*] en su plena permanencia esencial en cuanto acontecimiento [*in dessen voller Wesung als Ereignis*]»<sup>31</sup>. Según Marion, este salto lo ofrece el aburrimiento profundo (*ennui des profondeurs*): «El aburrimiento desactiva el aparecer de toda apelación, sea cual sea; se pone a cubierto, rechaza el exponerse, desarma el conflicto desertando el campo. Ausente para los entes, para el otro, es decir para el ser, no está para nadie, al punto que en cierto sentido el que se aburre no es»<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> HEIDEGGER, M., «Nachwort zu “Was ist Metaphysik?”» en *Wegmarken, Gesamtausgabe* Vol. 9, Klostermann, Frankfurt a. M., 1976, p. 306 (cursiva nuestra). La primera versión de esta misma frase en 1943 era la siguiente: «a la verdad del ser pertenece que nunca el ser despliega su esencia sin el ente y nunca el ente se encuentra sin el ser». En 1949 Heidegger volvió a modificar la frase, devolviéndole su significado originario.

<sup>29</sup> RODRÍGUEZ, R., o.c., p. 224.

<sup>30</sup> MARION, J.-L., *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris, 2005, p. 28.

<sup>31</sup> HEIDEGGER, M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, *Gesamtausgabe* Vol. 65, Frankfurt a. M., Klostermann, 1989, p. 227.

<sup>32</sup> MARION, J.-L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, Paris, 2004<sup>2</sup>, p. 287.

La fenomenología formal de la donación no tiene sujeto, es la reducción del yo, del ego, del *Dasein*, del ente, del ser, de la intuición, del dato, del donador para que la donación pueda dar todo lo que pueda darse sin que nadie ni nada la moleste. Es una reducción radical para una donación absoluta, según el lema «a tanta reducción, tanta donación». Sin embargo, según Husserl y Heidegger, una reducción tan radical eliminaría todo sentido de referencia intencional y equivaldría al silencio absoluto. Fenomenológicamente hablando —por lo menos en los términos de Husserl y Heidegger—, no habría donación ni apelación, porque no habría fenómeno. Nada aparece en este olvido radical. Cuanto Heidegger afirma respecto del *omnino oblivisci* agustiniano, podríamos repetirlo para la pura apelación o pura donación de Marion: «¿Qué significa *omnino oblivisci*? No vivir de manera absoluta en la ejecución de la representación [*Vergegenwärtigungsvollzug*], no disponer de ninguna manera de la dirección del acceso, haberse cerrado, es decir, haberse ocultado de tal manera que ya no nos damos cuenta de que, en determinadas direcciones de la referencia, algo sigue estando ahí, ¡pero este algo no es aferrado!»<sup>33</sup>.

Terminamos preguntándonos cuál es la pre-comprensión [*Vorgriff*] que guía la fenomenología de Marion. Nuestra hipótesis es la *forma* en el sentido de la estructura formal, el esquema: «La apelación parece, por tanto, el *esquema originario* de las dos reducciones anteriores, ya que solo ella permite reconducir a..., en cuanto pide abandonarse al dato de la apelación como tal»<sup>34</sup>. El salto hacia la pura donación es un salto en lo formal, es la aplicación del procedimiento de la formalización a la estructura del comprender fenomenológico. Y, como toda formalización teórica, también la de Marion tiene la gran ventaja de la pureza y de la universalidad, a cambio, sin embargo, de una desvitalización y deshistorización de lo concreto. La pura donación es una forma teórica que no se deja interpretar en cuanto es el presupuesto formal de toda interpretación, de toda manifestación. La dinámica concreta del darse de algo a alguien, la estructura viva e intencional entre un momento egológico y un momento no egológico de la situación, se abandona en pos de la firmeza estática de un principio absoluto que, en el fondo, es la ambición oculta de toda metafísica.

El principio fenomenológico de Marion pone en juego donación y reducción, pero deja fuera la clave de la fenomenología: la intuición. De esta manera, la evidencia fenomenológica se pone entre paréntesis y vuelve a ceder su sitio a una evidencia lógica. Marion tiene razón al afirmar que la reducción fenomenológica no reduce la donación sino que la posibilita, la ensancha; la reducción husserliana es la puerta de acceso al campo fenomenológico, así como la destrucción heideggeriana es el dispositivo que, junto con la indicación formal, permite poner de manifiesto la situación hermenéutica de nuestro estar en el mundo. Sin embargo, la reducción tiene que darse *en los límites* de la intuición, ya sea la intuición husserliana o la intuición hermenéutica heideggeriana. Por otra parte, si termina por reducir el propio campo de la manifestación, si ocluye su espacio, se elimina la «distancia» de lo intencional y ya nada aparece.

<sup>33</sup> HEIDEGGER, M., «Augustinus und der Neuplatonismus» en *Phänomenologie des religiösen Lebens, Gesamtausgabe* Vol. 60, Klostermann, Frankfurt a. M., 1995, p. 191.

<sup>34</sup> MARION, J.-L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, Paris, 2004<sup>2</sup>, p. 296 (cursiva nuestra).

«Y como en un Estado de derecho la fuerza pública tiene que dejar pasar las manifestaciones, dejar que se publiquen opiniones, organizar consultas, en breve, dejar que (se) haga y (se) pase lo que tiene el derecho de hacerlo y se limita a actuar en contra de las violencias de hecho, la reducción deja que se manifieste lo que tiene el derecho de hacerlo, limitándose a utilizar la fuerza en contra de las ilegítimas violencias teóricas»<sup>35</sup>. Aprovechándonos de esta imagen, podríamos decir que los límites del derecho son aquellos que establece la intuición por la propia evidencia fenomenológica. Un cuerpo de policía que no respete estos límites terminará por suspender toda manifestación en nombre del orden y la disciplina. El resultado será la calle vacía, la Castellana, la via del Popolo o les Champs-Élysées, en orden, puros, pero sin que nadie pueda pasar, sin que nadie ya se manifieste.

En 2005 y 2006 tuve la oportunidad de asistir a los seminarios doctorales de Marion en la *Maison de la Recherche* de la Universidad de la Sorbona, en París. Todos los miércoles, antes de que empezaran las clases, iba a tomarme un café al bar de la esquina, *le Boul'mich*. Siempre lo pedía muy corto; quería la *esencia* del café: «*Un café très très serré, s'il vous plaît*». Cada miércoles lo pedía más corto hasta que un día, probablemente molesto por mi insistencia, el camarero me contestó: «*Vous ne voulez même pas la tasse?*». «Todo lo que se nos da originariamente (por decirlo así, en carne y hueso) en la “intuición”, hay que tomarlo como se da, pero solo dentro de los límites en que se da»<sup>36</sup>. No se trata de inscribir o limitar la donación, sino del límite más allá del cual no hay donación, porque no hay evidencia, no hay momento noético de un dato noemático.

## BIBLIOGRAFÍA

- Heidegger, M. (1976). «Anmerkungen zu Karl Jaspers “Psychologie der Weltanschauungen”» en *Wegmarken, Gesamtausgabe* Vol. 9. Frankfurt a. M.: Klostermann, pp. 1-44.
- (1995). «Augustinus und der Neuplatonismus» en *Phänomenologie des religiösen Lebens, Gesamtausgabe* Vol. 60. Frankfurt a. M.: Klostermann, pp. 157-299.
- (1989). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, *Gesamtausgabe* Vol. 65. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- (1992). «Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem» en *Zur Bestimmung der Philosophie, Gesamtausgabe* Vols. 56-57. Frankfurt a. M.: Klostermann, pp. 1-117.
- (1995). «Einleitung in die Phänomenologie der Religion» en *Phänomenologie des religiösen Lebens, Gesamtausgabe* Vol. 60. Frankfurt a. M.: Klostermann, pp. 1-156.
- (2007). «Mein Weg in die Phänomenologie» en *Zur Sache des Denkens, Gesamtausgabe* Vol. 14. Frankfurt a. M.: Klostermann, pp. 91-102.
- (1976). «Nachwort zu “Was ist Metaphysik?”» en *Wegmarken, Gesamtausgabe* Vol. 9. Frankfurt a. M.: Klostermann, pp. 303-312.
- (1988). *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, *Gesamtausgabe* Vol. 63. Frankfurt a. M.: Klostermann.

<sup>35</sup> MARION, J.-L., *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris 2005, p. 16.

<sup>36</sup> HUSSERL, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana III.1, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976, § 24, p. 43.

- (1993). *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, Gesamtausgabe Vol. 59. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- (1942). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe Vol. 61. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- (2018). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- (1986). «Seminar in Zähringen (1973)» en *Seminare, Gesamtausgabe* Vol. 15. Frankfurt a. M.: Klostermann, pp. 372-407.
- (1976). «Was ist Metaphysik?» en *Wegmarken, Gesamtausgabe* Vol. 9. Frankfurt a. M.: Klostermann, pp. 103-122.
- Husserl, E. (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana III.1. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- JANICAUD, D. (1991). *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas: Éd. de l'éclat.
- Marion, J.-L. (2001). *De surcroît*. Paris: PUF.
- (1997). *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF.
- (2015). *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*. Paris: Vrin.
- (1989). *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: PUF.
- Natorp, P. (1888). *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*. Freiburg i. B.: J.C.B. Mohr.
- Rodríguez, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Tecnos.
- (1992). «Los caminos de la fenomenología. A propósito de: Jean-Luc Marion, *Réduction et donation*», *Revista de filosofía*, n.º 7 5, pp. 217-224.

Universidad Complutense de Madrid  
Departamento de Lógica y Filosofía Teórica  
stefanca@ucm.es

STEFANO CAZZANELLI

[Artículo aprobado para publicación en enero de 2019]