

# El don de lo no dado: la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion ante el “hay” levinasiano

## *The gift of the ungiven: Jean-Luc Marion's phenomenology of givenness facing Levinas' "there is"*

Jaime LLORENTE  
(IES “Campo de Calatrava” - Ciudad Real)

Recibido: 26/01/2015  
Aceptado: 06/11/2015

### **Resumen**

La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion constituye una de las más destacadas tentativas de fundar una teoría universal de lo fenoménicamente dado en su totalidad en el marco del pensamiento filosófico contemporáneo. El propósito de este estudio es aplicar las categorías principales de esta teoría fenomenológica acerca del don al singular tipo de fenómeno representado por el puro existir indeterminado y anónimo al cual se refiere Emmanuel Levinas en sus escritos tempranos –y también posteriormente– mediante la designación de *il y a* (“hay”). Se trata, por tanto, de examinar los múltiples modos de donación específicos propios del “hay” impersonal, así como su relación paradójica tanto con el donador como con el receptor de tal don, en orden a mostrar la posibilidad de una “tercera vía” de la investigación fenomenológica. Una vía igualmente alejada de la tradicional concepción occidental del Ser como “presencia estable” y de la propuesta levinasiana orientada a sustituir la ontología por la ética en cuanto “filosofía primera”.

*Palabras clave:* Levinas, Marion, “hay”, donación, fenómeno, ontología, metafísica de la presencia, hipóstasis.

### **Abstract**

Jean-Luc Marion's phenomenology of givenness constitutes one of the most outstanding attempts to set up a universal theory of the phenomenologically given

as a whole within the framework of contemporary philosophical thought. The aim of the present study is to apply the main categories of this phenomenological theory concerning gift to the singular type of phenomenon represented by the pure indeterminate and anonymous being to which Emmanuel Levinas refers by the name of *il y a* (“there is”) in his early writings (and also subsequently). Therefore, this concerns examining the multiple specific modes of givenness proper to the impersonal “there is” and also its paradoxical relationship both with the donor and with the receiver of such gift in order to show the possibility of a “third way” of phenomenological investigation. This is a way equally distant from the western traditional concept of Being as “stable presence” and from Levinas’ proposal geared to substitute ontology for ethics as “first philosophy”.

*Keywords:* Levinas, Marion, “there is”, givenness, phenomenon, ontology, metaphysics of presence, hypostasis.

## 1. Introducción: La donación universal y el Ser anónimo: hacia una ontología fenomenológica

El concepto de “donación” (*Gegebenheit*) constituye probablemente la auténtica piedra de toque sobre la cual se asienta la totalidad del pensamiento fenomenológico; el núcleo temático común a la multiplicidad de desarrollos y enfoques en los cuales la fenomenología se ha ramificado y fragmentado desde sus mismos orígenes en la “psicología descriptiva” y la “reducción eidética” husserlianas. El propio Husserl, ya en sus lecciones programáticas de 1907, apela a los múltiples modos de “darse lo dado” a la hora de caracterizar correctamente y delimitar con nitidez el ámbito propio de la “investigación intuitiva”: “Hay múltiples modos de objetualidad (*Gegenständlichkeit*) y, con ellos, múltiples modos de la llamada «donación» (*Gegebenheit*); y tal vez la donación del ente (*Seienden*) en el sentido de la llamada «percepción interna» y también la del ente de la ciencia natural y objetivadora (*objektivierenden*), son solamente algunos de estos modos de donación, mientras que los otros, aunque designados como no existentes (*nicht Seiende*), son también modos de darse (*Gegebenheiten*), y sólo por ello, porque lo son, pueden contraponerse a aquéllos y ser diferenciados de ellos en la evidencia”<sup>1</sup>. Husserl apunta ya de modo tácito en este pasaje hacia una posible teoría universal de la donación o, más

<sup>1</sup> Husserl, E.: *Die Idee der Phänomenologie (Husserliana Band II)*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1950, p. 63. En lo sucesivo IP (todas las traducciones, salvo indicación expresa en sentido contrario, son nuestras). Todavía en 1990, un fenomenólogo “heterodoxo” como Michel Henry suscribe la tesis husserliana: “La cuestión de la fenomenología es cómo se dan las cosas, cómo se manifiestan, de forma que lo que constituye el tema propio de la fenomenología y así de la teología misma no es nunca lo

bien, hacia la idea de una “donación ontológica universal” a cuyo seno pertenecerían con idéntica carta de ciudadanía tanto los datos procedentes de los objetos tematizados por las ciencias empíricas o “positivas” como aquellos relativos a instancias “no-ópticas” o “no-objetuales” tradicionalmente adscritos a la esfera del pensar filosófico (el “Ser de los entes” o el “ego trascendental”, por ejemplo). Ello implica la adopción de una postura epistemológica y ontológica en la cual la donación absoluta captada merced a la pura evidencia intuitiva adquiere el rango preeminente de ley fundamental y *éskhaton* infranqueable de todo posible horizonte gnoseológico<sup>2</sup>.

También el joven Heidegger da cuenta de la crucial relevancia que el concepto de donación –esa *Zauberwort* o “palabra mágica” de la fenomenología que para otros constituye más bien una *Stein des Anstosses* (“piedra de escándalo”)<sup>3</sup> revisite en contexto fenomenológico cuando, en el marco de su curso del semestre de invierno de 1919/1920 en la Albert-Ludwigs Universität de Friburgo, inquiere explícitamente acerca del significado propio de los términos “*gegeben*” y “*Gegebenheit*”. Al hilo de este cuestionamiento, Heidegger apunta allí a una “significativa distinción que puede afectar a la palabra donación”, según ésta sea entendida como *Gegebenheit* o en términos de *Vor-gegebenheit* (“pre-dación”); un distinción que secunda, a la vez que lleva más lejos, la tesis husserliana relativa al múltiple modo de “darse los objetos”: “1) una donación que en cierto sentido se origina por el trabajo de las ciencias; 2) una donación que, según su sentido, está necesariamente *dada previamente* a ese trabajo y a su posible acción” (PFF, p. 83). A finales de los años veinte, la significación propia de esta “anterioridad” radical del acto de donación con respecto a lo “efectivamente dado” como objeto susceptible de tematización, así como sus condiciones de posibilidad y el carácter concreto de sus consecuencias, constituyen aún, al decir de Heidegger, “los grandes problemas de la investigación fenomenológica”, dado que “El problema de la donación tiene una importancia decisiva en el contexto de nuestra consideración. Pues lo que vale para

---

que se muestra, se da o manifiesta, sino solo el cómo de la donación” (Henry, M.: *La fenomenología radical, la cuestión de Dios y el problema del mal*, trad. S. Cazzanelli, Madrid, Encuentro, 2013, p. 42).

<sup>2</sup> “Se requiere la comprensión de que el problema realmente significativo es el de la donación última de sentido (*letzten Sinngebung*) por parte del conocimiento y, por ello, simultáneamente, el de la objetualidad en general (*Gegenständlichkeit überhaupt*), el cual solamente es lo que es en su correlación con el conocimiento posible. Se precisa ulteriormente la comprensión de que este problema sólo puede resolverse en la esfera de la evidencia pura, en la esfera de la donación absoluta (*absoluten Gegebenheit*) en tanto que norma suprema; y de que, por consiguiente, tenemos que investigar una por una, valiéndonos de un método intuitivo (*schauenden*), todas las configuraciones fundamentales del conocimiento y todas las configuraciones fundamentales de la objetualidad que en él vienen –total o parcialmente– a la donación” (IP, pp. 75-76).

<sup>3</sup> Heidegger, M.: *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*, trad. F. de Lara, Madrid, Alianza, 2014, p. 19. En lo sucesivo PFF.

la ciencia en general en cuanto nexo manifestativo especial y autónomo, vale quizá también para la fenomenología en cuanto ciencia del origen; si bien en este caso el problema de la pre-dación tiene una forma totalmente peculiar” (*Ibidem*). Una “investigación fenomenológica” que, además, marca nítidamente distancias con respecto a la consideración de la fenomenología como una disciplina fundada sobre la acogida de supuestos “datos inmediatos” originariamente dados a la conciencia, a la vez que se aleja de la “experiencia inmediata” de lo originalmente percibido postulada por la filosofía trascendental de los valores de Rickert como presupuesto necesario de toda “epistemología científica”.

Sin embargo, cuarenta y dos años más tarde, ya en extremo opuesto de su *Denkweg*, en la conferencia *Zeit und Sein*, cuando de lo que se trata no es ya de clarificar fenomenológicamente la pregunta por el Ser del ente, sino, más bien, de intentar pensar el Ser al margen de su referencia al ente concreto en el marco del *Ereignis* o “acaecimiento apropiador”, la consideración heideggeriana del fenómeno de la donación, así como su valoración de la posible inmediatez ligada a la experiencia originaria del Ser, varían sustancialmente. En efecto, mientras que en 1919/20 Heidegger distinguía aún –al modo husserliano– diversos modos de donación: “a) Algo que nos está dado de cuerpo presente (*leibhaftig*) en su *mismidad*. b) Algo que, si bien está dado *ello mismo*, no está sin embargo dado *de cuerpo presente*. c) Algo que ni está dado *ello mismo ni de cuerpo presente*, es decir, que está dado *de forma meramente simbólica*” (PFF, p. 233), en la mencionada conferencia de 1962 tales distingos se difuminan para pasar a transmutarse en un modo genéricamente unívoco de interpretar la donación. Puesto que de lo que se trata ahora es del “intento de pensar el Ser sin tener en cuenta una fundamentación (*Begründung*) del Ser a partir del ente”<sup>4</sup>, Heidegger procede a centrar exclusivamente su atención en la forma verbal “es”, sustituyéndola por la expresión “se da” (*es gibt*), esto es, identificando el evento del Ser con un puro acto de donación. Aquí radicaría el auténtico sentido que alentaba larvadamente tras la “pre-dación” o *Vor-gegebenheit* mentada por Heidegger a comienzos de los años veinte: “No decimos: el ser es, el tiempo es, sino: se da el Ser (*es gibt Sein*) y se da el tiempo. Antes que nada, mediante este giro hemos modificado solamente el uso lingüístico. En vez de «es» decimos «se da»” (ZSD, p. 5).

Así pues, los entes concretos “son”, pero el Ser, cuando resulta ya obviado el Ser “tal como es comprendido e interpretado en toda metafísica, solamente desde el ente y para el ente, como su fundamento” (*Ibid.*, p. 6), tiende a identificarse con el propio acontecimiento del “darse” (*Geben*) y a tornarse, por tanto, indistinguible de este mismo acto de prodigalidad ontológica en el cual reside propiamente su esen-

<sup>4</sup> Heidegger, M.: *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1976, p 2. En lo sucesivo ZSD.

cia: “El Ser, en cuanto don (*Gabe*) de este «se da», pertenece al dar. El Ser como don no es puesto al margen del dar. El Ser, el hallarse presente (*Anwesen*), se transforma. En tanto que dejar hacerse presente (*Anwesenlassen*) pertenece al descubrir (*Entbergen*), como don suyo permanece retenido en el dar. El Ser no es. El Ser Se da como el descubrir de lo que se halla presente” (*Ibidem*). En este don (*Gabe*) que se confunde con el evento mismo del Ser, cabe avizorar un trasfondo caracterizado por el acontecer ontológico acogido en términos de ofrenda, de generosa dádiva ofrecida a la percepción humana (a la “apertura” en la que consiste propiamente del *Da-sein*) a modo de “regalo” derivado del acto mismo gracias al cual el Ser *es gibt*, es decir, “esencia” (*wes*) como donación. Heidegger emplea, a este respecto, la difícilmente traducible palabra “*Reichen*”; término semánticamente investido de un apreciable volumen de carga connotativa relativa a la dación y al acto de donar o transmitir asistencia mediante el gesto de “alargar” la mano “tendiéndola” hacia alguien. De este modo, la *Gegebenheit* originaria se muestra como una suerte de *Geschenk*: un presente donado por un Ser que se halla “presente” sin por ello constituirse él mismo como “presencia”: como “asistencia” perentoria y firme (*parousía, pra-esentia, An-wesenheit*) al modo “objetivante” tradicionalmente teorizado por la metafísica.

El haber comenzado el presente estudio prestando una necesariamente somera atención a las más conspicuas tesis husserlianas y heideggerianas acerca del fenómeno de la donación obedece a dos razones fundamentales que coinciden con los dos ejes en torno a los cuales habrá de vertebrarse en lo sucesivo el discurso. La primera de ellas hace referencia al hecho de que la “fenomenología de la donación” elaborada por Jean-Luc Marion, tal como es presentada a través del “tríptico” conformado por *Réduction et donation, Etant donée*, y *Du surcroît*, se remite expresamente a los referentes representados por las teorías de la donación y de los múltiples modos de darse efectivamente lo dado a través de ella previamente formuladas por Husserl y Heidegger. La fenomenología de lo dado marioniana admite, de hecho, ser considerada como una ampliación y radicalización crítica de las clásicas posturas adoptadas por los dos principales fenomenólogos en referencia a la cuestión de la *Gegebenheit*, si bien con significativas y novedosas aportaciones propias (como tendremos ocasión de constatar). De entre éstas, aquella que nos interesa considerar provisionalmente aquí, es la que hace referencia a la posibilidad apuntada por Marion de una “tercera reducción en el campo de la fenomenología”. Una “reducción de la fenomenicidad a la donación” derivada del hecho de “radicalizar la reducción pura a lo dado en cuanto tal”, conduciendo de este modo el principio general “*autant de réduction, autant de donation*” más allá tanto de la “reducción en la objetividad (*objectité*)” husserliana, como de la “reducción a la enticidad con vistas a acceder al ser del ente” postulada por Heidegger, y que “lejos de hundirse en lo indecible y lo irracional [...], permite poner en escena los fenómenos en cuan-

to tales, precisamente porque los reconduce a su estatuto de puro dado, siguiendo determinaciones radicalmente no metafísicas”<sup>5</sup>.

La segunda de las mencionadas razones atiende al hecho de que el discurso acerca de la decisiva noción de “hay” (*il y a*) emprendido por Levinas en sus primeras obras de finales de la década de los cuarenta, se articula fundamentalmente en torno a una explícitamente confesada voluntad de contraposición a los rasgos de prodigalidad y generosidad que impregnan la concepción heideggeriana de la *Gabe* del Ser a la cual venimos de referirnos. En efecto, la fórmula heideggeriana *es gibt* (“se da”) admite ser vertida sin mayores escollos por “*il y a*” (“hay”), pero la significación subyacente a ambas investiduras, esto es, el correlato o referente ontológico efectivamente denotado por ambas expresiones resulta radicalmente distinto<sup>6</sup>. El “hay”, el puro y nudo existir anónimo captado al margen de los existentes concretos y definido por una radical neutralidad, “la idea del Ser en general en su impersonalidad”<sup>7</sup>, lejos de caracterizarse por largueza, esplendidez o dadivosidad alguna, se define, en sentido totalmente inverso, como exposición al *factum brutum* de una universal “presencia ausente” transida de indeterminación, esencialmente refractaria al discurso y a toda tentativa de acercamiento y aprehensión. En su breve ensayo conmemorativo “*Signature*”, Levinas se refiere retrospectivamente a este constitutivo carácter de retracción inherente al darse del *il y a* al evocar el hito inicial de su propio itinerario filosófico: “*Une analyse qui feint la disparition de tout existant –et même du cogito qui le pense– est envahie par le bruissement chaotique d’un exister anonyme, qui est une existence sans existant et qu’aucune négation n’arrive à surmonter. Il y a –impersonnellement– comme il pleut ou comme il fait nuit.*

<sup>5</sup> Marion, J-L.: *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, trad. J. Bassas Vila, Madrid, Síntesis, 2008, pp. 32-33. En lo sucesivo SD. A la inversa, “el pensamiento que no estima legítimo lo dado permanece a menudo y de entrada incapaz de recibir muchos fenómenos como lo que son –fenómenos dados que se muestran–, excluyendo así del campo de la manifestación no sólo un gran número de fenómenos, sino sobre todo los más dotados de sentido y los más potentes. Sólo una fenomenología de la donación puede volver a las cosas mismas porque, para volver a éstas, hay de entrada que verlas, verlas pues venir y, finalmente, soportar su arribo” (*Ibid.*, p. 34).

<sup>6</sup> Esta esencial oposición al sentido subyacente bajo el *es gibt* heideggeriano que late tras el *il y a* teorizado por Levinas es apropiadamente captada por Adriaan Peperzak cuando escribe: “*Levinas understands Heidegger’s attempt to think Being in the light of the expression es gibt [...] as the celebration of a profound generosity by which Being would bestow light, freedom, truth and splendor to all beings. The il y a does not, however, strike Levinas as particularly generous but rather as an indeterminate shapeless, colorless, chaotic, and dangerous «rumbling and rustling». The confrontation with its anonymous forces generates neither light nor freedom but rather terror as a loss of selfhood. Immersion in the lawless chaos of «there is» would be equivalent to the absorption by a depersonalizing realm of pure materiality*” (Peperzak, A.: *To the other: an introduction to the philosophy of Emmanuel Levinas*, West Lafayette, Purdue University Press, 1993, p. 18).

<sup>7</sup> “El hecho mismo de que hay ser, la desnudez de ese simple hecho” (Levinas, E.: *De l’existence à l’existant*, Paris, Vrin, 1990, p. 19. En lo sucesivo EE.

*Aucune générosité, que contiendrait, paraît il, le terme allemand de «es gibt» correspondant à il y a ne s'y manifestait entre 1933 et 1945»<sup>8</sup>.*

Cabría, pues, vislumbrar aquí la presencia de un particular modo de donación en el cual aquello que “se da”, el “fenómeno dado”, se muestra paradójicamente como lo “no dado” en sentido eminente, como aquello cuya epifanía comparece bajo la forma de lo ontológicamente inhibido y ausente *par excellence*: como el “objeto” de una “fenomenología de lo infenomenologizable”<sup>9</sup>. Un singular modo de darse que cabría situar ante la “universalidad fenomenológica de la donación” (SD, p. 106) postulada por Marion, con el fin de conjugar y confrontar ambas perspectivas en orden a la hipotética formulación de una tentativa de respuesta a las siguientes cuestiones: ¿pertenece el “hay” levinasiano a la esfera del “fenómeno”, es decir, al ámbito de la donación?, y en tal caso, ¿cuáles son propiamente los modos en virtud de los cuales se da? Y sobre todo: ¿cuál es la significación que tal peculiar forma de darse reviste cuando es contemplada desde la perspectiva de la posibilidad de una ontología fenomenológica igualmente alejada de la “metafísica de la presencia” tradicionalmente sostenida por la ontología tradicional, como de la concepción heideggeriana del Ser como evento que “*es gibt*” fundando así la instalación residencial (*Aufenthalt*) del hombre en el *Ereignis* y en la cercana vecindad de las cosas? Esta hipotética reconstrucción suprimiría igualmente, por lo demás, la disyuntiva entre “metafísica” y “ontología hermenéutica” instituida por el llamado pensamiento “débil” o “posmoderno” y por sus apelaciones a una “ontología de la actualidad”, “del declinar” o “de la proveniencia”. Es a la posibilidad de esta renovada ontología fenomenológica –y al método apropiado a la hora de fijar el estatuto del “Ser” que en ella se da– a lo que se refiere Marion en *Réduction et donation* cuando cuestiona: ¿Es conveniente que la fenomenología considere la cuestión del ser? Si, como parece, tal es el caso, ¿se trataría de un objetivo entre otros, como si el cuasi-objeto «ser» se ubicara entre otros objetos posibles, o bien requeriría un tratamiento pri-

<sup>8</sup> Levinas, E.: *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 2003, p. 435. En adelante DL. En su volumen de entrevistas con P. Nemo, el filósofo lituano-francés alude asimismo a esta antiheideggeriana falta de generosidad propia del “hay” neutro en los siguientes términos: “Yo insisto, en efecto, sobre la impersonalidad del «hay»; «hay», como «llueve» o «es de noche». Y no hay ni alegría ni abundancia: es un ruido que retorna después de toda negación de ese ruido. Ni nada ni ser” (Levinas, E.: *Ética e infinito*, trad. J. M. Ayuso Díez, Madrid, Visor, 1991, p. 44. En adelante EI).

<sup>9</sup> A este respecto, Alexander Schnell alude a este carácter universal de la fenomenología que acoge en su seno tanto los modos “aparentes” como “inaparentes” de donación al indicar que “*Sur un plan plus «formel», la phénoménologie traite non pas des «choses», mais des différentes manières dont les choses «apparaissent», c'est-à-dire «se donnent» à la «conscience», laquelle n'est pas considérée d'un point de vue psychologique, mais eu égard à sa structure et à sa teneur «eidétique» ; et en creusant cette corrélation irréductible de l'apparaissant et de ses modes d'apparition, elle est amenée à interroger le sens et le statut de l'apparaître lui-même et, de ce fait et du même coup, les modes inapparents propres de à toute apparition*” (Schnell, A.: *En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*, Paris, Vrin, 2010, p. 27).

vilegiado? Y en este caso, ¿cuál? ¿Sería conveniente que la fenomenología recupere entonces el viejo título, a la vez ambicionado y menospreciado, de ontología?”<sup>10</sup>.

Situando en el lugar del “Ser” esa particular variante interpretativa del dato ontológico originario que es el *il y a* teorizado por Levinas, nos ocuparemos en lo sucesivo de tratar de arrojar luz acerca de las posibles respuestas a tales interrogantes. Nuestro objetivo último habrá de consistir, pues, en elucidar en qué medida la confrontación de la teoría marioniana de lo dado con un dato que *prima facie* parece hurtarse por esencia a toda tentativa de reconocimiento como algo efectivamente “dado”, resulta virtualmente fecunda a la hora de establecer en qué renovado sentido cabe formular un discurso filosóficamente consistente acerca del Ser y del modo en el que éste se da como donación, esto es, de esclarecer con qué fundamento teórico cuenta aún la idea de una ontología derivada de los presupuestos asentados por el pensamiento fenomenológico.

## 2. La existencia anónima como fenómeno: los específicos modos de donación del “hay”

Desde la perspectiva abierta por Marion, el horizonte de la donación aparece como una instancia radicalmente “última”, se muestra como un *éskhaton* ontológico incondicionado que no resulta posible ni pensable rebasar y en cuyo seno, por tanto, ha de hallarse necesariamente incluida la totalidad de los fenómenos, sean éstos susceptibles de ser hallados de forma efectiva en el “campo fenoménico” o no. De este modo, “si todo aparece como fenómeno y en tanto que fenómeno, entonces nada se exceptúa de la donación” [...]. Por ende, concluimos que ningún aparecer escapa (*fait exception*) al pliegue de la donación, incluso si no cumple siempre enteramente el despliegue fenomenal (*phénoménal*). La donación no se suspende jamás, incluso si y precisamente porque admite una cantidad indefinida (*indefinité*) de grados. Digámoslo una vez más: puede haber grados indefinidos de la donación, pero no excepciones. La donación se erige, pues, por su certeza y su universalidad de principio, en principio incondicionado. Podría, por tanto, haber ahí una «filosofía primera» según la fenomenología”<sup>11</sup>. Esta radical e infranqueable universalidad permite ya adelantar una respuesta consistente al primero de los interrogantes ante-

<sup>10</sup> Marion, J.-L.: *Reducción y donación. Ensayos sobre Husserl, Heidegger y la fenomenología*, trad. P. Corona, Buenos Aires, Prometeo, 2011, p. 195. En lo sucesivo RYD. De la asunción de tal perspectiva deriva directamente el reproche de ceguera con respecto al sentido último y a los fines propios de la fenomenología que Marion dirige a Husserl: “Husserl carece de la esencia de la fenomenología misma, precisamente porque pretende ejercerla sin concentrarla en su destino por excelencia: dar a la ontología su único método” (*Ibid.*, p. 197).

<sup>11</sup> Marion, J.-L.: *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, 2010, pp. 26-27. En lo sucesivo DS.

riormente apuntados. En efecto, el “hay” neutro levinasiano ha de pertenecer al ámbito de lo dado en virtud del acontecimiento genérico representado por la donación universal, ha de constituir un fenómeno dado en alguna particular modalidad de don. ¿Cómo habría de ser de otro modo habida cuenta de que “la donación se erige en criterio de ella misma, así como también de lo no dado, *index sui et non dati*” (SD, p. 71)? En el hecho de tal pertenencia, el *il y a* no se diferencia en absoluto de cualquier otro fenómeno, no constituye ni puede constituir excepción alguna a la universalidad de lo dado en la medida en que, a título de dato, ya presupone desde el comienzo el previo “darse” de la donación que posibilita su “ausente presencia”.

Así pues, a pesar de las reticencias levinasianas a la hora de caracterizar el “hay” como evento “dado” de algún modo, tratando tácitamente de alejarlo tanto del horizonte de aquello que se da ópticamente, como del pródigo modo de “dación”<sup>12</sup> apuntado por el evento del Ser heideggeriano (el cual resultaría claramente inapropiado para un existir neutro definido por la ausencia y la retracción absolutas), parece evidente que su impersonal modo de aparecer ha de cristalizar en alguna clase de “fenómeno”. El “hay” anónimo constituye, pues, un elemento tan “formalmente” aherrojado a la donación como todos los demás; se trataría únicamente de inquirir acerca de las modalidades concretas de darse que “materialmente” le convienen, así como de determinar el grado (de entre la “cantidad indefinida de grados” que la donación admite) en el que efectivamente “se da”. Este decisivo rasgo parece haber escapado a la mirada fenomenológica levinasiana en la medida en que el pensador de Kaunas postula explícitamente que en la exposición al “hay” indeterminado y anónimo “El espíritu no se encuentra frente a un exterior aprehendido. Lo exterior –si nos atenemos a este término– permanece sin correlación con un interior. No está ya dado (*Il n’est plus donné*)” (EE, p. 95). En tal consideración de la exterioridad neutra como algo sustraído a la donación resulta preterido el hecho crucial de que ésta se constituye precisamente como *index sui et non dati* que no tolera excepción ni salvedad alguna, o –por decirlo en los términos spinozianos evocados por Schelling– se alza como “luz que se ilumina a sí misma y a las tinieblas”. La fenomenología marioniana del don viene, pues, a cubrir tal soslayo que adquiere, en último término, dimensiones de equívoco y carencia. El hecho de que Marion se refiera sin ambages al evento de la donación en términos de instancia “incondicionada”, lejos de implicar recaída alguna en el lenguaje y los modos de pensamiento propios de la metafísica, supone inversamente un primer y decisivo paso en orden a su efectiva superación. Ello se debe fundamentalmente a que el acto de situar el acontecimiento de la donación como principio último de toda significa-

<sup>12</sup> En contexto marioniano, el término “*dation*” hace referencia a la “dación” en el sentido jurídico del vocablo, mientras que “*donation*” remite al acto universal de la donación en general, es decir, a la entrega de un *don*, al acto genérico de *donner* (dar) algo a alguien o de que algo/alguien se dé a otro.

ción y toda posibilidad de darse algo en general en la esfera del horizonte fenomenológico, supone que todo dato hipotéticamente dado de cualquier forma (incluso el representado por Dios, en cuanto *summum ens*, al modo tradicionalmente elaborado por la onto-teo-logía occidental) aparece ya, en cuanto tal dato, como elemento derivado con respecto a la ultimidad originaria del previo acontecer por culpa del cual él se da y que posibilita este darse suyo, es decir, como instancia subsidiaria de la insuperable originariedad de la donación.

Incluso la Nada entendida como *nihil absolutum*, supuesto paradigma incontable de instancia absolutamente irreductible a cualquier tipo de donación y aun definida “por su no-donación misma”, se presenta siempre como una cierta modalidad de *nihil privativum*, dado que toda privación o ausencia “designa siempre un ausente específico” (SD, p. 26), esto es, presupone necesariamente un dato fundacional originariamente previo a ella misma: el horizonte general de la donación en el que se dan también los elementos ónticos que el “hay” niega. A este respecto, ha de considerarse a la luz de aquello que acaba de ser apuntado el decisivo pasaje en el cual Levinas lleva a cabo la presentación en sociedad del *il y a* otorgando así a éste carta de ciudadanía ontológica en el marco del pensamiento filosófico contemporáneo: “Imaginemos el retorno a la nada de todos los seres: cosas y personas. Es imposible situar este retorno a la nada fuera de todo acontecimiento. Pero, ¿y esa nada misma? Algo pasa, aunque no sea más que la noche y el silencio de la nada. La indeterminación de este «algo pasa» no es la indeterminación del sujeto, no se refiere a un sustantivo [...]. Esta «consumación» impersonal, anónima, pero inextinguible del ser, aquella que murmura en el fondo de la nada misma, la fijamos merced al término *hay (il y a)*. El *hay*, en su negativa a tomar una forma personal, es el «ser en general» (EE, pp. 93-94.). Ese “algo pasa” (*quelque chose se passe*) que permanece a título de remanente último tras la supresión de todo objeto determinado, equivale a constatar que “algo se da” aún a pesar de la retirada de todo lo dado: se da un *événement*, no un ente o un espacio óntico resultante de algún proceso de constitución. No se da, propiamente hablando, nada concreto (ningún *tí*, ningún *quid*, ningún *was*), pero se da el don en el que consiste la donación, subsiste el acto de la donación misma, al margen de la presencia de un objeto que se dé de forma efectiva.

Así pues, si incluso la Nada “lógica” absoluta (el *nihil negativum* kantiano) presupone la anterioridad radical de una donación inmediata en virtud de la cual resulta posible que la noción misma de “Nada” pueda siquiera concernirnos de algún modo –puesto que “nada interviene para y en relación con nosotros si no se encuentra primero dado, aquí y ahora” (SD, p. 107)–, ¿cómo podría el “hay” poner en escena el contradictorio suceso de mostrarse como algo “no-dado”?<sup>13</sup> Más aún: ¿cómo

<sup>13</sup> De hecho, Marion presenta como una “evidencia” inicial el que “sea cual sea la manera o el medio por el que algo pueda relacionarse con nosotros, absolutamente nada es, ni adviene, ni nos aparece ni

habría el “hay” de ser parangonado con la Nada en cuanto al estatuto ontológico de su donación cuando la Nada, tal como es concebida tradicionalmente al modo metafísico (en cuanto “concepto carente de objeto”) no ejerce efectividad causal alguna sobre nada diferente de sí misma (si acaso el efecto psicológico-emocional indirecto producido por su mera consideración hipotética como concepto), mientras que esa “nada relativa” que es realmente el “hay” permite, según la descripción que de ella ofrece Levinas, al menos captar su “murmullo”, contemplar como “invade y sumerge todo sujeto, persona o cosa” (EE, p. 94), escuchar ese silencio suyo cuya voz “es oída y aterroriza como el «silencio de estos espacios infinitos» del que habla Pascal” (EE, p. 95), dejarse afectar por el “horror de su roce (*frôlement*)” (EE, p. 98) y otros inequívocamente reconocibles fenómenos de afección y causalidad ejercidos sobre algún tipo de “sujeto” receptor de los mismos o, cuando menos, concernido por ellos? Esta caracterización del “hay” con respecto a la Nada no sólo confirma su vinculación al ámbito de lo dado, su estatuto de “fenómeno”, sino que nos permite comenzar a responder al segundo de nuestros iniciales interrogantes, puesto que suministra ya un primer indicio relativo a su modo concreto de donación propio y específico: el *il y a* se muestra en términos de elemento dado a través de aquello que Marion designa como una “donación por denegación”.

En efecto, Levinas trata de describir la impersonalidad ontológicamente neutra del “hay” mediante el recurso a imágenes metafóricas tales como “*le silence du néant*” (EE, p. 93), la “*invasion obscure*” (EE, p.96) del espacio nocturno, la “*obscurité de la nuit*” en la cual los perfiles de los objetos se difuminan y que “invade como una presencia” (EE, p. 94) o el paradójico “espacio no vacío pero lleno (*plein*) de nada en absoluto” (EE, p. 95), es decir, más radicalmente vacío que la simple vacuidad espacial entendida como mero “continente” carente aún de contenido efectivo. El decisivo rasgo que nos interesa aquí radica en que tales alusiones imaginativas entroncan, de modo sorprendentemente coincidente, con las figuras aducidas por Marion en orden a poner de relieve la pertenencia última de los modos en apariencia radicalmente deficientes de enticidad –la Nada y sus variantes más o menos “entificadas”– a la esfera universal de la donación. Tampoco en estos casos –como, de hecho, en ningún otro– resulta posible cancelar o abrogar el insuperable horizonte de la donación: se trata simplemente de reconocer en ellos la presencia de un singular modo de donación denegatoria: “tanto la ausencia de ente (*le néant*), la falta de efectividad (la posibilidad), la deficiencia de parecer (la oscuridad) como la impotencia para afectar (el vacío) deben darse ya –bajo el modo de la falta o la decepción– para que nosotros podamos simplemente concebir lo que nos ocultan y el simple hecho de que nos lo ocultan. No se trata en ese caso de una suspensión de la donación, sino de una donación por denegación” (SD, p. 107). En el caso del

---

nos afecta si no se cumple siempre, primera y obligatoriamente bajo el modo de una *donación*” (SD, p. 106).

“hay” levinasiano, tal donación definida por la ausencia de contenido efectivamente dado adopta como referente de esa “falta” o “privación” que la constituye como tal (el “*absent spécifié*” siempre designado por toda ausencia), los contenidos objetivos que configuran el mundo efectivamente dado (“seres”, “cosas”, “personas”) que Levinas invita inicialmente a imaginar como elementos reintegrados a la Nada.

En última instancia, pues, ese hipotético “retorno a la nada” de todo elemento mundano o fenómeno determinado que dejaría subsistir tras de sí “*ce néant lui-même*” del cual se habla en *De l’existence à l’existant*, significa propiamente, a la luz de lo expuesto, una donación específica “que se cumple por la ausencia misma en ella de lo dado” (*Ibidem*). Se trataría, por tanto, de un modo particularmente definido y peculiar de “darse” resultante de la supresión de un tipo (múltiple) de intensidad de la donación, a saber: aquel que afecta a todos los grados de lo concreta y ónticamente dado, y que arroja como resultado la remanencia de un único y homogéneo grado (el grado ínfimo de donación efectiva) de entre todos los posibles, ya que el propio Marion distingue entre múltiples grados de donación a la hora de negar la posibilidad de algo radicalmente “no-dado” en general. Un grado, pues, de donación en virtud del cual nada se da propiamente, donde no hay don alguno, y que por ello mismo, habida cuenta de la imposibilidad de excepciones al dominio acotado por la donación, adquiere el carácter de un grado-tipo “excepcional” de donación: aquella constituida por un darse carente de don efectivo que comparece únicamente como el “referente negativo” último de todo lo dado a la intuición.

Teniendo en cuenta esta referencia “negativa” (esto es, alusivamente indirecta) a la intuición y conjugándola con el hecho enfatizado por Levinas de que en la pura exposición “intuitiva” a la neutralidad ontológica del “hay” no se da propiamente exterioridad alguna digna de tal designación (el correlato de tal intuición no es un “mundo constituido”), nos hallamos en disposición de indicar dos nuevos rasgos propios del “excepcional” modo de darse el “hay”; rasgos que surgen como respuesta a sendas cuestiones: ¿a qué clase de intuición pertenece ese “estar uno expuesto” intuitivamente a la “invasión oscura” representada por el anonimato del *il y a* del cual habla Levinas?, ¿qué tipo de correlato o referente “objetivo” (no necesariamente “objetual”) ofrece la exterioridad marcada por el “hay” neutro a la –conforme a uno de los principios esenciales de la fenomenología– constitutiva intencionalidad propia de toda conciencia? A estos interrogantes respondemos: el modo específico de donación del “hay” únicamente resulta susceptible de ser acogido merced a una suerte de “intuición categorial” que además discurre en paralelo a un modo “contra-intencional”– de captación de la exterioridad “objetiva” en general. Una modalidad perceptiva que puede ser legítimamente descrita, haciendo uso de una expresión utilizada por el propio autor de *Étant donné*, como una “contra-experiencia”. En efecto, a propósito de la paradójica asimetría propia del “pliegue de la donación” por mor de la cual “lo dado, resultado de un proceso de donación, aparece, pero deja

disimulada la donación misma que deviene así enigmática”, Marion escribe: “Si sólo se tratara de ver los fenómenos visibles, no necesitaríamos para nada la fenomenología; sin embargo, la fenomenología alcanza su legitimidad haciendo finalmente visibles los fenómenos que, sin ella, hubieran permanecido inaccesibles. Y entre estos se encuentra en primera línea, evidentemente, la no-evidencia de la donación, que no se abre más que en el despliegue de lo dado” (SD, p. 129). Si efectivamente la donación fenomenológica rebasa las fronteras trazadas por aquello susceptible de ser captado mediante la intuición sensible, y, de modo palmario, la exposición al puro existir neutro del *il y a* no acontece gracias a intuición sensible alguna, entonces, como apunta el propio Marion reconstruyendo en compañía de Heidegger el itinerario husserliano hacia un hipotético modo no sensible de intuir, “por analogía, debe admitirse una intuición donadora no sensible, es decir, categorial. La decisión que conduce a la intuición categorial *no* tiene que ver pues con la intuición misma, sino con el exceso de la donación sobre lo sensible, sobre la intuición donadora en lo sensible. Si la intuición se hace categorial, es porque el ser se dona, en lugar de que el ser se done en virtud de la intuición categorial. La intuición categorial no dona el ser, sino que el ser impone admitir algo como la intuición categorial como consecuencia de su propia donación [...]. La intuición categorial sólo puede admitirse como respuesta a una donación categorial, y por lo tanto siendo pensada en primer lugar como donadora” (RYD, pp. 62-63).

De modo análogo, cabe postular que, en cuanto elemento ciertamente “no sensible” pero incontestablemente “dado” con un exceso que rebasa la intuición empírica, el “hay” no se da gracias a la presencia de una intuición categorial, sino que, más bien a la inversa, es el específico modo de darse el “hay” el que constriñe o “insta” a la intuición a devenir categorial cuando ésta se halla expuesta a un don que comparece como pura negatividad y ausencia de todo *quid* efectivamente dado: como “*anonymat essentiel*” (EE, p. 95). Esta tesis no hace sino confirmarse cuando leemos que “La intuición categorial no da ella misma el *es*, ni tampoco lo ve: ella marca, como indicio (tal sería la paradoja), la donación en realidad anónima del *es*” (RYD, p. 64). Se trataría, pues, de un modo anónimo e impersonal de don ontológico: justamente el rasgo que, como apunta insistentemente Levinas, define de forma más reconociblemente conspicua la singular modalidad de aparición propia del *il y a* neutro en tanto que “desnudez del ser en su plenitud y en su irremisible presencia”<sup>14</sup>. La “experiencia” del “hay” constituye, pues, realmente un suerte de “para-experiencia” ligada a un tipo igualmente “para-empírico” de intuición; una “experiencia” definida por la nuda exposición por parte de un “sujeto” despotenciado a una alteridad ontológica más antigua y originaria que cualquier alteridad óptica o intersubjetiva<sup>15</sup>. Es por ello que, a la hora de caracterizarla, Levinas se ve constre-

<sup>14</sup> Levinas, E.: *De la evasión*, trad. I. Herrera, Madrid, Arena Libros, 1999, p. 105.

<sup>15</sup> Este carácter de constitutiva alteridad ligado al darse del “hay” que resulta frecuentemente preteri-

ñido a utilizar las metáforas relativas a lo nocturno y al insomnio: “Si el término experiencia no fuese inaplicable a una situación que es la exclusión absoluta de la luz, podríamos decir que la noche es la experiencia misma del *hay*” (EE, p. 94). Y, sin embargo, resulta palmario que la exposición al “hay” tiene lugar debido a algún tipo de captación de orden intuitivo, y en ningún caso en virtud de algún tipo de aprehensión conceptual, abstracta o derivada de inferencia alguna de carácter lógico. Así lo atestigua el uso por parte de Levinas de fórmulas tales como “precipitación de la conciencia en una participación” (en el sentido levy-bruhliano del término) o “*vigilance impersonnelle*” (EE, p. 98) a la hora de abordar la cuestión relativa al estatuto de la percepción cuando ésta se ejerce sobre una neutralidad ontológica absolutamente anónima.

Un rasgo que, desde luego, pone de relieve que la impersonalidad e indeterminación constitutivamente ligadas al darse del “hay”, lejos de presentarse como meros artificios lógico-conceptuales, implican la presencia de algo *leibhaftig Gegebenen*: “dado carnalmente” o “en persona” a la intuición (al margen de que en el presente caso tal donación “en persona” implique paradójicamente el paroxismo perceptivo de lo impersonal). Así pues, el hecho de que el modo específico de donación del *il y a* exceda lo visible, el que su don rebasa la mera intuición (sensible), es la causa de que haya otra modalidad intuitiva: la razón por la cual el “hay” neutro es únicamente susceptible de aparecer ante una intuición categorial (y no a la inversa): “la donación no equivale a la intuición y no la exige necesariamente, el hecho de que a un fenómeno (o a un enunciado) le falte la intuición no impide que siga apareciendo como algo dado [*un donné*], ni limita tampoco el alcance de este último” (SD, p. 109). La intuición se torna “no sensible” o “no empírica” en el momento de acoger la donación propia del “hay. Por tanto, el “hay” se da conforme a un específico modo de darse que “obliga” a la percepción intuitiva a transmutarse –con simultaneidad a su exposición a la pura indeterminación del existir sin existentes– en intuición categorial. Pero en tal situación, ese modo de intuición se ejerce de tal forma que cristaliza en un movimiento diametralmente opuesto al propio de la tendencia “natural” de la conciencia y que contradice de manera frontal a ésta: un movimiento que admitiría ser designado como “contra-intencional”.

---

do o menospreciado por los intérpretes del pensamiento levinasiano, excesivamente centrados de ordinario en aquella otra alteridad vinculada al *visage d'Autrui*, no ha escapado, sin embargo, a la mirada hermenéutica de Catherine Chalier: “el *hay*, que aparece muy pronto en la obra del filósofo, equivale al acontecimiento general e impersonal del ser, acontecimiento que deja transido de angustia y desesperación porque aboca súbitamente a sufrir la prueba de una terrible extrañeza. Extrañeza «sofocante como la noche», porque el ser puro, en su mutismo fundamental, borra también necesariamente las distinciones que hacen que un ente no se confunda con otro” (Chalier, C.: *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, trad. M. Pons Irazazábal, Barcelona, Herder, 2004, p. 89). Tendremos ocasión de volver sobre este aspecto más adelante.

En el interior de la esfera del “hay” indeterminado, en efecto, el flujo intencional colisiona con la vacua neutralidad (aún “no constituida”) de un exterior carente de fenómenos determinados entre los cuales cupiese hallar algo semejante a un correlato noemático efectivamente dado sobre el cual sedimentarse. Esta “contra-intencionalidad” perceptiva se constata en Levinas a través del hecho de que la ausencia de un exterior constituido no ofrece siquiera una espacialidad –vacía o no– digna de tal nombre (no digamos ya un “mundo” organizado o un *gedeutete Welt*), sino solamente un remedo de espacio discontinuo, fragmentario y carente de “lugares” propiamente dichos. Al tratar de ganar la orilla de los fenómenos, la corriente intencional de la conciencia choca, de este modo, contra la difusa pantalla del existir neutro y, tras rebotar sobre su superficie homogénea, se repliega y vuelve sobre sí misma tras describir una tentativa de periplo a través de la exterioridad que jamás llega a consumarse<sup>16</sup>.

Recapitulando sobre todo lo expuesto, hemos de atender finalmente al modo de resolución de una posible aporía relativa a la aplicación de la intuición categorial al modo de donación del *il y a*. Cabe, en efecto, cuestionar de qué modo es posible algo semejante a un intuir no sensible sino categorial en referencia a un escenario ontológico en el cual, como sucede en el darse del “hay”, no se da un *Sachverhalt* o “estado de cosas” efectivamente existente. Esto significa que no es posible percibir en el seno del existir sin existente levinasiano objetos determinados que “son” y que cuentan con atributos o cualidades determinadas ligadas a ellos por la cópula verbal “es”, como sí sucede en el ejemplo husserliano “este papel es blanco”. Sin embargo, aunque ciertamente el interior del “hay” carezca de elementos concretos ligados entre sí en virtud de relaciones referenciales de significación (esto es esencialmente un “estado de cosas”), el propio “hay” en su totalidad unívoca constituye él mismo una universal situación “objetiva”: un paradójico “estado de cosas” único que se da en ausencia de toda cosa definida y sensiblemente perceptible. De ahí que Levinas lo caracterice en términos generales diciendo que “el ser permanece como un campo de fuerza, como un pesado ambiente no perteneciente a nadie, sino como universal, retornando al seno mismo de la negación que lo aparta, y a todos los grados de esa negación” (EE, p. 95). Así pues, si, como apunta Marion, la intuición categorial “no da el «es»” sino simplemente el “indicio de la donación realmente anónima del «es»”, tal intuición se correspondería puntualmente con el modo de

---

<sup>16</sup> A este carácter “contra-intencional” revestido por la exposición perceptiva al *il y a*, es al que se refiere Marion en su ensayo *La banalité de la saturation* cuando, en referencia a “la contradicción que el exceso de intuición impone a todo fenómeno saturado”, escribe: “*Contredite par l’excès d’intuition, l’intentionnalité ne peut plus viser une signification (ou un concept) qui permette de constituer un objet; elle n’atteint plus aucun «objet» intentionnel [...]. L’intentionnalité se retourne donc sur elle-même, en n’indiquant plus la signification d’un objet défini, mais les limites de sa propre visée*” (Marion, J.-L.: *Le visible et le révélé*, Paris, Cerf, 2010, p. 172. En lo sucesivo VR).

donación anónimo e impersonal *par excellence*, es decir, con el modo de darse del *il y a* definido por Levinas como neutralidad y anonimato absolutos. En este sumamente particular modo de *Gegebenheit* el “es” presente en proposiciones como “este papel es blanco” pasaría a tornarse autorreferente, esto es, a designar el simple darse, el mero “ser” del existir neutro, sin referirse a sujeto sustancial alguno del cual resultase susceptible predicar el “ser” en el cual cupiese distinguir un atributo que hacer inherir en el objeto mediante el uso del “es” copulativo. De este modo, los posibles “atributos” propios del “hay” –impersonalidad, anonimato, oscuridad, indeterminación, etc.– no se predicen de un objeto (recordemos que el “hay” “no es un objeto ni la cualidad de un objeto”: EE, p. 94) sino de un puro acontecimiento indeterminado. Ahí radica la diferencia entre decir “el papel es blanco” y “el puro existir es indeterminado neutro y anónimo”. En este sentido, la supuesta intuición categorial husserliana no resultaría aplicable *stricto sensu* al darse no-objetual sino puramente eventual del “hay”<sup>17</sup>. Con todo, sigue siendo palmario que, conforme a la descripción levinasiana del mismo, el “hay” se da a algún tipo de intuición, puesto que ocasiona efectos perceptivos sumamente concretos y determinados: el “horror”, la “despersonalización” de la conciencia subjetiva o la “inseguridad amenazante”, entre muchos otros, lo cual resultaría imposible si la “vigilia impersonal” ejercida por la subjetividad adormilada expuesta al vacío del puro existir no captase a éste en virtud de alguna clase peculiar de intuición.

Parece manifiesto que no podría tratarse en este caso de intuición sensible alguna, dado que ésta debería ejercerse sobre estados de cosas determinados configurados por elementos igualmente concretos y definidos, es decir, ónticos, que justamente se hallan por definición ausentes del horizonte indeterminado del “hay”. Tampoco se trata, desde luego, de una “intuición intelectual” –al modo de la postulada por Fichte y por el primer Schelling–, puesto que la exposición al *il y a* sí cuenta con los reconocibles rasgos propios de una experiencia en general: una experiencia de lo nocturno y lo existencialmente asfixiante que presupone, en cuanto tal “experiencia” alguna clase de marco intuitivo efectivamente dado. Tal vez, a la hora de referirse al modo de percepción del “hay”, en lugar de hablar de “intuición categorial” sería conveniente y más apropiado buscar un tercer término situado a medio camino entre la intuición empírica y la intuición no-sensible (intuición eventual”, por ejemplo), en vez de propiciar equívocos terminológicos y semánticos derivados del uso estrictamente husserliano de la noción de “intuición categorial”.

<sup>17</sup> Por lo demás, conviene no perder de vista el hecho de que, como indica Dieter Lohmar en referencia a la teoría husserliana, “La teoría de la intuición categorial generalmente se considera difícil. Algunos críticos la encuentran, además, oscura o la consideran incluso equivocada. Algunos críticos afirman que de ninguna manera existe algo así como una «intuición categorial». A veces se supone también que más tarde Husserl había abandonado completamente su doctrina de la intuición categorial” (Lohmar, D.: “El concepto de la intuición categorial en Husserl”, *Anuario filosófico*, Vol. 37, N° 78, 2004, p. 35).

En todo caso, si, siguiendo a Marion, nos ceñimos nuevamente al concepto de tal intuición entendido simplemente en términos de “indicio” de la donación anónima del “es”, nos hallamos en disposición de continuar manteniendo provisionalmente el título de “intuición categorial” en referencia al captación del *il y a* con todas las reservas y puntualizaciones que el empleo de esa terminología requiere y que acaban de ser indicadas. Y ello porque, si atendemos a las afirmaciones del propio Husserl, la intuición categorial tampoco –como indicaba Marion– “da el «es»”. En el capítulo seis de la sexta de sus *Logische Untersuchungen*, Husserl postula explícitamente que “*el ser no es absolutamente nada perceptible*”, dado que el campo de los objetos dotados de notas constitutivas y situados en conexión con otros objetos igualmente susceptibles de ser intuidos sensiblemente “agotan el campo de las percepciones posibles”<sup>18</sup>. De esta forma, puesto que no es posible hallar “nada parecido a un *es*” en el interior del dominio acotado por los atributos inherentes al objeto –sus “formas constitutivas”– ni en sus “notas reales externas” o “formas exteriores”<sup>19</sup>, el “es” debe caer bajo un tipo no sensible de intuición que podría captarlo al margen de la percepción de los entes concretos. Esa intuición de una “existencia sin existentes” es justamente la que acontece en la exposición al “hay” neutro levinasiano.

Así, pues, la intuición del *il y a* se presenta como una peculiar variante de intuición “categorial” en virtud de la cual no se da cuenta ya del ser de un ente (el “ser blanco” del papel, el “estar sobre la mesa” del libro o el mero “ser” de ambos objetos, libro y papel), sino del puro “ser” propio del simple existir desnudo de atributos y carente de entes u objetos determinados en los que tales atributos pudiesen inherir. He aquí la peculiar forma “no-óptica” que la intuición categorial se ve conminada a adoptar cuando es aplicada a la percepción del neutro existir sin existentes teorizado por Levinas. De este modo, resulta palmario que, como el propio Husserl admite, “una significación como la de la palabra *ser*, no encuentra ningún posible *correlato objetivo* en la esfera de la percepción sensible [...], ni por consiguiente en la de la *intuición sensible* en general” (IL II, p. 700). Esto significa que –con más razón en referencia al puro existir sin existentes– ha de hallar tal correlato en una dimensión intuitiva capaz de captar un simple “hecho” eventual no sensible, esto es, por ejemplo, un simple acontecer ontológico como el representado por el *il y a*<sup>20</sup> cuya donación se presenta esencialmente como denegatoria y contra-intencional.

<sup>18</sup> Husserl, E.: *Investigaciones lógicas II*, Madrid, Alianza, 1985, p. 699. En adelante IL II.

<sup>19</sup> “Puedo ver el color, no el *ser* coloreado. Puedo sentir la lisura, pero no el *ser* liso. Puedo oír el sonido, pero no el *ser* sonoro. El ser no es nada *dentro* del objeto, ninguna parte del mismo, ningún momento inherente a él, ninguna cualidad ni intensidad; pero tampoco ninguna figura, ninguna forma interna en general, ninguna nota constitutiva, como quiera que se la conciba” (IL II, p. 699).

<sup>20</sup> Confróntese al respecto lo dicho acerca de la exposición al “hay” y lo afirmado por Husserl en el siguiente pasaje en donde, no obstante, la expresión “algún ser” alude con toda probabilidad a “algún

### 3. Un don “por nadie” y “a nadie” dado: las paradojas del donador y del donatario en el horizonte del “hay”

Este carácter “contra-intencional” propio de la exposición perceptiva al “hay” al cual nos referíamos en el apartado anterior, nos conduce directamente tanto a la cuestión relativa a la identificación del hipotético autor de la donación (el donador) como a aquella referida a la identidad del virtual “sujeto” receptor de la misma (el donatario). En lo que respecta al *donateur*, a “lo que da” o a “quien da”, parece evidente que el don del “hay” tiene lugar con prescindencia de donador alguno o, si acaso, acaece con un donador “presente” únicamente *in absentia* (algo, por otra parte, previsible cuando se trata de un elemento insistentemente caracterizado por su intrínseco carácter anónimo e impersonal). Conforme a la descripción de Levinas, el indeterminado acontecer del *il y a* “no es la indeterminación del sujeto, no se refiere a un sustantivo. Ella designa, como el pronombre de la tercera persona en la forma impersonal del verbo, no un autor mal conocido de la acción, sino el carácter de esa acción misma que, en cierto modo, carece de autor, que es anónima” (EE, p. 93). Don, pues, donde nadie da y nada es dado *stricto sensu*, pero que, aun siendo “un don anónimo cuyo donador falta, sigue siendo un don” (SD, p. 172). De hecho, según la caracterización ofrecida por Marion al respecto, no sólo es posible “poner entre paréntesis” al donador sin que por ello resulte simultáneamente cancelado o derogado el don mismo, sino que incluso tal *Einklammerung* típicamente fenomenológica del *donateur* “define obligatoriamente” la propia donación de lo dado: “sin esta suspensión del donador, la posibilidad de dar el don se vería comprometida, incluso impedida. Sin esta puesta entre paréntesis del donador [...] el don desaparecería en cuanto tal (según el pliegue de la donación)” (*Ibidem*). Esto es lo que sucede en casos como los relativos a dones anónimos cuyos donadores permanecen ausentes, indecibles o desconocidos: Marion menciona al respecto ejemplos tales como la recepción de una herencia proveniente de un donante ya fallecido, o la de una ayuda procedente de un donador aún vivo que, sin embargo, resulta

---

ente”, pero admitiría hipotéticamente y situada en contexto levinasiano, ser incardinada en las coordenadas de esa “individualidad” única, indeterminada homogénea y no-óptica que es fundamentalmente el “puro existir” (“*l’être en général*”) ejemplificado por el *il y a* captado como “situación objetiva” no-objetual: “Es notorio desde luego que así como otro concepto cualquiera [...] sólo puede *surgir*, esto es, sernos *dado él mismo*, sobre la base de un acto que ponga delante de nuestros ojos, al menos imaginativamente, alguna individualidad correspondiente a dicho concepto, así también el concepto del ser sólo puede surgir cuando *se nos pone delante de los ojos, real o imaginativamente algún ser*. Si el ser vale para nosotros como el ser *predicativo*, ha de sernos dada alguna *situación objetiva*, y, naturalmente, por medio de un *acto que nos la dé* –acto que es *análogo a la intuición sensible en sentido vulgar*” (IL II, p. 702). A esta intuición análoga a la intuición sensible pero no sensible ella misma es a lo que nos hemos venido refiriendo provisionalmente al hablar de “intuición categorial” sin entes, sino centrada solamente en el “ser” del “ser en general”, del “irremisible ser puro” al que Levinas se refiere mediante la expresión “*il y a*”.

desconocido y permanece voluntariamente en tal anonimato. En estos casos, como en todos los vinculados a donaciones efectuadas con déficit de autor, adjudicadas por un donador en falta, “El donador actúa perfectamente porque desaparece perfectamente” (SD, p. 174).

Contemplada desde esta perspectiva, la fenomenología marioniana de la donación redime en cierto modo al “hay” de los rasgos ligados al “horror” y al “enloquecimiento” (EI, p. 44) –rasgos directamente derivados de su anonimato carente de donador– de los cuales lo inviste la representación que de él ofrece Levinas. También el anónimo “donador” del *il y a* “actuaría perfectamente” al desaparecer tras ese Ser que “permanece como un pesado ambiente que no pertenece a nadie” (EE, p. 95)<sup>21</sup>. Así pues, la revocación del “anonimato esencial” característico del modo de donación del “hay”, esto es, la virtual posibilidad de identificar un hipotético *donateur* de su don neutro e indeterminado, redundaría inmediatamente en la abolición misma de su darse *tout court*. Algo análogo ocurre, según la óptica fenomenológica marioniana, en lo referente a la cuestión del donatario. De modo paralelo a lo apuntado a propósito del estatuto propio del donador, también en este caso la posible “puesta entre paréntesis” del supuesto destinatario o receptor del don, lejos de comprometer en modo alguno la continuidad del acto de donación, lo torna, más bien, posible. Es la propia donación la que, de forma aparentemente paradójica, precisa indispensablemente de esta suspensión del *donataire* al cual ella misma debería *prima facie* remitir de modo necesario en cuanto *raison d’être* y referente último de su propia esencia como acto de dar (se) a alguien: “No sólo la puesta entre paréntesis del donatario no invalida la donación del don, sino que la caracteriza intrínsecamente: sin esta suspensión del donatario, la posibilidad misma de *dar* el don resultaría problemática” (SD, p. 160).

Pero, ¿cuál es el estatuto del posible *donataire* en el horizonte de la existencia neutra? En el seno del “sordo rumor” del *il y a*, el virtual receptor del don (evitaremos provisionalmente caracterizarlo mediante el recurso a términos como “sujeto” o “conciencia”) se encuentra, más que negado, anegado por la omniabarcante “*présence de l’absence*” (EE, p. 105) privativa del existir impersonal. Parece dormitar en inevitable y perpetua duermevela privado incluso de la posibilidad de huir de su exposición a un exterior “que permanece sin correlación con un interior” (EE, p. 95), es decir, a la inaprehensible exterioridad “contra-intencional”, refugiándose en una hipotética “subjetividad” que no es posible aún reconocer como tal: “Aquello a lo que se llama el yo está él mismo sumergido por la noche, invadido, despersonalizado, asfixiado (*étouffé*) por ella. La desaparición de toda cosa y la desaparición del yo remiten a aquello que no puede desaparecer, al hecho mismo del ser en el

<sup>21</sup> Así, aquello que se impone en la situación de exposición al existir sin existente que Levinas designa mediante el término *il y a*, “es el ser en tanto que campo impersonal, un campo sin propietario y sin dueño [es decir, carente de *donateur*]” (EE, pp. 104-105).

cual *se* participa, de buen grado o no, sin haber tomado la iniciativa, anónimamente [...]. Es imposible, ante esta invasión oscura, involucrarse en sí mismo, introducirse de nuevo uno en su concha. Se está expuesto. El Todo está abierto sobre nosotros” (EE, pp. 95-96). De esta forma, si realmente “es de su subjetividad, de su poder de existencia privada de lo que el sujeto es despojado en el horror”, si éste en verdad “pone al revés la subjetividad del sujeto, su particularidad de *ente*” (EE, p. 100), entonces difícilmente cabe reconocer en este difuso vigilante insomne de la impersonalidad del existir neutro a un *donataire* consciente de acoger don alguno: ni siquiera este don paradójicamente dado y “no-dado” a la vez concedido *in absentia* por el “hay”. El particular darse del “hay” no acontece aún ante la mirada de un “sujeto”. El “yo”, la “conciencia”, la “subjetividad”, son instancias que únicamente afloran a la superficie del horizonte fenomenológico a partir de la posterior emergencia o irrupción en el interior de la esfera de la neutralidad del “hay” de aquello que Levinas llama “hipóstasis”.

El término “*hypostase*” designa el acto merced al cual en el horizonte impersonal del *il y a* surgen ya entes determinados, objetos substanciales, en el que elementos sólidos y constituidos se revisten del manto de la pura existencia inicialmente neutra, suspendiendo de este modo el radical anonimato que caracteriza su modo de darse, y restaurando asimismo tanto lo ónticamente dado, como el Yo constituido y constituyente, a la vez que el sentido “natural” de la intencionalidad: “La aparición de un «algo que es» constituye una genuina inversión en el seno del ser anónimo. Lleva el existir como atributo”<sup>22</sup>. De forma particularmente afortunada, John Llewelyn, emplea el término “desneutralización” (ya utilizado por el propio Levinas) en referencia a este acto tético en virtud del cual “de la existencia surgen existentes con los pies afirmados en el suelo”<sup>23</sup>. Es ahora, en virtud de la emergencia de la hipóstasis, cuando tiene lugar una donación de carácter “óntico” u “objetual”, no “denegatoria” ni “contra-intencional”, sino derivada de un mundo objetivo ya constituido (de aquello que Marion llama un “fenómeno corriente” que

<sup>22</sup> Levinas, E.: *El tiempo y el Otro*, trad. J. L. Pardo, Barcelona, Paidós, 1993, p. 88. En adelante TO. La hipóstasis reinstaura, por tanto, a la intuición en lo efectivamente dado, apaciguando de este modo el “horror” que genera, según la descripción levinasiana, la exposición intuitiva a la pura neutralidad del Ser anónimo; tornando –como apuntaba Marion en referencia a la visibilidad del advenimiento de las cosas mismas, “soportable su arribo”: “Lo que vale de las artes, vale de la literatura y de todo pensamiento especulativo: inmenso esfuerzo de resistencia a lo dado, para fenomenalizar tanto cuanto el donado pueda soportar. El genio no consiste sino en una gran resistencia al impacto de lo dado” (Marion, J.-L.: *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*, trad. G. Losada, Buenos Aires, Jorge Baudino, 2005, p. 96. En adelante ADLD).

<sup>23</sup> Llewelyn, J.: *Emmanuel Levinas: La genealogía de la ética*, trad. G. Solana Alonso, Madrid, Encuentro, 1999, p. 45). Según Llewelyn, el reflujo recíproco entre existencia neutra y existente concreto supone en realidad “una *répétition* en el sentido teatral, un ensayo de interpretación de la fenomenología concreta de la experiencia que la adhesión de la existencia neutral al existente puede hacer aparecer como una liberación. Tiene lugar una desneutralización” (*Ibid.*, p. 49).

“puede realizarse siguiendo la objetividad”: SD, p. 363), paralelamente recibida –como correlato suyo– por un adonado investido de los reconocibles atributos propios de un sujeto receptor del don consciente de serlo<sup>24</sup>. En este sentido, acertaría Nietzsche al considerar la creencia en la existencia de objetos fijos, determinados, substanciales e idénticos a sí mismos como una proyección directamente fundada en la previa presuposición de un yo epistémico subsistente. Es únicamente por mor del surgimiento o irrupción de la hipóstasis, como esa delicuescente *ignava egoitas* que hace las veces de “subjetividad” en el seno del *il y a* (el mero “testigo” lo llama Marion) se trasmuta en sujeto constituido y constituyente: deviene elemento investido de “los caracteres que le daban un rango trascendental” (SD, p. 353).

Ahora bien, si consideramos la observación marioniana según la cual “No es que el don tolere la puesta entre paréntesis del donatario, sino que la requiere; desparecería pura y simplemente si el donatario permaneciese siempre visible, accesible, presente” (SD, p. 160), entonces paradójicamente, desde el punto de vista de la fenomenología de la donación, es en el marco de la hipóstasis (y no en el del “hay”) donde no puede darse la donación del don, puesto que en aquella el donatario (el sujeto consciente) no se halla “puesto en suspenso” o “entre paréntesis”, sino plenamente constituido, visible y susceptible de resultar identificado como tal. De modo inverso, sería precisamente en la “vigilia impersonal” de esa subjetividad evanescente resultante del marasmo del yo que late bajo el susurro anónimo del “hay”, donde se daría verdaderamente la deficiencia receptiva propia de un adonado ausente e invisible que, de forma nuevamente paradójica, torna factible el don. Recapitulando lo expuesto hasta el momento, hemos logrado, pues, determinar que el específico modo de darse propio del “hay” se constituye como una “donación por denegación” acaecida gracias a una intuición no sensible que propicia un movimiento “contra-intencional” de la percepción, que acontece tanto en ausencia de donador como de donatario, y en la cual el único don “efectivamente” dado comparece bajo los ropajes de la indeterminada presencia anónima de una radical ausencia.

Es en este punto donde debemos considerar la posibilidad de una aporía relativa a cuanto hemos venido exponiendo en referencia al carácter contra-intencional o “contra-empírico con el cual se da la experiencia del “hay” y su simultáneo carácter de donación denegatoria. La hipotética contradicción latente en la conjunción de estos dos rasgos admitiría ser formulada del siguiente modo: ¿cómo es posible que la contra-experiencia ocasionada por una sobreabundancia intuitiva que satura, colma y desborda las facultades perceptivas del sujeto (exceso característico del llamado por Marion “fenómeno saturado”) se avenga lógicamente con un tipo de donación denegatoria que se define precisamente por su deficiencia de intuición? En orden a resolver esta aparente aporía es necesario ante todo tener en cuenta que

<sup>24</sup> “El horror es, de algún modo, un movimiento que va a despojar a la conciencia de su «subjetividad» misma” (EE, p. 98).

la “denegación” con la cual se da el *il y a* no implica en absoluto falta de intuición, como hemos señalado anteriormente en alusión a la cuestión de la intuición categorial, sino solamente ausencia de intuición relativa a estados de cosas y objetos determinados susceptibles de ser sensiblemente intuidos. En el “hay” se da ciertamente un grado sumamente particular e intenso de intuición cuyo correlato “externo” lo constituye, sin embargo, una instancia no-objetual, no-óntica y absolutamente indeterminada en la cual no se da nada concreto susceptible de ser efectiva y sensiblemente intuido. De esta penuria intuitiva referida a objetos sustanciales y determinados es de donde deriva la experiencia de una donación por denegación. Son los entes concretos los que resultan “denegados” o se sustraen radicalmente a la intuición, pero ello no significa, bien al contrario, que no haya nada susceptible de ser intuido. El anonimato inquietante del “hay”, su espacialidad difusa y deslocalizada o el efecto por él ocasionado de hallarse “clavado” (*rivé*) a un Ser carente de vías de escape, constituyen –entre otros– rasgos que muestran de manera inequívoca un agudo e intenso volumen de intuición. El “hay” es, pues, un “fenómeno saturado” en cuanto que rebasa las facultades intuitivas y conceptuales propias de la subjetividad percipiente y, a la vez, un elemento neutro cuya captación acontece a través de un modo contra-empírico de experiencia.

En orden a comprender correctamente esta última afirmación conviene retener que, al decir de Marion, la “contra-experiencia” consiste fundamentalmente en el modo de darse un fenómeno en calidad de “inmirable” (*irregardable*), es decir, una modalidad de donación que se impone a la mirada perceptiva con tal exceso intuitivo que contraviene las condiciones kantianas de la posibilidad de la experiencia en general. En este caso, los objetos de la experiencia no concuerdan con las formas propias de nuestro poder de conocer, por lo que realmente no deberían aparecer y mostrársenos en absoluto. De hecho, según Marion y siguiendo a Kant, “más bien no habría ningún fenómeno sino una confusa aberración perceptiva sin objeto” (SD, p. 349). Esto es lo que sucede precisamente en el caso del “hay” neutro. ¿Constituye, pues, su exceso de intuición no-objetual ni sensible tal “aberración perceptiva sin objeto”? Probablemente. En todo caso, resulta manifiesto que en el “hay” algo aparece, algo se dona. No se trata palmariamente de “objeto” óntico alguno, pero tras la supresión de todo objeto, dice Levinas, algo subsiste, “algo pasa, aunque no sea más que la noche y el silencio de la nada” (EE, p. 93). Ese modo peculiar de donación propicia que aparezca algo que en principio, dada su no concordancia con las estructuras propias de nuestra facultad de conocer, no debería aparecer: no debería hallarse en disposición de constituirse como fenómeno. Y, no obstante, el “hay” ciertamente aparece, se muestra en su singular modalidad de donación.

En este paradójico rasgo es en el que reside la contra-experiencia propia del “hay”; una contra-experiencia que, lejos de contradecir el carácter denegatorio de la

donación del “hay” más bien lo confirma y concuerda plenamente con él. Ello es debido a que, como apunta Marion, el fenómeno *irregardable* debe aparecer “a la medida de su exceso de intuición donadora”, es decir, aparece pero no se adecua a las condiciones de fenomenicidad propias de los objetos empíricos (exactamente como el “hay”). Su epifanía ante la percepción acaece, pues, contraviniendo las condiciones de posibilidad de la experiencia. ¿Cómo es entonces posible que tenga lugar algo como la experiencia del *il y a* (un elemento que responde puntualmente a tal caracterización)? La respuesta a esta cuestión es formulada por Marion, en coincidencia con lo anteriormente postulado por nosotros en referencia a la intuición denegatoria, del siguiente modo: “si no hay una experiencia del tipo objeto en el caso del fenómeno saturado, queda aún por considerar que haya una contra-experiencia a título de no-objeto. La contra-experiencia no equivale aquí a una no-experiencia, sino a la experiencia de un fenómeno no mirable, no mantenido bajo la objetividad, un fenómeno que resiste a las condiciones de la objetivación. La contra-experiencia ofrece la experiencia de lo que contradice irreductiblemente las condiciones de la experiencia de los objetos” (SD, p. 351).

El *il y a* se corresponde sin duda con esta descripción en la medida en que se trata claramente de un “fenómeno” dado intuitivamente (con exceso intuitivo, incluso, dado que se trata de una “presencia de la ausencia” obsesionante y sofocante), pero que “resiste a las condiciones de la objetivación” en tanto que se da como una instancia que no se da en “una experiencia del tipo objeto”, sino mediante una intuición denegatoria en la cual la objetualidad se halla absolutamente ausente. Es por ello que, como consecuencia precisamente de su esencial donación por denegación ha de darse necesariamente a través de “una contra-experiencia” no-objetual; una experiencia que continúa siendo experiencia pero que muestra de modo paradójico el modo de aparecer propio de un fenómeno que, como el *il y a*, contradice las condiciones en las cuales tiene lugar la experiencia de los objetos determinados y sustanciales, esto es, de los “fenómenos constituidos por la conciencia de forma empíricamente “habitual” (aquellos que Marion designa como “fenómenos corrientes” o “fenómenos de derecho común)”. Es de esta forma y manteniendo ante la mirada lo indicado con anterioridad como se resuelve la aparente aporía de la que hablábamos al comienzo. Lejos, pues, de suponer contradicción alguna, un fenómeno dado con intuición denegatoria, esto es, en ausencia de toda intuición “objetivante”, ha de ser percibido de modo necesario en virtud de una contra-experiencia capaz de dar cumplida cuenta de su carácter *irregardable* y no objetualmente dado. Considerar lo contrario implicaría una aplicación ilegítima de las categorías propias de lo óntico y adaptado a las condiciones de la objetivación y la constitución a un elemento no-objetual que, como el “hay”, resulta por esencia radicalmente refractario a ellas.

#### 4. Conclusión

Retomamos ahora brevemente, tras el examen del estatuto fenomenológico del “hay” y de sus particulares modalidades de donación, las cuestiones formuladas al comienzo acerca de la posibilidad de una ontología fenomenológica y los términos concretos en los cuales ésta habría hipotéticamente de cristalizar. La consideración de la donación del “hay” como “presencia de lo universalmente ausente” permitiría acaso, según lo expuesto, mantener el estatuto “no objetual”, no óntico, del “objeto” de la ontología (es decir, del “Ser”), eludiendo a la vez sus implicaciones “metafísicas”. Una donación ausente y denegatoria que evitaría, asimismo, entroncar con las últimas derivas del enfoque heideggeriano de la *Seinsfrage* o “cuestión del Ser”<sup>25</sup> que incurren a su particular modo en la instauración de una suerte de “presencialidad eventual” ligada a un modo de donación (el “*es gibt*”) cuya pródiga generosidad desemboca en el firme asentamiento residencial de lo humano en el seno del *Geviert* configurado por “cielo, tierra, mortales y divinos”.

Esta “otra” o “tercera filosofía primera según la fenomenología” cuya posibilidad se perfila a través de la teoría marioniana de la donación, se situaría igualmente en un punto previo al tránsito efectuado por el pensamiento levinasiano desde la ontología a la ética erigida como nueva y auténtica *prôtē philosophía* —es decir, en el estadio previo a la hipóstasis—, permitiendo así ubicar el discurso ontológico en una órbita inmediatamente anterior al paso dado por el pensador judío más allá de la indeterminada neutralidad del Ser hacia la consideración radical de la alteridad del Otro: “la vía que conduce de la existencia al existente y del existente al prójimo” (DL, p. 435). Tal posición propicia la posibilidad de pensar el Ser desde la experiencia de los modos de donación “no-objetuales”, “inaparentes” y “denegatorios” del “hay”, pero absteniéndose de seguir el camino disolutivo para la ontología seguido por Levinas al tratar de superar y dejar atrás la huella de la exposición intuitiva a la existencia neutra. Se trataría, ciertamente, de mantenerse en el discurso propio de la ontología, pero atendiendo a un “Ser” transfigurado, tamizado por las categorías de la fenomenología de la donación que transmutan su antigua “presencialidad” metafísica en algo que no aparece ya como propedéutico elemento neutro destinado a resultar superado y reemplazado por la alteridad intersubjetiva (en términos de *neutralité à surmonter*: EE, p. 11), sino como elemento que ejemplifica de modo eminente —a la manera en que lo hace el don del *il y a*— el paradigma mismo de toda alteridad posible.<sup>26</sup> Un modo de “Ser” cuya donación se define ya esencial-

<sup>25</sup> Es de esta perspectiva como Marion prescribe que “*La métaphysique générale, como ontología, devrait ainsi le ceder à une phénoménologie générale de la donation de tout étant-donné, dont éventuellement la Seinsfrage pourrait constituer une simple région ou un cas particulier. La relève de la métaphysique [...] par la phénoménologie va jusqu’à ce point de radicalité*” (VR, p. 88).

<sup>26</sup> En este sentido, la trayectoria filosófica de Levinas más allá de los años cuarenta debería tal vez haber guardado un más intenso volumen de memoria acerca de aquello a lo cual hace referencia

mente por la experiencia de lo irreductiblemente otro, y que por ello se muestra en mayor medida en términos de *apousía* que de *parousía*: un darse que entrega su donación más en forma de alteridad radical e inmediata que bajo la égida de la identidad fundante propia del *Grund* metafísico.

## Referencias bibliográficas

- CHALIER, C.: *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, Barcelona, Herder, 2004.
- FERON, E.: *De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas*, Grenoble, Millon, 1992.
- HEIDEGGER, M.: *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1976.
- HEIDEGGER, M.: *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*, Madrid, Alianza, 2014.
- HENRY, M.: *La fenomenología radical, la cuestión de Dios y el problema del mal*, Madrid, Encuentro, 2013.
- HUSSERL, E.: *Die Idee der Phänomenologie*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1950.
- HUSSERL, E.: *Investigaciones lógicas II*, Madrid, Alianza, 1985.
- LEVINAS, E.: *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1990.
- LEVINAS, E.: *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 2003.
- LEVINAS, E.: *El tiempo y el Otro*, Barcelona, Paidós, 1993.
- LEVINAS, E.: *Ética e infinito*, Madrid, Visor, 1991.
- LEVINAS, E.: *De la evasión*, Madrid, Arena Libros, 1999.
- LLEWELYN, J.: *Emmanuel Levinas: La genealogía de la ética*, Madrid, Encuentro, 1999.
- LOHMAR, D.: "El concepto de la intuición categorial en Husserl", *Anuario filosófico*, Vol. 37, Nº 78, 2004, pp. 33-64.
- MARION, J.-L.: *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, Madrid, Síntesis, 2008.
- MARION, J.-L.: *Reducción y donación. Ensayos sobre Husserl, Heidegger y la fenomenología*, Buenos Aires, Prometeo, 2011.
- MARION, J.-L.: *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, 2010.
- MARION, J.-L.: *Le visible et le révélé*, Paris, Cerf, 2010.
- MARION, J.-L.: *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*, trad. G. Losada, Buenos Aires, Jorge Baudino Ediciones, 2005.

---

Etienne Feron cuando escribe: "le glissement de l'idée d'excédance vers celle de transcendance indique qu'au lieu de réduire l'être à l'«il y a» en vue d'éliminer la question de l'être, Levinas s'efforce au contraire d'élargir le concept d'être afin de faire valoir, contre toute la tradition issue de Parménide, une altérité dans l'être même" (Feron, E.: *De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas*, Grenoble, Millon, 1992, p. 23)

PEPERZAK, A.: *To the other: an introduction to the philosophy of Emmanuel Levinas*, West Lafayette, Purdue University Press, 1993.

SCHNELL, A.: *En face de l'exteriorité. Levinas et la question de la subjectivité*, Paris, Vrin, 2010.

Jaime Llorente  
IES "Campo de Calatrava" - Ciudad Real  
jakobweinendes@gmail.com