

La salida del nihilismo como superación de la metafísica en Jean-Luc Marion

Antonio Paredes Gascón¹

Recibido: 30 de septiembre 2023 / Aceptado: 16 de diciembre de 2023

Resumen. El presente artículo quiere contribuir al debate suscitado en torno al papel que juega en la fenomenología de Jean-Luc Marion el “adonado” en la experiencia del fenómeno saturado, considerado a partir del fenómeno de amor. Pensar si la función del “adonado” es activa ya en la “donación” o solamente en el paso a la “manifestación” tiene consecuencias fundamentales para comprender mejor la pretensión de Marion de superar la metafísica y su más devastadora consecuencia: el nihilismo que nos obliga a seguir nuestra sola voluntad y nos impide una decisión en favor de lo otro. Lo que Marion llama la “revolución del don” requiere ya, según nos parece a nosotros, visto desde la pura fenomenología, de un protagonismo activo claro del “adonado” en la “donación” misma.

Palabras clave: metafísica; nihilismo; revolución del don; donación; redundancia.

[en] The way out of Nihilism as an overcoming of Metaphysics according to Jean-Luc Marion

Abstract. The present article aims to contribute to the debate on the role played in Jean-Luc Marion’s phenomenology by the “gifted” in the experience of the saturated phenomenon, specifically considered as the phenomenon of love. To think whether the “gifted” plays already an active role in the “givenss” as such, or has to wait to her performing of the transition from “givenss” to “manifestation”, has significant implications for a better understanding of Marion’s claim to overcome metaphysics and its most damaging effect: nihilism, that compels us to follow our will alone and prevents us from taking a decision in favor of the other. According to us, Marion’s concept of the “revolution of the gift” already requires, from a pure phenomenological perspective, a clear and active role of the “gifted” in the “givenss” as such.

Keywords: metaphysics; nihilism; the revolution of the gift; givenss; redundancy.

Sumario: 1. Introducción; 2. La resistencia a la metafísica; 3. En el amor alabanza; 4. Crisis de la objetividad y de la voluntad de poder; 5. El círculo de la coincidencia; 6. Conclusión; 7. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Paredes Gascón, A. (2025): “La salida del nihilismo como superación de la metafísica en Jean-Luc Marion”, en *Revista de Filosofía* 50 (1), 81-98.

¹ Universidad Nacional de Educación a Distancia, España.
antonio.paredes@ymail.com

1. Introducción

En el presente trabajo intentaremos demostrar desde el propio Marion un protagonismo activo del sujeto “adonado” en la “donación” como tal, lo cual implica que la “reducción a la donación” reconduce al “adonado” mismo, que formará parte por lo tanto de la “donación” como tal. Pero antes de comenzar, hemos de recordar lo que podemos llamar el “acontecimiento decisivo para la filosofía de Marion” que atañe por completo a su vocación filosófica. Se trata de un recuerdo personal que podría ser considerado como acontecimiento inaugural de toda su carrera como filósofo: un día, siendo Marion aún adolescente,

se me apareció de repente, sin preparación, la idea muy simple de que “la cuestión del ser” no era primera, sino que dependía, como un reflejo –un reflejo más que un efecto–, de una situación más originaria que se llama, digámoslo así, la creación. Ser viene *después*, como su huella, su vestigio y su poso [...] Creo no haberlo dicho aún jamás, ni escrito en otro lugar, pero, seguramente, desde el principio, fue *eso* lo que me dirigió: que *ser o no ser* no era la primera cuestión (Marion, 2012b, p. 14).

Este acontecimiento marcará toda la obra de Marion, desarrollada hasta ahora en el ámbito de esa idea: el ser no dice la última (ni la primera) palabra. La fenomenología de la donación de nuestro autor es expresión de que antes que el ser, adviene el don, y la donación.

Pero, ¿en qué sentido radical puede afectarnos y decidir sobre nuestra vida esa superación del ser en favor de la donación? ¿Por qué ha de ser superado el ser, y en el caso de Marion, a favor del amor de Dios?

Para responder a estas preguntas, debemos justificar antes sin embargo la aportación novedosa que supone nuestro ensayo respecto al tema planteado. En este apartado “1. Introducción”, introduciremos el estado general de la cuestión, que para nosotros gira en torno al problema del papel del “adonado” en la fenomenología de Marion: mientras que éste insistirá en el carácter “pasivo” del “adonado” en la “donación” como tal (lo cual será, o bien certificado, o bien criticado por la doctrina), nosotros proponemos que en Marion mismo podemos hallar un franco papel protagonista del “adonado” en la “donación”. La necesidad de que el “adonado” tenga protagonismo en la “donación” misma afecta entre otras cosas a la defensa del “don” que Marion busca –como expresión del “don de amor” ante todo–, pues sin ese protagonismo en la donación como tal del don, éste resultaría solo una impostura metafísica más (apartado “2. La resistencia a la metafísica”). Y porque según Marion lo que se da lo hace en vano si ningún acogimiento lo recibe, será precisa la comprensión teológica de la fenomenología de la donación por medio del “amor”, cuya vivencia permite la superación de nuestro “dominio” sobre la experiencia objetiva (apartado “3. En el amor alabanza”). Solo así podremos pensar la resistencia que ya oponen los mismos objetos privilegiados por la metafísica (el mundo, Dios y el *ego*) a la dominación de la mirada del “sujeto”. Pensada la “objetidad” y descubierta la voluntad de poder metafísica que se haya en su base, será mediante la superación de esta última que propondrá Marion ir más allá del nihilismo de nuestros días, patrocinando la “decisión” en favor de otra voluntad que la propia (apartado “4. “Crisis de la objetividad y de la voluntad de poder”). Y al comprender Marion esta “decisión” como la libertad de optar por el don de amor, introduciremos nosotros ya

la evidencia de que el “adonado” tiene en Marion mismo una posición protagonista en la “donación” como tal, justamente mediante el “mecanismo” que comprenderemos como la “coincidencia de lo dado con el modo de darse” (apartado “5. El círculo de la coincidencia”), que expresa el hecho capital: hay fenómenos que solo se dan (se reciben y se viven) si se dan (si nos entregamos libre y amorosamente a su recepción y vivencia). El fenómeno por excelencia aquí es el don de amor, que Marion sitúa sobre todo en la experiencia del amor de Dios. Finalmente, en el apartado “6. Conclusión” intentaremos integrar sistemáticamente lo ganado.

Pero antes debemos hacer una breve introducción de los principales autores que han tratado la cuestión que nos ocupa, sobre todo en torno al debate crítico respecto al papel asignado al “adonado” por la “fenomenología de la donación”.

A Marion se le criticará en general un defecto de “ambigüedad”, que afectará a varios de los momentos clave de su pensamiento², entre ellos, al problema de la “involucración”, o “implicación”, del “sujeto” en la experiencia: por una parte, el autor francés pretende hacer compatible a la vez en el “sujeto” de la experiencia saturada de donación una postura de “pasividad” y “retraso”; por otra parte, una actitud en que la función “activa” de ese “sujeto” queda patente. Y aunque J. Roggero, por ejemplo, intentará –siguiendo canónica y perfectamente a Marion–, armonizar ambas posturas del “sujeto” al suponer que éste es “pasivo” en la recepción de la donación y “activo” en el paso de la donación a la manifestación (Roggero, 2019, p. 432), sin embargo, la cuestión se complica al comprender nosotros que la implicación activa del “sujeto” en la experiencia ha de extenderse también al ámbito de la donación como tal.

Las descripciones de Marion esbozan a un “sujeto” casi siempre “pasivo” en el momento de la recepción de lo que se da, dejando su papel “activo” para el pensamiento y testimonio (“manifestación”) del sentido de lo dado y lo vivido. La doctrina está atenta a esa “pasividad”, desplegándose una amplia crítica de ella sobre todo desde la hermenéutica: sobre “la presencia en el sentido del adonado”, dirá J. Grondin justamente que esa presencia queda demasiado poco tematizada en Marion (Grondin, 1999, p. 556).

Esta objeción hermenéutica (que viene a criticar la “pasividad” del “adonado” en la “donación” como tal) incluye también a Christina Gschwandtner, para quien Marion tiene una concepción equivocada de la hermenéutica al considerar que la misma debe limitarse a dar una interpretación del fenómeno “después” de su donación. Pero lo contrario es el caso para Gschwandtner: son los contextos y las prácticas preparatorias lo que nos ayuda a percibir el fenómeno como saturado. Esta es la respuesta de la autora estadounidense a la “dificultad crucial” que Marion no habría resuelto: ¿es el “sentido” del fenómeno algo impuesto, en una suerte de “objeto ya listo”, al receptor, o es más bien el sentido quizás “impuesto” por el receptor al fenómeno, que advendría de modo anónimo, debiendo por ello ser identificado por aquel al que le es dado y se entrega (se “adona”) a él? (Gschwandtner, 2014, p. 199). Mientras que para Marion la hermenéutica, como el significado, serán dados por el fenómeno saturado mismo, Gschwandtner cree esencial la involucración, incluso corporal, del “sujeto” en la experiencia saturada, por ejemplo, en la de eucaristía. Para Gschwandtner, hay un horizonte hermenéutico de expectativas formado por las distintas tradiciones, lo que no dice que el receptor controle o determine el fenómeno, o que no pueda

² Por ejemplo, respecto a la determinación de la noción de “donación”: “Le ‘tournant théologique’” (Benoist, 2001, pp. 81 ss.).

quedar sorprendido y superado por él, sino que debemos “adaptarnos” al fenómeno, estar abiertos a él para recibirla: “el contexto hermenéutico particular en que es experimentado el fenómeno es esencial para identificar e incluso experimentar el fenómeno como saturado” (Gschwandtner, 2014, pp. 188-189).

Finalmente, entre nosotros advertimos también la crítica de Stefano Cazzanelli, para quien la donación en Marion viene a expresar el “puro surgir, manantial absoluto de todo fenómeno” (Cazzanelli, 2022, p. 1092), lo que supone una “formalización teórica” que permite a Marion “desengancharse” completamente del terreno fáctico, de los fenómenos, para manifestar una forma pura, que no pertenece propiamente a fenómeno alguno. Por ello, cree Cazzanelli que podríamos dirigir a Marion la misma cuestión que éste planteaba a la categoría vacía de “objeto” en Husserl: “¿Es lícito, en fenomenología, mantener vacíos de este tipo cuando se trata de provocar y considerar las donaciones fenoménicas de ‘las cosas mismas’?” (Cazzanelli, 2022, pp. 1092-1093). Así abandona Marion toda relación con el ente y por ello toda intuición originaria, todo darse inmediato de un fenómeno.

Los anteriores ejemplos creemos bastarán para hacer ver en este breve espacio que la mejor doctrina sobre Marion expresa (y critica), o bien que el “adonado” no tiene función “activa” alguna en la “donación”, o bien que el “adonado” ejerce y agota toda su “actividad” en el paso de la “donación” a la “manifestación” (pensamiento y testimonio) del fenómeno dado. Es decir, en ningún caso se ve en Marion una clara “actuación protagonista” del “adonado” en la “donación”. De ahí el riesgo (y la novedad) de nuestra lectura: nosotros sí vemos y destacamos en Marion mismo una implicación activa del “sujeto” en la “donación” como tal. Para nosotros, el *ego* tiene una implicación “positiva” (activa) en la donación, sin tener que aplazar esa función activa solamente al paso de la donación a la manifestación, es decir, sin tener que esperar a dar testimonio libre y responsable (para sí y para el mundo) del sentido del fenómeno dado que ya vive. Es lo que intentaremos hacer ver en lo que sigue.

2. La resistencia a la metafísica

El debate que Marion entabla con Derrida en torno al don partirá de la suposición de este último de que la donación tiene que deconstruirse porque el don mismo, para resultar verdaderamente un don, debe desaparecer: para Derrida, “las condiciones de posibilidad del don eran también las condiciones de imposibilidad del don” (Marion, 2012b, p. 133). El argumento, según da cuenta Marion mismo, es el siguiente: según Derrida, en situación de don, el donante se encuentra siempre, de una manera real o simbólica, pagado de vuelta por su don, ya sea reembolsado realmente (como en el *potlatch* del que nos habla Mauss, en que el don pone a funcionar de hecho un intercambio retrasado), ya sea reembolsado como reconocimiento (que dura tanto tiempo como la deuda misma) o como estima de sí del donante (en el caso de que la deuda sea negada por el donatario). Por ello es inevitable, continúa Derrida, que el don vuelva al intercambio, siendo imposible que el donante no se lo cobre de una manera o de otra. Contra eso, es preciso entonces, para que el don resulte un don, que se despliegue en el horizonte de la gratuidad y que no sea por lo tanto “ni visible ni incluso consciente. Desde entonces, la imposibilidad del don coincide con su condición de posibilidad. Solo hay don si no hay fenómeno del don” (Marion, 2012b, p. 133).

Siendo el don según Derrida una ilusión, una consecuencia capital de la asunción final de la primacía de la lógica de la economía es tener que afrontar, asegura Marion, tanto desde la economía liberal de mercado, como desde el análisis marxista, que la pretensión, en la ciudad, como en el Estado (entre la gente real y los asuntos reales) de actuar según la lógica de la caridad “es puramente una ilusión, si no simplemente una mentira” (Marion, 2013, mm. 23:01 – 23:16). Es decir, no habría otra lógica que la del intercambio. De ahí que promover la caridad, etc., es a lo sumo una ilusión retórica y quizás algo peor: una forma de engañar a la gente. “Por lo tanto, por favor, se les dice a los cristianos: ‘Mantened vuestra fe en privado y no pretendáis ningún papel en el ámbito público’” (Marion, 2013, mm. 24:54 – 25:06). De otro modo, se creería que los cristianos engañan a la gente, si no a sí mismos³.

Como vemos, Marion viene a igualar implícitamente en lo anterior la “lógica del don” con la “lógica de la caridad”. Pero, ¿qué relación hay entre estas lógicas y la pretensión de superar la primacía del ser en nuestro autor? La respuesta pasa por la superación de la metafísica.

Marion comprende el carácter metafísico de la historia de la filosofía como la determinación de las figuras posibles del ente, ciertamente en su ser, pero siempre solo en tanto que ente (Marion, 2023, p. 254). Desde aquí, siguiendo en su diagnóstico a Heidegger, cree el francés que la metafísica ha de leerse en dos niveles: (i) por lo que muestra, o sea, el ente en su ser, y (ii) por lo que no muestra, el ser en tanto que tal. Para Heidegger, la metafísica olvida la cuestión del ser por sí mismo, trabajando solamente para el ente o para fundar el ente (mediante un ente supremo o el ser del ente) (Marion, 2023, pp. 254-255).

Aunque Marion sigue como decimos la vía marcada por Heidegger, pareciendo que así reivindica la necesidad de superar la metafísica para alcanzar justamente la primariedad del ser en cuanto ser (como intenta hacer Heidegger), sin embargo, tomando una tendencia comenzada ya al menos en 1989 (con *Réduction et donation*), el autor francés aprovecha el impulso de Heidegger para llevarlo a su agotamiento, o sea, al lugar donde se hace evidente que el mismo no conduce a un lugar último (o primero), y que el ser no puede reivindicar el privilegio que pretende el autor alemán.

Descubriendo en Francisco Suárez la consagración de la preeminencia del concepto “ente” sobre el ente mismo, Marion concluirá que a partir de entonces, *ente* no dirá ya en primer lugar lo que es, ni una determinación de tal ente, sino “un modo de su percepción, de su representación y de su concepto. Las consecuencias de esta decisión aparecen como innumerables y todas decisivas” (Marion, 2023, p. 162). En su acepción moderna, la metafísica se convierte en ciencia del ente en tanto que pensable, por lo tanto, en ciencia de lo *cogitabile* en tanto que ente. Como dice Kant, “[...] la metafísica es la ciencia de los primeros principios del *conocimiento* humano” (Marion, 2023, p. 171)⁴.

Siendo el modo de pensamiento imperante en la metafísica el de la representación (que gana el ente pero pierde el ser), para poder pensar lo no-representable, lo no susceptible de ordenación ni cálculo (el ser), habrá que superar la metafísica. Pues bien, fuera de ésta, y de la “representación”, la presencia misma del ser como tal

³ Estas palabras muestran que Marion se apresura quizás en sus conclusiones: Derrida no dice que no haya don, sino que para que haya don (para que se dé el don) no debe haber “fenómeno del don” (conciencia del don) (Derrida, 1991, sobre todo cap. I/1995). Respecto a la discusión entre Marion y Derrida en torno al don, ver: Marion, 1999. Este debate aparece ya en versión francesa publicado en: Marion, 2012a, pp. 189 ss.

⁴ Cita de Kant, 1911, A 843 /B 871, p. 545 (8-9)/2007, p. 853.

será pensada por Heidegger desde el “claro”, a partir del cual ya no decimos que “el ser es”, o “el tiempo es”, sino que “hay ser, hay tiempo” (“se da el ser”, “se da el tiempo”). Desde entonces, añade Marion, todo se juega en el “se da”, dependiendo el ser mismo de la instancia innombrada que lo da y lo precede (el “se” del “se da”) (Marion, 2023, p. 265).

Para nuestro autor, la anterioridad del “se da” marca una diferencia, a propósito de la cual caben dos actitudes: o bien asignar el “se da” al ser, o bien confirmar la primacía del “se da” sobre todo lo que hace posible –y en primer lugar sobre el ser–, guardando pues su anonimato esencial. Según la primera actitud, el pensamiento por venir quedará aún como un pensamiento del ser; según la segunda actitud, la superación de la metafísica alcanzará el ser como tal, pero a partir del “se da”, por lo tanto, en un campo por definición más vasto que el del ser (pues lo hace posible). El pensamiento solo podrá superar la metafísica deviniendo un pensamiento de lo que se da (Marion, 2023, pp. 269-270).

Marion alcanza ya lo que buscaba, superando a Heidegger: sobreponer la metafísica implica la posibilidad de sobreponer la cuestión del ser y a la vez la renuncia del ego a su estatuto trascendental de principio de todos los principios en beneficio de la donación. A partir de ésta, renuncia el ego a su función de evaluador universal de todas las cosas devenidas sus valores. El ego se convierte en el testigo *a posteriori* (sin fijar ni imponer ya las condiciones *a priori* del conocimiento) de lo dado (Marion, 2023, p. 343).

La primacía de la donación sobre el ser permite a Marion ir más allá de Heidegger hasta Pascal, para quien el pensamiento del ser se mantiene aún como finito, perdiendo toda pertinencia para poder pensar lo que no depende de la finitud: Dios. La teología puede ya indicar a la filosofía, y a la metafísica en concreto, sus propios límites. Pascal marca la diferencia entre lo finito y lo infinito mediante su doctrina de los tres órdenes: “La distancia infinita entre los cuerpos [primer orden] y los espíritus [segundo orden] figura la distancia infinitamente más infinita entre los espíritus y la caridad [tercer orden], pues ésta es sobrenatural” (Pascal, 1963, p. 540/2012, p. 446). Para acceder al tercer orden (dejando atrás la separación entre lo posible y lo imposible, entre lo objetivo y lo no-objectivo), será preciso redoblar la lógica de la *metaphysica* mediante una lógica del *agápe*. Marion cree este redoblamiento por completo racional, al apoyarse sobre una operación epistemológica correcta:

Pues solo se puede acceder a la caridad si se logra conocerla como le conviene a *ella*, según sus modos de manifestación y según las reglas de su lógica propia, que se oponen a las reglas de la lógica de la *cogitatio*, por lo tanto, de la *metaphysica* (Marion 2023, p. 356).

Si al hablar de las cosas humanas se dice que es preciso conocerlas antes de amarlas, los santos, asegura Pascal, dicen al contrario al hablar de las cosas divinas que es preciso amarlas para conocerlas, y que solo entramos en la verdad por la caridad (Pascal, 1963, p. 355/1983², p. 293):

se trata no solamente de amar (lo que podemos imaginarnos que sabemos hacer), sino de encontrarse amado [...]. La dicotomía entre lo posible y lo imposible se desvanece entonces ante una decisión “infinitamente más infinita”, la de amar o no amar (Marion, 2023, p. 358).

Solamente así podrá la metafísica sobrepasarse a sí misma y obrar conforme a su destino, que pasa por considerar la filosofía menos como una doctrina o una teoría que como un acontecimiento (Marion, 2023, p. 366). Solo así el “final de la metafísica” no supondrá ya el fin de la filosofía, sino su relanzamiento. Y porque según Marion, lo que se da lo hace en vano si ningún acogimiento lo recibe, la teología (en principio cristiana) podría contener en el futuro más recursos que aquellos que imaginan los filósofos o pueden esperar. La filosofía, da a entender Marion, solo podría pasar desde los dos primeros órdenes (los cuerpos y los espíritus) al tercero (del amor) al repensar su relación con la teología.

3. En el amor alabanza

Volver a considerar la relación entre filosofía y teología es lo que intenta Marion mediante la fenomenología de la donación, con la intención de acceder a la posibilidad de lo imposible. Y así, el espacio donde podría *quizás* tener sentido la cuestión del Dios que se revela en Jesucristo se abrirá cuando lo posible y lo imposible (categorías metafísicas) sean sobrepasados (para Dios no hay nada imposible), es decir, cuando superemos *nuestro* dominio (las condiciones de posibilidad que imponemos *a priori* al conocimiento objetivo), que ejercemos de modo metafísico según nuestra sola voluntad de voluntad. Y porque Dios supera ese ámbito solo nuestro, no podrá Dios decirse mediante ninguna predicación categorial, ni afirmativa ni negativa (Marion, 2023, p. 348). Es desde aquí que se alza el problema del *logos* apropiado para entrar en la posibilidad de lo imposible. La respuesta pasa por comprender primero que la teología mística de Dionisio Areopagita (de la que Marion lleva tratando desde sus primeros libros), consiste justamente en liberarse tanto de la vía afirmativa (katáfasis: la afirmación de todos los calificativos aplicables a Dios, por ejemplo, la Bondad, el Bien, etc.) como de la negativa (apófasis: la negación, porque inapropiados, de todos los calificativos aplicables a Dios) para acceder a Dios mediante un *logos*, no tanto ante-predicativo (el que, según Marion, le basta a la fenomenología) como post-predicativo (Marion, 2023, p. 349)⁵. Esta tercera vía es la de la “eminencia”. Aunque Dios no tiene esencia (vía negativa), por lo que ninguno de los nombres divinos puede nombrar el Nombre de Dios, queda sin embargo otra voz, otra vía:

lo que no puede nombrarse, puede *alabarse* usándose nombres, palabras y conceptos como otras tantas des-nominaciones [*dé-nominations*]. La alabanza no predica como desde el exterior algo de algo. La alabanza implica a aquel que alaba en una transferencia hacia aquel que él alaba con todas las cualificaciones (nombre, palabras, conceptos) disponibles, no para conocer, sino para *reconocer* el Nombre. Reconocer el Nombre como el Nombre e inscribirse entero en este reconocimiento (Marion, 2023, p. 350).

De la alabanza —que no quiere decir nada *de* ni *sobre* Dios, sino *a* Dios— tratará Marion en varios lugares de su obra. Nosotros podemos aquí dirigirnos al que se ocupa de san Agustín, para quien “alabar” no designa solo un acto de palabra entre

⁵ Podemos acudir a los siguientes lugares para atender a esta cuestión con más profundidad en nuestro autor, problema que trae relación con el debate que Marion entablará respecto al don con Derrida: (i) Marion, 2001, cap. VI; (ii) Marion, 2012a, cap. VII y Anexo.

varios disponibles, aplicado por lo tanto con una conveniencia igual a Dios como a otros destinatarios posibles y comparables. Alabar abre la única vía de acceso a la presencia de Dios, articulándose en las palabras de Agustín como una demanda (Dios se da a alabar), y como una respuesta (de hecho, el hombre, como toda la creación, lo alaba) (Marion, 2008a, p. 33). Ello supone que quien no alaba no puede aproximarse a Dios, y por lo tanto, que “el ‘como’ hermenéutico depende de un ‘como’ más originario, que no calificaríamos sin embargo aquí de existencial, ni de fenomenológico, sino de espiritual” (Marion, 2008a, p. 33).

Pero lo esencial (encontraríamos ya aquí un rasgo capital de la nueva relación entre filosofía y teología) es darse cuenta de que la alabanza funciona como un *performativo*, que en lugar de hacer cosas con palabras, elabora con palabras dones. La alabanza juega tanto más como performativo cuanto que extasía más radicalmente al enunciado fuera del enunciador.

Con esa condición solamente, el enunciado toma suficiente consistencia como para merecer la dignidad de un don [...] De suerte que, en el límite, el discurso de alabanza no reabsorbe al enunciado en su actuación por parte del locutor, sino que absorbe al locutor en la actuación del don por parte del enunciado (Marion, 1977, p. 239).

Ahora bien, la confesión (y la alabanza) no podrían esperar que Dios escuche su palabra si no supiera ya que, de alguna manera, Dios ha tomado el primero la palabra antes y con el fin de darla, que él ha dirigido la palabra antes y con el fin de provocarla (Marion, 2008a, p. 40). Las palabras que digo para alabar provienen pues de aquel a quien alabo. Decir una palabra *a* implica ya que su destinatario se impone de inmediato, justamente porque “ya ha suscitado la interlocución y, en este espacio, ha hecho posible la alabanza que yo deseo entonces rendirle al fin. Por mí mismo, reducido a mi idiota soledad, yo no podría decir nada *a* nadie, si nadie no me hubiera ya interpelado” (Marion, 2008a, p. 41).

Si la alabanza implica que yo hablo *a* Dios, pero a la vez que, de alguna manera, Dios ha dirigido ya la palabra antes y con el fin de provocarla, entonces, el destinatario de la palabra-*a* de la alabanza (Dios) ya ha suscitado la interlocución y hecho posible la alabanza “en este espacio”. Se abriría así a partir de Marion mismo un “ámbito de la interlocución” (el espacio de un envío-*a*) para hacerse entender el interlocutor al que alabo. Ese ámbito, debemos suponer nosotros, es el “horizonte” –la “figura”–, del amor, el horizonte de Dios: “Estamos dentro de Dios, lo sepamos o no, de mala o buena gana” (Marion, 2012b, p. 55).

4. Crisis de la objetividad y de la voluntad de poder

La superación de la predicación objetivadora apunta de lleno a la superación de la “objetividad”, que según nuestro autor asola todo el pensamiento moderno hasta nuestros días. Para Marion, “objetividad” dice la “propiedad y estatuto del objeto, tal que opuesto y abandonado a la mirada de un sujeto” (Marion, 1997, p. 299/2008b, p. 350). La objetividad por lo tanto está “construida para la conciencia” (Marion, 2016, p. 78), que impone así sus condiciones a las cosas de las que tiene experiencia. La alienación estructural del objeto al ego “retira al fenómeno la iniciativa de su aparecer” (Marion, 2010, p. 158).

Y sin embargo, por mucho que pretenda un saber cierto universal, la objetividad está ella misma sujeta a límites, como indica la crisis de los entes privilegiados de la *metaphysica specialis* (el *ego*, el mundo y Dios), que son devaluados por ella y devienen sus propias contradicciones.

Nuestro autor asume como algo originario que nosotros no dejamos de experimentar, constante y superabundantemente, también aquello que no se deja constituir en objeto. Pues,

en la medida exacta en que un ente de naturaleza [...] se deja reemplazar por, y constituir en, un objeto, surge, bajo una forma desde el principio imprecisa y lo más a menudo bajo el aspecto de una aporía, aquello inconstituible como objeto, el *sí* de la cosa misma, el *sí* de la cosa en sí (Marion, 2016, p. 166).

Se trata del “efecto de resistencia del en sí de la cosa”, destacando Marion tres ejemplos al respecto, que coinciden con lo que la *metaphysica specialis*⁶ ha intentado constituir como sus tres *objetos* privilegiados, sin lograrlo nunca sin resto. Nuestro autor dará cuenta de cómo esos tres objetos (el mundo, Dios y el *ego*) desbordan la objetivación que intenta imponerles la metafísica. Por ejemplo, respecto al mundo, destaca Marion la “amenaza ecológica”, mostrándonos cómo el flujo de desechos industriales de los objetos producidos no puede ser reabsorbido por las cosas, no puede ser de nuevo *naturalizado*. Marion es tajante: “el mundo está echado a perder por la objetivación” (Marion, 2018a, m. 52:30).

Desde ahí comprendemos ya que el nihilismo, al menos en su acepción estricta, se limitará a constatar que los más altos valores –por lo tanto, los más radicales conceptos de la *metaphysica*–, se devalúan, dicho de otro modo, que la objetivación del ente no opera ni permite ya la racionalidad. El nihilismo constata que la objetivación no pone tanto la racionalidad en obra como la pone finalmente en crisis (Marion, 2016, p. 171).

Vemos ahora con más claridad a qué obedece el intento explícito de Marion por superar el nihilismo, superación que nuestro autor querrá llevar a cabo expresamente contra la “voluntad de voluntad” que en última instancia lo provoca: la decisión en favor de la objetivación de todo expresaría la decisión llevada a cabo por la voluntad de voluntad, que pretende solo el dominio de toda experiencia posible.

Brevemente, no quiere *nada* distinto que su voluntad misma de evaluar y devaluar. No evalúa *nada* distinto que su sola voluntad de evaluar. La voluntad quiere la acumulación terminal del capital, del único capital pensable, la voluntad misma (Marion, 2017, p. 89).

Para Marion, la razón de la decadencia nihilista en que nos hallamos se encuentra en el hecho de que la voluntad de poder no quiere ya *nada*, no pudiendo más que repetirse en un eterno retorno de lo idéntico: “Persistir en sí al no hacer, al no poder hacer más que su propia voluntad, querer su propia voluntad, he ahí la *ultima ratio rerum*” (Marion, 2017, p. 91).

⁶ Recordemos brevemente que la ambigüedad de la metafísica (Aristóteles señalará para la filosofía primera al menos dos objetos: el ente en cuanto que ente y Dios) informará todo el pensamiento occidental, hasta que Wolff la consagrará definitivamente en su clásica división de la metafísica entre: (a) metafísica general u Ontología, cuyo objeto es el ser en general, y (b) metafísica especial o propiamente dicha, cuyos objetos son: (i) el mundo, objeto de la cosmología racional; (ii) el alma, objeto de la psicología racional, y (c) Dios, objeto de la teología racional o Teodicea (Casares, 1960, p. 189).

Ahora bien, para librarnos de la voluntad de voluntad, del nihilismo, no bastará con no querer, porque la no-voluntad, la simple suspensión de la voluntad, refuerza aún más el nihilismo al redoblar la nada de la (des)valorización mediante la impotencia de la voluntad. Para liberarse de la voluntad de voluntad será pues preciso

querer de verdad, de nuevo y finalmente de verdad, pero *de otro modo*. Lo que quiere decir: no querer ya un simple producto de mi voluntad, su prolongación previsible (un valor), sino verdaderamente alcanzar y proponer una cosa, una cosa en sí, que sea una cosa fuera de mí. [...] Eso –una voluntad no autista, que quiera otra cosa de otro lugar–, ¿quién podría cumplirlo? (Marion, 2017, pp. 91-92).

La respuesta es clara:

Aquel que lograra querer *otra cosa* que lo que su propia voluntad elige, prevé y evalúa a partir de ella misma y para ella misma; [...] aquel en fin que podría proferir y cumplir *de otro modo* una voluntad *distinta* que la suya propia; aquel que podría decir: ‘Padre mío, si es posible, que pase este cáliz lejos de mí. Pero, no como yo quiera, sino como tú quieras’ (Mateo 26, 39) [...] Querer otra voluntad, que no sea ni mía ni la mía, eso significa querer una voluntad que no venga de mí, porque venga antes de mí y de otro lugar (Marion, 2017, pp. 92-93).

Solo se arranca al nihilismo aquel que, imitando a Cristo, “logra no querer su propia voluntad (de voluntad), para querer *otro lugar y desde otro lugar [ailleurs et d'ailleurs]*” (Marion, 2017, p. 93). Para salir de la inercia nihilista de una voluntad que solo quiere su propio incremento, expresando según Marion con ello el movimiento principal del ser metafísico –que solo busca permanecer en la presencia, cuidarse de sí y así perdurar tanto como pueda–, nuestro autor propone como paradigma la decisión de Cristo en favor de la voluntad del Padre. La teología sirve por lo tanto para resolver un problema en principio filosófico. Pero finalmente se trata en Marion de una “decisión” que podemos comprender aúna ya ambos ámbitos (teología y filosofía) mediante la fenomenología del don y la donación. Se trata de decidirse por hacer una voluntad distinta que la suya propia. Se trata de querer otro lugar y desde otro lugar (darse, entregarse, a otro lugar y desde otro lugar).

Decisión difícil donde las haya. No solo en cuanto a su contenido (decidirnos a hacer una voluntad distinta que la nuestra) sino, en primer lugar, debido a la incapacidad de “decidir” en general propia de nuestros días. Cree Marion que no vivimos hoy en crisis sino en decadencia: no se trata pues de una crisis sino de una ausencia de crisis. Soportamos nuestra impotencia de entrar en crisis. Si “crisis” dice el momento en que deviene posible y necesario salir mediante una decisión inaugural de la impotencia y del conflicto sin salida, no puede haber crisis después de cuarenta años de repetir consignas que aseguran que nadie lleva el timón, que no cambiamos la vida, que el cambio nunca es para ahora, que nada nos es posible porque no estamos unidos. “Ni siquiera rodamos al abismo, sino que nos ahogamos en una decadencia inmóvil” (Marion, 2017, p. 33). Frente a ello, asegura Marion, Cristo nos gratifica con una “verdadera crisis”, que restaura nuestra libertad a partir del don de la caridad de Dios.

La crisis es la ocasión de decidirnos de una vez por todas por aquello en donde habitamos y somos desde siempre (con retraso por mor de nuestro alejamiento de

ello a causa de nuestra voluntad de voluntad, pero sin retraso por mor de nuestra pertenencia originaria a ello). El ámbito de nuestro origen (Dios-amor) es el que nos llama desde siempre con más o menos fortuna respecto a su escucha por nuestra parte. La universalidad del origen es para Marion el don de la caridad de Dios. Decidirse (a responder) por esa comunión universal nos saca del nihilismo y de la voluntad de voluntad que solo persigue repetirse y acrecentarse en su propio ser. Querer de otro modo es lograr no querer su propia voluntad de voluntad, para querer otro lugar y desde otro lugar. Esta es la “revolución del don”. La fenomenología de la donación toda en Marion encuentra aquí su última defensa: Marion se decide por la donación porque se decide por la crisis de la caridad de Dios. Y con ello, en estricta fenomenología ya, “abandonarse al amor”, “darse al amor”, supondría para el autor francés la plena donación como, podríamos decir, “decisión de amor desde el amor para el amor”. Por eso, el “fenómeno erótico” dirá en nuestro autor la experiencia privilegiada, tanto en teología como en fenomenología, trocando los lindes entre ambas borrosos⁷. Y por eso también va abriéndose ya el sentido de nuestro avance aquí: en Marion mismo debemos situar al “adonado” con un papel “activo” en la “donación” como tal: la “revolución del don” no solo implicará la “recepción” del don, sino, además –ya a partir de la “decisión”–, la “aceptación” del don y el volver a dar el don (“redundancia”).

5. El círculo de la coincidencia

La obra de Marion gira en torno al don de amor, que podemos comprender de modo teológico como la decisión en favor de la entrega al amor según la figura de Cristo, pero también de modo plenamente fenomenológico en el sentido de una entrega (donación de sí) en la experiencia de todo amor.

Y en la incesante oscilación entre la teología y la filosofía, Marion seguirá a san Agustín, para quien el deseo y el amor son anteriores a la voluntad y a la libertad, por lo tanto, inevitablemente, anteriores a la voluntad de voluntad. Ahora bien, aunque habría una especie de contradicción performativa en no poder querer voluntariamente, puesto que para querer querer es suficiente con querer, sin embargo, la voluntad, que puede querer todo lo que quiera, no tiene poder sobre ella misma: “A la voluntad le sucede a menudo que no pueda poder querer su propia voluntad. Solo escapa a la voluntad la voluntad misma” (Marion, 2008a, pp. 233-234). Porque la voluntad no quiere tanto como cede a su deseo, cuando se trata de querer su propio movimiento de voluntad, su propio movimiento de “decisión”, la voluntad no es suficiente para querer. Por ello precisa de la “gracia”, dice Agustín, que puntualiza: no se trata de oponerse con ello a la autonomía de mi voluntad, sino de hacer ver que sin la gracia simplemente no hay voluntad. Marion asiente: “querer, querer verdaderamente, ya sea el bien o el mal, significa en última instancia amar. Amar aparece como el nombre de la voluntad que quiere” (Marion, 2008a, p. 249). El amor por ello no constituye uno de los usos posibles de la voluntad, sino el modo único verdaderamente eficiente de la voluntad, la única voluntad verdaderamente fuerte, la única voluntad que puede querer efectivamente lo que sabe que debe querer.

⁷ Según Marion mismo, su obra *Le phénomène érotique* (2003a) constituye el logro de un recorrido, “el momento en que la línea fenomenológica coincide con la línea teológica” (Marion, 2012b, p. 189).

La decisión que puede sacarnos del nihilismo (y de la “voluntad de voluntad”, que según san Agustín expresaría una voluntad estéril) es pues la de una voluntad que ama, que en su entrega al amor ya decididamente ama. La voluntad de decidirse lo consigue la voluntad, no por ella misma, sino pasando al amor. Solamente la decisión de amar puede sacarnos de la inercia de la indecisión de amar. La fenomenología de la donación, y con ella el pensamiento del acontecimiento en Marion, habrá de apoyarse en última instancia en esta “decisión de amar”, decisión que viene ya decidida a partir del deseo que en nosotros suscita aquello a lo que, así amándolo, decidimos entregarnos. Fijémonos bien aquí: esta secuencia nos muestra un “círculo”, que podríamos llamar nosotros ya el “círculo de la donación”, o “círculo del amor”, como el foco de la obra del autor francés.

Para entrar en este círculo, hemos de comprender primero que, según Marion, la paradoja inicial y final de la fenomenología consiste en tomar la iniciativa de perderla (Marion, 1997, p. 15/2008b, p. 41). Al contrario del método cartesiano o kantiano,

el método fenomenológico, incluso cuando constituye los fenómenos, se limita a dejarlos manifestarse; constituir no equivale a construir, ni a sintetizar, sino a dar-un-sentido, o más exactamente, a reconocer el sentido que el fenómeno *se* da por sí mismo y a sí mismo; el método no va por delante del fenómeno, *pre*-viéndolo, *pre*-diciéndolo y *pro*-duciéndolo [...] el método marcha justo al paso del fenómeno, como protegiéndolo y despejándole el camino [...] para dejar a las vivencias dejar aparecer en lo posible lo que se manifiesta como y por ellas; su función culmina en una retirada de los obstáculos para la manifestación (Marion, 1997, p. 16/2008b, p. 42).

A partir de aquí podemos comprender mejor la determinación de Marion sobre la “llamada pura”, que como tal, sin otra identificación de origen, basta para suscitar al “sujeto” interpelado (*interloqué*) (Marion, 1997, p. 367/2008b, p. 421). Frente a la llamada del ser en Heidegger, nuestro autor recuerda que el fenomenólogo alemán mismo habría asumido que la reivindicación primera puede ejercerse en otro nombre que el del ser, por ejemplo, en la forma de la llamada del Padre en Cristo para los cristianos. Según Marion, no se trata de invocar la autoridad revelada para expandir el campo de la fenomenología, sino de confirmar que otra llamada –la llamada sin duda del otro– puede destituir o sumergir la primera llamada que lanza la reivindicación del ser.

De hecho, la palabra que demanda: ‘¡Escucha!» no pronuncia tanto *una* llamada entre otras posibles en beneficio de tal o cual autoridad, como lleva a cabo *la* llamada como tal –la llamada a entregarse a la llamada misma, con la sola intención de atenerse a ella al exponerse a ella (Marion, 1989, p. 295/2011, p. 269).

La llamada pura basta por lo tanto para suscitar al interpelado, expresando ese poder primero de suscitación del fenómeno, cuyo caso por excelencia será el “deseo”, que llamará a exponerse a él, a decidirse en plena voluntad (amante) a entregarse a él, a amar.

Este llamamiento a amar ha de ser comprendido de manera unívoca para todo amor y decisión de amor, pues Marion no deja de repetir que el amor es el mismo para Dios y los hombres. Cuando el amor llama no puede por lo tanto dejar de

suscitar una “crisis”, una “decisión” (Marion, 1991b, p. 144/ 1993b, p. 137)⁸. Marion afirmará que “el mecanismo de la atracción para Dios es el mismo que el mecanismo de atracción para cualquier otro placer” (Marion, 2018b, mm. 23:46 – 23:52). El deseo es pues siempre la experiencia del *otro lugar*. Por lo tanto, yo puedo desear sin saber lo que deseo⁹. El espíritu romántico desea, no sabe qué, pero desea. Es la pura experiencia del *otro lugar* (Marion, 2018b, m. 26:48), que nos viene de *otro lugar*. El deseo no es pues un objeto de la voluntad. La voluntad puede intervenir para resistir al deseo, pero no para provocarlo. El deseo es algo mucho más serio como para ser el objeto de una decisión positiva del libre arbitrio (Marion, 2018b, m. 27:22). Yo no puedo decidir desear, ni decidir verdaderamente lo que yo deseo. Cada uno tiene deseos, por diferentes razones que no ha escogido. Podemos reorientarlos, validar algunos, descalificar otros, etc., pero no podemos provocar el deseo. Ocurre lo mismo con el deseo de Dios. La atracción viene de *otro lugar*. Pero añade a la vez nuestro autor: el deseo es el instrumento del *otro lugar*. Y “en ese caso, formalmente que el *otro lugar* sea el Espíritu Santo, o la mujer de mi vida, o el cuadro por el cual yo sacrificaría toda mi existencia, ello no cambiaría nada” (Marion, 2018b, mm. 43:58 – 44:15). En otros términos, la Gracia aquí no tiene nada excepcional (la Gracia en el sentido teológico, que viene de *otro lugar*, que no se sabe de dónde viene, que no es pedida, que no es merecida, etc.), pues, a partir de la definición del deseo, es un caso particular de la lógica del *otro lugar*. El Espíritu Santo difundido en nuestro corazón es un caso banal de la misma lógica, como también el *otro lugar* del deseo erótico intersubjetivo es del mismo orden: el deseo erótico no es decidido por mí, sino por aquel que lo suscita. En el caso de Dios eso se llama el Espíritu Santo. Este es el punto que Marion cree determinante (Marion, 2018b, m. 45:55).

Comprendiendo ya que cuando Marion describe el “mecanismo” del Espíritu Santo, se está refiriendo a la vez a la misma “suscitación” del deseo de amor que correspondería, por ejemplo, al amor cotidiano entre personas –o entre personas, animales y cosas–, podemos inferir en paralelo para estos últimos amores similar carácter que la acción de amor suscitada por el Espíritu Divino, que según nuestro autor expresa el don por excelencia, pues da el don de dar, dando no solo un don sino además el principio de donación: en el Espíritu Santo, “lo que da (*donum* como *datum*) coincide exactamente con el proceso mismo del don (*donum donabile*): lleva a cabo no solamente el don, sino que manifiesta el principio de donación” (Marion, 2020a, p. 505). Vemos entonces lo que el Espíritu quiere hacernos ver; “operamos como él, en lugar de él, o más bien, *en el lugar que le es propio*. [...] Hacemos su oficio cuando hablamos y son sus palabras propias las que dice nuestra boca, cuando nuestros ojos ven lo que él mienta, y que nos hace ver” (Marion, 2020a, p. 510). El oficio del Espíritu consiste en hacer y en hacer hacer (Marion, 2020a, p. 512)¹⁰. El

⁸ Aunque Marion se está refiriendo aquí al trance de ser yo confrontado con el amor de Cristo en la cruz, podemos nosotros extender la cuestión a toda suscitación de amor.

⁹ Como vemos, la llamada del “deseo”, la donación del “deseo”, aunque sea por Marion descrita siempre desde su advenimiento a partir de la iniciativa de lo otro que suscita el “deseo”, solo se da plena, efectiva y viva (fenomenológicamente) en el “desear” como tal, por lo tanto, en el “vivir” de “mi” vida y, así, en la implicación plena de mi vida en la “donación” misma, aunque no sepa lo que deseo, es decir, aunque no se “manifieste” aún lo que deseo.

¹⁰ Nuestro “hacer” efectivo por lo tanto es parte integrante del “principio de donación”. Y a partir de lo que ya sabemos, podemos concluir que la “lógica del otro lugar” (la que procede del otro lugar y va a la vez al otro lugar) consiste justamente en hacer y en hacer hacer. Por eso se trata de un “círculo”: porque esta lógica se cumple igual desde el otro lugar que hacia el otro lugar.

don da el don de dar: “Ama de tal manera que *hace* amar. Dicho de otro modo, no aparece solamente como un don, ni como aquel que da los dones [...], sino sobre todo como aquel que inaugura la donación” (Marion, 2020a, p. 513).

Este es el “círculo de la donación”: el don por excelencia de la donación (el don de amor) da el don de dar¹¹, el don que solo se recibe (que solo se da en el sentido de la fenomenología de Husserl)¹² si se da (si se entrega, si su experiencia dice la entrega por amor a lo otro). La reducción del don a la donación consistirá justamente en la decisión de dar (*donabilidad*) y de recibir (*aceptabilidad*) la cosa (el fenómeno, la vivencia) como un don (Marion, 1997/2008b, Libro II, § 11).

Pero también la “redundancia” expresa en nuestro autor este “mecanismo circular” que nos pone ante la “coincidencia de lo dado con el modo de darse”¹³: a partir de Dionisio Areopagita, aclarando Marion que el objetivo de la jerarquía divina es la conformación y la unión con Dios (en tanto que ello es posible), se tratará para cada uno de los seres en la jerarquía de remontar, según su capacidad propia, hacia la semblanza de Dios. Entonces, la Caridad, como origen extático, no disminuye cuando sale de sí, puesto que se define precisamente por este éxtasis. “O también, la caridad no sale de ella misma cuando sale de ella misma, pues se da como lo que se da” (Marion, 1977, p. 210). Puede por ello definir Dionisio la jerarquía como una “subida” igual que como una “emanación”. Los dos movimientos se superponen, incluso se identifican el uno con el otro: “El don que proviene del origen únicamente dándose alcanza los términos jerarquizados, pero estos no lo acogen más que al darse ellos mismos a lo que ellos así acogen” (Marion, 1977, p. 211). Para Marion, la cuestión esencial es que cada miembro solo recibe el don para darlo, de manera que este don, en el mismo gesto, vuelve a dar (*redonne*) en redundancia el don (“emanación”) y, dando, devuelve el don original a su fundamento (“subida”) (Marion, 1977, p. 211)¹⁴.

Por lo tanto, el don solo se da para ser de nuevo dado. El beneficiario del don debe asegurar la redundancia del don poniéndolo en circuito en cuanto lo recibe porque “el don solo puede recibirse si se da, pues dejaría de otro modo de merecer su nombre” (Marion, 1977, p. 212). Es por ello que

el don exige, no solamente del donante, sino también del gratificado, el ser recibido mediante un don. Recibir el don de Dios, como don, exige del hombre que inmediatamente él mismo acoja el don en su esencia –como acto donante– (Marion, 1977, p. 212).

Y quien pretenda tomar posesión del don, se tensará sobre un “contenido” que no vale de hecho nada si no lo sostiene el acto donante. Recibir el don equivale a recibir el acto donante.

Recibir el don y darlo se confunden en una sola y misma operación, la redundancia. Solo el don del don puede recibir el don, sin apropiárselo y destruirlo en una simple posesión.

¹¹ Por lo tanto, sin el “dar” del “don de dar” no se da el don. O sea, sin el “dar” de quien recibe el don no se da la “donación” del don.

¹² Recordemos que para Husserl, la donación es “una donación en el fenómeno del conocimiento” (Husserl, 1973², p. 74/1982, p. 88).

¹³ Esta formalidad no aparece en ningún lugar de la obra de Marion, siendo por nosotros utilizada para dar cuenta del sentido de la cuestión.

¹⁴ Podríamos decirlo también así: el amor solo se da (se conoce) si se da (si se hace, si se ama).

Recibir y dar finalizan pues en el mismo acto (Marion, 1977, p. 212)¹⁵.

El don se transmite, se propaga de un hombre al otro si uno repite el don, lo reproduce y lo relanza para acogerlo: “Cada uno deviene el intérprete (y no el librador) del don, lo transmite en la medida en que lo acoge, y lo acoge en la medida en que se hace él mismo don” (Marion, 1977, p. 213).

6. Conclusión

Para Marion, únicamente podremos superar la metafísica sobrepasando la cuestión del ser y el estatuto trascendental del ego que solo sabe poner condiciones objetivas a todo conocimiento posible. La razón última del nihilismo consiste en persistir en sí, no pudiendo hacer (querer) más que su propia voluntad acrecentándose exclusiva. Por ello, la superación del nihilismo pasa para Marion por querer de otro modo, mediante una voluntad no autista que quiera otra cosa de *otro lugar*, una voluntad distinta que la suya propia, cerrada y presente siempre según la metafísica¹⁶.

Entregarse al deseo suscitado en y por amor en ámbito de amor expresaría entrar con buen pie en el “círculo de la donación”: la decisión de amar viene ya decidida en y como el deseo que suscita aquello que amando nos es dado en y como nuestra misma entrega a ello. El “círculo de la donación” podría ser considerado pues como “círculo de amor” en la forma de la “coincidencia de lo dado con el modo de darse”¹⁷: “lo dado” dice en el origen “decidirse a amar a partir del deseo que ya se vive”; pero en eso consiste justamente el “modo de darse”: “decidirse a amar a partir del deseo que ya se vive”, pues ya la vida simple de ese deseo indica una decisión: para Marion, la afección que experimento en el comienzo de mi estado amoroso

se impone de hecho a mí como una auto-afección. Y esta auto-afección no me dejará por mucho tiempo, porque viene con mi consentimiento y no puede tocarme sin él. El estado amoroso me toca en lo más íntimo (afección de sí), porque, finalmente, me corresponde a mí solo consentirlo, por lo tanto, decidirlo (afección por sí, auto-afección) (Marion, 2003a, pp. 151-152/2005, pp. 112-113).

En este sentido, Marion afirma también que el interpelado solo hace justicia a la llamada al tomar por sí la inauténticidad original de la reivindicación. Se trata del

¹⁵ Aquí ciframos nosotros el corazón de la “coincidencia de lo dado con el modo de darse”.

¹⁶ Marion nos recuerda que los dos principios fundamentales de la metafísica son el de identidad y el de razón suficiente. Es respecto al de identidad, que asegura que ninguna cosa puede diferir de ella misma, que interviene aquí la salida de la permanencia en el presente. Aunque también hemos visto la anulación del principio de razón suficiente por la suscitación de un deseo que venido de *otro lugar* pasa por encima de cualquier condición *a priori* impuesta a todo conocimiento de una experiencia posible. Además, Marion desmontará expresamente esos dos principios de la metafísica mediante el “acontecimiento”, que difiere por adelantado de sí mismo y de su propia presencia (efectividad inminente que se cumple en una efectividad inmanente a sí), a la vez que adviene sin causa ni razón (ninguna ley lo acoge ni lo justifica, encontrando sus causas probables solo *a posteriori*) (Marion, 2023, pp. 326 ss.).

¹⁷ Marion insistirá en muchos lugares de su obra, a partir de Heidegger, en la necesidad, no de evitar el círculo hermenéutico (con el mismo sentido que estamos aquí destacando), sino de entrar correctamente en él, por ejemplo: Marion, 1997, p. 423; Marion, 2012a, p. 79; Marion, 2003b, p. 487; Marion, 2012c, p. 50; Marion, 2012d, p. 22; Marion, 2016, p. 87; Marion, 2020a, pp. 121, 378, 384, 385; Marion, 2020b, p. 117.

reconocimiento, “forzado a menudo, pero al menos admitido, por lo tanto, aún libre, de que la inauténticidad [...] la alteración, me conciernen a pesar de mí” (Marion, 1991a, p. 95/1993a, p. 458).

El “otro lugar” se me impone al hacerme hacer lo que él hace: el *otro lugar* del deseo erótico no es decidido por mí, sino por aquel, o aquello, que lo suscita. Y ahí se cifra el don por excelencia. O bien como Espíritu Santo, o bien como la persona a la que amo, o la tierra a la que amo, etc., el don da el don de dar(se), provoca el don de entregarse al don mismo que en esa entrega y como esa entrega se da. Operamos ya como el don abriéndonos al don del “otro lugar”, relanzando el don, convirtiéndonos plenamente ya nosotros mismos en el “otro lugar” de amor para los otros.

Así logramos superar la metafísica y el nihilismo que ésta conlleva: “Cada uno deviene el intérprete (y no el librador) del don, lo transmite en la medida en que lo acoge, y lo acoge en la medida en que se hace él mismo don”. El gesto del don se lleva a cabo contradiciendo frontalmente los dos principios de la metafísica:

dar significa justamente no permanecer idéntico a sí-mismo, dar significa exactamente dar sin razón, ni causa. No solamente la rosa permanece sin *por qué*, sino todo don propiamente dado, que por definición se exceptúa, como presente puro [como dádiva pura], de la permanencia metafísica de la presencia (Marion, 2021, p. 225).

Marion insiste, para mantener a raya al ego dominante de la experiencia posible (el ego objetivador) en el hecho de que el “adonado” (el “sujeto” que se entrega al don y a la donación) es el “intérprete” (y no el “librador”, el “donante”) del don. Pero esta determinación no es ya solo fenomenológica, pues en pura fenomenología sabemos por Marion mismo que el don solo se da si se da, o sea, el don da el dar, o también: sin el “dar” (“librar”) el don aquel que lo recibe no se da ya el don.

Por todo lo dicho, podemos comprender el gran problema que Marion plantea implícitamente a la doctrina por venir, sin resolverlo él mismo: por un lado, solo se da el don si el adonado interviene activamente en su “donación”; por otro lado, el adonado no puede ser el “librador” del don (no puede “dar” el don). Afectando este problema al corazón del pensamiento de Marion, se revelaría así lo que parece ser la gran tarea para la doctrina a partir de ahora.

7. Referencias bibliográficas

- Benoist, J. (2001) : “Le ‘tournant théologique’ ” (1994), en *L’Idée de phénoménologie*, Paris, Beauchesne.
- Casares, A. J. (1960): “El objeto de la metafísica”, *Universidad*, 44, pp. 185-225. Recuperado en Septiembre de 2023, de https://bibliotecavirtual.unl.edu.ar:8443/xmlui/bitstream/handle/11185/4031/RU044_12_A010.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Cazzanelli, S. (2022): “La donación sin fenómenos de Jean-Luc Marion. Una crítica hermenéutico-fenomenológica”, en *Pensamiento*, 78/299, pp. 1085-1097. Recuperado en Diciembre de 2023. DOI: <https://doi.org/10.14422/pen.v78.i299.y2022.011>.
- Derrida, J. (1991): *Donner le temps. I. La fausse monnaie*, Paris, Éditions Galilée.
- Derrida, J. (1995): *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, S.A.

- Grondin, J. (1999) : “La tension de la donation ultime et de la pensée herméneutique de l’application chez Jean-Luc Marion”, en *Dialogue*, 38/3, pp. 547-560. Recuperado en Diciembre de 2023. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0012217300046898>
- Gschwandtner, C. M. (2014): *Degrees of Givenness. On Saturation in Jean-Luc Marion*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1976): “Nachwort zu: „Was ist Metaphysik?“”, en *Wegmarken*, GA 9, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2000): “Epílogo a „Qué es metafísica?“”, en *Hitos*, Madrid, Alianza Editorial.
- Husserl, E. (1973²): *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen* (1907), en *Husserliana* II, Haag, Martinus Nijhoff.
- Husserl, E (1982): *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (1911): *Kritik der reinen Vernunft (KrV)*, en *Kant's gesammelte Schriften*, Band III, Berlin, Druck und Verlag von Georg Reimer.
- Kant, I. (2007): *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Colihue Clásica.
- Lévinas, E. (1974): *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, en *Phaenomenologica* 54, La Haye, Martinus Nijhoff.
- Lévinas, E. (2003⁴): *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Marion, J.-L. (1977): *L'Idole et la distancia. Cinq études*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle.
- Marion, J.-L. (1989): *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Marion, J.-L. (1991a): “Le sujet en dernier appel”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 96, pp. 77-95.
- Marion, J.-L. (1991b): *Prolegomènes à la charité*, Paris, La Différence.
- Marion, J.-L. (1993a): “El sujeto en última instancia”, *Revista de Filosofía*, 10, pp. 439-458.
- Marion, J.-L. (1993b): *Prolegómenos a la caridad*, Madrid, Caparrós Editores.
- Marion, J.-L. (1997): *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Marion, J.-L. (1999): “On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion”, en John D. Caputo and Michael J. Scanlon (ed.), *God, the Gift, and Postmodernism*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.
- Marion, J.-L. (2001): *De surcroît, Études sur les phénomènes saturés*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Marion, J.-L. (2003a): *Lé phénomène érotique. Six méditations*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle.
- Marion, J.-L. (2003b) : “Le phénomène érotique. Entretien avec Jean-Luc Marion”, *Études*, 399, pp. 483-495.
- Marion, J.-L. (2005): *El fenómeno erótico. Seis meditaciones*, Buenos Aires, Ediciones literales en coedición con El cuenco de plata.
- Marion, J.-L. (2008a): *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Marion, J.-L. (2008b): *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, Madrid, Editorial Síntesis, S.A.
- Marion, J.-L. (2010): *Le croire pour le voir; Réflexions diverses sur la rationalité de la révélation et l'irrationalité de quelques croyants*, Paris, Éditions Parole et Silence.
- Marion, J.-L. (2011): *Reducción y donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*, Buenos Aires, Prometeo libros.

- Marion, J.-L. (2012a): *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Lévinas, Henry, Derrida*, Paris, Librairie Philosophique, J. Vrin.
- Marion, J.-L. (2012b): *La rigueur des choses. Entretiens avec Dan Arbib*, Paris, Flammarion.
- Marion, J.-L. (2012c): *Guivenness and Hermeneutics*, Marquette University Press.
- Marion, J.-L. (2012d): “Verité et liberté”, *Archivio di Filosofia*, 80, pp. 11-22.
- Marion, J.-L. (2013): *Is the Gift Possible?*, Part 1. Recuperado en Septiembre de 2023, de <https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=NGRE-Oa8gNs>.
- Marion, J.-L. (2016): *Reprise du donné*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Marion, J.-L. (2017): *Brève apologie pour un moment catholique*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle.
- Marion, J.-L. (2018a): “Le déchet ou la crise écologique comme crise métaphysique”, *Séminaire de recherche avec Jean-Luc Marion, Donner à penser*. Recuperado en Septiembre de 2023, de <https://www.ephilanthropos.org/post-audio/donner-a-penser/>.
- Marion, J.-L. (2018b): “Précisions sur Augustin et le désir”, Seminario *Que signifie le concept de Révélation?* Recuperado en Septiembre de 2023, de <https://mediaserver.unige.ch/play/113702>.
- Marion, J.-L. (2020a): *D'Ailleurs, la Révélation, Contribution à une histoire critique et à un concept phénoménal de révélation*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle.
- Marion, J.-L. (2020b): “Dire ‘Nous’”, *Communio*, 268, pp. 110-119.
- Marion, J.-L. (2021): “L’Ego et l’amant. Un tournant érotique de la philosophie de Descartes à Lévinas”, en *Paroles données. Quarante Entretiens 1987/2017*, Paris, Les Éditions du Cerf.
- Marion, J.-L. (2023): *La métaphysique et après. Essais sur l’historicité et sur les époques de la philosophie*, Paris, Bernard Grasset.
- Pascal, B. (1963a): *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*, en *Œuvres complètes*, Paris, Éditions du Seuil.
- Pascal, B. (1963b): *Pensées*, en *Œuvres complètes*.
- Pascal, B. (1983²): *Del espíritu geométrico y del arte de persuadir*, en *Obras*, Madrid, Ediciones Alfaguara S. A.
- Pascal, B. (2012): *Pensamientos*, en *Pascal*, Madrid, Editorial Gredos, S.A.
- Roggero, J. L. (2019): *Hermenéutica del amor. La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion en diálogo con la fenomenología del joven Heidegger*, Buenos Aires, Sb editorial.