

Nota sobre la relación de Marion con Levinas*

François-David Sebbah

Université de Paris X - Nanterre

sebbah.francois@neuf.fr

<https://orcid.org/0000-0001-8012-238X>

Resumen: Este artículo se propone evaluar la pertinencia de la lectura de la “relación ética” levinasiana propuesta por Jean-Luc Marion. El gesto levinasiano, que permite su despliegue en diversos sentidos, se sitúa en el corazón mismo del “momento francés de la fenomenología”.

Palabras clave: ética; ley; fenomenología; amor; rostro

Abstract: “A Note on the Relation between Marion and Levinas”. This article aims to assess the relevance of Jean Luc Marion’s reading of Levinas’ “ethical relation”. The Levinasian gesture, which could be deployed in several senses, is located at the very heart of the “French moment of Phenomenology”.

Keywords: Ethics; law; Phenomenology; love; face

* Traducción del francés al español por Jorge Nicolás Lucero y Jorge Luis Roggero.

...si la hermenéutica ética del rostro cumple con un avance decisivo en dirección a su fenomenicidad específica y se sostiene como un acervo decisivo del pensamiento de Levinas, se debe preguntar sobre el siguiente punto: al admitir que la trascendencia del “rostro o [de] lo infinito” más allá de las fenomenicidades del objeto o del ente se cumple primeramente en la ética, ¿es necesario por ello que esta trascendencia se limite exclusivamente a aquella? El propio Levinas parece haber terminado por dudar de ello¹

Levinas permanece más acá del amor. En la descripción que propone, imposible desde cierto punto de vista, permanece más acá del fenómeno saturado *por excelencia* (la Revelación), se detiene en una fenomenicidad de menor intensidad. Este es, en esencia, el diagnóstico planteado por Jean-Luc Marion².

Dicho diagnóstico constituye una variante del gesto de pensamiento que los fenomenólogos, en general, desarrollan unos respecto de los otros: Levinas habría abierto el camino, pero se habría detenido en medio de este. El mandato hacia el rostro del otro no es suficiente: hay que liberar el amor y la Revelación, y en última instancia, la Revelación *del* (genitivo subjetivo y objetivo) amor más intenso.

Si se sigue la propuesta de Marion y se acepta provisoriamente su operación teórica, entonces resulta necesario concederle que, aunque Levinas se posicione al nivel del rostro –lo que, en términos de Marion, constituye un fenómeno saturado–, sin embargo, no llega a la altura del *fenómeno saturado por excelencia*, el fenómeno más intenso, el fenómeno de Cristo.

¹ Marion, J.-L., De surcroît. Études sur les phénomènes saturés, p. 142.

² Hay dos textos especialmente significativos de este punto de vista: el capítulo IV de *Prolegómenos à la charité*, titulado “L’intentionnalité de l’amour”, y presentado como un homenaje a Levinas; “D’autrui à l’individu selon Levinas”, texto del año 2000, publicado nuevamente en *Figures de la phénoménologie, Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*, en el que Marion parece, no obstante, darle el crédito a Levinas por haber entrevistado, en sus últimos textos, la necesaria superación de la ética –es decir, también la superación del rostro– por parte del amor. Nos referiremos también al famoso debate con y en torno a Levinas, en el que interviene Marion y también Jean-François Lyotard, debate que tuvo lugar en el Centre Sèvres en 1986 y fue publicado en AA. VV., *Autrement que savoir, Emmanuel Levinas*. Asimismo, también señalaremos que, en una de las últimas obras de Marion, *D’ailleurs, la Révélation* (2020), se confirma, desde el punto de vista del ejercicio de la teología, que el rostro, en tanto que habla, en tanto que ordena, constituye un grado menor e indirecto de la experiencia del amor.

1. El gesto marioniano

Para Marion, si no eludimos su experiencia, el amor (considerado como caridad, *kenosis* y, en última instancia, sacrificio) constituye una manera de ser que se abre paso más allá del ser pensado a partir de la ontoteología e, inversamente, constituye también la medida –razón por la cual todavía se podría hablar, incluso más que nunca, de ser (como en Michel Henry), pues solo el amor individúa verdaderamente (más allá de la identidad sustancial en la que piensa la ontoteología)–. En un mismo gesto, el amor constituye una manera de aparecer y de hacer aparecer irreductible a la ontoteología (o *metafísica de la presencia*, como propone Derrida), y constituye una manera de aparecer que permanece invisible si se la mide con la vara de esta última: más allá del aparecer que mide la evidencia del ver, pero como otro aparecer, otra fenomenicidad o fenomenización, deslumbrante para quien permanece entre el aparecer de los objetos para un sujeto. Según Marion, el amor, comprendido en su fenomenicidad paradójica, manifiesta lo arbitrario de los principios husserlianos de la fenomenología todavía amarrados al dispositivo que vincula el sujeto al objeto por medio de la investigación de la evidencia³; un dispositivo que constituye, en el fondo, el presupuesto mismo de la ontología y la epistemología en su núcleo fundador. Marion se pregunta: ¿por qué restringir *a priori* la donación al aparecer definido según este presupuesto? ¿Por qué subordinarla a las condiciones de posibilidad que articulan los principios husserlianos de la fenomenología? O más radicalmente, ¿por qué subordinarla incluso a algo como condiciones de posibilidad? ¿No es necesario hacer estallar anticipadamente la axiomática de la *condición de posibilidad* en general? Aun cuando el verdadero principio de la fenomenología, según Marion, se formule como “a tanta reducción, tanta donación” (la donación que aparece como tal precisamente al ser liberada de su retención en la mera intuición), este principio marca la emancipación en relación con los fenómenos desde entonces calificados de “derecho común”, entre los cuales algunos son pobres, están empobrecidos al punto de hacerse *repetibles* y, de este modo, permanecen domesticados por la evidencia de la objetividad científica o técnica. Pero dicha emancipación no lleva, por tanto,

³ Recordemos estos principios: el primero afirma “a tanto aparecer, tanto ser”; el segundo postula a “toda intuición donadora originaria como una fuente de derecho para el conocimiento”; el tercero reivindica el “retorno a las cosas mismas”. En un célebre artículo, Michel Henry propone una lectura crítica de estos principios. Les añade un cuarto, formulado por Marion en *Réduction et donation*: “a tanta reducción, tanta donación” (Marion, J.-L., *Réduction et donation*, p. 303). Henry está de acuerdo en que este último principio supera los anteriores, pero le formula algunas críticas (cf. Henry, M., “Quatre principes de la phénoménologie”, pp. 3-26).

la decepción de todo aparecer, como la ortodoxia husserliana lo exigiría. Por el contrario, esta abre una donación y, por ello, algo dado en exceso sobre el ser y el aparecer medidos por una ontoteología o una metafísica (de la presencia): *no-ser* para los principios de la *metafísica* (sustancia, causalidad, individuación, identidad...) e *invisibilidad* para la evidencia *cartesiana-husserliana*, regulada por o *en* un sujeto; pero, de este modo, excedidos en intensidad en el *ser* y el aparecer.

Si Heidegger enseña que el fenómeno se muestra desde sí mismo, Marion precisa que entonces está en juego la emancipación de las cadenas constituidas por el dispositivo sujeto/objeto (el *Gegenstand* o hasta el *Bestand* donde ya está disuelto el sujeto) que conforma el acmé de la ontoteología. Estas cadenas no se rompen por la mera consideración de la diferencia ontológica entre el ser y el ente. Esta liberación implicaría que los fenómenos que aparecen en el marco del dispositivo ontoteológico no son, por consiguiente, más que una clase de fenómenos (y ya no constituyen el todo de la fenomenicidad), o peor aún, son una clase de fenómenos empobrecidos o de menor intensidad. Lo que los hace fenómenos, lo que los fenomeniza, les viene *de otra parte*, de una fenomenicidad en exceso y, por lo tanto, cegadora desde dicho punto de vista. Por ende, puede reelaborarse la génesis de los fenómenos que solo valen como tales para la fenomenología ortodoxa, ahora caracterizados como “fenómenos de derecho común” (calificados como “pobres” por algunos): para identificar, repetir, dominar, es necesario atenuar la suprafenomenicidad proveniente de otra parte. Esto se alcanza por medio de un sujeto que se identifica a sí mismo en el gesto de esta tarea, y que, por así decirlo, se gana como *ego*-sustancia que se domina dominándose. En este sentido, Marion hace una aclaración decisiva: el razonamiento de tipo cartesiano está teñido por una circularidad viciosa. El sujeto intenta que vuelva hacia sí mismo la certeza y la verdad que este establece en la constitución del objeto, comprobando dolorosamente que, de este modo, no se posee a sí mismo, que no adviene a sí mismo bajo la modalidad del objeto, ni tampoco bajo la de la sustancia, en un dispositivo *ontológico-epistémico*. Por este motivo concluye: ¿qué puede justificar mi ser sino el amor?⁴

Pero también ese yo, enceguecido por la fenomenicidad en exceso, por la donación enceguecedora, en tanto no elude esta experiencia, se descubre dado a sí mismo desde otro lugar que él mismo. J.-L. Marion reconoció esta

⁴ Cf. Marion, J.-L., *Le phénomène érotique. Six méditations sur l'amour*. En particular, la primera meditación intitulada: “D’une réduction radicale”, pp. 25-69.

experiencia bajo diversos nombres (señalando diversas facetas) que no detallaré aquí: el testigo⁵, el adonado⁶, el amado/amante⁷.

Este yo es tal que su efectividad le viene de otra parte (no de la ontoteología o de lo epistémico): él es en y desde el amor que recibe y es amor. Del mismo modo, el amor es donación de un exceso, donación como exceso: el yo no ve allí nada (de y en la ontoteología), y es así que el yo ve en lo que enceguece. En definitiva, el yo se experiencia como acontecimiento, es decir, como dado desde otra parte (sin posibilidad de control previo), un acontecimiento cuya efectividad está más allá del ser de la ontoteología (similar a la descripción en la que Michel Henry refiere a la manera en la que un viviente recibe la vida). En el mismo movimiento, el yo se abre a un aparecer enceguecedor respecto del aparecer medido por los principios de la fenomenología husserliana; se abre a aquello que constituye una invisibilidad desde este último punto de vista, pero que sin embargo constituye el aparecer mismo (una donación en exceso respecto de toda intuición). Esta doble dimensión ontológica y gnoseológica es, por tanto, reconducida, en el curso mismo de su *deposición* (como un rey es depuesto), hacia la raíz que no obstante oculta: el amor. El yo es amado/amante, dado a sí mismo por el amor que ahora puede dar, en una dimensión en la que nada se domina ni se identifica. El amor es la *fuerza* del aparecer empobrecido y del ser empobrecido en el que nos inscribimos cuando nos aferramos a la identificación de los objetos por parte de un sujeto (y en la que él mismo no aparece más que en la identidad de la sustancia). Por este procedimiento del sujeto ocultamos al amor. Así se articulan los tres registros de la ontología, de lo gnoseológico (como epistémico) y del amor, en J.-L. Marion.

*D'ailleurs, la Révélation*⁸ precisa estas cuestiones. Tanto la fenomenología auténtica como la teología revelada deben liberarse de la ontoteología (o metafísica de la presencia), justamente de aquello en lo que la teología racional (preocupada ejemplarmente por la *causa sui*) y la fenomenología que se dice aún husserliana (en el dispositivo sujeto-objeto-evidencia) permanecen firmemente unidas.

Todo fenómeno deviene fenómeno solamente por aquello que sigue teniendo en sí donación en exceso, incluso en el caso de los fenómenos más pobres. Y un fenómeno es más intensamente fenómeno cuando es saturado

⁵ Cf. Marion, J.-L., *Étant donné*, pp. 302-305.

⁶ Cf. *ibid.*, Libro V "L'adonné", pp. 343-438.

⁷ Cf. Marion, J.-L., *Le phénomène érotique*, pp. 111-168.

⁸ Marion, J.-L., *D'ailleurs, la Révélation*, Paris: Grasset, 2020.

por esta donación. De igual manera, la finitud de la mirada deslumbrada no es falta o penuria sino experiencia de la donación de este exceso, donación de la infinitud que no soy yo, experiencia de la donación de este exceso hasta la efectividad del amor, del amante dado a sí mismo y donante (en la inversión de su *conatus*, que no es nada). Y cuanto más nos alejamos del fenómeno pobre en intuición, *a fortiori* en donación, más nos remontamos en dirección de la donación más saturada/saturante, más se *pierde en pobreza*, más se pierde la *riqueza de la pobreza*, es decir, el conocimiento en sentido epistémico (control, repetibilidad, dominio, ejemplarmente puesto en práctica por el cálculo).

Por lo tanto, la fenomenología como método puede, *a lo sumo*, asegurar la *posibilidad* de dicha fenomenicidad saturada/saturante de la Revelación, pero no puede mostrarla (es algo así como un conocimiento obtenido según sus principios inmanentes). En cuanto a esta última, la Revelación, es estrictamente imposible, ya que excede cualquier condición de posibilidad (solidaria, como tal, al dispositivo del conocimiento, a la axiomática de lo epistémico). Habría una ilegitimidad cruzada en cualquier intento, tanto de la Revelación como de la fenomenología como método (que miente y domina), para intentar subordinarse una a la otra o justificarse mutuamente. La Revelación solo se da infinitamente en la medida en que no controla su recepción, no la constriñe, como tampoco, por el contrario, en la medida en que no se somete a la constricción de la mirada epistémica. En suma, la Revelación se realiza como la fenomenicidad saturada/saturante por excelencia al no poder ser recibida, y, en este sentido, puede hablarse de Revelación, de descubrimiento (*apokalupsis*), y no de desvelamiento (*alêtheia*) de un aparecer identificable y controlable.

Desde la perspectiva marioniana, esta es la naturaleza del giro entre fenomenología y teología en su sentido profundo (estrictamente hablando, tratándose de la revelación auténtica); un giro que marca una diferencia irreductible entre ambas, pero en el que se mantiene una estricta continuidad: la fuente (y, por ende, la medida) de la donación se sitúa *más allá* de la *fenomenología como método*; por así decirlo, se sitúa por encima y fuera de su alcance, aunque se trata de su única fuente y su única medida auténtica.

Desde cierto punto de vista, la fenomenología como método parece estar atrapada entre dos límites extremos, entre los que cuales se encuentra amenazada de estallar y perderse: 1) por un lado, la fenomenología que desea mantener el fenómeno bajo la mirada: la única fenomenología, si la concebimos según lo que los principios husserlianos, aún reacondicionados, nos enseñaron

(y que no sería más que una fenomenología degradada si aceptamos el gesto marioniano o, al menos, limitada).

2) Por otro lado, la suprafenomenología enceguedora que ha roto los vínculos con el objeto e incluso con el ser de la ontoteología. Esta fuente de la fenomenicidad y, por ello, de la fenomenología, constituye el afuera de toda fenomenología sin relación ni continuidad con ella desde un punto de vista *husserliano ortodoxo*. No obstante, en términos de Marion, esta suprafenomenología surge de la fenomenología misma, pues con ella se juega la fuente de toda fenomenicidad.

Marion tendrá que introducir la “reducción erótica”⁹, la que hace aparecer el amor como donación del yo, del otro y de la propia luz que hace aparecer al yo y al otro. El amor es una donación absolutamente emancipada de la luz del ser en el sentido de sustancia, identidad, objeto, certeza y verdad. La *reducción erótica* es realizada como un procedimiento plenamente fenomenológico, lo cual permite relativizar la fenomenología del ser y de la evidencia y, de este modo, subordinarla a una fenomenología infinitamente más potente. Sin embargo, *D’ailleurs, la Révélation* precisa que, si un discurso y una práctica fenomenológicas pueden y deben asegurar las condiciones de posibilidad de la donación más allá del objeto, dicha donación, que solamente se da más allá de todas las condiciones de posibilidad, solo es accesible para una práctica metódica de la fenomenología cuya tarea es la de darse sus propios medios. Esta es la Revelación, la Revelación que debe y solo puede *venir de otra parte*, de forma tal que este punto de partida permanece como indomeñable dentro de cualquier ejercicio fenomenológico metódico basado en sus recursos immanentes¹⁰.

⁹ Marion, J.-L., *Le phénomène érotique...*, *op. cit.*, §3, pp. 37-48.

¹⁰ Ocurre como si Marion admitiese y hasta reivindicase que los fenómenos saturados (el acontecimiento, el rostro, etcétera) se presentan entre los fenómenos de derecho común por contraste de unos respecto de los otros y, de este modo, devienen justificables mediante una descripción fenomenológica que no se limita a establecer su posibilidad, sino que da testimonio de ellos, precisamente, en que ellos mismos atestiguan, en tanto enceguedores, los límites de la intuición, e implican la donación más allá de la intuición. Dicho esto, la finitud de la mirada del yo en general y del yo fenomenólogo en particular no le permite darse a aquello que efectivamente se da de forma absoluta desde sí mismo fuera de toda condición de posibilidad. Si lo pretendiera, se contradiría en la misma medida en que contradiría aquello que resulta ser: la Revelación del *fenómeno saturado por excelencia*, del que solo se obtiene su posibilidad desde la perspectiva del fenomenólogo: la posibilidad de lo imposible. Queda por indagar si Marion no hace como si las Escrituras efectivamente dieran algo del fenómeno saturado por excelencia, algo que él describe y moviliza desde dentro de la práctica del método fenomenológico (y no únicamente en la práctica de la teología bajo el régimen de la Revelación). Por otra parte, ¿de dónde viene, en fenomenología, que el rostro o el acontecimiento deben considerarse como fenómenos saturados de menor intensidad, siempre ya ponderados como tales por el *fenómeno saturado por excelencia*?

2. Levinas según Marion

Este breve recordatorio era necesario, puesto que solo desde el corazón del gesto marioniano, que vincula amor y fenomenología, se puede ponderar la evaluación producida por Marion sobre el gesto levinasiano que une ética y fenomenología, así como comprender su sentido.

En la recuperación de la descripción fenomenológica del rostro del otro, Marion presenta a Levinas indudablemente como un precursor, y le da el crédito de ir más allá del objeto, incluso el de haber ido más allá del ser como sustancia (el rostro se da de otra forma que el objeto, se individúa a sí mismo e individúa a otro de un modo distinto a la individuación sustancial). Con una observación semejante solo no se puede estar de acuerdo. Cuando reformula en sus propios términos teóricos la descripción levinasiana, el rostro es presentado como un fenómeno saturado. Se entiende bien por qué. Desde su punto de vista, la fidelidad con el rostro exige que se deje detrás de sí la fenomenicidad donde la evidencia del objeto refleja la ontología de la sustancia identificable. Ciertamente, esta exigencia es fiel y redobla aquella misma que anima el texto de Levinas. En efecto, pueden encontrarse descripciones fenomenológicas levinasianas que van en este sentido. Sin dejarse engañar por los términos empleados, de este modo se advierte que esta exigencia anima a Levinas cuando, en los textos del “momento *Totalidad e infinito*” (los años 50 y 60), explica que solo el rostro es sustancia y se expresa y muestra por sí mismo –*kath’auto*–, y que, por consiguiente, requiere, de forma tan paradójica como coherente, una “verdadera ‘fenomenología’ del noúmeno”¹¹. Desde este punto de vista, el rostro atestigua fenomenológicamente un modo de aparecer irreductible al horizonte del objeto, al horizonte del mundo y a la sustancia *pensada según dicho modelo*¹². Incluso puede considerarse que, como lo será en el caso de Marion, la descripción levinasiana implica una inversión que hace del rostro la única *sustancia* auténtica (por consiguiente, según la ontoteología, una medida poco sustancial de la sustancia). También se advierte que la ética en Levinas, siendo irreductible tanto a la ontología como a la gnoseología o lo epistémico, es una manera de aparecer, la más intensa, calificada como “revelación” por distinción con el registro de la evidencia y la intuición: el rostro no disimula,

120

¹¹ Levinas, E., “Liberté et commandement”, p. 51. El texto fue inicialmente publicado en 1953 en *Revue de métaphysique et de morale*.

¹² Cf. *ibid.* No es necesario que nos dejemos engañar por las palabras: en los textos de este periodo, Levinas, al escribir que solo el rostro es verdaderamente sustancia, apunta efectivamente al exceso sobre la forma en el mundo, sobre el ser de la ontología.

y su *franqueza* como cualidad, ante todo ética, inaugura de cierta manera el aparecer como tal¹³. He aquí que, desde cierto enfoque, puede leerse como algo que, según Marion, anuncia la luz del amor (el amor como luz). Además, se hace notar que la noción de *gloria* es invocada por Levinas en *De otro modo de ser o más allá de la esencia*¹⁴ con el fin de designar la fenomenicidad del Infinito, en el que la gloria excede la fenomenicidad del ser, la fenomenicidad solidaria con la esencia. En el mismo sentido, recordemos que Levinas insiste sobre el siguiente punto: la manera por la cual se rompe y renueva, en un mismo movimiento, el hilo conductor de la fenomenología, con el propósito de dar testimonio de la experiencia del otro modo que ser no depende, según el autor, de la *teología negativa*¹⁵. Con ello quiere decir que el otro modo que ser –evasión fuera del reino de la esencia– tiene, es una positividad, que aparece a su manera (una manera irreductible a la medida de la ontoteología, se podría decir). Y nunca se señala lo suficiente que la cualidad ética como tal *hace* el tejido fenomenológico: como la franqueza del rostro *hace* su manera de aparecer, la responsabilidad del *aquí estoy*, su sinceridad sin escapatoria, *hace* gloria del Infinito. Sin esfuerzo se puede conceder que todos los rasgos del gesto levinasiano poseen índices compatibles con la lectura propuesta por Marion, y hasta que la autorizan.

Algunos textos y descripciones levinasianas autorizan la evaluación marioniana, autorizan el dispositivo dentro del cual Marion pone en acción esta evaluación (que no es nada más que el mismo dispositivo de su gesto de pensamiento). Con el rostro de Levinas se pone en juego un fenómeno transgresor del aparecer, descrito bajo el hilo conductor del objeto (conocido), y en particular, de la *forma*.

Pero, ¿qué es lo que autoriza a Marion a decretar que Levinas se queda a mitad de camino, luego de haberle reconocido estar en el camino correcto? ¿Qué es lo que lo autoriza a exhortar explícitamente a Levinas para pasar de la ética

¹³ Por ejemplo, el §3 (“Le discours”) de la segunda parte (“Séparation et discours”) de la primera sección (“Le même et l’autre”). Cf. Levinas, E., *Totalité et infini*, pp. 59-66.

¹⁴ Cf. Levinas, E., *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. En particular, el segundo párrafo (“La gloire de l’infini”) del capítulo V (“Subjectivité et infini”).

¹⁵ “Lo excepcional de este modo de señalarse consiste en ordenarme hacia el rostro del otro. Mediante esta orden que es una ordenación la no-presencia del Infinito no es una figura de la teología negativa. Todos los atributos negativos que enuncian lo más allá de la esencia se tornan positividad en medio de la responsabilidad; se trata de una respuesta que responde a una provocación no tematizable...” (Levinas, E., *Autrement qu’être*, p. 14).

(es decir, del mandamiento que se revela en el rostro del otro) al amor, y pasar del rostro a la Revelación (es decir, en sus palabras, a Cristo como fenómeno)?¹⁶

Notemos, en primer lugar, que algunos rasgos de la descripción levinasiana del rostro no se dirigen en el sentido de la evaluación marioniana (y, por otro lado, son ignorados por dicha evaluación). En muchos aspectos, el rostro levinasiano es un “contra-fenómeno”, retomando la fórmula de Jacques Rolland¹⁷. Más precisamente: se trata de un contra-fenómeno más que un fenómeno saturado (saturante), es decir, un fenómeno más intenso. Este se sitúa en la “huella de lo que nunca ha sido presente”, siguiendo una expresión recurrente en *De otro modo que ser*. Desde cierta perspectiva, se puede decir que Levinas interpreta su propio itinerario de manera muy diferente a la de Marion: no considera que el rostro sea una *presencia* liberada del modelo de la ontoteología (la cual entonces no constituiría, a pesar de su pretensión, el alfa y el omega de la presencia, o al menos de la fenomenicidad¹⁸). En *De otro modo que ser* se exige abandonar el vocabulario de la ontología en dirección hacia lo que jamás ha sido presente y no en dirección de una presencia más intensa que la del ser (ontoteología). Según Levinas, la “gloria del infinito” es la huella que perturba al ser, y no una “presencia” (o “fenomenicidad”, para decirlo prudentemente) más allá del ser¹⁹.

¿No es precisamente el gesto levinasiano lo que induce la desconfianza de Marion y agudiza su exigencia de ir más profundo? Desde este punto de

¹⁶ Debe subrayarse la ambigüedad ya señalada más arriba, y ya formulada en diversos puntos de vista en las discusiones en torno a la obra de Marion. Por supuesto, esto último protege recíprocamente al método fenomenológico en su rigor y a la Revelación en su radicalidad, puesto que el método fenomenológico solo puede establecer la posibilidad de la Revelación (en tanto que está liberada de todas las condiciones de posibilidad) y no la da efectivamente por sus propios medios. Y, no obstante, solo desde la efectividad de esta donación en exceso puede, a cambio, calificar los fenómenos de fenómenos de derecho común o empobrecidos como tales, y, sobre todo, describir los fenómenos saturados (acontecimiento, rostro, etcétera) como no máximamente saturados, dado que son medibles por el fenómeno saturado por excelencia y según sus términos.

¹⁷ Rolland, J., *Parcours de l'autrement*, pp. 61-96.

¹⁸ Evidentemente, desde el punto de vista marioniano, se evita el término presencia (pues la presencia está estrictamente medida por el ser), lo que no quita que todo el esfuerzo marioniano se dirija hacia la supra fenomenicidad, lo que puede, con razón, reconocerse como una forma de presencia más intensa y eminente que aquella de y en el ser, es decir, como la presencia.

¹⁹ Cf. Levinas, E., *Autrement qu'être*, pp. 179-207. Sin embargo, como explicábamos más arriba, algunos enunciados levinasianos, hasta cierto punto, siguen el sentido de la interpretación marioniana. Allí hay una ambigüedad o una tensión del texto levinasiano, que, no obstante, no llega a la contradicción, y donde la decisión que parece hacerse a favor de un “lo que nunca fue presente” inconvertible en suprafenomenicidad y que sanciona, en *Autrement qu'être* (p. 214), la evasión fuera del ser, sin embargo, nunca anula la positividad y la fenomenización de la ética. El examen de este punto decisivo exigiría un desarrollo autónomo.

vista, el rostro levinasiano no logra establecerse como un fenómeno auténtico o absolutamente saturado si todavía se lo sigue vinculado a la fenomenicidad de *derecho común*, aun cuando solo sea para atravesarla o transformarla (si solo se lo experimenta en el temblor o el estallido de la forma fenoménica, es decir, desde el borde de la fenomenicidad donde se presentan formas sobre el horizonte del mundo), y no al abrirse a un fenómeno más intenso. Se comprende que, si esta vertiente descriptiva también se sitúa en Levinas, perturba, por así decirlo, la lectura marioniana que lo pasa por alto. Desde este último punto de vista, se revelaría una contradicción en el texto de Levinas que retrocedería antes de asumir el riesgo: lejos de desbloquear el acceso a una fenomenicidad y una presencia excesiva sobre el ser que fenomeniza la ontoteología, el rostro en Levinas no sería finalmente otra cosa que el temblor o ruptura brusca del ser de la ontoteología, de la fenomenicidad de *derecho común*. Y, puesto que se trata de una exigencia ética y desde la que se despliega la dimensión fenoménica, el mandato en Levinas sería solidario con el inacabamiento de dicho camino, incluso de este paso en falso, de este estancamiento en la fenomenicidad de derecho común (aun si desde ella se da testimonio de su ruptura). Todo encaja: para Marion el mandamiento, carente de “suprafenomenicidad”, no logra una individuación verdadera²⁰: debe ser superado (casi en un sentido hegeliano) en y por el amor.

La estructura de la problemática que une las fenomenologías marioniana y levinasiana puede entonces formularse de la siguiente manera. Ambos describen una fenomenicidad que excede la ontoteología desde su procedencia ética: experiencia del mandato, experiencia del amor, que visibilizan y hasta dan *ser* de otra manera que desde el ser. Sin embargo, una vertiente de la descripción levinasiana se mantiene firme ante la idea de que su fenomenicidad no es otra cosa que la huella de lo que nunca ha sido presente, de lo que no es dado sino en la sacudida y la ruptura que la huella impone en el horizonte del mundo; huella que, pese a todo, es recogida solo desde y en el mundo. A partir de esta vertiente de la descripción levinasiana resulta necesario seguir siendo fenomenólogos en el sentido de estar arrimados a este borde donde se constituyen objetos en el mundo para un ver. En efecto, se trata del único lugar posible de la ofuscación del ver y del objeto. Para Marion, por el contrario, se revela en sentido estricto una suprafenomenicidad, y hay una desvinculación del ser (de la ontoteología): ya no estamos en el mundo.

²⁰ Cf. Marion, J.-L., *Figures de la phénoménologie: Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*.

Desde la fenomenología se coloca un quiasmo o un intercambio recíproco. Según la perspectiva marioniana, la fenomenología levinasiana no es lo suficientemente potente, no puede soportar la suprafenomenicidad más allá del ser (y del aparecer que conviene a esta). “Más allá del ser” (de la ontoteología) quiere decir, para Marion, “sin ninguna relación con él”. De este modo, se propone producir una fenomenología más potente (con una potencia que, no obstante, en ningún caso es la potencia del sujeto de la fenomenología, del sujeto en general, siendo este último remitido a su ultrapasividad deslumbrada). Inversamente, según lo que es, al menos, una vertiente de la fenomenología levinasiana, es precisamente solo en la precariedad de una fenomenología incesantemente quebrada y reanudada que asume la experiencia del estallido de todo aparecer desde el aparecer del mundo –el único que nos es dado porque “estamos en el mundo”²¹– que verdaderamente hacemos fenomenología, al confrontarnos con el límite de lo fenoménico como tal.

3. Apertura

De esta problemática, que se despliega a través del modo en que J.-L. Marion comprende y evalúa el gesto del pensamiento levinasiano, se encuentra confirmación en el modo en que J.-F. Lyotard se sitúa en relación con este mismo gesto levinasiano. Nos conformamos con sugerir este paralelo como conclusión de esta nota²².

²¹ Lo que recuerda a las palabras iniciales de la primera sección de *Totalité et infini*: “La verdadera vida está ausente’, pero estamos en el mundo” (Levinas, E., *Totalité et infini*, p. 21).

²² Podríamos incluso leer conjuntamente ciertos gestos del pensamiento de Derrida (interpelación del espectro, fenomenicidad siempre ya contaminada y *huella de lo que jamás estuvo presente*, depurada de la sinceridad del rostro en su positividad), de Lyotard (el mandato sin ninguna relación con el *juego del lenguaje* de la fenomenología) y de Marion (amor y suprafenomenología), desde las ambigüedades y tensiones productivas del pensamiento levinasiano. Hemos esbozado este trabajo respecto de Derrida en Sebbah, F.-D., “Testimoniar ante la huella: Levinas/ Derrida”, en: Liviana, A. y Taub, E., *Filosofía y mesianismo. Lenguaje, temporalidad y política*, Santiago de Chile: Ediciones/Metales pesados, 2015, pp. 275-295. Hemos propuesto una lectura de las relaciones entre Lyotard y Levinas como la contracara simétrica de este texto en Sebbah, F.-D., “Levinas no ouvido de Lyotard”, en: *Revista Ética et Filosofia Política*, vol. I, 22 (2019), pp. 179-195. La problemática que articula los gestos del pensamiento lyotardiano y marioniano en torno al gesto levinasiano fue trabajada y presentada en las siguientes oportunidades: “La loi, l’amour, la phénoménologie: Levinas entre Lyotard et Marion”, conferencia pronunciada en un workshop en Harvard University en octubre de 2019, co-organizado por Peter E. Gordon y Edward Baring; luego en el Coloquio “Le singulier et l’universel. Levinas et la pensée de l’Extrême-Orient”, que tuvo lugar en noviembre de 2019 en la Universidad Waseda y la Universidad de Kyoto, organizado por la Asociación Japonesa de Fenomenólogos, la Sociedad Japonesa de Estudios sobre Levinas y el Departamento de Estudios Religiosos de la Universidad de Kyoto. Una versión abreviada de esta conferencia y destinada a un público no especializado está disponible en el foro *Experience*

Respecto de la relación entre ética y fenomenología, Jean-François Lyotard pudo, sin duda, de modo explícito y fuerte, 1) exhortar a Levinas, sobre todo, a no ir más allá del mandato en el amor y 2) sorprenderse de que este permanezca considerándose fenomenólogo. Lyotard produce, entonces, la evaluación estrictamente inversa de la propuesta por J.-L. Marion. Se puede decir que, en su antagonismo, los dos gestos se confirman mutuamente, y confirman, sobre todo, que han advertido uno de los puntos más sensibles del gesto levinasiano, incluso quizás el más sensible de todos. Nos conformamos con indicar aquí lo siguiente: desde el punto de J.-F. Lyotard, no hay suprafenomenicidad o suprapresencia en exceso sobre el ser o el aparecer de la ontoteología; y si el gesto levinasiano tiene una radicalidad, esta consiste en que irrumpe más allá de todo aparecer y de toda presencia. Lyotard entiende que Levinas renuncia a lo que escucha el ojo “tanto si se cierra, como si es arrancado, como el de Edipo”²³. Así también, el mandato, según este autor, no da nada, hace resonar la ausencia como imperativo, es el estallido mismo de todo mandato de presencia. Por así decirlo, a partir de cierto punto de tensión interna en Levinas, Lyotard tira de este en sentido inverso al exigido por Jean-Luc Marion y reacciona: ¿por qué Levinas permanece aún atado al registro del aparecer que da el ser? ¿Por qué Levinas sigue comportándose como un fenomenólogo²⁴? ¿Por qué encadena la Ley al rostro (como contra-fenómeno)? Más aún: ¿por qué Levinas, al final de su vida, se resiste tan poco a la exhortación marioniana de superar el mandato por el amor?²⁵ Desde el punto de vista de Lyotard, el amor, bajo el pretexto de dar presencia y de individuar más allá de la ontoteología en una presencia y un aparecer más potente, no puede sino constituir una recaída en las prerrogativas de la inmanencia, de la interioridad, del ser sin ruptura de evasión, sin trascendencia.

between the secular and the divine de *The Immanent Frame* (<https://tif.ssrc.org/2020/10/23/law-love-phenomenology/>).

²³ Lyotard, J.-F., *Discours. Figure*, p. 10.

²⁴ Lyotard, J.-F., *Le différend*, p. 179.

²⁵ Al respecto, véase el debate en el Centro Sèvres, citado más arriba (AA. VV., *Autrement que savoir*), en el que efectivamente tuvo lugar esta *disparidad* en Levinas: por un lado, Lyotard decía que tiende a hacer de él un “pensador judío” que no cede respecto de la preeminencia del Mandato, de la Ley, y, por el otro, Marion lo exhortaba a ir más allá de la ética hacia el amor. Al leer la transcripción del debate, se percibe cómo, efectivamente, Levinas parece más bien dejarse llevar por Marion (aunque no sin reticencia). Empero, conviene, más allá de la contingencia del momento, escrutar los extremos de esta *disparidad* respecto del gesto levinasiano en fenomenología, y respecto del “momento de la fenomenología francesa” que él configura.

Esta apertura conclusiva no tiene otro objetivo que el de sugerir que la relación del gesto de pensamiento de Marion y el gesto levinasiano no esclarecen solamente ambos gestos, sino que también esclarece la siguiente problemática: el gesto levinasiano, desplegado en diversos sentidos a partir de las tensiones que íntimamente lo habitan, aparecen sin ninguna duda como una encrucijada neurálgica y significativa para todo un *momento francés del devenir de la fenomenología* en enfrentamiento con el más allá del ser que es a su vez movimiento más allá de lo gnoseológico, como la ética misma.

Podríamos atrevernos a decir: a tanto amor, tanta saturación del fenómeno (Marion); a tanto mandamiento, menos fenomenología (y más aún si se trata del mandamiento más radical) (Lyotard). Y estos dos *principios* adquieren su sentido del gesto levinasiano que, a su vez, en muchos aspectos, es iluminado por estos. No obstante, el gesto levinasiano quizás posea, sin duda a su modo (en términos de una ambigüedad rigurosa), una ventaja sobre dichos principios por la que sigue por su cuenta. La sutileza de las relaciones entre el amor, la ley y la fenomenología, no se dejará determinar, de una vez y para siempre, en una configuración, en una *Gestalt* única.

Bibliografía

- AA. VV., *Autrement que savoir, Emmanuel Levinas*, París: Éditions Osiris, 1988.
- Henry, M., “Quatre principes de la phénoménologie”, en: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 96 (1991), pp. 3-26.
- Levinas, E., *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. <https://doi.org/10.1007/978-94-015-1111-7>
- Levinas, E., “Liberté et commandement”, en: Levinas, E., *Liberté et commandement*, París: Le Livre de Poche, 1999.
- Levinas, E., *Totalité et infini. Essai sur l’extériorité*, París: Le Livre de Poche, 2000.
- Lyotard, J.-F., *Discours, Figure*, París: Klincksieck, 1971.
- Lyotard, J.-F., *Le Différend*, París: Minuit, 1983.
- Marion, J.-L., *D’ailleurs, la Révélation*, París: Grasset, 2020.
- Marion, J.-L., *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, París: Presses Universitaires de France, 2001. <https://doi.org/10.7202/007934ar>
- Marion, J.-L., *Le phénomène érotique. Six méditations sur l’amour*, París: Grasset, 2003.
- Marion, J.-L., *Figures de la phénoménologie, Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*, París: Vrin, 2012.
- Marion, J.-L., *Prolégomènes à la charité*, París: Grasset, 1986.
- Marion, J.-L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, deuxième édition, París: PUF, 2010. <https://doi.org/10.7202/027219ar>

Marion, J.-L., *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation, seconde édition corrigée*, Paris: PUF, 1998. <https://doi.org/10.7202/027481ar>

Rolland, Jacques, *Parcours de l'autrement*, Paris: PUF, 2000.

Sebbah, F.-D., "Testimoniar ante la huella: Levinas/ Derrida", en: Liviana, A. y Taub, E. (eds.), *Filosofía y messianismo. Lenguaje, temporalidad y política*, Santiago de Chile: Ediciones Metales Pesados, 2015, pp. 275-295.

Sebbah, F.-D., "Levinas no ouvido de Lyotard", en: *Revista Ética et Filosofia Política*, I, 22 (2019), pp. 179-195. <https://doi.org/10.34019/2448-2137.2019.27447>

Recepción: 15/02/2023

Aprobación: 02/01/2024