

## Jean-Luc Marion y la reducción *a y de* la llamada

Manuel Porcel Moreno

Departamento de Humanidades y Filosofía, Universidad Loyola Andalucía

[mporcel@uloyola.es](mailto:mporcel@uloyola.es)

<https://orcid.org/0000-0002-7174-7705>

**Resumen:** El filósofo francés en su obra *Réduction et donation* nos propone un nuevo principio –“*autant de réduction, autant de donation*”–, a partir del cual planteará una tercera reducción en el campo de la fenomenología. La pretensión de este artículo consiste en mostrar cómo este principio señala que la reducción, cada vez más radicalizada, no solo reduce en un sentido restrictivo, sino, más bien, abre o amplía el horizonte de la donación, puesto que permite penetrar cada vez más en el hecho mismo de la donación como tal. De este modo, concluiremos que tras la reducción fenomenológica-transcendental y la reducción ontológica-existencial se ejerce la reducción *a y de* la llamada, la cual subyace como el esquema fundamental de las dos reducciones anteriores. Esta será concebida como la estructura originaria de la donación.

**Palabras clave:** Yo trascendental; *Dasein*; reducción *a y de* la llamada; donación; interpelado

**Abstract:** “Jean-Luc Marion and the Reduction to and of the Call”. In his essay *Réduction et donation*, the French philosopher proposes a new principle –“*autant de réduction, autant de donation*”–, from which he will propose a third reduction in the field of phenomenology. The intent of this paper is to show how this principle points out that reduction, increasingly radicalized, not only reduces in a restrictive sense but rather opens or widens the horizon of donation, since it allows us to penetrate more and more into the very fact of donation as such. Thus, we will conclude that after the phenomenological-transcendental reduction and the ontological-existential reduction, the reduction *to and from* the call is exercised, which underlies as the fundamental scheme of the two previous reductions. This will be conceived as the original structure of the donation.

**Keywords:** Transcendental ego; *Dasein*; reduction *to and from* the call; donation; challenged

## Introducción

Partiendo de la confrontación entre el pensamiento husserliano y el heideggeriano, Marion elabora su propia posición sobre la determinación de la fenomenicidad del fenómeno. El filósofo francés considera, en un primer momento, la fenomenicidad del fenómeno según el pensamiento husserliano tomando como hilo conductor el “principio de todos los principios”. Atisba en el célebre §24 de las *Ideen* el claro posicionamiento de Husserl con respecto a la donación del fenómeno, pues esta es determinada allí como “la donación de una presencia efectiva para la conciencia y en vistas de una certeza”<sup>1</sup>. De este modo, dicho principio se erige como una condición restrictiva que la conciencia impone al hecho de todo aparecer del fenómeno, puesto que la fenomenicidad del “fenómeno reducido” es reducida llanamente a la presencia objetiva y permanente<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Marion, J.-L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, p. 81. Este “principio de todos los principios” establece que “toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho de conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la ‘intuición’, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también solo dentro de los límites en que se da” (Husserl, E., *Hua* III, §24, p. 52). Para captar mejor lo que está en juego en este “principio de todos los principios”, podemos leer su formulación negativa: “seguros en este respecto de lo legítimo de la norma que queremos seguir como fenomenólogos: no reivindicar nada (in Anspruch zu nehmen) más que aquello que en la conciencia misma, en pura inmanencia, podamos ver con evidencia plena” (Husserl, E., *Hua* III, §59, p. 142). Las itálicas son de Husserl. En adelante, se citará la edición de la *Husserliana* como “Hua” seguida del número de volumen y página. La bibliografía incluirá las referencias completas de los tomos citados. Las traducciones del alemán serán propias del autor, salvo que se indique lo contrario; en esos casos, se citará la versión en castellano correspondiente.

<sup>2</sup> Cf. Marion, J.-L., *Réduction et donation*, p. 90; *Étant donné. Essai d’une phénoménologie de la donation*, pp. 20-23 y *La rigueur des choses*, pp. 124-130. Según Ramón Rodríguez, la interpretación marioniana sobre el célebre principio del §24 de las *Ideen* puede, en principio, resultar discutible, puesto que dicho principio como tal no reduce nada. Ciertamente, el principio sostiene que toda intuición originariamente donadora es un fundamento de derecho del conocimiento. Ahora bien, según el autor español, no se puede concluir tajantemente de esta afirmación que solamente es en la forma de una intuición originaria como debe darse todo aquello que se dé. No obstante, el interés de Husserl era la construcción de una ciencia universal. De ahí que el “principio de todos los principios” sea una estipulación de cientificidad, más que una definición de la fenomenicidad del fenómeno, y cuya pretensión consista en velar por la legitimidad racional de las aserciones. En definitiva, lo que sostiene Ramón Rodríguez es que “la intuición originaria no es un órgano de legitimación que la conciencia aplica al fenómeno, sino el índice noético de un darse noemático que se impone. Su pretensión de instancia legitimadora le viene de la donación y no al revés” (Rodríguez, R., “Los caminos de la fenomenología. A propósito de: Jean-Luc Marion, *Réduction et donation*”, p. 219).

Sin embargo, Marion se interroga, en un segundo momento, si el fenómeno ha de definirse siempre como una presencia permanente y perfectamente presente a la mirada de la conciencia. Apoyándose en Heidegger, afirma que el fenómeno no siempre se da en una presencia “en persona” para la conciencia. Por consiguiente, el fenómeno ya no va a aparecer como un objeto cierto, evidente, sino que, más bien, se ofrecerá de un modo inobjetable en ese juego de lo aparente con lo inaparente en la aparición. Así, pues, la aparición del fenómeno revela como tal lo inaparente. La fenomenología tiene la tarea no solo de hacer aparente lo inaparente, sino, además, manifestar el fenómeno en ese juego de lo aparente con lo inaparente en la aparición<sup>3</sup>.

Ahora bien, si la fenomenología no se ordena simplemente a objetos, sino, también, al no-objeto en tanto que el menos visible, ¿debe convertirse la fenomenología, por consiguiente, en el único y más apropiado método para la ontología? Pues, como señala justamente Marion, “la redefinición del método fenomenológico, para Heidegger, solo constituye uno con la institución de la cuestión acerca del ser del ente”<sup>4</sup>. Sin embargo, la posición del filósofo francés respecto a este punto decisivo es compleja.

Primeramente, a través de un estudio pormenorizado del estatuto de la ontología en el pensamiento husserliano y heideggeriano, reconoce que Husserl se hace cargo del estatuto de la ontología con la idea de una “ontología formal”, la cual tiene la pretensión de ser “auténtica”. No obstante, Marion sostiene que habría que objetarle dos cuestiones: en primer lugar, que la “ontología formal” no consigue sobrepasar el horizonte de la objetividad, pues, al no preguntarse por el modo de ser de la objetividad, la “ontología formal” se regionaliza frente a la cuestión del ser. En segundo lugar, que la fenomenología husserliana es infiel al principio fenomenológico de “retornar a las cosas mismas”, pues, en virtud de la reducción fenomenológica, la cosa (*Sache*) a la cual se debe retornar es sustituida por la “cosa” (*Ding*) como correlato objetivo de la conciencia, esto es, como correlato de un acto intencional. Por tanto, la reducción a la pura y llana objetividad desconoce en su radicalidad la cuestión del ser<sup>5</sup>.

Finalmente, el propio Marion a partir de estas dos observaciones da un giro brusco y plantea un nuevo interrogante reconociendo la consecuencia lógica de la posición husserliana: si el Yo que ejerce la reducción queda exceptuado de dicha reducción, puesto que él mismo se ejerce allí y, en consecuencia,

---

<sup>3</sup> Cf. Marion, J.-L., *Réduction et donation*, pp. 91-94 y *Étant donné*, pp. 11-16.

<sup>4</sup> Marion, J.-L., *Réduction et donation*, pp. 99-100.

<sup>5</sup> Cf. *ibid.*, pp. 228-233 y pp. 238-240.

también queda exceptuado de toda ontología en tanto que “todas las ontologías caen... bajo el peso de la reducción”<sup>6</sup>, ¿no debemos concluir, entonces, que el Yo pueda él mismo exceptuarse del ámbito del ser?

Sorprendentemente, el filósofo francés tratará de explorar las posibilidades que abre este nuevo interrogante, pues “la posibilidad actual de la fenomenología ya no consiste en restaurar lo objetivo científico de la objetividad (*objectité*), pero no por ello lleva a sobrepasarla en orden a la *Seinsfrage*. Esta posibilidad podría consistir en intentar determinar cómo y en qué medida el Yo, que reduce incluso las ontologías, no tiene él mismo en principio que ser”<sup>7</sup>.

### 1. El Yo fuera del ámbito del ser y más allá de la objetividad reducida

A nuestro juicio, la posibilidad de determinar esta última posición implica dos supuestos igualmente osados. En primer lugar, si el Yo ejerce la reducción de toda ontología, puesto que él mismo se despliega allí, ¿no deberíamos admitir, por tanto, que Husserl ha sido el primero en considerar no solamente que el Yo quede exceptuado y, en consecuencia, trascienda de hecho y por derecho el ámbito de la ontología en general, sino, además, en admitir que el Yo no tenga él mismo en principio que ser, esto es, que el Yo no deba, en primer lugar y sobre todo, determinarse según el ser<sup>8</sup>?

En segundo lugar, cabría aceptar que la omisión por parte de Husserl de la *Seinsfrage* no contradice su propio principio de retornar a las cosas mismas (“*zur Sachen selbst*”), puesto que el ser del ente puede no ofrecer ya la última e irrevocable *Sache selbst* a la cual debe retornar el pensamiento. Asimismo, pensamos que habría que conceder que el filósofo alemán, sin detenerse ni complacer el dominio de la *Seinsfrage*, intenta trascender el horizonte del ente en general, el cual es determinado por la objetividad (*objectité*), rebasándolo hacia un horizonte fenomenológico donde el Yo no se encuentre determinado por el ser, esto es, un horizonte en el que el Yo se encuentre ubicado fuera del

---

<sup>6</sup> Husserl, E., *Hua V*, §13, p. 76.

<sup>7</sup> Marion, J.-L., *Réduction et donation*, p. 243. Consúltese, también: Marion, J.-L., *Reprise du donné*, p. 32.

<sup>8</sup> En una conversación con Dorion Cairns, el 11 de mayo de 1932, afirmaba Husserl que “de este modo se llega a una filosofía primera anterior incluso a la ontología y consiste en un análisis de la estructura necesaria de una subjetividad” (Cairns, D., *Conversations with Husserl and Fink*, pp. 76-77). Así, pues, la fenomenología “hace del *a priori* un *a posteriori* y presupone ella misma, a su vez, el *a priori*”, es decir, la fenomenología se remonta más acá de la ontología, pues se reconoce primera. En consecuencia, el Yo, en tanto que él es también *a priori*, es anterior a toda ontología. Para esta cuestión, véase: Husserl, E., *Hua V*, §12, p. 75; *Hua V*, §6, p. 129; y *Hua I*, §59, p. 164.

ser. Es por ello por lo que Marion sostiene que la posibilidad última de la fenomenología puede no agotarse en la objetividad (*objectité*) del objeto constituido como tampoco consistir únicamente en la *Seinsfrage*, sino, por el contrario, establecer el Yo fuera del ser, a saber, como trascendente no solo a la objetividad (*objectité*) reducida, sino, también, al ser del ente<sup>9</sup>.

Ciertamente, Husserl no llega a desplegar el Yo fuera del ámbito del ser, pues resulta imposible transgredir aquello que él mismo no llega a reconocer como tal, esto es, la diferencia ontológica. De este modo, nos vemos abocados a continuar en ocasiones sin el propio Husserl o incluso ir más allá de la propia fenomenología husserliana para, a partir de las indicaciones y de las exigencias internas de su fenomenología, esbozar un horizonte en el que el Yo se diga fuera del ser.

Ahora bien, si el filósofo alemán somete a la reducción no solo las ontologías regionales, sino, también, la “ontología auténtica y universal”, puesto que “todas las ontologías caen... bajo el peso de la reducción”<sup>10</sup>, ¿por qué motivo fenomenológico podría la “ontología fundamental”, elaborada por Heidegger, resistir la descalificación de una reducción así? Pensamos que Heidegger presupone, aunque no lo demuestra nunca de un modo explícito, que la *Seinsfrage* puede reducir la reducción, pues al menos *Sein und Zeit* pretende sin hacer justicia nunca a la reducción asumir el método fenomenológico. Por consiguiente, cabe preguntarse: ¿no marca esta decisión por parte de Heidegger la evasión o el temor hacia el poder sin límites liberado por la reducción husserliana<sup>11</sup>?

Llegamos, de este modo, a la crisis entre Husserl y Heidegger concerniente a la determinación del fenómeno por excelencia. Edmund Husserl se atreverá a designar en 1912 en *Ideen III* una última “maravilla”: “La maravilla de todas las maravillas es el yo puro y la conciencia pura, y justamente esta maravilla se desvanece tan pronto como la luz de la fenomenología cae sobre él y lo somete al análisis eidético. La maravilla se desvanece transformándose en toda una ciencia con una plétora de difíciles problemas científicos. La maravilla es algo incomprendible, la incógnita que plantea un problema científico es algo que se puede comprender: es lo todavía no comprendido que, en la solución del problema,

---

<sup>9</sup> Cf. Marion, J.-L., *Réduction et donation*, p. 241.

<sup>10</sup> Husserl, E., *Hua V*, §13, p. 76.

<sup>11</sup> En cambio, autores como E. Tugendhat y M. Sukale sostienen que la ausencia misma de la reducción implica ya en cierto modo su radicalización por parte de Heidegger. A este respecto, consúltese: Tugendhat, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, pp. 263ss. y Sukale, M., *Comparative studies in phenomenology*, pp. 100-120.

se pone de manifiesto para la razón como comprensible y comprendido”<sup>12</sup>. Pero ¿qué es lo que designa esta “maravilla de todas las maravillas”? Esta fórmula designa el fenómeno por excelencia, esto es, el fenómeno tal como lo brinda en terreno fenomenológico la primera donación. Así, pues, el filósofo alemán lo reconoce en el Yo, siendo la conciencia pura la región original, la cual no solo es distinta de la región del mundo y sus objetos, sino, además, es precisamente ella quien construye a estos. No obstante, si leemos el texto de Husserl hasta el final, observamos que aun cuando el fenómeno por excelencia, esto es, el Yo, se establezca como la “maravilla de todas las maravillas”, se desvanecerá tan pronto como lo inunde la luz de la fenomenología, para pasar –el Yo– de la “maravilla de todas las maravillas” al concepto y mantener, de este modo, su papel fenomenológico originario. Este fenómeno por excelencia adquiere bajo esta luz fenomenológica la figura inteligible de lo conceptualizado.

Sin embargo, en la página siguiente afirmará Husserl que “todas las ontologías caen... bajo el peso de la reducción”<sup>13</sup>. Por consiguiente, según el filósofo alemán, no habrá límite ni frontera alguna en la que pueda detenerse el método fenomenológico, ni siquiera incluso en el ser del ente o en el Yo. Pues, no hay maravilla alguna que pueda deslumbrar la mirada fenomenológica pura, como tampoco imponerle a esta mirada reductora y constituyente sucumbir ante la pretensión de evidenciar como una presencia efectiva todo fenómeno reducido.

En cambio, Martin Heidegger afirmará en el *Epílogo* de 1943 a *Was ist Metaphysik?* que “entre todos los entes, el hombre es el único que, siendo interpelado por la voz del ser, experimenta la maravilla de las maravillas: *que* lo ente es”<sup>14</sup>. Es decir, que cuando el mundo de los entes retrocede y se desvanece a causa de la tonalidad afectiva fundamental de la angustia, el hombre experimenta la “maravilla de las maravillas”. Si Husserl reconocía en el Yo el fenómeno por excelencia, Heidegger, por el contrario, sustituirá el Yo por el *Dasein*, quien determinará al ente considerándolo en su realidad, esto es, el ser. Por tanto, nos encontramos ante dos fenomenólogos que se oponen ante la determinación del fenómeno por excelencia, puesto que ambas fórmulas designan dos fenómenos que se contradistinguen así: trascendencia del Yo o trascendencia del ser.

---

<sup>12</sup> Husserl, E., *Hua V*, §12, p. 75.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>14</sup> Heidegger, M., *GA 9*, p. 307. Las itálicas son de Heidegger. En adelante, se citará la edición de la *Gesamtausgabe* como “GA” seguida del número de volumen y página. La bibliografía incluirá las referencias completas de los tomos citados. Las traducciones del alemán serán propias del autor, salvo que se indique lo contrario; en esos casos, se citará la versión en castellano correspondiente.

Ahora bien, ¿podríamos plantearnos la tentativa de pensar aquí una fenomenología que no hiciera excepción alguna a la reducción? En nuestra opinión, la posibilidad de esta fenomenología exigiría principalmente dos observaciones. Por un lado, si sostenemos que la reducción reduce todas las ontologías, no podemos concebirla ya en términos de la ontología. Pues, dicha reducción no solo sobrepasaría ella misma todas las ontologías, sino, además, reduciría a estas, sin conservar ningún suelo ontológico donde permanecer, puesto que tanto el ser como la Nada se desvanecerían tras la reducción. Pero, la consecuencia que mana de esta posibilidad fenomenológica, a saber, que la reducción no debe concebirse absolutamente ya en términos ontológicos, podría recibir dos interpretaciones: o bien que esta reducción trata de transgredir sin más la *Seinsfrage* como tal, o bien, según la interpretación heideggeriana, que la pretensión por restaurar el proyecto científico de la objetividad ocasiona una debilidad ante la *Seinsfrage*. Realmente, Husserl no llega a determinar o esbozar un ámbito donde se ejerza la reducción más allá del horizonte del ser y, en consecuencia, retrotrae su propio avance hacia el primado de la objetividad, esto es, la objetividad presente del “fenómeno reducido”. Ahora bien, si esta posibilidad fenomenológica fuera real, ¿desde qué instancia reduciría la reducción? O mejor aún, ¿podría operar la reducción según un rigor no ontológico? Según Marion, esta reducción “solo precede a la ontología (incluso fundamental) al permanecer ‘fuera del ser’: no podemos pensar este lugar, pero, sin embargo, la fenomenología husserliana lo exige, puesto que lo designa”<sup>15</sup>.

Por otro lado, si afirmamos que el Yo que ejerce la reducción pasa, tan pronto como lo inunda la luz de la fenomenología, de la “maravilla de todas las maravillas” al concepto, esto es, que adquiere bajo esta luz fenomenológica la figura inteligible de lo conceptualizado, ello no quiere decir, bajo nuestra perspectiva, que esta reconsideración conceptual signifique la disolución del Yo en la objetividad (*objectité*), pues el que la “maravilla de todas las maravillas” acceda a la figura inteligible de lo conceptualizado no implica de hecho que pierda su privilegio. Es precisamente el propio Husserl quien reconoce el Yo como la “maravilla de todas las maravillas”, siendo la conciencia pura la región original, la cual no solo es distinta de la región del mundo y sus objetos, sino que, de hecho, es precisamente ella quien construye a estos. Por consiguiente, el Yo es arrancado del modo de ser de las cosas. Ahora bien, ¿no deberíamos considerar, por tanto, a partir de esta determinación no ontológica, o mejor aún,

---

<sup>15</sup> Marion, J.-L., *Réduction et donation*, p. 246.

de esta indeterminación ontológica en la cual el filósofo alemán deja el Yo, que el Yo no solo pueda quedar exceptuado y, en consecuencia, pueda trascender de hecho y por derecho el ámbito de la ontología en general, sino, además, admitir que el Yo no debe, en primer lugar y, sobre todo, determinarse según el ser? En opinión de Marion, el Yo, ubicado fuera del ámbito del ser, “puede abrirse a otra trascendencia, incluso abrirse a otra trascendencia que la reducción, constantemente radicalizada, como una nueva apofántica, le liberará”<sup>16</sup>.

Sin embargo, pensamos que hallar un horizonte donde el Yo se encuentre ubicado fuera del ser, requiere dilucidar previamente la posibilidad de someter la *Seinsfrage* al dominio de la reducción fenomenológica<sup>17</sup>. Cuestión, ante la cual, la reducción husserliana fracasa, ya que Husserl nunca determina como tal el horizonte desde donde el Yo pueda decirse fuera del ser. Igualmente, Heidegger no solo no llega nunca a demostrar fenomenológicamente cómo la *Seinsfrage* puede resistir la descalificación de la reducción, sino que, por el contrario, asume el método fenomenológico sin hacer nunca justicia a la reducción<sup>18</sup>. Por consiguiente, ¿cuál es el motivo fenomenológico que coacciona al propio Marion a insistir en un horizonte donde el Yo sea ubicado fuera del ser cuando precisamente ese “fuera del ser” se muestra como fenomenológicamente infundado?

Pues bien, más que una motivación fenomenológica, lo que conduce aquí el pensamiento de Marion en su obra *Réduction et donation* es un principio que no aparece hasta el final del libro: “*autant de réduction, autant de donation*”, que podría traducirse así: “a tanta reducción, tanta donación”<sup>19</sup>. Tal principio

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 246-247. Según el filósofo francés, el desarrollo de la fenomenología ciertamente ha apuntado, a excepción de Martin Heidegger, hacia la paradoja de esta tesis, es decir, a la construcción de una doctrina donde el Yo se diga sin ser o se encuentre ubicado fuera del ser: así ocurre con Emmanuel Levinas y su pensamiento sobre la apertura o exposición a lo otro, con Michel Henry y su idea de la autoafección como vida, e incluso con Merleau-Ponty y la carne.

<sup>17</sup> Ante esta posibilidad nos encontramos con interpretaciones muy divergentes entre sí: algunos autores como E. Ströcker la excluyen sin ambigüedad, otros como D. Sinha la consideran, aunque solo para rechazarla, y otros como E. Fink son fieles a Husserl. Respecto a esta discusión, véase: Ströcker, E., “Das Problem der ἐποχή in der Philosophie Edmund Husserls”, pp. 170-185; Sinha, D., *Studies in Phenomenology*, p. 114 (especialmente el cap. VII: Is phenomenology ontologically committed?); Fink, E., “Reflexionen zu Husserls phänomenologischer Reduktion”, pp. 540-558.

<sup>18</sup> Cf. Marion, J.-L., *Réduction et donation*, pp. 242-243.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 303. Este principio aparecerá también al comienzo de su obra *Étant Donné* elevado aquí al rango de principio de la fenomenología. Respecto a la validación de este principio fenomenológico, consúltese: Henry, M., “Quatre principes de la phénoménologie”, pp. 3-26; Marion, J.-L., *Étant donné*, pp. 16-29; *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*, pp. 47-54; *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, pp. 21-32 y *Reprise du donné*, pp. 29-38. Véase, también, el magnífico estudio de Inverso, H., “Los principios de la fenomenología y la fenomenología de lo inaparente. Aspectos del método en las filosofías de Michel Henry y Jean-Luc Marion”, pp. 349-376.

pretende señalar cómo la reducción, cada vez más radicalizada, no solo reduce en un sentido restrictivo, sino, más bien, abre o amplía el horizonte de la donación, pues dicho principio permite penetrar cada vez más en el hecho mismo de la donación como tal<sup>20</sup>. Este principio reductivo es el que anima al filósofo francés a interrogarse sobre la posibilidad husserliana de un ámbito “fuera del ser”. De este modo, al reducir la reducción la *Seinsfrage* y abrir aún más el hecho puro de la donación, llegamos a la siguiente conclusión: no es el ser quien dona, sino que, por el contrario, el propio ser exige un aparecer previo, esto es, que el ser mismo supone ya una donación.

Para la consecución de este objetivo, el filósofo francés seguirá una estrategia que puede delimitarse en los tres pasos siguientes:

1. Argumentación, a través de un estudio monográfico de *Was ist Metaphysik?* y su *Prólogo* y *Epílogo* posteriores, de cómo la hermenéutica de la Nada como ser no llega a poner finalmente en escena el “fenómeno de ser”.
2. Reducción fenomenológica del “fenómeno de ser”.
3. Mostración y análisis del horizonte descubierto tras la reducción.

## 2. El fracaso de la reivindicación del ser por aburrimiento

Según el pensamiento heideggeriano, la tonalidad afectiva fundamental de la angustia (*Gundstimmung der Angst*) permite el acceso al fenómeno fundamental de la Nada. Sin embargo, surge aquí una dificultad precisamente a causa de este avance fenomenológico, pues la tonalidad afectiva fundamental de la Nada solo brinda acceso a la Nada. Por consiguiente, es necesario una hermenéutica que permita la aparición en ella del “fenómeno de ser” como tal. Pero ¿llega esta hermenéutica de la Nada como ser a poner realmente en escena el “fenómeno de ser”?

En opinión de Marion, son cuatro los motivos fenomenológicos que nos hacen dudar de ello. En primer lugar, si para Martin Heidegger el paso de la Nada al ser no compete ni a la Nada ni al ente, sino directamente al ser, puesto que solo este es quien puede llamar al ser, a través de una “voz” que convoca al hombre con el fin de experimentar al ser en la Nada<sup>21</sup>, ¿por qué motivo establece, en una glosa añadida en 1949, el ser “como la voz silenciosa, la voz de lo

---

<sup>20</sup> Cf. Marion, J.-L., *Reprise du donné*, p. 30.

<sup>21</sup> “...la voz del ser... que reclama al hombre en su esencia a fin de que aprenda a experimentar el ser en la nada” (Heidegger, M., *GA 9*, p. 307). Véase, también: *ibid.*, pp. 309 y 311.

callado<sup>22</sup>? En consecuencia, ¿cómo podría reivindicar el ser, es decir, mostrar que habla, si no se trata más que de una voz llamada o sin sonido? Tan solo una determinación podría ofrecer la salida a esta objeción: establecer este silencio como lo que designa propiamente al ser. En tal caso, ¿cómo distinguiríamos el silencio simplemente óntico del silencio supuestamente ontológico? O mejor aún, ¿cómo podríamos cerciorarnos de que esta “voz silenciosa” llama a partir y en vistas del ser?

En segundo lugar, podemos observar cómo este último interrogante adquiere mayor legitimidad si nos atenemos a una llamada (*Ruf*) que el propio filósofo alemán analizaba en *Sein und Zeit*, a saber, la llamada que la conciencia envía al *Dasein*, que lejos de llamar a partir y en vistas del ser, no decía nada, esto es, no remitía a nada, puesto que no tenía nada que contar<sup>23</sup>. De este modo, el *Dasein*, interpelado o reivindicado por esta llamada, no es remitido de la Nada al ser, sino solamente se encuentra llamado a sí mismo, pues “el *Dasein* es a la vez el que llama y el llamado”<sup>24</sup>. Por consiguiente, ¿no deja esta llamada al *Dasein* congelado en la pura indeterminación?

En tercer lugar, en el supuesto caso de que esta llamada silenciosa remita finalmente al ser, no quiere decir que la reivindicación se cumpla con ello, puesto que a esta reivindicación debe corresponderle una respuesta en gratitud<sup>25</sup>. Ahora bien, tal como afirma Heidegger, “hay reivindicaciones que reivindicán al hombre en su esencia y que tienen el deseo y la necesidad de su respuesta”<sup>26</sup>. De este modo, ante esta reivindicación silenciosa del ser cabe la posibilidad de elección y, por lo tanto, de rechazo, pues el *Dasein* puede no tener oídos para escuchar esta llamada del ser. En este caso, el ser no podrá ni hacerse audible ni mucho menos manifestarse como un fenómeno.

En cuarto y último lugar, la posibilidad de esta falta de gratitud ante la llamada silenciosa del ser origina que el filósofo alemán no solo minimice el primado de la gratitud (*Danken*), sino, además, lo subordine al pensamiento (*Denken*) en las correcciones de 1949 al *Epílogo* a *Was ist Metaphysik?*<sup>27</sup>.

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 306 (añadido de 1949).

<sup>23</sup> Cf. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, §56, p. 273.

<sup>24</sup> Heidegger, M., *Sein und Zeit*, §57, p. 277. Cf. *ibid.*, pp. 275 y 279.

<sup>25</sup> Cf. Heidegger, M., GA 9, p. 310.

<sup>26</sup> Heidegger, M., GA 51, p. 5.

<sup>27</sup> “La respuesta del pensar (1943: La respuesta tácita de la gratitud en el sacrificio) es el origen de la palabra humana... Si no hubiera a veces un pensar (1943: agradecer) escondido en el fundamento esencial del hombre histórico, éste nunca sería capaz de agradecer (1943: pensar), puesto que en todo pensamiento y en todo agradecimiento (1943: recordar) tiene que haber necesariamente un pensar que piense inicialmente la verdad del ser” (Heidegger, M., GA 9, p. 310).

Ciertamente, observamos aquí que ni el mismo Heidegger ha hecho siempre justicia a la gratitud, cuyo primado anteriormente era incondicionado y solamente ella era la que debía responder dignamente a la “voz silenciosa” del ser<sup>28</sup>.

Pensamos que la posición marioniana frente a la hermenéutica de la Nada como ser puede legitimarse aún más a partir de estas cuatro objeciones que el propio filósofo francés señala. Pues, la hermenéutica ontológica de la Nada como ser puede fracasar, ya que cabe la posibilidad de que el ser mismo reivindique en vano. En lo sucesivo, el *Dasein* puede no tener oídos para escuchar esta llamada silenciosa del ser. Ante esta posibilidad, la Nada, a la cual ha accedido el *Dasein* a través de la tonalidad afectiva fundamental de la angustia, no solo puede no conducir a este al “fenómeno de ser”, sino, además, revelar que el *Dasein* no tiene por qué descubrirse en la Nada por y para el ser. En consecuencia, ¿no cabe la posibilidad de que el *Dasein* pueda descubrirse allí por y para otra llamada más originaria? Dicho de otro modo, ¿no puede este silencio indistinto del ser posibilitar la aparición de una nueva instancia que sea anterior e incluso irreductible al ser?

Quizás esta posibilidad podría encontrar en la tonalidad afectiva del aburrimiento su más auténtica legitimidad fenomenológica. Recordamos cómo Heidegger recurría, incluso antes que a la tonalidad afectiva fundamental de la angustia, gracias a la cual alcanzaba la Nada, a la tonalidad afectiva del aburrimiento para acceder a la totalidad de lo ente. Ahora bien, esta tonalidad afectiva tenía en la conferencia de 1929 una función estrictamente ontológica, pues dicha tonalidad permitía precisamente al *Dasein* “encontrarse en medio de lo ente en su totalidad”<sup>29</sup>. Así, pues, el aburrimiento abría a la totalidad de lo ente y, por consiguiente, al mundo<sup>30</sup>, con el fin de progresar siempre y solamente hacia el “fenómeno de ser”.

Pero ¿no podría el aburrimiento, lejos de separarnos solamente de un ente para ubicarnos en la totalidad de lo ente, liberarnos de la reivindicación del ser? O mejor aún, ¿no podría el temible ejercicio del aburrimiento poner al *Dasein* en una situación donde ya no solo el ente, sino, también, el ser no le diga nada? O de otro modo, ¿no puede el aburrimiento provocar en el *Dasein* un desinterés por la reivindicación del ser y, en consecuencia, que preste oídos sordos a la “voz silenciosa” del ser?

---

<sup>28</sup> Cf. Marion, J.-L., *Réduction et donation*, pp. 280-283.

<sup>29</sup> Heidegger, M., GA 9, p. 110.

<sup>30</sup> “Llamamos el espacio de aquello ‘en su conjunto’, tal como se abre en el aburrimiento profundo, el mundo” (Heidegger, M., GA 29/30, §39, p. 251).

Según Marion, el aburrimiento solamente nos conduce a un *impasse*, esto es, a una situación donde nada ocurre. En su opinión, el aburrimiento no niega al ente, tampoco lo desprecia o sufre por él, sino solamente lo deja en su lugar como si de nada se tratase, es decir, lo abandona serena y pacíficamente sin afectarlo ni dejarse afectar por él<sup>31</sup>. Sin embargo, es precisamente este abandono mismo el que condiciona la reivindicación del ser, puesto que ante el aburrimiento ninguna llamada provoca en el *Dasein* un éxtasis de sí mismo, al igual que tampoco logra originar en él ninguna admiración posible.

Así, pues, el aburrimiento es el más radical desinterés por todo. No solo hace indiferentes todas las cosas, sino, además, las sumerge en una indiferenciación donde ya no se distingue entre estas y el aburrimiento. De este modo, la suspensión del mundo solo manifiesta la disolución de la mundanidad misma. En consecuencia, el Yo que abandona, o mejor aún, que se abandona al aburrimiento, se sumerge en un desierto donde él junto con todas las cosas del mundo son indiferenciadas.

Ahora bien, al parecer del filósofo francés, el aburrimiento origina en el Yo un doble fracaso. Primeramente, el aburrimiento provoca que el Yo se abandone. Es decir, el Yo que se abandona al aburrimiento, se abandona también, en realidad, a sí mismo. En este abandono de sí mismo, el Yo ya no podrá responder a ninguna llamada, ni aun cuando esta provenga de sí mismo y en vistas solo de sí, puesto que ante una llamada ya no podrá responder “yo”. Por consiguiente, el Yo se transforma en impersonal: ya no soy “Yo”, dado que, de hecho, ya no soy. De este modo, el Yo impersonal, sumergido en el abismo del aburrimiento, ni quiere ni puede escuchar la menor llamada, ni siquiera aun cuando esta sea la llamada silenciosa del ser.

Finalmente, el aburrimiento no solo provoca la desaparición del Yo, sino, también, disuelve junto con él todos los entes del mundo. El aburrimiento avanza como un desierto que sumerge en la indiferencia todo lo que encuentra a su paso. Sin embargo, esta disolución no significa el aniquilamiento o destrucción de todos los entes, sino simplemente el abandono o la renuncia a ellos. Ciertamente, el aburrimiento priva a las cosas del mundo de su denominación de entes, pues, al no escuchar ni llamar a estas, desactiva en ellas su función de ser el ente en el ser. Sin duda, el Yo se encuentra ante todos los entes, pero, tras el abandono no solo de sí mismo sino también de todos los entes, todo el mundo viviente existe en vano frente a él, permaneciendo él ausente

---

<sup>31</sup> Cf. Marion, J.-L., *Reprise du donné*, p. 33.

a todo. En definitiva, el Yo vive solo inmerso en el abismo del aburrimiento abandonando todos los entes del mundo como si estos no fueran nada. De este modo, “los entes, viudos del Yo a cargo de su ser, ciertamente permanecen, pero silenciosamente teñidos de vanidad: nada cambia, nada se mueve, nada desaparece; todo es como si no fuera”<sup>32</sup>.

Entonces, si el aburrimiento no solo provoca la desaparición del Yo, sino, además, la disolución de todos los entes en un abismo que los tiñe de vanidad, ¿no descalificaría, por tanto, toda posible llamada? En tal caso, ¿no quedaría también descalificada por el aburrimiento la posible reivindicación del ser? O mejor aún, ¿no podría el silencio indistinto del ser posibilitar la aparición de una nueva instancia que sea anterior e irreductible al ser? O de otro modo, ¿no cabría la posibilidad de que el *Dasein* pueda descubrirse en la Nada por y para otra llamada más originaria que la reivindicación del ser?

### 3. La reducción a y de la llamada

Tales conclusiones parecen contradecir claramente la intención del emprendimiento heideggeriano. El propio filósofo alemán afirmaba en la conferencia de 1929 que “ser-aquí significa: estar inmerso en la nada”<sup>33</sup>. Es precisamente la Nada, al pertenecer esta originariamente al propio ser, la que reconduce, o mejor aún, remite al “fenómeno de ser”<sup>34</sup>. Pues, según Heidegger, el *Dasein* se define como *Da-sein* tanto por su apertura al ser como porque se “erige extáticamente en la verdad del ser”<sup>35</sup>.

En cambio, si afirmamos, tal como sostiene el filósofo francés, que el aburrimiento puede provocar la deserción del Yo en el encuentro con el ser, nos vemos obligados a concluir: por un lado, que el Yo podría sustraerse de la destinación del *Dasein*, y, por otro lado, que el aburrimiento podría no solo suspender toda reivindicación, sino, sobre todo, la reivindicación que el ser ejerce sobre el *Dasein*.

---

<sup>32</sup> Marion, J.-L., *Réduction et donation*, p. 288. Cf. *ibid.*, pp. 286-289.

<sup>33</sup> Heidegger, M., GA 9, p. 115.

<sup>34</sup> En realidad, será en el *Nachwort zu “Was ist Metaphysik?”* (1943) donde la simple aparición de la Nada remita al “fenómeno de ser”. A partir de 1943, el *Dasein* ya no va a experimentar su propia trascendencia en la Nada, a la cual da acceso la tonalidad afectiva fundamental de la angustia, sino, por el contrario, va a aprender a experimentar en la Nada directamente y como tal al ser: “...y porque ésta piensa a partir de la atención a la voz del ser llegando hasta el acuerdo que procede de esa voz y que reclama al hombre en su esencia a fin de que aprenda a experimentar el ser en la nada” (*ibid.*, p. 307).

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 325.

En lo sucesivo, queda por demostrar fenomenológicamente si este análisis renovado del aburrimiento puede suspender realmente la reivindicación del ser. Para esta legitimación fenomenológica, el filósofo francés exige establecer dos tesis: en primer lugar, que el ser, al abrirse a la fenomenicidad, pueda exponerse también a la tonalidad afectiva del aburrimiento; en segundo lugar, que el *Dasein*, en tanto que ente ontológicamente caracterizado, no solo pueda encontrarse afectado ópticamente por la tonalidad afectiva del aburrimiento, sino, además, ontológicamente.

Ahora bien, ¿puede exponerse el ser realmente a la tonalidad afectiva del aburrimiento? Ciertamente, si el ser reivindica, su reivindicación se expondrá como cualquier otra reivindicación al aburrimiento, esto es, a la indiferencia que abandona todo lo que alcanza a su paso. Según Marion, es claramente un motivo fenomenológico esencial el que abre el ser al aburrimiento: el ser suscita y exige la afeción de la admiración.

En efecto, al determinar “la maravillas de las maravillas: *que* lo ente es”<sup>36</sup>, el filósofo alemán da como implícitamente asumido que la pregunta sobre el *que* o *lo que* del ente no podría plantearse dignamente como pregunta si no es sometándose a la afeción de la sorpresa, la cual asegura abiertamente una atención y una admiración por dicha pregunta<sup>37</sup>. Sin embargo, “de entre todos los entes, el hombre es el único que, siendo interpelado por la voz del ser, experimenta la maravilla de las maravillas: *que* lo ente es”<sup>38</sup>. Es decir, la admiración precede el advenimiento del ser. La “maravilla de las maravillas” exige una admiración previa que garantice la reivindicación del ser.

Así, pues, el ser, a través de su llamada reivindicadora, pretende reivindicar la atención necesaria para que la “maravilla de las maravillas”, esto es, el hecho de ser del ente, reciba el asombro admirado que merece. De este modo, la llamada y el asombro admirado no tienen otra función que la de provocar en el *Dasein* la admiración por aquello a lo que se le destina, a saber, al ser como fenómeno. Por tanto, la fenomenicidad del ser exige que el *Dasein* le preste atención, pues, en un sentido estrictamente fenomenológico, la condición que

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 307.

<sup>37</sup> Podemos observar aquí que tanto Husserl como Heidegger parecen inspirarse a la hora de determinar “la maravilla de todas las maravillas” en la afirmación platónica que sostiene que “aquello que es eso, Yo, no accede siquiera a la cuestión que lo interroga, sino sometándose a la afeción de la sorpresa”. De ahí que, para plantearse dignamente la pregunta acerca de “la maravilla de las maravillas”, sea necesario el asombro admirado. Véase: *ibid.*, p. 307; Husserl, E. *Hua* V, §12, p. 75; y Platón, *Teeteto*, 155d.

<sup>38</sup> Heidegger, M., *GA* 9, p. 307.

posibilita el desvelamiento del ser es precisamente la admiración. Es la escucha de la llamada reivindicadora del ser la que posibilita que el ser mismo se desvele.

En opinión del filósofo francés, son dos los motivos por los que la tonalidad afectiva del aburrimiento puede afectar ontológicamente al ser como fenómeno: primeramente, el aburrimiento puede provocar que el *Dasein* preste oídos sordos a la llamada reivindicadora del ser; finalmente, el aburrimiento también puede originar en el *Dasein* una indiferencia por la “maravillas de las maravillas”. Al suspender el aburrimiento tanto la llamada como la admiración, suspende también junto con ellas la condición que posibilita el desvelamiento del fenómeno de ser<sup>39</sup>.

Si el aburrimiento se ejerce ontológicamente sobre el “fenómeno de ser”, ¿podría el *Dasein*, por tanto, encontrarse afectado por la tonalidad afectiva del aburrimiento ya no solo ónticamente, sino también ontológicamente? No se trata aquí de la posibilidad de que “digamos no a nuestro *Dasein*”<sup>40</sup>, sino de que el propio *Dasein* diga no a su ser. Pero ¿no contradice esta posibilidad, que el *Dasein* pueda decir no a su ser, la propia determinación del *Dasein* como el *ser-ahí* que no puede decir no a su ser? De manera totalmente opuesta, ¿podría el *Dasein*, como consecuencia del aburrimiento, negarse realmente a su ser?

Según Heidegger, “la peculiaridad óntica del *Dasein* consiste en que el *Dasein* es ontológico”, es decir, “lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser”<sup>41</sup>. Es bajo el modo de ser de la existencia como el *Dasein* pone en juego la manera de su ser, o mejor aún, hace visible en este juego consigo mismo la manera del ser. Sin embargo, según la interpretación marioniana, la tonalidad afectiva del aburrimiento puede afectar a esta dignidad ontológica del *Dasein* a partir de dos matizaciones.

En primer lugar, si para el filósofo alemán “el *Dasein* se comprende siempre a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo: de ser sí mismo o de no serlo”<sup>42</sup>, el modo de ser propio del *Dasein*, a saber, la existencia como posibilidad, implica que el propio *Dasein* se vea obligado a tomar una resolución al respecto. Pues, la existencia como posibilidad abre la alternativa: la elección por parte del *Dasein* de ser sí mismo o de no ser sí mismo. Por consiguiente, en opinión de Marion, la autenticidad de ser sí mismo determina tan esencialmente al *Dasein* como la inautenticidad de no ser sí

370

---

<sup>39</sup> Cf. Marion, J.-L., *Réduction et donation*, pp. 290-291.

<sup>40</sup> Heidegger, M., *GA* 40, p. 88.

<sup>41</sup> Heidegger, M., *Sein und Zeit*, §4, p. 12, respectivamente.

<sup>42</sup> Ídem. “La ‘esencia’ del *Dasein* consiste en existencia” (Heidegger, M., *Sein und Zeit*, §9, p. 42).

mismo. De este modo, la inautenticidad puede suspender el carácter esencial del *Dasein*, pues, en la posibilidad de no ser sí mismo, la remisión al ser puede no constituir ya la posibilidad última de lo que yo soy. En palabras del filósofo francés, “la inautenticidad se desinteresa de su puesta en juego en el juego del ser; pretende de este modo jugar un juego que nada debe al ser, o, si este aún se alza allí, hacer como si el ser no tuviera allí parte alguna”<sup>43</sup>. En definitiva, a su parecer, el aburrimiento sustrae al *Dasein*, al cual *le va* en su ser este mismo ser, es decir, que tiene una relación de ser con su ser, de su esencia de ente en el ser. El aburrimiento no solo suspende la reivindicación del ser, sino que, además, origina en la analítica existencial la posibilidad de no ser sí mismo.

En segundo lugar, si el modo de ser propio del *Dasein* implica que “este ente tiene que ser en cada caso su ser como suyo”<sup>44</sup>, esto significa que el *Dasein* no es simplemente aquello que es, sino que por el carácter propio de su modo de ser le corresponde tener que ser. Es decir, el *Dasein* que elige ser sí mismo ha de reivindicar en cada caso que el ser en juego sea el suyo. Solamente es comprometiéndose “en persona” con el ser como el Yo logra jugar verdaderamente como *Dasein*, esto es, abandonándose sin reservas al juego del ser. Ahora bien, si el *Dasein* por necesidad tiene que ser su ser, ¿podría, por el contrario, no serlo, es decir, no jugar el juego del ser como su asunto más propio? En opinión del filósofo francés, el aburrimiento podría intervenir aquí, ya que puede ejercer su peso en el punto de unión donde el ente se somete al ser, es decir, en el pliegue donde este ente privilegiado *Dasein* se articula con el ser, desviando al *Dasein*, de este modo, de la obligación de tener que ser en cada caso el ser del ente. El aburrimiento puede dispensar al *Dasein* de su propio desafío, esto es, el de responder a la reivindicación del ser. Pero si el *Dasein* abandona el ser que en cada caso tiene que ser, el aburrimiento no tiende más que a liberar al *Da-sein* del *sein*, para constituirlo como el *da*, pudiendo este consagrarse a una propiedad más esencial o a otra instancia distinta que el ser del ente. Desde el punto de vista marioniano, el aburrimiento no solo se inscribe en los momentos de la analítica existencial del *Dasein* suspendiendo la reivindicación que el ser le envía a este, sino, además, insinúa la posibilidad no ontológica de que otra reivindicación en nombre de otro que el del ser pueda reivindicar al *ahí*, es decir, abre la posibilidad no ontológica de que otra instancia sostenga el *ahí*<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> Marion, J.-L., *Réduction et donation*, p. 293.

<sup>44</sup> Heidegger, M., *Sein und Zeit*, §4, p. 12.

<sup>45</sup> Cf. Marion, J.-L. *Réduction et donation*, pp. 293-294.

Así, pues, una vez que la tonalidad afectiva del aburrimiento ha liberado al *ahí* de la llamada del ser, el *ahí* queda expuesto a la posibilidad no ontológica de otra reivindicación, la cual calificaría al *ahí* para mantenerse *ahí* a favor de otro. Sin embargo, no se trata como si una vez consumada la liberación del *ahí* de la reivindicación del ser, apareciera ese “otro” como un último recurso, o para hablar en términos husserlianos, como un “residuo” de la reducción, pues esta nueva instancia reivindicadora no vendría a ocupar el vacío que ha dejado el ser, sino, más bien, “lo libera para exponerlo mejor al viento de toda otra llamada posible”<sup>46</sup>.

Ciertamente, el filósofo alemán admite incidentalmente en *Brief über den Humanismus* la oposición entre *Anspruch des Seins* y *Anspruch des Vaters*: “El cristiano ve la humanidad del ser humano, la *humanitas del homo*, en la delimitación frente a la *deitas*. Desde la perspectiva de la historia de la redención, el hombre es hombre en cuanto ‘hijo de Dios’ que oye en Cristo el reclamo del Padre y lo asume”<sup>47</sup>. Podemos afirmar a partir de este texto que la reivindicación que aquí se ejerce ya no reivindica en nombre del ser sino del Padre. Por tanto, otra reivindicación puede ejercerse en nombre de otro que el del ser. No obstante, el filósofo alemán no reconoce esta posibilidad, pues no duda en rechazar la posible primacía de esta otra llamada, posicionándose en favor de la posibilidad y legitimidad del *Anspruch des Seins*. Es decir, admite la posibilidad, pero no la legitimidad del *Anspruch des Vaters*<sup>48</sup>.

Evidentemente, Marion no tratará de invocar la autoridad revelada con el fin de ampliar el campo fenomenológico, sino solamente intentará confirmar que otra llamada puede suspender la primera llamada que envía el *Anspruch des Seins*. Sostendrá que la llamada que reclama compone la llamada como tal, esto es, “la forma pura de la llamada”<sup>49</sup>. Desde su punto de vista, esta actúa incluso antes que su “mensaje”, captando la atención tanto del que la escucha

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 294.

<sup>47</sup> Heidegger, M., GA 9, p. 319.

<sup>48</sup> Ante el rechazo heideggeriano de la legitimidad de la reivindicación del Padre –a pesar de reconocer su posibilidad–, alza Emmanuel Levinas su propia interpretación invocando una llamada hermana de la descalificada por Heidegger como no legítima (*Anspruch des Vaters*). Pues, Levinas reclama la legitimidad de la reivindicación del yo por Dios en el rostro del otro, es decir, del prójimo. De este modo, la reivindicación del Padre (*Anspruch des Vaters*) queda legitimada en la reivindicación que Dios mismo hace del yo en el rostro del prójimo. En definitiva, según el pensamiento levinasiano, la “maravilla de las maravillas” no procede de la reivindicación del ser, o del hecho de que el ente sea, sino de la ‘maravilla del yo reivindicado por Dios en el rostro del prójimo’ (Levinas, E., *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 265).

<sup>49</sup> Marion, J.-L., *Réduction et donation*, p. 297.

como del que no la espera<sup>50</sup>. De este modo, la forma pura de la llamada se ejerce antes y más ampliamente que la simple llamada del ser, puesto que “la llamada y la reivindicación despliegan pues una figura fenomenológica propia, singular e irreductible, que exige ser descrita por sí misma, es decir, sin mezclarla con las autoridades sucesivas (el ser, ‘el Padre’, el Otro, etcétera), a las que diversas doctrinas las habían arrendado”<sup>51</sup>.

#### 4. *El Da(sein): el ahí que precede al ser*

Observamos como según la interpretación marioniana la tonalidad afectiva del aburrimiento hace aparecer la forma pura de la llamada como tal. Ahora bien, en esta forma pura de la llamada se origina una reducción, pues ningún fenómeno llega realmente a donarse si no se entrega previamente una respuesta a esta reivindicación originaria. De este modo, ni el ente ni el ser del ente constituyen una excepción a esta reducción, dado que, de hecho, “ser equivale a donar, y por lo tanto exige que nos entreguemos a ello”<sup>52</sup>. Sin embargo, al suspender el *Anspruch des Seins*, el aburrimiento confirma no solo que el *Anspruch* precede al ser, sino que, además, hace posible a este. Antes de que el juego del ser se alce, la forma pura de la llamada ya se ha ejercido.

Pero ¿quién recibe o rechaza esta reivindicación originaria, es decir, quién escucha esta llamada como tal, antes o sin el *Dasein*? En opinión de Marion, ni el *Dasein* ni el *Yo* constituyente, autárquico e incondicionado. Entonces, ¿qué es lo que se entrega a esta llamada como tal que dona? Al parecer del filósofo francés, el *Anspruch me* llama. Es decir, la voz de la reivindicación *me* ha llegado, captando y comprendiéndome, interpelándome incluso antes de que haya podido decir *yo*, puesto que dicha reivindicación *me* ha nombrado y requerido como un “*a mí*” (*me*). Aún no he dicho *yo* cuando la reivindicación ya *me* ha llamado<sup>53</sup>. Así, pues, la reivindicación *me* habla *a mí* primero, me nombra, pudiendo responder solamente y sin ningún *yo*: “¡Heme aquí! ¡Habla!”<sup>54</sup>.

---

<sup>50</sup> Algunos autores podrían objetar aquí si es posible captar, en realidad, la llamada pura (formal) al margen del mensaje en que se encarna, o sea, sin ser afectada por el mensaje.

<sup>51</sup> Marion, J.-L., *Étant donné*, p. 433.

<sup>52</sup> Marion, J.-L., *Réduction et donation*, p. 297.

<sup>53</sup> El filósofo francés comienza a partir de aquí un juego fundamental entre el pronombre personal átono *je* y el pronombre personal tónico *moi*. Ciertamente, el pronombre personal tónico *moi* (*mí* o *me*) puede servir para enfatizar el pronombre personal átono *je* (*yo*) sujeto de la oración. De hecho, la argumentación que desarrolla Marion pretende subrayar justamente la primacía del *moi* (*mí* o *me*), el cual es instituido por una reivindicación, con respecto al *je* (*yo*) sujeto.

<sup>54</sup> Podemos apreciar con suma claridad la primacía de esta reivindicación en la llamada que Dios le hace a Samuel: “Vino Yahvéh, se paró y llamó como las veces anteriores: ‘¡Samuel, Samuel!’”

Ante la llamada como tal ya no debo pronunciar(me) bajo el título de *yo*, pues esta reivindicación no solo me dispensa del *yo*, sino que *me* instituye en un “*a mí*”. El *yo* que me concede la reivindicación cuando *me* interpela no designa en ningún momento un *Yo* trascendental, autónomo e incondicionado, sino que este solamente remite a la interpelación misma<sup>55</sup>. Aquí es fundamental retener este tránsito de *yo* (ponente) al *a mí* (receptivo). Es decir, cuando *me* escucho decir “*a mí*”, *yo me* experimento como interpelado, esto es, *yo* en tanto que interpelado *me* experimento como un “*a mí*” (*me*) constituido. La experiencia del “*a mí*” no ofrece prueba alguna de un *Yo* trascendental, puesto que *yo* en tanto que interpelado no adquiero nunca la vivencia del *yo* empírico o del *Yo* trascendental. El “*a mí*” interpelado manifiesta fenomenalmente bajo el dominio absoluto de la reivindicación la ausencia de todo *Yo*<sup>56</sup>.

Pensamos que un análisis similar podría ejercerse sobre el *Dasein*. En efecto, el *Dasein*, antes de y para jugar el juego del ser como su asunto más propio, debe no solo escuchar, sino, también, rendirse al *Anspruch des Sein*. Ciertamente, el *ahí* se abre al ser, o mejor dicho, el *ahí* solamente se abre al ser en tanto que este ejerce una reivindicación que lo asigna como un *ahí* para el ser. De este modo, el *Anspruch* suscita un *ahí*, con el fin de que el ser se rinda a él. Pues, es la reivindicación como tal, antes incluso que el propio ser, quien asigna el *Dasein* al ser. Esta asignación de la reivindicación convoca al hombre como un *ahí* en el cual el ser toma posición. El hombre no admite depender del ser al encontrarse determinado como un *Dasein*, sino solamente del *Anspruch* que lo establece como un *ahí* para el ser. Es la llamada la que dispensa al hombre la posibilidad de existir como apertura del ser.

Desde esta perspectiva, la propia definición estrictamente ontológica del hombre queda contradicha por el *Dasein*, puesto que el *ahí* no solo precede, sino, además, determina al ser como *Da-sein*. A partir de ahora, el *Dasein* habrá

---

Respondió Samuel: ‘Habla, que tu siervo escucha’” (1 Sam. 3, 10). Podemos afirmar, por tanto, que el interpelado no es un *yo* pasivo, puesto que, ante el acontecimiento de la llamada, él decide responder o no a esa reivindicación que le llama. Respecto a esta cuestión, consúltese: Marion, J.-L., *La rigueur des choses*, pp. 141-142.

<sup>55</sup> Según Marion, no se trata de repetir aquí la clásica crítica, ya sea a la manera de Kant, del primer Husserl o de Sartre, del *yo/yo mismo (je/moi)* empírico y objetivo por y en beneficio del *Yo* trascendental. Ciertamente, cuanto más se estigmatiza al *Yo* trascendental como objetivo, esto es, constituido y empírico, más radicalmente restablece esta crítica un *Yo* trascendental, no constituido sino constituyente, no objetivo sino objetivante, exceptuado de la reducción por ser él mismo reductor. Bajo el imperio de la metafísica, la limitación del *yo* empírico acentúa tanto mejor la absoluta primacía del *Yo* constituyente, autárquico e incondicional. Véase: Marion, J.-L., *Réduction et donation*, pp. 297-298 y “L’interloqué”, p. 187.

<sup>56</sup> Cf. Marion, J.-L., “Le sujet en dernier appel”, pp. 86-87.

de leerse más como *Da(sein)* que como *da(Sein)*, esto es, más que como el ser en su *ahí* como el *ahí* del ser. Por tanto, la reivindicación suscita primeramente el “lugar” donde exponerse el ser. El “lugar” resulta de la reivindicación que proviene del ser, reivindicación que no tiene otro fin más que retornar al ser. Sin embargo, podemos observar aquí que el ser no accede a un ‘lugar’, esto es, un *ahí*, si no es por la instancia de una reivindicación. En palabras del propio Marion, “el *Dasein* no se expone al ser para transformarse en su “lugar” sino en tanto se rinde a la llamada que lo convoca, en nombre del ser”<sup>57</sup>. Por consiguiente, el *ahí* convocado por la llamada debe rendirse a la convocatoria, es decir, el *ahí* determinado por la llamada debe responder solamente a ella. Estas dos instancias del *yo*, a saber, el “*ahí*” y el “*me*”, ambas determinadas por la reivindicación, obligan al *yo* a renunciar a toda autarquía y a admitirse como esencialmente alterado.

### 5. El interpelado<sup>58</sup>

Ahora bien, si estas dos figuras principales del sujeto fenomenológico –“*me*” y “*ahí*”– se ven afectadas por la amplitud de esta alteración, ¿podríamos hablar aún de un rastro del *yo*? Pues, ¿no conduce, el privilegio

---

<sup>57</sup> Marion, J.-L., *Réduction et donation*, p. 299. Tras la *Kehre*, Heidegger denominará esta llamada, tanto en *Nachwort zu “Was ist Metaphysik?”* como en *Brief über den Humanismus*, como *Anspruch des Seins*. Así, pues, el *Dasein*, o mejor aún, el hombre, considerado como la instancia fenomenológica de la manifestación del ser, es reivindicado por la llamada del ser. Sin embargo, esta llamada, al contrario que en *Sein und Zeit*, ya no vendrá a ser siempre una llamada de sí mismo, sino que, a partir de la *Kehre*, la llamada del ser reivindica al hombre, desde el exterior y de antemano. De este modo, entre la resolución anticipadora del Sí-mismo y la reivindicación del ser al hombre (y no *Dasein*), el filósofo alemán elige no solo el *Anspruch des Seins*, sino, en consecuencia, la destrucción constante de la autarquía del *Dasein*. A partir de ahora, el hombre responderá a una llamada que lo reivindica para el ser. Ahora bien, tal como precisa Marion, el “hombre” ha de ser entendido aquí no solo como el que viene después del sujeto, sino, también, como el que viene después del Sí-mismo, pues el hombre es aquel que se deja reivindicar por el *Anspruch des Seins*. Véase: Marion, J.-L., “Le sujet en dernier appel”, p. 85 y “L’interloqué”, pp. 186-197.

<sup>58</sup> La traducción de “*interloqué*” por “interpelado” no vierte, ciertamente, al español todo lo que el término francés indica, debido a la falta en la lengua castellana de las formas infinitivas y participiales correspondientes. Pues, si tuviéramos en cuenta realmente el significado del verbo francés “*interloquer*” (participio: “*interloqué*”), nos veríamos obligados a señalar los tres significados o campos semánticos a los cuales remite: a) tomar parte en un diálogo (en castellano existe la forma sustantiva “interlocutor”); b) aturdir, confundir, desconcertar (no existe ninguna forma equivalente en castellano a esta flexión); c) en lenguaje jurídico también puede significar formar un auto interlocutorio. De este modo, la traducción del término francés “*interloqué*” al castellano por “interpelado” solo recogería, en el mejor de los casos, el primero de estos tres sentidos. Marion en su ensayo *L’interloqué* aludirá sucesivamente a estos tres significados en el apartado V. En cambio, en *Réduction et donation* o *Le sujet en dernier appel* hará referencia al interpelado como aquel que siendo alcanzado por sorpresa por una interpección se queda desconcertado (dislocado, des-colocado), esto es, sin reacción, sin referentes, atónito.

de la reivindicación sobre el ser y sobre todo lo ente, a disolver todo oyente de la llamada? En opinión de Marion, el oyente de la llamada se identifica con aquel que responde a la pregunta. Es decir, la reivindicación llama a aquel a quien se dirige la pregunta. De este modo, aquel que no solo se expone a la reivindicación, sino, también, sabe oír la llamada, es nombrado por el filósofo francés como el “interpelado” (*der Angesprochene*). Este interpelado se define principalmente por cuatro rasgos: la convocación, la sorpresa, la identificación y, por último, la facticidad.

El interpelado se experimenta, en primer lugar, convocado. Es decir, el interpelado recibe una convocatoria de la reivindicación. Sin embargo, según la interpretación marioniana, esta llamada es tan poderosa y constringente que al interpelado no le queda más que rendirse a ella, en el doble sentido de desplazarse hacia dicha llamada y de someterse a ella. Por consiguiente, la llamada no solo se produce ante el interpelado, sino que, además, lo alcanza. Al reconocerse y admitirse convocado por la reivindicación, el interpelado, en tanto que alterado por una relación originaria que lo identifica como “*interloqué*”, renuncia desde un comienzo y definitivamente a la autarquía autista de todo tipo de auto-afirmación y de auto-afectación, esto es, renuncia a la autarquía de una subjetividad absoluta. Así, pues, al encontrarse siempre constreñido a una relación, el interpelado se descubre como el polo derivado de esta relación, en la cual no solo pierde su sustancialidad autárquica, sino, también, la subjeti(vi)dad. Es justo a partir de esta relación original y semidesconocida como la individualidad pierde su esencia autárquica. En definitiva, el convocado pierde su subjeti(vi)dad, pues solo se descubre sujeto en tanto que derivado de una relación.

El convocado por esta reivindicación se reconoce, en segundo lugar, prendido y dominado por una sorpresa. En efecto, el convocado se experimenta sor-prendido a causa de un acontecimiento absolutamente ajeno<sup>59</sup>. Ciertamente, el éxtasis instituye al sujeto fuera de sí mismo. Sin embargo, el éxtasis es desplegado siempre a partir de sí mismo, para disponerlo a retornar nuevamente a sí mismo. En cambio, la sorpresa de la reivindicación se apodera del interpelado, hasta tal punto que lo desprende de toda polaridad de la subjeti(vi)dad. Así la sorpresa priva al convocado de toda polaridad propia, es decir, desprende toda

376

---

<sup>59</sup> Puede servir aquí de guía la definición que propone Descartes de la admiración: “Cuando el primer encuentro de un objeto nos sorprende y consideramos que es nuevo, o muy diferente de lo que conocíamos antes o de lo que suponíamos que debía ser, esto hace que lo admiremos y que nos asombremos. Y como esto puede suceder antes de que sepamos si este objeto nos conviene o no, parece que la admiración es la primera de todas las pasiones” (Descartes, R., *Les passions de l’âme*, A.T. XI, §53, p. 373).

posible polaridad autoconstituyente en él. No es que el convocado se sienta a causa de esta sorpresa arrancado de sí, sino que este se reconoce ya precisamente sin el menor sí, esto es, no como un *yo* (*je*), sino, más bien, como un “*me*” (*moi*), sin sujeto, sin suelo, sin más “lugar” que esta reivindicación misma.

Ahora bien, destituido de toda autarquía autista y prendido por una sorpresa que se apodera de él, el interpelado no se disuelve en la indiferencia, esto es, no desaparece en la indeterminación. Ciertamente, según el filósofo francés, tanto el *me*, en tanto que acusativo, como el *ahí*, en tanto que locativo, trabajan en el vocativo, es decir, que estas dos instancias del *yo* (*me* y *ahí*) trabajan para responder a la vocación enunciada silenciosamente por la convocatoria que lo sorprende. Pero es precisamente porque este *yo* decide ejercer(se) como un *Yo* en virtud de la convocatoria que lo sorprende apoderándose de él, por lo que el *Yo* convocado puede identificarse consigo mismo. De este modo, la reivindicación *me* establece como *ahí*. Por consiguiente, el carácter por el cual se trata de *mí*, esto es, lo “propialemente mío” (*mienneté*), puede llegar a cumplirse sin necesidad de la autodeterminación o de la “resolución anticipadora”. En definitiva, “la reivindicación no destruye la irreductible identidad consigo cuando destituye todo *Yo* en mí, sino que, a la inversa, la subraya y la provoca”<sup>60</sup>.

El interpelado se expone, finalmente, a un juicio interlocutorio. El término francés “*interloquer*” señala, según el antiguo lenguaje jurídico, la necesidad de establecer el hecho antes de dictaminar el derecho<sup>61</sup>. Se hace depender, así, la cuestión de derecho de la cuestión de hecho. En el caso que nos ocupa, el interpelado debe responder primeramente a la cuestión de hecho, esto es, responder la pregunta ¿qué reivindicación originaria *me* sorprende apoderándose de *mí*?, antes de toda cuestión de derecho. Según Marion, “el hecho de esta reivindicación decide... el horizonte donde se hará legítimamente pensable toda teoría del convocado”, pues “nada podrá decirse de él... que no reciba previamente la determinación de la reivindicación”<sup>62</sup>. Así, pues, toda teoría del convocado estará precedida por una facticidad. Ahora bien, a partir de ahora no se trata de la facticidad mía del *Dasein*, sino, por el contrario, de la facticidad absolutamente otra y precedente de la reivindicación que *me* sorprende y *me* convoca<sup>63</sup>.

---

<sup>60</sup> Marion, J.-L., *Réduction et donation*, p. 301.

<sup>61</sup> Cf. Littré, E., *Dictionnaire de la langue française*, t. 3, p. 133 y Bloch O. y von Wartburg, W., *Dictionnaire étymologique de la langue française*, p. 343.

<sup>62</sup> Marion, J.-L., *Réduction et donation*, p. 301 y “L’interloqué”, p. 188, respectivamente.

<sup>63</sup> Para una mayor profundización en estos cuatro rasgos de la reivindicación que instituyen al interpelado como tal, consúltese: Marion, J.-L., *Réduction et donation*, pp. 300-301, “Le sujet en dernier appel”, pp. 87-90 y “L’interloqué”, pp. 187-188.

Convocado por una reivindicación originaria que *me* aparta de toda autarquía autista; sorprendido por un acontecimiento absolutamente ajeno que *me* desprende de toda subjeti(vi)dad; identificado por una llamada que *me* establece como *ahí*; interpelado por una llamada que *me* precede y *me* determina. Así, pues, el interpelado como tal es instituido a partir de estos cuatro caracteres de la reivindicación.

Sin embargo, pensamos que la tesis de la primacía del interpelado se expone a una objeción: la necesidad de una instancia que efectúe la reivindicación que instituye al interpelado. Esta objeción reclama la necesidad de nombrar la instancia que *me* reivindica con el fin de recibir su convocatoria. Llegado a este punto cabe preguntarse: ¿quién o qué instancia, primera o última, reivindica, convoca, invoca o sorprende al interpelado? Sin duda surge la pregunta acerca del “origen” de la llamada.

Al parecer del filósofo francés, evocar aquí a Dios, al otro, al ser mismo, a la conciencia moral, etcétera, no permite resolver la dificultad, sino solo nombrarla. Por eso, para que el interpelado conserve su verdadero estatuto, la llamada debe ser fenomenológicamente anónima. Sostiene que, si seguimos una descripción estrictamente fenomenológica, constataremos que el anonimato del apelante no debilita la reivindicación, puesto que *me* reconozco convocado no solo antes de tener conciencia de mi subjetividad, sino, también, antes incluso de constatar quién o qué *me* reivindica<sup>64</sup>. De este modo, la imprecisión o confusión de la instancia que *me* reivindica no anula la reivindicación, sino, al contrario, legítima que ya en el origen se encuentra la forma pura de la llamada como tal, puesto que “la llamada no tiene que hacerse conocer para hacerse reconocer, ni tiene que identificarse para ejercerse”<sup>65</sup>.

De hecho, la sorpresa sorprende al interpelado precisamente por desconocer el nombre del qué o del quién de la convocación. Asimismo, el interpelado

---

<sup>64</sup> Cf. Marion, J.-L., *Étant donné*, pp. 484. Ciertamente, podría objetarse aquí si es posible que no se entremeta la alteridad del donante o del apelante, que para Levinas sería más importante que la misma donación.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 488. La llamada para llamar o convocar no tiene que decir jamás su nombre, pues de lo contrario solamente se estaría reconduciendo a la mera visibilidad, esto es, a la simple evidencia de un espectáculo. Heidegger ya establecía en *Sein und Zeit* el anonimato del que llama: “La indeterminación y la indeterminabilidad propias del que llama no es una nada, sino una característica positiva. Ésta anuncia que el que llama surge únicamente en su llamar a..., que solo quiere ser oído, sin ningún suplemento de habladería, en cuando tal” (Heidegger, M., *Sein und Zeit*, §57, p. 275). Jean-Louis Chrétien también establece de entrada el anonimato de toda llamada: “Este ser llamado es lo primero y esta afección precede a toda determinación de la identidad de eso que me llama. Suponiendo que esta identidad pueda ser asignada, ello solo sucederá mediante una interrogación posterior. Inicialmente el ser llamado deja abiertas todas las posibilidades respecto a la naturaleza del que llama” (Chrétien, J.L., *L'appel et la réponse*, p. 60).

se experimenta convocado por desconocer, al menos en el momento de la reivindicación, qué o quién lo reivindica. Pues, lo que posibilita justamente la reivindicación es la indeterminación y la confusión de la instancia reivindicadora<sup>66</sup>.

En cambio, si el anonimato del apelante se descubriera al menos al principio y conociera de antemano que aquel que *me* convoca es Dios, o el otro, o el ser, escaparía de golpe a la primacía del estatuto del interpelado, puesto que si por adelantado ya reconozco aquel que *me* reivindica quedaría pues libre de toda sorpresa y, por tanto, volvería a ser de nuevo un *yo* que se desliga de la categoría de un *me*<sup>67</sup>. En definitiva, sin saber por qué o por quién, yo *me* experimento desde el comienzo ya interpelado<sup>68</sup>.

### *Algunas críticas a modo de conclusión*

Recapitulando todo lo anterior, podemos confirmar que en esta reconducción de la reivindicación del ser a la forma pura de la llamada opera también una reducción: más esencial que la reducción fenomenológica-trascendental, en la que el fenómeno es reducido por la evidencia a una objetividad (objeto) para la conciencia de un *Yo* intencional y constituyente<sup>69</sup>; más esencial aún que la reducción ontológica, en la que se reducen todos los entes al ser, a partir de la reivindicación que el ser ejerce sobre el *Dasein*; más esencial incluso que esta reducción por reivindicación, aparece finalmente la reducción *a y de* la llamada (*la réduction à et de l'appel*), que reduce toda reivindicación a la forma pura de la llamada como tal.

Así, tras la reducción fenomenológica-trascendental y la reducción ontológica-existencial, se ejerce la reducción *a y de* la llamada. De hecho, la reducción fenomenológica-trascendental no podría donar ningún objeto constituido al *Yo* intencional y constituyente, si este no admitiera según el “principio de todos los principios” la donación hecha para él bajo la figura de la perfecta efectividad. Igualmente, en la reducción ontológica, la reivindicación del ser no podría reivindicar si no asume previamente la forma pura de la llamada como tal.

---

<sup>66</sup> Cf. Marion, J.-L., *Réduction et donation*, p. 302 y “L’interloqué”, pp. 188-189.

<sup>67</sup> Sobre la importancia del anonimato del apelante, véase: Marion, J.-L., *Étant donné*, pp. 483-489 y “Le sujet en dernier appel”, pp. 92-93.

<sup>68</sup> En Levinas, por el contrario, quien convoca es la mirada del otro. No se trata, según el pensamiento levinasiano, de una llamada sin referente.

<sup>69</sup> Para un estudio *in extenso* acerca de la reducción husserliana, consúltese: Porcel, M., “Jean-Luc Marion, lector de Husserl. La reducción fenomenológica-trascendental”, pp. 139-163.

Esta tercera reducción –la reducción *a* y *de* la llamada– trata, en primer lugar, de reconducir (reducir) todo lo que pretende aparecer –ente, objeto, apariencia, etcétera– a lo dado según la donación pura (“a tanta reducción, tanta donación”). En segundo lugar, trata de establecer la conexión necesaria por la cual “todo lo que se muestra debe primero darse”<sup>70</sup>. Como consecuencia de esta tercera reducción, Marion afirmará que el Yo en tanto que adonado ya no va a constituir los fenómenos, sino que, por el contrario, se limita a recibir lo dado puro, e incluso a recibirse a sí mismo de lo que recibe<sup>71</sup>. En palabras del filósofo francés, “lo que se dona solo se dona a aquel que se entrega a la llamada bajo la forma pura de una confirmación de la llamada reproducida en tanto que recibida”<sup>72</sup>. De aquí que la llamada subyazca como el esquema fundamental de las dos reducciones anteriores.

A nuestro juicio, solo este esquema apelativo es apto para reconducir a..., revelándose así la exigencia de que el interpelado no solo debe entregarse, sino, también, rendirse al don de la llamada como tal: en apertura-reconocimiento de la llamada y en un consentir ser atraído por ella y hacia ella. De este modo, la llamada como tal, en cuanto reivindica para sí (reducción a...), entra de modo pleno en el ámbito de la fenomenología.

Sin embargo, son varios los autores que alzan su crítica respecto a la fenomenología de la donación de Marion. Por un lado, algunos filósofos sostienen que no existe en la obra del filósofo francés una distinción disciplinaria clara entre teología y fenomenología, lo que supone que su fenomenología pierda validez, o al menos rigor metodológico. Aquí podemos situar la crítica de Dominique Janicaud que no busca discutir la legitimidad teológica como tal, sino, más bien, poner en cuestión algunas intromisiones teológicas en la fenomenología. En su opinión, una de esas intromisiones tendría lugar en *Reduction et donation* a través de la “forma pura de la llamada”. Según Janicaud, la “forma pura e incondicionada” es descrita por Marion con rasgos que no son humanos ni finitos y que se dirige a un interlocutor ideal también reducido a su forma pura como “interpelado”<sup>73</sup>. Es por ello por lo que afirma que esta “forma pura

---

<sup>70</sup> Marion, J.-L., *Acerca de la donación*, p. 75. Las itálicas son de Marion.

<sup>71</sup> Tras el interpelado –aquel que se expone a la reivindicación y sabe oír la llamada– adviene el adonado –aquel al que la llamada hace sucesor del “sujeto” y que se recibe enteramente de lo que recibe–. Esta cuestión del estatuto del adonado, que nos limitamos aquí únicamente a mencionar, será desarrollada *in extenso* en una investigación y ensayo ulterior.

<sup>72</sup> Marion, J.-L., *Réduction et donation*, p. 296.

<sup>73</sup> Cf. Janicaud, D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, pp. 49-54.

o incondicionada de la llamada” se trata más bien de una llamada religiosa que se expresa como una “fenomenología negativa”<sup>74</sup>.

En esta misma línea encontramos también las objeciones de Joselyn Benoist a la fenomenología de la donación de Marion. Benoist critica a este que teologice la donación, dándole un uso indeterminado y ampliado, y por tanto indebido. Defiende que, si la donación siempre ha de estar relacionada con la intuición sensible, surge el problema de ampliar la donación a Dios. Pues, ¿cómo puede lo infinito, lo indeterminado y lo no sensible darse en lo sentible? A esta cuestión, se añade el hecho de que Marion esté continuamente apelando a la “evidencia”, proponiendo una “fenomenología del ver” justamente para decir la “invisibilidad”<sup>75</sup>. De ahí que Benoist vea necesario examinar la validez de este recurso fenomenológico, puesto que lo que se toma como punto de partida “evidente” es una convicción existencial que no necesariamente tiene por qué ser compartida ni aceptada. Además, sostiene que “hoy oímos proclamar la necesidad absoluta de la reducción –‘a tanta reducción, tanta donación’– sin que se haya planteado realmente la cuestión de las condiciones de posibilidad –que son las condiciones de la *realidad*– de una reducción”<sup>76</sup>.

Retomando la crítica de Janicaud, Marie-Andrée Ricard sostiene que el filósofo francés con su noción de donación cae “en un universo vecino a la magia y por medio de ella produce su propia piedra de tropiezo”<sup>77</sup>, ya que la noción de donación y sus operaciones de inversión recaen en la metafísica, e incluso en la teología, que pretende superar<sup>78</sup>. Asimismo, defiende que la crítica de Adorno a Heidegger en la *Dialéctica negativa* se podría aplicar con plena justicia a Marion si cambiamos el *ser* por la *donación*. A su parecer, tanto Heidegger como Marion colmarían una necesidad ontológica al fijar un algo “primero”, originario, más allá de toda mediación lingüística, subjetiva, histórica, etcétera. De ahí que Ricard afirme que “ello conduce a la posición de una inmanencia que Adorno califica de *mítica*, pues se instaura sobre la negación

---

<sup>74</sup> Para la respuesta a esta crítica por parte de Marion, véase: Marion, J.-L., “Réponses à quelques questions”, p. 15, n. 2.

<sup>75</sup> Benoist, J., “Le tournant théologique”, p. 101.

<sup>76</sup> Benoist, J., “L’objet et ses échos”, p. 109.

<sup>77</sup> Ricard, M.-A., “La question de la donation chez Jean-Luc Marion”, p. 89.

<sup>78</sup> Cf. *ibid.*, pp. 93-94. Marion responde a este tipo de objeciones que “lo sorprendente en estas afirmaciones es evidentemente que la crítica ignora que la noción de donación no tiene necesidad alguna, desde Husserl, de una carga teológica, sea cual sea, para intervenir en fenomenología: la donación juega en la fenomenología con pleno derecho” (Marion, J.-L., *Étant donné*, pp. 120-121).

del ente, de lo diverso (*différent*). Brevemente, la mitología del ser volvería con Marion bajo la forma de la donación<sup>79</sup>.

Por otro lado, diversos filósofos sostienen la necesidad de aclarar la función de la hermenéutica en la fenomenología de la donación del filósofo francés. Situamos aquí la crítica de Jean Grondin que defiende que el principal problema de la noción marioniana de donación consiste en que no tiene debidamente en cuenta las críticas analíticas ni hermenéuticas respecto a la imposibilidad de una donación absoluta, pura, libre de toda dimensión histórica o lingüística<sup>80</sup>. En su opinión, esto se debe a que Marion extrae consecuencias equivocadas de la exégesis que realiza del pensamiento heideggeriano y levinasiano de la donación. Piensa que la idea de una donación que nos precede y a la que debemos responder no busca restituir una fundación última, como parece interpretar Marion<sup>81</sup>. En esta misma línea, Marc Richir llega a afirmar que “no hay... nunca una donación pura de lo trascendental fenomenológico e incluso se podría llegar a decir: ‘cuanta más reducción, menos donación’<sup>82</sup>.

Por su parte, Ramón Rodríguez afirma que la reducción *a y de* la llamada plantea el problema de la fenomenicidad de la propia llamada:

Y esto es precisamente lo extraño: que Marion acepta, a partir de su aparición inicial, jugar en el campo de la apelación, sin preguntar explícitamente por su fundamento fenomenológico. ¿Qué autoriza a hablar de apelación? ¿Por qué se pasa de la problemática donación del ser a un apelar de este? Que Heidegger lo haga no es obviamente una razón; lo esencial sigue en pie: ¿qué añade, y por qué lo añade, el *Anspruch des Seins* a la comprensión de ser (*Seinsverständnis*) o al hecho que suscita esa admiración de la que habla Heidegger, de que el ente es, de que las cosas son y así se nos dan?<sup>83</sup>.

En la segunda revisión de 1943 a *Was ist Metaphysik?*, el filósofo alemán marca una clara separación entre el ser y el ente (la diferencia ontológica) hasta plantear una independencia del ser mismo: “A la verdad del ser pertenece que el ser despliega su esencia sin el ente, mientras que nunca el ente se encuentra sin el ser”<sup>84</sup>. Esta separación que establece entre el ser y el ente, de modo que

<sup>79</sup> Ricard, M.-A., “La question de la donation chez Jean-Luc Marion”, p. 89.

<sup>80</sup> Cf. Grondin, J., “La tension de la donation ultime et de la pensée herméneutique de l’application chez Jean-Luc Marion”, p. 552.

<sup>81</sup> Cf. Grondin, J., *L’Horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, p. 89 y “La tension de la donation ultime et de la pensée herméneutique de l’application chez Jean-Luc Marion”, p. 551

<sup>82</sup> Richir, M., “Intentionnalité et intersubjectivité”, p. 154.

<sup>83</sup> Rodríguez, R., “Los caminos de la fenomenología. A propósito de: Jean-Luc Marion, *Réduction et donation*”, p. 222.

<sup>84</sup> Heidegger, M. GA 9, p. 306.

el punto originario de la manifestación pueda afirmarse sin relación alguna con lo que se manifiesta, es justamente lo que permite a Marion radicalizar esta fractura heideggeriana y plantear una donación (llamada) del ser mismo a partir de la pura donación, que en adelante se elevará al rango de norma absoluta de toda donación.

Heidegger transita del ente al ser y Marion del ser a la llamada. Ambos abandonan toda relación con el ente y, por tanto, toda originaria intuición, todo darse inmediato de un fenómeno. De ahí que Ramón Rodríguez critique que “la liberación del hecho puro de la donación, ¿no se hace al precio de separar donación de intuición? ¿Juega entonces el principio de la proporcionalidad progresiva de reducción y donación contra la primacía de la intuición originaria, el ‘principio de todos los principios’?”<sup>85</sup>. Sin embargo, Marion afirma en *Étant Donné* que: “La intuición en cuanto tal no aportaría nada y la donación podría o debería incluso ejercerse sin intuición, sin el cumplimiento de la intención y, así pues, sin su éxtasis trascendente; la donación saldría entonces fuera de la intuición, porque en tales casos esta última no podría asegurar la función donadora que es indispensable. La donación solo se mide a partir de sí misma y no a partir de la intuición”<sup>86</sup>.

Otra cuestión que parece desprenderse de este texto es la idea de que la fenomenología de la donación propuesta por el filósofo francés no tiene sujeto. Es decir, consiste en la reducción del Yo, del *Dasein*, del ente, del ser, de la intuición, para que la donación absoluta pueda dar todo lo que pueda darse sin que nadie ni nada la limite. Es una reducción radical para una pura donación, según el principio “a tanta reducción, tanta donación”. Es por ello por lo que Ramón Rodríguez sostiene que el principio fenomenológico de Marion pone en juego la donación y la reducción, pero deja fuera la clave de la fenomenología: la intuición.

No obstante, a pesar de las críticas que recibe la fenomenología de la donación de Marion, debemos tener en cuenta el horizonte que el filósofo francés abre en el ámbito de la fenomenología a partir de su obra *Reduction et donation*, en la que no solo se interroga en qué consiste verdaderamente el “nuevo comienzo” que se abre en el universo del pensamiento tras la irrupción de las *Logische Untersuchungen*, sino, además, pretende descubrir los fenómenos

---

<sup>85</sup> Rodríguez, R., “Los caminos de la fenomenología. A propósito de: Jean-Luc Marion, *Réduction et donation*”, p. 224.

<sup>86</sup> Marion, J.-L., *Étant donné*, p. 29.

incondicionados a través de la donación como tal<sup>87</sup>. En nuestra opinión, tanto la objetividad (Husserl) como la enticidad (Heidegger) ocultan la donación en ellas justamente porque sus reducciones respectivas se limitan a reconducir hasta el objeto o el ente, asignando por adelantado las condiciones de posibilidad a lo dado e imponiendo a lo dado fenoménico el darse únicamente bajo estas dos modalidades particulares de la manifestación. Es por ello por lo que nos atrevemos a afirmar que la cuestión de una “donación fenomenológica radical” puede plantearse legítimamente como la cuestión de una “reducción pura”, la cual no delimitaría ya ningún horizonte incontestado<sup>88</sup>.

Pensamos que sería preciso referir directamente la reducción, no ya a la objetividad o a la enticidad, sino a la donación misma, bajo la pretensión de vislumbrar si la fenomenología podría prolongarse más allá de Husserl y de Heidegger, simplemente retornando a su operación inicial –la reducción– para intentar llevarla a cabo como determinación de los grados de fenomenicidad en referencia a la donación. De ahí la tesis, sin duda provocativa, de superar la reducción fenomenológica-trascendental husserliana y la reducción ontológica-existencial heideggeriana en favor de una tercera reducción “más original y que aparece así solamente en tercera posición, a saber, la reducción a la donación”<sup>89</sup>. Será a partir de *Étant Donné* cuando Marion trate de describir esta tercera reducción y aborde plenamente la cuestión del fenómeno del don para describir la donación.

Ciertamente, la reducción como estructura originaria de la donación no solo ofrece grandes posibilidades al pensamiento teológico, sino, también, al pensamiento fenomenológico. Pues, permite abordar ciertos fenómenos paradójicos e incondicionados –el rostro del otro, la carne, el acontecimiento, Dios, etcétera– fuera de la metafísica, más allá del horizonte del objeto y del ámbito del ser. A nuestro juicio, esta tercera reducción a la forma pura de la donación puede desplegar el aparecer del fenómeno sin remitirlo necesariamente a una conciencia o a un ente particular del mundo. Se trata, en adelante, de considerar la aparición incondicionada de los fenómenos, esto es, tomarlos en cuanto dados puramente.

<sup>87</sup> Ciertamente, Marion estaba muy interesado en la naturaleza específicamente teológica del don, el dar y la donación cuando escribía teología en torno a los años 1975-1986. A este respecto: consúltese: Porcel, M., “Jean-Luc Marion y la teología. La donación como alternativa al ser”, pp. 87-115. Sin embargo, a partir de *Réduction et donation*, la pregunta por el don, el dar y la donación sufre una profunda modificación tras el descubrimiento de la cuestión de la donación en la fenomenología. Para esta cuestión, véase: Porcel, M., “La donación como cuestión. La lectura marioniana de las *Logische Untersuchungen*”, pp. 611-626.

<sup>88</sup> Cf. Marion, J.-L., *Étant donné*, pp. 43-46.

<sup>89</sup> Marion, J.-L., *La rigueur des choses*, p. 131.

## Bibliografía

- Benoist, J., "Le tournant théologique", en: *L'idée de la phénoménologie*, París: Beauchesne, 2001.
- Benoist, J., "L'objet et ses échos", en: *Archivio di Filosofia*, LXXXIII, 1/2 (2015), pp. 109-124.
- Bloch O. y W. von Wartburg, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, París: PUF, 1989.
- Cairns, D., *Conversations with Husserl and Fink*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
- Chrétien, J.L., *L'appel et la réponse*, París: Minuit, 1992.
- Descartes, R., *Les passions de l'âme*, A.T. XI, París: Vrin, 1996.
- Fink, E., "Reflexionen zu Husserls phänomenologischer Reduktion", en: *Tijdschrift voor Filosofie*, 33 (1971), pp. 540-558.
- Grondin, J., *L'Horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, París: Vrin, 1993.
- Grondin, J., "La tension de la donation ultime et de la pensée herméneutique de l'application chez Jean-Luc Marion", en: *Dialogue. Revue canadienne de philosophie*, XXXVIII, 3 (1999), pp. 547-560.
- Heidegger, M., *Wegmarken*, GA 9, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- Heidegger, M., *Grundbegriffe*, GA 51, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981.
- Heidegger, M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
- Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik*, GA 40, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, 1993.
- Henry, M., "Quatre principes de la phénoménologie", en: *Revue de métaphysique et de morale*, 1 (1991), pp. 3-26.
- Husserl, E., *Cartesianische Meditationen*, Hua I, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950.
- Husserl, E., *Ideen*, v. III, Hua V, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.
- Husserl, E., *Ideen*, v. I, Hua III, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
- Inverso, H., "Los principios de la fenomenología y la fenomenología de lo inaparente. Aspectos del método en las filosofías de Michel Henry y Jean-Luc Marion", en: *Areté*, XXXI, 2 (2019), pp. 349-376.
- Janicaud, D. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas: Éditions de l'Éclat, 2001.
- Levinas, E., *De Dieu qui vient à l'idée*, París: Vrin, 1982.
- Litttré, E., *Dictionnaire de la langue française*, París: Hachette, 1875.
- Marion, J.-L., "L'interloqué", en: *Confrontation*, 20 (1989), pp. 181-189.
- Marion, J.-L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, París: PUF, 1989.
- Marion, J.-L., "Le sujet en dernier appel", en: *Revue de métaphysique et de morale*, 1 (1991), pp. 77-95.
- Marion, J.-L., "Réponses à quelques questions", en: *Revue de métaphysique et de morale*, 1 (1991), pp. 65-76.

- Marion, J.-L., *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris: PUF, 1997.
- Marion, J.-L., *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*, Buenos Aires: UNSAM, 2005.
- Marion, J.-L., *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris: PUF, 2010.
- Marion, J.-L., *La rigueur des choses*, Paris: Flammarion, 2012.
- Marion, J.-L., *Reprise du donné*, Paris: PUF, 2016.
- Platón, *Teeteto*, Madrid: Gredos, 2003.
- Porcel, M., "Jean-Luc Marion, lector de Husserl. La reducción fenomenológica-trascedental", en: *Liceo Franciscano. Revista de estudio e investigación*, LXXI, 216 (2021), pp. 139-163.
- Porcel, M., "La donación como cuestión. La lectura marioniana de las *Logische Untersuchungen*", en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, XL, 3 (2023), pp. 611-626.
- Porcel, M., "Jean-Luc Marion y la teología. La donación como alternativa al ser", en: *Carthaginensia*, XL, 77 (2024), pp. 87-115.
- Ricard, M.-A., "La question de la donation chez Jean-Luc Marion", en: *Revue Laval théologique et philosophique*, LVII, 1 (2001), pp. 83-94.
- Richir, M., "Intentionnalité et intersubjectivité", en: Janicaud, D. (dir.), *L'intentionnalité en question*, Paris: Vrin, 1995.
- Rodríguez, R., "Los caminos de la fenomenología. A propósito de: Jean-Luc Marion, *Réduction et donation*", en: *Revista de filosofía*, V, 7 (1992), pp. 217-224.
- Sinha, D., *Studies in Phenomenology*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1981.
- Ströcker, E., "Das Problem der ἐποχή in der Philosophie Edmund Husserls", en: *Analecta Husserliana*, 1 (1971), pp. 170-185.
- Sukale, M., *Comparative studies in phenomenology*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
- Tugendhat, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin: Walter de Gruyter, 1970.

Recepción: 22/03/2022

Aprobación: 4/07/2023