

**EL TESTIMONIO DEL FRUTO: LOS ACONTECIMIENTOS
APILADOS A PARTIR DEL PENSAMIENTO DE JEAN LUC MARION**

**THE TESTIMONY OF THE FRUIT: THE EVENTS STACKED FROM
THE THOUGHT OF JEAN LUC MARION**

Francisco Novoa Rojas

Universidad Católica de la Santísima Concepción

Concepción, Chile

fnovoa@filosofia.ucsc.cl

Fecha de recepción: 11 septiembre de 2020

Fecha de aprobación: 19 de octubre de 2020

Resumen

El presente trabajo se enmarca en la propuesta fenomenológica de Jean Luc Marion, comenzando por la crítica que él realiza a Husserl y Heidegger. Luego de adentrarnos en lo fundamental de su propuesta fenomenológica, ‘cuanto de reducción, tanto de donación’, podremos acercarnos a comprender la llamada que genera y su fenomenalización por medio de la respuesta que se apila en nuestra carne. Frente a lo propuesto por Marion, esperamos encontrar una posibilidad de acercarnos a indicios del pensamiento filosófico de Cristo sobre el rol del tercero y su testimonio. El trabajo se centra, por lo tanto, en los rastros que nos deja el pensamiento de Cristo, que puede ser esbozado a partir de una escapatoria al pensamiento griego.

Palabras clave: Jean Luc Marion, fenomenología de la donación, acontecimiento, testigo, fruto.

Abstract

This work is part of the phenomenological proposal of Jean Luc Marion, considering the criticism that he makes of Husserl and Heidegger. After entering into the fundamentals of its phenomenological proposal, ‘so much reduction, so much givenness, we will be able to get closer to understand the call that this generates and its phenomenalization through the response that piles up in our flesh. With what is proposed by Marion, we hope to find a possibility of approaching indications of the philosophical thought of Christ on the role of the third party and his testimony. The work focuses, therefore, on the traces left by the thought of Christ, which can be outlined starting from an escape from the Greek thought.

Keywords: Jean Luc Marion, phenomenology of donation, event, witness, fruit.

1. INTRODUCCIÓN

Dios practica como nosotros, con nosotros, la lógica de la reducción erótica, según el mismo rito y siguiendo el mismo ritmo que nosotros, a tal punto que incluso podemos preguntarnos si no lo aprendemos de él y de nadie más.
Dios ama en el mismo sentido que nosotros.

Jean Luc Marion, *El fenómeno erótico*, p. 254.

La filosofía nos ha dado, como don explotado comunitariamente, la posibilidad de pensar todo aquello que se nos manifiesta. Esta bella tradición, como una sana academia, es la que se define pensando y experimentando lo que se nos presenta. La siguiente investigación trata sobre el pensamiento del fenomenólogo francés Jean Luc Marion. Él, que se mantiene en actividad, nos ofrece una amplia reflexión sobre toda la tradición filosófica. Podríamos decir, incluso, que no busca una fisura en un determinado autor, sino que se propone re-pensar la filosofía como tal. Frente a su amplio diálogo con la tradición, se nos ofrece una amplia posibilidad de adentrarnos en su pensamiento: la fenomenología, la estética, el pensamiento cartesiano o, incluso por su fe cristiana, por medio de la teología. Nosotros nos acercaremos, brevemente, a las respectivas críticas que hace a Edmund Husserl y Martin Heidegger. Esto, exclusivamente como medio para alcanzar nuestro objetivo: acercarnos, por medio de las propuestas de Marion, a un esbozo del pensamiento de Cristo. Las críticas de Marion, por lo tanto, nos servirán para entender mejor el contexto en el que surge la fenomenología de la donación y, de este modo, podremos acercarnos a sus dos principales tesis: la donación se entiende a partir de sí y se da como fenómeno saturado. Una vez explicado el pensamiento de Jean Luc Marion, dentro de nuestras posibilidades, intentaremos acercarnos a lo que él entiende por fenomenalización del don a partir de su convocación. Esta convocación es la que, según su propuesta filosófica, solo se fenomenaliza en cuanto es respondida y validada por el juicio del testigo. La temporalidad, por lo tanto, igual se ve afectada y definida por el acontecer del don. Así, del mismo modo, la hermenéutica inter-pretará lo dado siempre que sea universalizable. Nuestro artículo, por lo tanto, tiene el capítulo nombrado 'La donación' como introductorio al pensamiento de Jean Luc Marion, pues su propuesta no es tan difundida como para asumir el conocimiento por parte del lector. Luego, el capítulo nombrado 'El testigo' nos presenta el rol de la carne frente a la donación de los fenómenos. En tercer lugar, pretendemos adentrarnos en la afectación de estos fenómenos en nuestra existencia, por eso podemos hablar de que los fenómenos se 'apilan'. Sin pretender, en los primeros tres capítulos, corregir a Jean Luc Marion, expondremos su pensamiento para acercarnos a nuestro objetivo, que será presentado en las conclusiones. Creemos que esbozando el pensamiento de Marion podremos, así como él lo propone e indica, salir del dualismo y abrirnos al pensamiento del acontecimiento. No pretendemos, por lo tanto, presentar hipótesis distintas en un mismo artículo. Al contrario, proponiendo la hipótesis de Marion, propondremos nuestra propia hipótesis: el pensamiento de Cristo es un pensamiento que puede ser planteado filosóficamente -no religiosa o teológicamente- a partir del juicio sobre el fruto. Esta reflexión, más que una crítica, se trata de una continuación que testifica

lo propuesto por el pensador francés, pero que, como toda interpretación, refleja lo apilado en nuestras propias carnes. Así, podríamos decir, que la siguiente reflexión surge a partir de lo que Marion nos ha dado, pero explotado e interpretado, para acercarnos al pensamiento de Cristo. Independiente de la adhesión al cristianismo, creemos que el acontecimiento del Hijo del hombre nos ha transmitido un pensamiento que, a causa del razonamiento griego, ha sido relegado al olvido. Es por esto que nuestro objetivo es puramente filosófico, pues buscamos indicios para esbozar el pensamiento de Cristo. Esperamos recorrer la huella que nos ha dado el pensador francés y, de este modo, acercarnos a una verbalización de los pensamientos del Verbo. A pesar de los constantes prejuicios respecto a pensar filosofía desde el cristianismo, creemos que es posible. La Escritura, lejos de ser un testimonio religioso, se plantea como el escrito que testifica el acontecer de Dios con la humanidad. Es por esto que, repetimos, nuestro objetivo es plenamente filosófico, aunque para esto tengamos que dialogar con la teología. En el fondo, se plantea fiel al pensamiento de Marion: la donación en un único sentido.

2. LA DONACIÓN

La fenomenología de la donación propuesta por Jean Luc Marion se presenta y fundamenta desde una crítica seria, respetuosa y filosófica al pensamiento de Edmund Husserl y Martin Heidegger. Estos dos grandes de la fenomenología son los que Jean Luc Marion intenta continuar sin abolir, para sobrepasar y mantener (2010, p. 152) su propuesta filosófica. Introduciéndonos, brevemente, en el pensamiento de los mencionados pensadores alemanes, podremos acercarnos a la propuesta de Jean Luc Marion.

Jean Luc Marion se identifica dentro de la fenomenología. Él mismo se anuncia como un continuador de esta, pero transformándola –o, mejor dicho, reconociéndola– como filosofía primera. Es por esto que él continúa el trabajo dado por Edmund Husserl. Sobre él, Marion indica:

Nada está exento de la intuición, y por lo tanto nada escapa a su reconducción en plena luz de la presencia; ni lo sensible, ni la esencia, ni la forma categorial misma; nada permanecerá en adelante invisible, puesto que un modo de la intuición persigue y acosa a cada uno de los objetos como tantos modos de la presencia. (2011, p. 35).

La intuición, según la lectura que Marion hace sobre Husserl, es la que gobierna todo como un rey. No habría nada invisible ni imprevisible, pues todo lo dado está intuido previamente por el sujeto. La constante metafísica, donde la presencia del ente cumple un rol primordial para el conocimiento de lo verdadero, se repite nuevamente en Husserl. El conocimiento verdadero seguirá siendo la *adequatio*, pero ya no del intelecto con la cosa misma, sino que se “realiza cuando la objetividad significada es dada en el sentido estricto de la intuición y es dada exactamente como es pensada y nombrada” (Marion, 2005, p. 14). El sujeto, en el fondo, no conoce más

que su propia intuición: él significa y conceptualiza lo que le adviene como dado. Esto es por la adecuación entre el nóema con la nóesis. “Todo está enlazado por relaciones esenciales, y particularmente la nóesis y el nóema” (Husserl, 2013, p. 308). Es la correlación entre nóesis y nóema, es decir, entre el acto intencional con la cosa intencionada, la que, para Marion, vuelve a repetir el olvido de la donación como tal. Ya nos referiremos a las propuestas marionianas más adelante.

A la crítica de Heidegger, se adhiere Marion –aunque con algunos reparos. Es Heidegger quien nos da la posibilidad de pensar entre el fenómeno y la manifestación.

Como significación de la expresión «fenómeno» debe retenerse, pues, la siguiente: lo-que-se-muestra-en-sí-mismo, lo patente. Los «fenómenos» son entonces la totalidad de lo que yace a la luz del día o que puede ser sacado a la luz, lo que alguna vez los griegos identificaron, pura y simplemente con $\tau\alpha\ \delta\upsilon\tau\alpha$ (los entes). (Heidegger, 1997, pp. 51-52).

Lo que puede ‘ser sacado a la luz’ es el ente. Aunque, evidentemente, no es solamente lo tangible, sino todo lo que puede ser dicho –también, por supuesto, los pensamientos. Diríamos, para irnos introduciendo en la crítica de Marion al pensador alemán, que Heidegger identifica al fenómeno con el ente. A pesar de esto, ¿es el fenómeno lo que se manifiesta? La respuesta, según la lectura al joven Heidegger, es que no. El fenómeno necesita de la manifestación, pero no es la manifestación: “Aunque el «manifestarse» no es jamás un mostrarse en el sentido del fenómeno, sin embargo, manifestarse sólo es posible sobre la base del mostrarse de algo” (Heidegger, 1997, p. 53). Lo-que-se-muestra-en-sí-mismo es, por lo tanto, aquello que se nos anuncia, que nos presenta o que nos dice lo oculto, lo no-presentado o lo no dicho. El fenómeno, en sí mismo, no es una manifestación, pero la manifestación necesita del fenómeno para manifestarse. Por esto, diríamos que el fenómeno manifiesta la *manifestabilidad*, presenta lo im-presentable y, de este modo, revela –o desvela– lo velado. Así, según Heidegger, la verdad no sería adecuación sino $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ (Heidegger, 1997, pp. 55-57). Estos son los motivos de Heidegger para intentar superar a Husserl. No hay una correlación noética-noemática, sino una des-ocultación por medio de la apertura al ser que nos da el fenómeno y, de este modo, la fenomenología serviría como método para la ontología.

La lectura que realiza Jean Luc Marion es cercana a ambos. Él se anuncia como un continuador de la fenomenología, pero redefiniendo los límites de esta. Su principio ‘cuanto de reducción, tanto de donación’ se fundamenta, principalmente, en dos tesis. “Primero, la tesis de que el horizonte de la fenomenalidad la determina no solamente más allá de la objetividad, sino también más allá del ser, hasta la donación misma” (Marion 2005, p. 11) y, en segundo lugar: “la tesis de que ciertos fenómenos cumplen con la donación al punto de ejemplificarla como fenómenos saturados” (Marion, 2005, pp. 11-12). La primera tesis aborda la fenomenología de Husserl y Heidegger. En primer lugar, se opone al padre de la fenomenología, porque la correlación noética-noemática sigue atrapada en el paradigma de la modernidad: el *ego* es el que determina los márgenes de lo que se da. En su intento por salir de la

metafísica, Husserl repite el mismo paradigma. El conocimiento del fenómeno se da a partir de una *adequatio* entre objeto y conciencia, pero la donación del fenómeno en sí queda relegada y sometida al reinado de la intuición. “La intuición inspecciona todo y no respeta nada; cumple la exigencia teórica con un extraño modo de barbarie: el desencadenamiento de la presencia” (Marion, 2011, p. 35). Todo lo que es dado es dado a la conciencia. Es esta la que intuye y, de este modo, correlaciona su conocimiento previo con lo dado en ese momento para poder realmente acercarse a la presencia –aunque una presencia que surge, finalmente, desde el sujeto-. Es así como Marion propone que el pensamiento de Husserl de ‘volver a las cosas mismas’ encuentra su propio término por anclarse al objeto mismo y así olvida pensar la donación a partir de su donabilidad. Es por esto que, al referirse a Heidegger –aun mencionando que él no lee a Husserl adecuadamente (Marion 2011, pp. 96-102)– destaca su intento por pensar fuera del objeto. A pesar de esto, propone una reconsideración a la lectura que se le realiza al ‘pastor del ser’. En primer lugar, y creemos la más importante, es la anterioridad necesaria del *Dasein* respecto al *Sein*. “El *Dasein*, dado que pone el juego en él el ser, no puede sino ponerse a sí mismo en juego, y por lo tanto no puede decirse sino «en persona», así como no puede ponerse en juego sino como un yo” (Marion, 2011, p. 149). La analítica del *Dasein*, en donde entran en juego los fenómenos según su fenomenalidad –o, en otras palabras, donde la manifestación es según su manifestabilidad– intenta fenomenalizar lo que, según su propia propuesta, no es fenómeno. En su deseo por salir de la concepción del *ego*, centra todo *ego*-céntricamente. Es por esto que Marion afirma: “él es el ente para el cual se trata de su ser, es decir para el cual el ser es cada vez el suyo” (Marion, 2011, p. 149). Si el intento de Heidegger era eliminar toda constitución de la manifestabilidad, se encuentra a sí mismo en el fracaso al repetir el sentido de la existencia a partir del sujeto mismo –aunque, esta vez, bajo un nombre distinto: *Dasein*. La tautología que presenta el *Dasein* como identificándose, a partir de sí mismo, como el que puede comprender el sentido del *Sein* nos debe poner en alerta: se puede causar un ídolo conceptual (Marion, 2010, pp. 47-85) y, sobre todo, privilegiar a los entes que comprenden el sentido del ser y olvidar a aquellos que no lo logran. En segundo lugar, Marion es crítico con la función que le asigna Heidegger a la fenomenología.

Mientras que para Husserl la fenomenología transformaba en caduca a la ontología porque ella se preocupa, en su lugar y mejor que esta última, por el ente, para Heidegger, la fenomenología se inscribe bajo el título de ontología porque se desplaza de los entes hasta el ser. (Marion, 2011, p. 75)

Mientras que para Husserl el objeto y su reducción conducen a la intuición que tiene el sujeto sobre el objeto, para Heidegger la reducción fenomenológica ofrece un método a la ontología para el estudio del ser. Así, de este modo, Heidegger relega a la fenomenología a fenomenalizar lo no fenomenizable o, en otras palabras, a pensar lo impensado, a decir lo indecible y a presentar lo inaparente. Frente a esto podemos decir, junto a Jean Luc Marion, que el proyecto de Heidegger se pone fin a sí mismo y nos parece legítimo, preguntarnos junto al pensador francés: “¿Dónde y cuándo decide Heidegger, o más bien ve decidirse bajo la mirada del pensamiento, la carta ontológica de la fenomenología? ¿Por qué y cómo Heidegger

llega a reconocer como «*la pregunta fenomenológica fundamental*» la que pregunta «¿*Qué significa ser?*» (Marion, 2011, p. 73). Las respuestas a estas preguntas, sin duda nos dan mucho para pensar y reflexionar sobre el rol que ocupa Martin Heidegger en nuestro pensamiento. Nos posibilitan a pensar cuál es su autoridad para ponerse frente a la filosofía e indicar que ésta se ha equivocado, hasta tal punto que deberíamos volver a lo originario. En el mismo sentido, nos colabora a pensar cómo entendemos la filosofía, si como un patrimonio que explotamos en comunidad o, más bien, es algo solitario y aislado. Asimismo, nos son útiles para anunciar la posibilidad de, una vez por todas, acercarnos a la primera tesis de Jean Luc Marion.

‘Hasta la donación misma’ significa, en palabras muy simples, eliminar la causalidad de toda la fenomenalidad y acercarse a una fenomenología a partir del don que se da según y a partir de sí mismo, es decir, el don acontece como don y no según nuestra intuición o según el ser. Esto es porque “nada dado aparece sin darse o resultar dado según el pliegue de la donación” (Marion, 2005, p. 52). La posibilidad de acercarnos a pensar a partir de la donación misma está encarnada en nuestras vidas más de lo que pensamos. Cuando acontece algo importante en nuestro mundo, no podemos más que mencionar los *datos* que se nos han presentado; lo que causa el acontecimiento como tal nunca aparece más que en los datos que nos da. El acontecimiento, por lo tanto, nos con-voca y solo se fenomenaliza respondiendo, siendo la donación la que redefine nuestros márgenes para poder ‘vocalizar’ la respuesta. La convocación, de este modo, es vocalizada a partir de la vocación que pro-voca. Así, cada donación nos posibilita pensar y re-pensar lo dado. Cada estigma que deja el don donado es una posibilidad que acrecienta, que hace más rico nuestro mundo. Esto es porque no hay un más acá o un más allá *a priori*, sino que hay un acontecimiento del don mismo y que, al donarse, nos dona la posibilidad de escapar del reinado de la intuición y del imperio del ser.

Se arranca de la posibilidad de un voluntarismo áspero que construya, desde su ego-ísmo, una ego-latría que solo puede entender y vivir él, porque olvida el ‘con’ del cons-truir —esto significa que, al olvidar al otro, solo queda su propia intuición que instituye el mundo a partir de su propio reflejo. También, se libera de toda la cadena que lo somete a ser traspasado y destinado por algo que le es ajeno e incomprensible, por algo que lo conduce con una venda en los ojos a ver lo no visible; asimismo, se libera de la posibilidad de encontrarse en un pensamiento no-privilegiado al no comprender al ser, lo que pueda tener, como solución final, una exclusión del mundo. Solo entender el fenómeno a partir de su donación nos permitirá abrir el pensamiento al advenimiento de la donación misma. Podemos ver lo saludable que es, para nuestro pensamiento, esta propuesta marioniana. Cuando una enamorada le da un obsequio a su enamorado el objeto dado no significa a la donación misma. El enamorado recibe el objeto, pero lo sano es que él reciba el objeto en cuanto re-presentación que le da su sentido, es decir, la donación. Fuera del objeto y fuera de aquello que posibilitaría al obsequio y a la donación misma, es decir, a aquello que destinaría a la enamorada a regalarle algo a su enamorado siendo reemplazable y prescindible. Porque si hay algo que podemos decir de aquel obsequio regalado es que lo que se está dando no es el obsequio en sí, sino es el amor lo que se da aconteciendo como tal y que afecta

como propio a los enamorados. Tal obsequio, por lo tanto, le abre, al enamorado, un mundo que no logra abarcar ni definir en su totalidad –no se experimenta amado por el objeto, pero entiende que el objeto se da como dato del acontecimiento del amor que le tiene su enamorada.

Al hablar de dato, es decir, de aquello que se nos presenta como huella o camino, podemos acercarnos a pensar en la segunda tesis: ‘ciertos fenómenos cumplen con la donación al punto de ejemplificarla como fenómenos saturados’. Hay que decir, en primer lugar, que “la donación no solamente inviste por completo la manifestación, sino que también la sobrepasa y modifica sus características comunes” (Marion, 2008, p. 366). La manifestación, en el pensamiento de Marion, es la donación misma. Esta donación manifiesta su acontecimiento, pero no sin antes sobrepasar y modificar las características comunes de toda manifestación. No es solamente lo que se ve, sino que el acontecimiento de la donación nos abre a una manifestación que se mira a partir de ella misma. En otras palabras, la manifestación de la donación es la que nos anunciará cómo se manifestará. La intuición se encuentra superada y re-formada por el acontecimiento del don. Es por esto que, al principio, mencionábamos que la convocación del don solo se fenomenaliza en su respuesta. Solamente será el acontecimiento del don el que nos definirá cómo entender el acontecimiento mismo y, por supuesto, no al revés.

En el pensamiento de Marion, no hay una intencionalidad o una conciencia a priori que establezca los márgenes de la manifestación, sino que la donación misma va formando nuestra conciencia e intuición. Esto solo es posible si el fenómeno se nos presenta como saturado. Veremos porqué. Marion propone que hay tres tipos de fenómenos: pobre, derecho común y saturado. El primer tipo de fenómeno es donde la significación es posible para abarcarlo totalmente. El segundo tipo nos ofrece algo de imprevisibilidad, pero no infinita. El fenómeno saturado es, en primer lugar, imprevisible porque satura la cantidad y, de este modo, es también irrepetible. En segundo lugar, se nos presenta como insoportable e intolerable, porque deslumbra nuestra mirada. Luego, en tercer lugar, el fenómeno saturado se nos presenta como absoluto, es decir, lejos de toda posibilidad de analogía y relación. Finalmente, en cuarto lugar, se nos da como inmirable porque, precisamente, no podemos mirarlo sin experimentarnos mirados por una mirada que permanece invisible. Estos cuatro tipos de fenómenos saturados corresponden al evento, el ídolo, la carne y el icono-rostro, respectivamente. Este orden es el más común en Jean Luc Marion, pero no representan una jerarquización. Estos tipos de fenómenos, al ser una inversión al sujeto constituyente –precisamente porque el ‘sujeto’ se constituye con los fenómenos y no al revés– nos presentan la paradoja de toda la donación. “El fenómeno saturado establece finalmente la verdad de toda fenomenicidad porque señala, más que cualquier otro fenómeno, la donación de la que proviene” (Marion, 2008, p. 368-369). La verdad de todo fenómeno es que se da, pero los fenómenos saturados nos indican la donación en el mayor grado posible. Son estos los que se podrían definir solamente como dados y definibles a partir de su donación –cuidando, de manera especial, su saturación que significa, sobre todo, inabarcable.

3. EL TESTIGO

La verdad de toda la fenomenicidad nos presenta, por lo tanto, que la donación es la que define el acontecer de los convocados y no al revés. Es por esto que podemos decir que, ante la donación, no existe un sujeto que constituya el fenómeno, sino un testigo que se ve interpelado y convocado.

Ante la donación, el sujeto —como también el *Dasein*—, se encuentra frente a su propio fin. Él mismo se experimenta como incapaz de establecer las causas y, sobre todo, de generarlas. El fenómeno saturado, por lo tanto, es la posibilidad de ponerle fin a la paradoja de la metafísica, realizada en la modernidad, de la construcción del mundo a partir de los conceptos y la intuición. Esto nos posibilita a seguir pensando en una construcción del mundo, pero no a partir del sujeto, sino del testigo. La diferencia radica en que el sujeto es quien se abre al mundo y, en su apertura, posibilita el mundo (Marion, 1993b, p. 441), mientras que el testigo surge desde la donación y se afecta por ella. Para acercarnos a pensar en la última instancia debemos acercarnos a los fenómenos saturados de la carne y de su rostro, como también a pensar en su interlocución en calidad de testigo.

Nuestra carne nos ubica en un mundo. Podríamos decir, incluso, que nuestro mundo acontece a partir del encuentro carnal con el otro. Es más, podríamos decir que nosotros surgimos como fruto de un encuentro. Esto radica en nuestra condición de hijos —que evidentemente todos compartimos.

El hijo aparece como su primer espejo [de los padres], en donde contemplan su primera visibilidad común, ya que esa carne, aunque no la experimenten en común, ha puesto sin embargo en común sus dos carnes, precisamente en ese tercero común donde se exhibe el hijo. (Marion, 2005b, p. 226)

Nuestro acontecer surge como *tercero*. Toda nuestra existencia carnal radica en que recibimos la carne de otros y que, en nuestro propio acontecer, reflejamos como un espejo. Incluso, podríamos decir, que cada uno de nosotros acontecemos como íconos de nuestros padres: los reflejamos y conducimos a ellos; nuestro rostro presenta el rostro de aquellos que nos lo dieron. Nuestras vivencias cargan, como llagas resucitadas, todas esos dolores y alegrías que hemos experimentado a partir de nuestra puesta en escena en el mundo. No nacemos y somos destinados a aprender un idioma, una cultura o determinadas artes, sino que somos impregnados de aquél patrimonio por las carnes que han acrecentado nuestra propia carne. Es por esto que, en primer lugar, podemos decir que somos puestos en escena a partir de un encuentro. Luego, en la extensión del acontecer de nuestra vida, evidentemente salen a la luz otras carnes. Con aquellas carnes se puede hacer nuevo un proceso que hemos heredado: generar un ícono que refleje nuestra propia carne como ‘puesta en común’ sin que ella sea nuestra carne propia como tal. La dinámica de las carnes que generan el mundo es, por lo tanto, siempre a partir de un encuentro. A pesar de esto, lamentablemente, en nuestro mundo no todo surge a partir de un encuentro

amoroso. Encontramos que existen casos donde los encuentros son precisamente de odio, dolor y sufrimiento. Es acá donde surge una gran problemática. Cuando el encuentro es con el rostro del amado, no existe mayor contratiempo para pensar el mundo como generado entre los encuentros; pero cuando hay un encuentro con aquellos no-amados, nos encontramos frente a una cuestión que re-pensar.

Esto Marion lo intenta solucionar proponiendo el rostro como medio de lo universal. El rostro y la conminación que evoca, no dependen solamente de si hay amor de por medio. Todo rostro evoca conminación. Ante todos los rostros somos responsables, pues ninguno es irremplazable.

La ley moral —que anuncia sin embargo que el otro hombre debe valer siempre como fin y no como medio— no usa el rostro de otro individualizado más que como un medio para el cumplimiento de lo universal. La conminación del deber hacia otro conduce, en realidad, a la neutralización del otro como *tal*. El otro se neutraliza como otro desde el momento en que el otro puede siempre sustituirse allí para ofrecer el rostro que requiere la ley moral universal: ningún rostro puede pretenderse irremplazable porque, si lo lograra de hecho, inmediatamente, de derecho, el acto cumplido para con él cesaría de satisfacer la universalidad de la ley. (Marion, 1993, p. 108)

La carne y su rostro se presentan siempre como posibilidad. Ya hemos dicho anteriormente que el fenómeno saturado no nos remite ni a nuestra intuición ni al ser, sino que nos abre a pensarlo a partir de sí mismo. Es por esto que la donación del otro se nos presenta como posibilidad y no como fin. Ante esto, podemos acercarnos al fin del imperativo que nos exige pensar al otro siempre como fin. Somos engendrados *por medio* de otros, conocemos el mundo *por medio* de otros, tomamos parte en nuestro mundo que *compartimos* y *co-laboramos* en el acrecentamiento de nuestro patrimonio, con otros. Así, el otro nunca aparece más que como medio para insertarnos en el mundo. Incluso, es con el otro que tenemos nuestro espacio y nuestro tiempo pues, “mientras no haya entrado en campo de visión, es decir, con más exactitud, en tanto que no haya *llegado* de su otro lugar propio hasta mí, nada habrá *pasado* aquí y ahora” (Marion, 2005b, p. 45). Sin el otro, nada pasa y, de la nada, nada se puede pensar. Todos alguna vez en nuestra vida hemos experimentado que realmente nada está pasando. Es más, en estos días impregnados pandémicamente, muchos experimentamos que el tiempo y el espacio están detenidos; que no está pasando nada. Esto ocurre porque el medio para que acontezca el mundo se encuentra distante y lejano; aún no hemos *llegado* a ese momento de estar-juntos. No hace falta más que mirar nuestro mundo para ver que hoy, más que nunca, somos medio, y necesitamos de los otros como medio para alcanzar nuestra propia salvación. El rostro del otro, como indicaba Marion hace algunos años, es el medio universal que nos impone una ley moral universal. Esto debido a que nunca un rostro es imprescindible e irremplazable, precisamente porque el rostro que podemos tener al frente nos remite a los otros rostros que ha encarado y se ha impregnado de ellos. El caso, anteriormente mencionado, de nuestra condición de hijos, nos presenta esto con realce. Cuando uno de nuestros amigos sale a nuestro encuentro, carga, en su vida, todo el patrimonio dado por aquellos que han

salido a su encuentro y que, al encontrarse con nosotros, nos lo da reflejándolo. Es así, del mismo modo, que su propia condición moral refleja a otros y se nutre con los otros. En él, se ve su rostro, pero que refleja a otros; no es él, propiamente tal, alguien irremplazable, porque nunca existe en él algo propiamente propio. No hay *un sujeto*, sino *un testigo*.

Hemos visto que nuestra carne y su rostro van en relación siempre al tercero. El encuentro solo se testifica a partir del tercero. Lo podemos precisar aún más: “Testigo, el tercero está implicado, al punto que la palabra *testigo* (*testis*) proviene de la palabra *tercero*” (Marion, 2006b, p. 111). Acá es donde nos encontramos con un punto determinante en la propuesta del pensador francés. Si hablamos de encuentro pensamos, prácticamente de forma inmediata, en *otro*. Jean Luc Marion no se opone a esto, pero indica que aquel *otro* nos presenta a *otros*. La forma de acercarnos a este pensamiento que se entiende como *communio* podría simplemente simplificarse a la multiplicación del primero y del segundo, o, en otras palabras, a la reduplicación del *yo* y del *tú*. Nada de esto podría ser posible para acercarnos a una verdadera concepción del tercero. El caso de la reduplicación seguiría manteniendo la forma clásica de la alteridad que, sin lugar a dudas, la podemos seguir entendiendo dentro de toda la paradoja del dualismo. Como ya hemos mencionado, no hay nada que sea propiamente propio si no adviene a partir del otro y, de este modo, solo se puede asumir un verdadero lugar en una conversación a partir del tercero –como indicamos junto a Marion: *él*.

Los que dicen «yo» y «tú» precisamente se *dicen* y, hablando así, ponen en acción dos funciones del intercambio lingüístico: uno, «yo», dice, el otro (desde el punto de vista del «yo»), «tú», escucha. Pero, como el uno y el otro se entienden (en todos los sentidos de un entendimiento), los roles pueden intercambiarse inmediatamente, el otro habla, por ende, dice «yo» y me reconoce (desde su punto de vista) como un «tú». Después, intercambiamos nuevamente los roles del «yo» y del «tú», en una única conversación, mientras dure. (Marion, 2006b, p. 93-94).

La posibilidad de intercambio radica en que uno constituye al otro. Ninguno, ni el «yo» ni el «tú», tiene un lugar que sea precisamente personal. Siempre aparece como constituido, es decir, como una pantalla que refleja el propio obrar trascendente. Tal concepción de la alteridad se mantiene dentro de los márgenes metafísicos, pues cumple con el mismo rol de presentarse indiferente a la carne misma. El tiempo y el espacio *son* y, dentro de su ser, no nos repetimos, en un mismo espacio y en un mismo tiempo, solo para no volvernos imposibles; aunque nunca acontecen como nuestro espacio y nuestro tiempo (Marion, 2005b). Así, del mismo modo, la alteridad dual mantiene la indiferencia con la carne y su rostro. Incluso podemos ir más allá. Cuando se comprende el amor a partir de la dualidad, podemos caer en la idolatría.

Si uno se limita a la definición griega (de Aristóteles, retomada por Santo Tomás de Aquino) del amor como la voluntad del bien para algún otro, ese bien no puede ser sino el que *me* parece tal, por ende, un bien que además podría (de hecho,

que debe) atraerme y satisfacerme también a mí. Por otro lado, no amo a ese otro (más bien que a aquel otro), sino porque desea un bien del mismo orden que yo, o porque él mismo constituye ese bien para mí. En uno y en otro caso, sólo nos amamos por lo que tenemos en común (un mismo bien), o por lo que nos hemos convertido el uno para el otro (nuestro bien recíproco). A partir de ahí, al complacerme en el otro, al quererlo bien, me complazco de hecho en mí mismo y, más o menos indirectamente, me preocupo por mi propio bien. El amor, incluso si cumplido y feliz, en la medida en que se reduce al dual, se vuelca necesariamente a la idolatría recíproca y su pretendida alteridad no ofrece a ninguno de los dos más que un espejo mutuo. (Marion, 2006b, p. 117)

El amor entendido a la luz del pensamiento aristotélico, así como también a la luz del ser, aunque sea en base al *actus essendi* tomista, nos conduce a la búsqueda del bien del otro a partir de lo que uno de los dos entienda como bien. Se repetiría, de este modo, la figura moderna de la constitución del fenómeno. El amor, entendido como la búsqueda del bien para el otro, solo nos presenta la trascendentalidad en su máxima expresión y, en consecuencia, la auto-idolatría. Esto es porque se busca visibilizar el apetito del bien por medio de la acción que se le realiza a otro. Lo que le apetece a uno quiere que le apetezca al otro. Es por esto que la concepción de amor aristotélica tomista, no basta para acercarnos a una definición real del amor y tampoco de Dios –*Deus caritas est* (1Jn 4,8). Este tipo de amor sería, pues, un riesgo de absorción y pérdida del otro: el *yo* se puede terminar absorbiendo por el *tú*, anulándose el uno en el otro.

El amor en segundo grado implicará que el amor distinga el uno del otro a los que une, por ende, que se distinga de cada uno de ellos, lo cual no es posible a menos que un tercero conozca también ese amor. “Sólo posee las delicias de esta clase el que tiene un asociado en el amor (*socius condilectus*), en el amor para él manifiesto. La comunicación del amor (*communicatio amoris*) no puede, entonces, existir en menos de tres personas”¹. Sólo la tercera confirma que lo que une a las dos primeras merece el título de amor. Solo la *condilectio* hace manifiesta la *dilectio*. (Marion, 2006b, p. 118)

Lejos de la trascendentalidad, la aparición del testigo que universaliza el amor generado entre los duales, permite la comunicación del amor. El amor no se intercambia –de un bien apetecido a un bien apetecible por otro– sino que se comunica, comunicación que genera siempre una síntesis a partir de un tercero. El que viene, diríamos el fruto, es quien presenta la comunicabilidad del amor. El *socius condilectus* nos presenta esto. Solo la comunicación del amor permite entender al otro como *socius*, como con quien se puede emprender una empresa que sea testificada por uno que viene. Es por esto que, como dice Marion, solo el con-amor (*con-dilectio*) puede manifestar el amor (*dilectio*), es decir, siempre *con-otros*.

1 Cita que utiliza Marion de La Trinidad de Ricardo de San Víctor. (*De Trinitate*, III, §11).

El fin al dualismo le abre paso al testigo. Será solo el testigo el que nos *co-labore* a acercarnos a la realidad y no forzar la realidad para comprenderla. Esto es porque lo dado siempre y en todo momento nos convoca. Es de este modo que podemos decir que la respuesta a esta convocación es jurídica.

Si jurídicamente lanzar una apelación interlocutoria equivale a suspender toda acción mientras el hecho no haya sido establecido, a hacer depender, por tanto, la cuestión de derecho de la cuestión de hecho, en fenomenología se dirá que la interlocución opera una reducción: no a lo dado a la conciencia constituyente (Husserl) ni a lo dado al *Dasein* (Heidegger), sino a lo puramente dado, tomado como tal. Determinar lo dado en tanto que puramente dado exige suspender del *yo* todo lo que no resulte directamente de la reclamación misma y, por ello, reducir el *yo* a la pura donación de un *mi/me*. No se trata ya de comprenderlo según el nominativo (Husserl) o el genitivo (del ser: Heidegger), nisiquiera según el acusativo (Levinas), sino según el dativo: yo *me* recibo de la apelación que me da a mí mismo. (Marion, 1993b, p. 451-452)

La donación, según el pensamiento de Jean Luc Marion, solo se desencadenará a partir de una reducción. He aquí la razón de su principio: ‘cuanto de reducción, tanto de donación’. Esto nos presenta un darse a partir de la relación, pero de la relación a partir del tercero, ya que el don no se puede entender si no desencadena un *mi/me*. Siempre desde otro lugar nos adviene la donación. Por esto el nominativo, que se pronuncia a partir del sujeto, no logra acercarse a una real comprensión del don. Tampoco lo hace el genitivo, pues no hay nada que sea *del ser*, sino que el don se dona a partir de sí. En este mismo sentido, tampoco el acusativo logra reducir la donación, pues al experimentarse ‘acusado’, no habría una real puesta en marcha a partir del don, sino solo un dato unilateral —es decir, sin una respuesta que fenomenalice lo dado. Así, el dativo, desde donde surge el *mi/me*, puede acercarnos a una experimentación del don mismo, ya que este nos define solo en cuanto se logre reducir, es decir, en cuanto se logre interpretar como donable. El hablar que el don se da y se da a partir de sí, pero que para que se dé tiene que entrar en una reducción, nos presenta que en la realidad no hay un traspaso ni un imperio, sino una comunicación. Es por esto que Marion, cuando habla del amor, habla de un *socius*. El socio, es decir, aquél rostro que se nos presenta, no solo equivale a una epifanía ética (Levinas, 2016), sino que a un juramento que posibilita el acontecer del mundo y que se realiza una vez para siempre (Marion, 2005b). El realizar un juramento requiere un juicio. Este juicio, como ya hemos visto, requerirá del tercero para ser autentico. La donación, por lo tanto, siempre será algo jurídico que nos inter-pela, nos con-voca y nos con-forma.

4. LA APILACIÓN DE LOS ACONTECIMIENTOS

El carácter jurídico del tercero logra que nos acerquemos, de una vez por todas, a entender lo fenomenalizado a partir de la respuesta a la convocación que nos da la donación. Es aquí, por lo tanto, donde tenemos que detenernos y analizar la propuesta marioniana. El adonado, es decir, el que recibe el don, surge *a posteriori* del don, surge *desde* el don. Esto es porque para que entre en escena debe ser con-vocado y su respuesta solo será válida frente a alguien que de testimonio de ella. Acá es donde radica el giro filosófico de Jean Luc Marion. La aparición del tercero vuelve, a la donación misma, lejana de toda experiencia individual e incompañable. Nada tendría de compatible, la fenomenología de la donación, con todas las experiencias místicas y esotéricas que pretenden ciertas filosofías. La experiencia que supuestamente tendría una carne con el *Uno*, el *Totalmente Otro*, el *Actus Essendi*, el *Sein*, *Seyn* o *Seyn*, solamente se entran en la subjetividad y en la trascendentalidad del sujeto. Para poder acercarnos a una comprensión de esta propuesta, debemos, por lo tanto, plantear la propuesta de Marion respecto a la temporalidad que se aplica en nuestra carne.

Si toda donación, para acontecer como tal, debe ser respondida, entonces podemos hablar de una fenomenología hermenéutica –ya que para responder hay que *inter-pretar* la llamada. Es en esto donde podría juzgarse, una vez más, la repetición de la constitución del fenómeno. La crítica a Marion podría formularse por la interpretación que haría el hermeneuta sobre el fenómeno dado. Frente a esto, Marion respondería: “La hermenéutica no da, fijándolo y decidiéndolo, un sentido a lo dado, sino que, cada vez, le deja desplegar su sentido propio, es decir el que lo hace aparecer como él mismo, como un fenómeno que se muestra en sí y por sí” (Marion, 2019, p. 111). El sentido de la donación, a diferencia de Heidegger, no se encuentra en algo apartado de la donación misma, no es su manifestabilidad, sino que *su donación manifiesta su sentido*. Es por esto que la función de la hermenéutica se encuentra, también ella misma, dada de sentido a partir de la donación. El intérprete no repite, en ningún caso, la figura del *ego*, pues el mismo se ve inter-pelado desde un lugar y un tiempo que se le dan a partir del don mismo. Frente a la donación, el hermeneuta no define el sentido de la donación, sino que la donación le da sentido a su inter-pretación. Ahora bien, esta inter-pretación, para ser realmente correcta, debe ser juzgada por el (los) tercero. “La prueba de una hermenéutica correcta se muestra en el hecho de que la autoridad de la interpretación debe terminar por pasar de intérprete a intérprete” (Marion, 2019, p. 111). Solo el tercero en su calidad de testigo puede juzgar la inter-pretación como correcta. La respuesta, que fenomenaliza con la convocación de la donación, será, por lo tanto, siempre una respuesta universal a partir de la alteridad entendida a la luz del tercero. El *yo* no logra dar una respuesta, pues esta solo constituiría la manifestación, pero tampoco a partir del segundo (*tu*), pues simplemente sería una duplicación del *yo*; sería, por lo tanto, solo el tercero el que juzga la inter-pretación que responde a la manifestación del don. Ahora bien, siguiendo lo anteriormente dicho, podemos señalar que la donación es la que define la dinámica de su propio darse, lo que quiere decir que el tiempo también encuentra su sentido a partir del don mismo –o, más preciso, el tiempo acontece a partir de la donación. “La temporalidad no trabaja aquí por cuenta del objeto, sino en favor del

evento que deshace y sobredetermina el objeto” (Marion, 2005, p. 83). Así como la donación desencadena una inter-pretación, también desenvuelve el tiempo. Mientras se dé el don, se extenderá el tiempo. La inversión es clara: el don no se da en el tiempo, sino el don da el tiempo. La temporalidad no se somete a la objetualidad, sino que el acontecimiento del don es el que da, también, la temporalidad. “A partir de entonces, el tiempo ya no se define como la extensión del espíritu, sino como la extensión del acontecimiento” (Marion, 2005b, p. 45). Cuanto se extienda el acontecer del don, se extenderá el tiempo. Si retomamos el principio ‘cuanto de reducción, tanto de donación’, podríamos afirmar que el tiempo surge a partir de la relación existente entre las carnes que reciben el don. Esto nos posibilita a pensar realmente en una salida al agobio del tiempo cronológico, que pasa indiferente con nuestra carne, y abrimos a pensar en un tiempo generado a partir de las carnes. Afirmer que el tiempo es generado, lo podríamos entender si realmente nos volcamos al principio fenomenológico de Marion radicalmente: sin reducción, no hay donación; es decir, sin una inter-pretación del don, sin un juicio a la llamada que produce y sin la respuesta, no se da nada.

Es el acontecer del don el que nos irá con-formando. Así, junto a Jean Luc Marion, podríamos indicar que “*el tiempo*, sobre todo según el haber-sido, *no pasa*, sino que, por así decirlo, se apila. Porque el tiempo no pasa, si pasara, no dejaría ninguna huella y, así, no destruiría nada” (Marion, 2005, p. 66). El don, que nos abre el acontecer, se nos presenta desde nuestro nacimiento hasta nuestra muerte. Son estos dos fenómenos los que no se conocen sino por medio de la huella que deja. El nacimiento, por su lado, no se ve más que por *lo nacido*; la muerte, por *lo muerto*. Es la huella la que permite experimentar su historicidad, y esta depende exclusivamente de su donación. No podemos decir nada sobre el nacimiento o de la muerte más que el fruto que ha dejado. Si hay un juicio, es un juicio de la huella que nos da y que se apila en nuestra carne, pues es el “único medio de toda fenomenalización” (Marion, 2005, p. 62). ¡Cuántas experiencias vemos encarnadas y encaradas en los rostros de nuestros ancianos! Podemos decir claramente que el tiempo no *ha pasado*, sino que se apila y se nos da a partir de la carne que se ha con-formado por aquellos que nos anteceden. Nuestra historia se nos da de este modo. Incluso en el encuentro de los amantes. Es por esto que Marion dice: “Al final de mis días no me veré compendiado sino en la suma de mis actos de amantes” (Marion, 2005, p. 92). Es nuestro propio goce que se refleja en el otro y, de nuestro goce no podemos tomar distancia, pues el deseo es el que nos dice a nosotros mismos, mostrándonos eso que nos excita. A fin de cuentas, es la carne la que, abierta a la imprevisibilidad de la donación, nos da nuestro mundo —que se va *apilando*. Esto nos presenta un mundo que se va generando y com-poniéndose a la luz del tercero siendo siempre nuevo. “Ninguna totalización del mundo parece posible, precisamente porque el mundo solo aparece como tal si es todavía una vez más posible, si opera la dispensa de lo posible, que es como tal intotalizable” (Marion, 2019, p. 182). En el mundo, generado a partir del encuentro que tenemos con los terceros, la donación adviene una y otra vez. Esta donación es la que va, por medio de la reducción, com-poniendo nuestro mundo. Es por esto que no podemos decir que el mundo *es*, sino que acontece-con. Será solo a partir del tercero donde logremos acercarnos a una comprensión de nuestra historia a partir de

la apilación de los acontecimientos que se nos dan. El tercero, por lo tanto, es el que posibilita una real comprensión del sentido de nuestro mundo.

5. CONCLUSIONES

La fenomenología de la donación, al darse como acontecimiento que se apila en nuestra carne, nos da la oportunidad de escapar del dualismo, tanto husserliano como heideggeriano. No habría, en el acontecer del don, una existencia *a priori* que permita la manifestabilidad y su comprensión, sino que el adonado surge a partir del don, es decir, es *a posteriori* de la donación. No habría, por lo tanto, ni una conciencia que constituya los fenómenos ni tampoco un decir indecible, misterioso, oculto –y hasta esotérico– del *Sein* que posibilitaría la fenomenicidad. El fenómeno, según el pensamiento marioniano, manifiesta su propia donación, pues toda donación es acontecimiento que se fenomenaliza en la respuesta que provoca. Es por esto que afirmábamos que el acontecimiento no se ve más que por los *datos*. Estos datos son los dispuestos a inter-pretación que se valida a partir del tercero –datos que, por cierto, se impregnan en nuestras carnes. En pocas palabras podríamos decir que la hermenéutica del acontecer del don no se encuentra más que en la carne, pues esta es la única que *apila* lo dado. Una de las posibles críticas a este postulado puede desencadenarse a partir de la teoría del sujeto que, manteniéndose trascendentalmente kantiano, constituya la realidad a partir del *ego*. Esto no sería posible en el pensamiento de Jean Luc Marion, pues todo acontecimiento es testificado, es decir, inter-pretado a partir del tercero que juzga lo dado. Esta propuesta, la del relevo del dualismo a partir del tercero, nos da grandes oportunidades para todo nuestro pensamiento filosófico. Comprender el mundo a partir de una alteridad trinitaria nos posibilitaría a pensar el mundo como *no dado* hasta la aparición de la comunidad del mundo. Existiría, por lo tanto, una inter-pelación entre las carnes que, en su respuesta, fenomenalizan las llamadas que se generan. Lo posible de la totalización del mundo sería, de este modo, la intotalización, pues no habría nada que no se dé a partir de la carne; aunque la carne siempre permanece imprevisiblemente aconteciendo en su encontrarse-con otros. Creemos que solo de este modo se le puede poner fin de una vez por todas al *sujeto*, abriéndole paso al *testigo*.

El relevo que el testigo le ofrece al sujeto nos posibilita entender el mundo desde su donación misma. Creemos que también, de este modo, se puede terminar de pensar en una casta privilegiada que se acerca a comprender realmente el sentido de lo manifiesto. Entre el navegar por el mundo, en el vivir realmente la vida, se encuentra una salida a la individualidad y al egoísmo, abriéndole paso a la comunicabilidad propia de las carnes. Esto tiene una importancia real y urgente. Jean Luc Marion nos indicaba que el amor solo surge a partir de su comunicar. El *socius condilectus* que menciona nos posibilita el entender que lo más propio del testigo es co-municar, com-partir y com-poner. Diríamos, por lo tanto, que el mundo solo acontecerá como tal entre los testigos que generan una alianza, es decir, entre los con-vocados por una comunidad que genera una alianza siempre nueva entre los socios. Esta alianza, a la luz del pensamiento de Marion, solo se podría fenomenalizar por medio de la respuesta.

Debemos precisar aún más. La donación que se da solo es posible por medio de la reducción, pero la reducción requiere una inter-pretación que sea universalizable, es decir, que el tercero testifique como correcta la inter-pretación de los datos dados. Nosotros, inspirados en tal pensamiento, igualmente diríamos que la donación solo acontece a partir de su reducción y que, efectivamente, la respuesta no se fenomenaliza sino es a partir de su inter-pretación a la luz del tercero, pero quisiéramos poner sobre relieve en aquella respuesta que surge como fruto al llamado.

A la luz del pensamiento de Cristo, afirmaríamos que la respuesta que genera la donación no aparece más que como fruto. Cercano es lo propuesto por Jean Luc Marion al hablar del tercero que viene, lo que corresponde al hijo en el encuentro de los amantes. Será el tercero el que manifieste el donar(se) de sus padres. Él, como fruto, nos da a conocer la existencia de una sociedad, de una alianza, que se genera y se renueva, siendo testificada siempre por el fruto. Así, a la luz de este pensamiento, diríamos que toda alianza será acontecimiento en cuanto el disfrute genere más frutos –o, aún más precisos, que solo una alianza será sana si produce frutos universales-. Acercarnos a pensar en la manifestación de la alianza a partir del fruto nos será útil para entender el *a posteriori* del adonado. Solo de este modo, la donación, como indica Marion, podrá liberarse de todo el horizonte de la intuición y del ser, para abrir un desencadenamiento a partir de sí misma, pero fenomenalizada a partir de las carnes que apilándola la testifican. La salida que nos ofrece, por lo tanto, es la escapatoria a gran parte de nuestra enfermedad occidental: entendernos como sujetos inmersos en un dualismo a la luz del ser. El pensamiento de Cristo, explotado y recorrido por el pensador francés –aunque quizás sin una clara intención– nos liberará del razonamiento griego, es decir, un razonamiento del ser. Tal propuesta, es decir, el acontecimiento y no el ser, radica en que Cristo es presentado como Hijo, es decir, como fruto engendrado del Padre (Mt 3, 16ss; 16, 15ss) y que, ambos, generan al tercero de la Trinidad: el Espíritu Santo. Asimismo, Cristo indica que el conocimiento que tendremos de él será por medio del amor que se tiene su comunidad (Jn 13, 35ss). Incluso el conocimiento de lo que es bueno o malo se conocerá por el fruto que dé (Mt 7, 16.17). Es solo el fruto lo que permite conocer, es decir, el acontecimiento no se presenta más que como el fruto y se conoce solo a partir de su acontecer. Sobre todo, porque no podríamos decir quién es el Padre si no a partir de su acontecimiento; no conocemos más que su acontecer de Padre. El *testigo*, por lo tanto, cumple el rol fundamental de toda la evangelización. El que mira a Cristo y mirándolo lo refleja es quien es un auténtico evangelizador. Podríamos, por lo tanto, acercarnos a comprender a partir del cristianismo una realidad que refleja el encuentro con el tercero. “Encontramos el rostro de Jesús en el rostro del prójimo y, en él encontramos, por consiguiente, el rostro de Dios” (Beuchot, 1999, p. 81). La carne de Cristo se encarna en el cristiano. Es una com-posición que surge a partir de un encuentro y que se *testifica*. El rostro del Padre se nos presenta por el rostro del Hijo y los enrostrados por el Hijo nos presentan su rostro que nos refleja el resplandor del Padre. El cristianismo se entiende a partir del tercero y creemos que aún nos tiene mucho que decir para pensar, pues estas reflexiones no se presentan más que como indicios. Estos indicios no surgen desde Marion, sino que por medio de su pensamiento podemos llegar a ellos. En pocas palabras, Marion nos ha servido

como testigo de un recurso que el cristianismo posee y que debemos explotar para, de este modo, enriquecer nuestro pensamiento occidental.

Con tal propuesta debemos ser claros. No pretendemos decir que el pensamiento de Cristo sea compatible con el pensamiento de Jean Luc Marion, sino que el pensamiento de Marion ha explotado, por lo carnal de su filosofía, recursos que están presentes en el cristianismo. Estos pensamientos, que nosotros identificamos como propiamente hebreos, nos servirán para replantearnos lo que entendemos por teología y, de una vez por todas, liberarnos de todo el sometimiento al ser. Sin duda esta reflexión aún se presenta como esbozo. Esperamos enriquecer la discusión filosófica y abrirnos a pensar el cristianismo a partir de sí mismo en su imprevisibilidad. No podemos negar que “la filosofía griega jugó un rol considerable en la sistematización doctrinal del cristianismo”² (Laberthonnière, 1904, p. 6). Esto es por su anclaje al ser que detiene todo como lo hace Medusa (Shestov, 2018, p. 96) al dejar todo en la adecuación del ente con el ser o de su existencia con lo que la posibilita. La carne, al contrario, es siempre posibilidad de generar frutos. El pensamiento encarnado de Cristo nos da la oportunidad, por lo tanto, de alejarnos de la sistematización del cristianismo, pues el sistema corresponde a algo propiamente griego. Así, para terminar, podríamos afirmar junto a Laberthonnière: “el fin de la vida es armonizarse con Dios y con los otros en el amor”³ (1904, p. 102). Solo el darse nos da el sentido de nuestra vida porque todo lo que conocemos es dado. Solo frente al otro podemos realmente conocer nuestro acontecer. Solo frente al otro podemos experimentarnos *testigo* y no sujeto.

6. BIBLIOGRAFÍA

- Beuchot, M. (1999): *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*. Madrid: Caparrós.
- Heidegger, M. (1997): *Ser y tiempo*. [Trad. Jorge Rivera], Santiago: Universitaria.
- Heidegger, M. (2014): *¿Qué es la metafísica?* [Trad. Cortés, H.], Madrid: Alianza.
- Husserl, E. (2013): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. [Trad. zirión quijano, A.], México: Fondo de Cultura Económica.
- Inverso, H. (2013): “De E. Husserl a J. L. Marion: donación y límites de la fenomenología”. *Franciscanum* (Colombia), pp. 127-154.
- Laberthonnière, L. (1904): *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*. Paris-Gembloux: Duculot.
- Marion, J. L. (1990): “El interpelado”. *Taula* (España), pp. 87-97.
- _____, (1993): *Prolegómenos a la Caridad*. [Trad. Díaz, C.], Madrid: Caparrós.
- _____, (1993b): “El sujeto en última instancia”. *Revista de filosofía* (Madrid), pp. 493-458.
- _____, (2005): *Acerca de la donación*. [Trad. Losada, G.], Buenos Aires: Jorge Baudino.
- _____, (2005b): *El fenómeno erótico. Seis meditaciones*. [Trad. Mattoni, S.], Buenos

2 “La philosophie grecque a joué un rôle considérable dans la systématisation doctrinale du christianisme” (Laberthonnière, 1904, p. 6). Traducción propia.

3 “A fin de la vie c'est de s'harmoniser avec Dieu et avec les autres dans l'amour” (Laberthonnière, 1904, p. 102). Traducción propia.

Aires: El cuenco de plata.

_____, (2006): *El cruce de lo visible*. [Trad. Bassas, V. & Masó, J.], España: Ellago.

_____, (2006b): “El tercero o el relevo dual”. *Stromata* (Argentina), pp. 93-120.

_____, (2008): *Siendo dado*. [Trad. Bassas, J.], Madrid: Síntesis.

_____, (2010): *Dios sin el ser*. [Trad. Barreto, D., Bassas, J. & Restrepo, C.], España: Ellago.

_____, (2011): *Reducción y donación*. [Trad. Corona, P.], Buenos Aires: Prometeo.

_____, (2019): *Retomando lo dado*. [Trad. Losada, G.], San Martín: UNSAM.

Nancy, J. L. (2011): *¿Un sujeto?* [Trad. Cresta, G.], Buenos Aires: La cebra.

Pommier, E. (Comp.) (2017): *La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion*. Buenos Aires: Prometeo.

Potestà, A. (2013): *El origen del sentido*. Santiago: Metales pesados.

Restrepo, C. (2009): “Visible-invisible. Notas para una interpretación icónica del rostro”. *Anuario de la Facultad de Ciencias Económicas del Rosario* (Argentina), pp. 103-113.

Roggero, J. L. (Ed.) (2013): *Jean Luc Marion: Límites y posibilidades de la filosofía y la teología*. Buenos Aires: SB.

Shestov, L. (2018) *Atenas y Jerusalén*. [Trad. González, A.], Madrid: Hermida.

Ubieta, J. A., Morla, V. (Eds.) (2009): *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée De Brouwer.

Vinolo, S. (2019) *Jean Luc Marion: La fenomenología de la donación como relevo de la metafísica*. Quito: Centro de publicaciones PUCE.