



**EL FENÓMENO ERÓTICO, LA LÓGICA DEL DON Y DIOS EN LA  
FENOMENOLOGÍA DE MARION**

***THE EROTIC PHENOMENON, THE LOGIC OF GIFT AND GOD IN  
MARION'S PHENOMENOLOGY***

FRANCESCO DE NIGRIS  
*Universidad Pontificia Comillas  
Universidad Francisco de Vitoria*

Recibido: 12/05/2020

Aceptado: 23/09/2020

RESUMEN

En *Le Phénomène érotique* Marion reinterpreta la lógica del don mediante un enfoque hermenéutico cuya radicalidad parece rebasar la concepción intuitiva, descriptiva de la conciencia que había inspirado el concepto de “donación” en sus primeras obras. La correlación entre llamada y respuesta corresponde al desfase a priori de la carne como donación recíproca entre amantes, que se va descubriendo a posteriori mediante el juramento. Finalmente, en este proceso de erotización auténtica en que el yo se convierte en adonado, es decir, en amado y amante, se revela a Dios como su última condición de posibilidad.

*Palabras clave:* Marion, amor, fenómeno erótico, fenomenología, donación.

## ABSTRACT

In *The Erotic Phenomenon* Marion approaches the logic of gift throughout a hermeneutic point of view whose radicalism seems to leave behind the intuitive and descriptive conception of consciousness that inspired the concept of “givenness” of its early works. The correlation between call and answer corresponds to the a priori gap of flesh as mutual givenness of lovers that is discovered a posteriori by the oath. Finally, in this process of authentic erotization in which the I converts himself to the *adonné*, that is, in lover and beloved, God reveals himself as its utter condition of possibility.

*Keywords:* Marion, love, erotic phenomenon, phenomenology, givenness.

## INTRODUCCIÓN

El sentido moderno de la verdad como certeza lleva a construir en el objeto las condiciones de posibilidad de la adecuación, para que el yo, en cuanto conciencia, adecuado a sí mismo, existente, esté además adecuado a lo que encuentra, confirmándose por partida doble, de esta suerte, el clásico lema de la verdad como *adaequatio intellectus ad rem*. La lógica del objeto, según Marion (2016, 158ss), sume al yo en la vanidad de la autosuficiencia, de la autarquía clásica que atraviesa también el pensamiento moderno según el rasgo de la conciencia que reduce lo otro de sí, la cosa, a un *cogitatum*, a un objeto adecuado a las condiciones de lo pensable. Ya Levinas había alertado de ello a lo largo de su obra. Desde la *Existence à l'existent* hasta *Autrement qu'être*, pasando por *Totalité et infinie*, describe la reducción al ego como un esfuerzo por reconducir la aspectualidad indómita de las cosas, que Husserl interpreta como potencialidad del cogito despierto, a las significaciones noemáticas que expresan su actualidad, en cuanto condición noética de un sujeto que busca satisfacerse en vez de sorprenderse ante el mundo y buscar la raíz de su inagotable facticidad. Al hilo de este enfoque, también Marion se plantea al comienzo de *Le Phénomène érotique* si las condiciones de certeza producidas por el entendimiento según el criterio clásico de adecuación remiten a una verdad suficiente para acallar la inquietud del deseo más hondamente humano, y no nos introducen, más bien, a una artificial complacencia que agasaja nuestra vanidad de dominio y, finalmente, nos conduce a la mayor insatisfacción de quienes, en el fondo, no saben qué hacer con ella más que ostentarla como un fútil y trivial trofeo. Pero antes de seguir el ritmo argumental de *Le Phénomène érotique*, se impone una reflexión que nos

ayudará a calibrar su última pretensión doctrinal, a la vez que revela un paralelismo ulterior con la obra de Levinas: la idea según la cual la reducción implica, inevitablemente, una conversión del sujeto que la practica. Ya Husserl a su manera había indicado que la correlación noético-noemática, interpretada en vista de la génesis trascendental del ego, hace que este incorpore las experiencias de manifestación en una retención y protención temporales que le incluye cinestésicamente, es decir, como sujeto encarnado de experiencia, dotándole de una personalidad trascendental que vincula teleológicamente su biografía al advenimiento de la racionalidad en la historia del mundo (*Hua I*, §32). Sin embargo, siendo precisamente el sentido de la reducción que se inicia con la *epokhé* la que Marion critica –por sus condiciones transcendentales–, varía inevitablemente respecto del fundador de la fenomenología el sentido de lo que significa el yo y el mundo, a saber, respectivamente, adonado y fenómeno saturado de primera magnitud (Marion 2016 §23, §24, §25). Cuánto más se reconduce el objeto a lo incondicionado del evento del mundo, y el sujeto constituyente al adonado que se individúa en él “sin resto”, respondiendo a su llamada, se entiende el propósito y se cumple el objetivo hermenéutico que expresa el conocido lema de Marion: “tanta reducción, tanta donación”.

El proyecto de *Le Phénomène érotique*, podemos ahora introducirlo con más precisión, plantea una serie de reducciones motivadas por un deseo que trasciende la lógica autárquica de la conciencia, y que conducen a lo que Marion llama la recíproca donación de la carne entre amantes mediante la cual se inicia y culmina la experiencia erótica. Intentaremos mostrar que con ella se abandona forzosamente una concepción de la donación inspirada en el descriptivismo intuicionista de Husserl, radicalizado por Michel Henry, y se explora una lógica del don que replantea la gratuidad de este desde el punto de vista de lo “donable” del donante y de lo “aceptable” por parte del donatario<sup>1</sup>.

## I. LA LÓGICA DEL AMOR DESDE LA REDUCCIÓN ERÓTICA: SU LUGAR Y SU TIEMPO

El primer paso de la transformación o metamorfosis del sujeto en adonado como amante se da en el camino de la historia de la filosofía, que se hace de

1 Estas expresiones de Marion son conclusivas de un fundamental análisis de la lógica del don (inspirado en Derrida, Chretien, Levinas e, implícitamente, Marcel) frente a toda lógica de intercambio que supone la objetivación o entificación de lo donado, es decir, la reducción a lo cuantificable y cualificable que impide la gratuidad intrínseca del don por el anonimato del donante y la humilde aceptación del donatario. Cf. (Marion 1997, 119-196).

repente impracticable cuando se pretende vivir desde la mera lógica de certeza del objeto, que, respecto de nosotros, convertidos en sujetos, nos habla simplemente de nuestra existencia. El reconocimiento honesto de la insuficiencia de esta verdad nos llevaría inicialmente, según Marion, a que sea por lo menos el prójimo, y no solo nosotros mismos, quien nos ofrezca esa certeza cartesiana. Mas, en la medida en que no se trata solo de nuestra certeza, sino de que el otro nos la asegure, la existencia rompe su clausura y nos transfigura, liberándonos de la vanidad autocomplaciente del *cogito* que cree bastarse a sí mismo. La primera reducción, en cuanto conversión del yo como conciencia de ser en amante, define implícitamente el amor como humilde petición al prójimo a que nos acompañe en nuestra existencia, reconociendo el valor de su contingencia en vez de su pura idea, para que nos abramos a su advenimiento fáctico, imprevisible, y escuchemos el don de su llamada.

La reducción cartesiana nos abre a una razón del ser fundada en la presencia del pensamiento ante sí mismo. Constató, en él, que a la vez que produzco mi propia certeza de ser no encuentro una razón para vivirla; y no solo por la permanente amenaza del suicidio, sino por la esencial vanidad del deseo de sobrevivir que es anterior al pensamiento reflexivo. Existo, ¿y qué? (*à quoi bon?*), repite Marion una y otra vez (Marion 2003, §2). La certeza que responde a la duda metódica no aquietta el desasosiego que trasciende mi voluntad pensante y apunta a la inseguridad intrínseca del evento de la existencia, a su inconmensurable creatividad fáctica. Pero, entonces, advierte lúcidamente Marion, en consonancia con ideas teológicas que nos recuerdan a Levinas (2008, 148, 201ss), la existencia llega de un más allá (*ailleurs*), de una razón originaria en que arraiga nuestro deseo inexplicable de salvación que no se conforma con la razón del ser, sino que postula otra lógica.

Es la reducción erótica que nos abre a esa lógica del evento, más originaria del ser, a ese deseo que se abre a la inseguridad que duda del valor de la mera existencia y apela a la búsqueda fáctica de una razón para vivirla. En la medida en que acepto preguntarme ¿me amas? dependo del otro que, anónimo, sin respuesta, altera la certeza de la conciencia, la vanidad de la autosuficiencia del ego y me descentra. Amar o no amar esta existencia caduca, lograr desear perdurar en ella, depende ahora, en reducción erótica, de la respuesta insegura del otro (Marion 2003, 50).

La actitud que desprende la reducción erótica, en que nos recibimos fácticamente como amantes más radicalmente que como pensantes, afecta primariamente el problema filosófico del espacio, que ha solido ser teorizado desde la actitud natural como el horizonte de lo intercambiable, en última instancia, de

lo *composable*. Se revela, ahora, desde la reducción erótica, como el lugar propio en que el amante se encuentra individuado, adonado en el sentido más profundo de amado (Marion 2003, §5). En reducción erótica me encuentro en el espacio primariamente como un aquí insustituible porque es un ahí para el otro que me ama, o, mejor dicho, que espero que me ame. Se trata de un espacio descentrado, un *aquí* ya donado, un lugar infinito. En segundo lugar, se reinterpreta el tiempo que surge al compás de este evento originario entre amado y amante. En el futuro indefinido de mi espera, afirma Marion, se me dona el presente, *siempre* como primer presente (Marion 2003, 60). La espera no suspende el flujo en que este transcurre, sino que lo alimenta y denota nuestra finitud: no termina de pasar el tiempo porque el deseo en que transcurre no se satisface, pues no responde a una lógica de presencia del ser, de certeza, sino de encuentro. Desde la lógica del amor, en el presente no pasa nada, pues no pasa nadie: el que espero; y cuando pase, nunca pasará del todo pues se revelará, precisamente, como quien me dona mi aquí inagotable, mi carne. Desde la reducción erótica, por tanto, lo que pasa nunca aparece como cosa, ser reproducible, remplazable, ente u objeto, sino que surge siempre inesperado. Y primariamente surge el mundo, donación primera. El pasado atesora la experiencia de la espera y la ausencia de lo inimaginable, esperado, predisponiendo su continua superación; en suma, sanciona lo ausente y renueva la espera del amado. Y el pasado, finalmente, es pasado del futuro, que también sigue pasando porque *todavía* no pasa nada. En esta espera entre el pasado que no deja de pasar y el futuro que seguirá pasando, le adviene al amante el presente como presencia fáctica de lo radicalmente ausente. Es la espera de una ausencia que origina el presente como mío, mismidad haciéndose, y, en el fondo, ya comunidad originaria entre amantes en que cada uno espera a su amado (Marion 2003, §6).

El abismo de la presencia como ausencia, verdadera finitud, lugar del amor, no acontecería si el deseo, satisfecho, aflojara ese ímpetu y lo extinguiese, contradiciendo su sentido: el de alimentarse y recrear su intensidad a medida en que logra su objetivo, que siempre está más allá de él. Correlativamente, en la desesperanza, en el desamor, el tiempo se estanca, se angosta, el amante se retira, pierde su semblante y se aferra a lo repetible sin esperar que sobrevenga “otro mundo”, el del otro que me ama (Marion 2003, 64, 65).

Se va aclarando, entonces, que las condiciones espacio temporales del adonado en cuanto amado y amante no son otras que las de su carne. El adonado, ya investido por el otro, ausente, no es mera carne como identidad del sintiente con lo sentido, tal y como rígidamente parecía admitir Marion en *Etant donné*, inspirado en la automanifestación de M. Henry. Ahora la carne encuentra su lugar y su tiempo: está aquí porque ya es afectada desde ahí, *siente que la sienten*.

A pesar de ello, y con una insistencia ambigua, Marion en la primera parte del *Le Phénomène érotique*, afirma que la carne abole el dialogo, el desfase, la representación, pues es respuesta inmediata a la llamada, mismidad anterior a la eclosión de la conciencia, a la vez que, por otra parte, admite inevitablemente que es contacto, pues no solo siente un cuerpo, como sentir la dureza de una piedra o la sombra de un árbol, sino a otro cuerpo que la siente (Marion 2003, 96ss). Si la carne se constituye a sí misma sin posibilidad de finitud fáctica, de inagotabilidad de tiempo y de lugar, ¿cómo podría ser evento, que es la definición por excelencia del don?

Revisitando ahora al lema de Marion, “tanta reducción tanta donación”, considerando que en términos de reducción erótica la carne se me ha revelado como el aquí insustituible que el otro me dona a priori desde su ahí, desfase auténtico de tiempo, lugar infinito, habrá que extremar la actitud del amante para adentrarse en la lógica del don.

Para seguir profundizando en ella, hay que superar un vicio esencial de la primera reducción erótica, que me proponía invocar el amor del otro. Esta no contaba con la posibilidad de que el hombre no llegue nunca a pedir y aún a buscar ser amado porque le paraliza un imparables desprecio hacia sí mismo, más originario incluso que el amor del que es capaz de profesarse (Marion 2003, §12). Sorprendentemente, defiende Marion que ese odio no es solo ocasión y acicate para buscar el amor propio, sino que definiría la misma finitud del hombre, la razón última de su conciencia de sí. Por tanto, parecería, sin que deje de ser contradictorio, que la finitud de mi aquí descentrado, que es el ahí del amante que me lo dona, no solo puede encubrirse por un odio más originario, sino que esta misma originariedad sería la razón última del desfase que fácticamente me individúa, contradiciendo el hecho, precedentemente sugerido, de que el aquí es el lugar inagotable en que potencialmente me encuentro como amado y amante. Sin que podamos salir al paso de esta contradicción (a menos que se interprete la originariedad y conciencia del odio como meramente epistémicas, y, aún así, sería dudoso que primero conociera mi odio hacia mí en vez del amor que –por ejemplo– una familia auténtica dispensa) se va perfilando en estos argumentos una cuestión decisiva que atraviesa toda la obra: ¿cuál es la razón última que individúa a priori el adonado como amado y amante a la vez?

Para responder a esta cuestión, según Marion, es menester plantear previamente esta otra y, de esta suerte, operar otra reducción: ¿es realmente posible descubrirme “aquí”, encarnado como amado, simplemente esperando que el otro me ame? Esperar que se me ame significa no haber todavía salido de la lógica del ser, de la presencia de lo intercambiable en el espacio y de lo repetible en el

tiempo. La facticidad del don es la de quien hace primera y primariamente el amor aceptando el riesgo, abriéndose a una razón “nunca suficiente”, porque se abre a lo inesperado de quien no espero nada excepto él mismo, su persona (Marion 2003, 132).

La llamada del don busca dejarme “desnudo ante la vida” para ganarle su sentido, desprenderme de cualquier propósito de dominio que siempre conduce a objetivarla para intentar controlar mi destino. Pero de este modo, como ya dijo Gabriel Marcel, tomo el riesgo máximo, el de no tomar ningún riesgo y condiciono la esperanza a la mera expectativa (Marcel 1944, 73). La única decisión que puede realmente ofrecerme una razón de mi existencia, que la toma íntegramente porque asume el riesgo de vivirla, implica un nuevo cambio de actitud: la reducción erótica radical (Marion 2003, 130ss). Estriba esta en un acto soberano mediante el cual me desposeo de mis seguridades, del mundo que me define, para tratarme incondicionadamente como don, ofreciéndome al prójimo para amarle antes de estar seguro de su amor. “¿Puedo amar yo primero?”, esta es la cuestión que ahora plantea Marion, con la que pretende desbaratar cualquier decisión que impide abrirme al don de una vida que ya me trasciende, que me encuentra en conversión, pues amando primero acepto el riesgo del amor, de amar el amor (“*aimer aimer*”, Marion 2003, 158). Replanteemos, a partir de esta altura teórica, algunas dificultades que había suscitado el concepto de fenómeno saturado, sobre todo en *Étant donné*, en su sentido de paradoja o contra-intencionalidad respecto de la conciencia objetivante.

La reinterpretación de la verdad adecuacionista en término de intencionalidad propuesto por Husserl, supone el ideal de que nada de lo intuitivo quede por significar, o, inversamente, que nada significado quede por ser intuitivo, de ahí que la intención significativa busca y a la vez guía la intuición, que, de esta suerte, se objetiva verificándola. Y esta correlación intencional es creencial en la medida en que genera una temporalidad de espera que, a nivel pasivo de la conciencia, asocia los contenidos primeros en el flujo y reflujo de la retención y protención, constituyendo las primeras objetualidades en un ineludible horizonte mundano. En efecto, la retención ya protende significativamente con espera verificadora eidética –objetivante–, dándose así el ser de lo esperado o contradiciéndose, pero en el ámbito de un horizonte noético de ser, el mundo, en que el ego siempre se encuentra confirmado como polo noético idéntico a sí mismo –todo esto, a fondo, en de Nigris (2015)–. El mundo sería, entonces, el “objeto en general” que suscita la creencia fundamental, omnímoda, del ser, descubierta mediante su primitiva puesta entre paréntesis y posterior reconstrucción genética intencional. Al contrario, el fenómeno saturado como ideal y fuente de manifestación se había postulado en *Étant donné* como *paradoja*

respecto de esta concepción, ya que no funda la razón en la *Urdoxa* del ser, sino en la intrínseca transcendencia o exceso de intuición que embiste y arrolla al yo en su capacidad de significar conceptualmente, descubriéndole individuado, sin resto, en este mismo evento previamente a toda condición transcendental de constitución egóica. Yo, en cuanto adonado, me encuentro ya acusado fácticamente por el mundo, originariamente sorprendido por su continuo exceso que me llama a mostrarlo. Esta contra-intencionalidad, sin embargo, prescindía de ofrecer un significar intrínseco del exceso intuitivo, no conceptual, de ahí que no se podía establecer ninguna conexión de sentido con el esfuerzo hermenéutico a posteriori del adonado que pretendía mostrarlo. En otras palabras, si bien el fenómeno saturado excedía cualquier concepto, precisamente, luego, dependía significativamente solo del esfuerzo conceptual del yo para revelarlo como evento fáctico, además encubriendo, de esta suerte, paradójicamente, su verdadera identidad de adonado –ya que, para esa tarea interpretativa, según la misma teoría de Marion, sería un mero sujeto conciente–. A menos que, cabría añadir como única solución posible, precisamente en ese esfuerzo hermenéutico conceptual el yo se encontrara a su vez continuamente sorprendido por el evento que pretende concebir, sabiéndose reconocer como adonado por conservar un enfoque intuitivo que desdijese y a la vez organizase su lenguaje. Pero esta solución, que sin duda debería ser acompañada por una teoría del lenguaje al alcance de la tarea que implica –así como se le ha reclamado a Marion (Benoist 2001, 58-60; Benoist 2003, 81, 82)–, se desvanece en la medida en que se establece una relación descriptiva entre el a priori del don y la hermenéutica a posteriori que lo desvela, afirmando que el don se constituye por sí mismo y se muestra esencialmente desplegado por el adonado que capta su pliegue. Así concebida la donación en *Étant donné*, no se aclaraba cómo dicha constitución podía excluir el adonado a la vez de individualarlo misteriosamente en el mismo impacto del don, y, finalmente, implicarlo hermenéuticamente solo para que lo desplegara sin desvirtuarlo (Dimas 2021). En definitiva, se conservaba una relación adecuacionista de la verdad entre la llamada –del don que deja *su* pliegue– y la respuesta del adonado –que lo despliega–.

A pesar de haber criticado Marion el ideal lógico moderno de la certeza objetivante, con este enfoque, de hecho, parecía reproducirlo. Sin embargo, se divisa en el *Le Phénomène érotique* una vía de salida. A partir de un yo ya llamado a ser amado, y que es él mismo respuesta por encontrarse en el presente de la esperanza, en el lugar del deseo inagotable que se alimenta y no se afloja



con el amado, la idea de una contra-intencionalidad cobra un alcance más poderoso y justificado. Se subvierte la intención significativa que se funda y verifica en la presencia intuitiva objetivante y se establece un significar que mienta la ausencia como posible presencia inagotable del otro que me ama, de ahí que, finalmente, la *banalidad* del exceso intuitivo está ya prevista por ese significar que es el lugar y el tiempo del amor: la carne<sup>2</sup>. Solo el enfoque significativo de la intuición que no busca reducirse a toda costa a un dicho, sino que –como diría Levinas– se “desdice” y des-objetiva lo que se manifiesta, permite al yo dejarse asombrar y sorprender; en definitiva, convertirse en adonado ante el don inesperado, sobrevenido, accidental del amante.

Se impone así el fenómeno saturado según una contra-intencionalidad mucho más radical que la que ha expresado Marion en sus obras anteriores, pues es la carne misma como aquí descentrado, insustituible para el ahí desde el cual el otro me llama, en suma, que siente que el otro me siente, el mismo significar inobjetable que permite intuir más allá de cualquier decir porque establece un lenguaje de amor. Es la carne, pues, que significa el mundo transfigurándolo porque dona primariamente a través del otro, donando su carne a la vez que le es donada, en un mutuo acogimiento que funda la posibilidad de todo cuerpo.

## II. AVANCE, AUTO-AFECCIÓN Y SIGNIFICACIÓN EN EL ENAMORAMIENTO

El inicio del enamoramiento sobreviene, afecta, sin saber por qué ni para qué se ama; aún así, indica Marion, supone una autofección que predispone, incluso según una cierta tonalidad anímica, a poder amar. Se trata de una íntima disponibilidad a dejarse uno afectar, con la que ni decide, menos aún exige que le llegue el amor, ni que otro finalmente le ame. Consiste, ante todo, en abandonar la “actitud natural” que pretende esquivar el riesgo, pautar previamente la igualdad y reciprocidad que clausura nuestra mirada y condiciona la esperanza (Marion 2003, 148). La actitud a la que conduce la reducción erótica fenomeniza desde una apertura radicalmente contra-intencional, pues desfonda la significación liberándola del concepto, sin esperar una intuición que la compruebe, que la verifique. De esta suerte, amar primero mienta una apertura a lo incondicionado, a lo inesperado, que abre la esperanza (Marion 2003, 151ss.), como dijo ejemplarmente Marcel, al otro mundo (Marcel 1944, 66). Quizá este podría ser

2 Marion se refiere a la banalidad del don en diversas obras (2001, c. II; Marion 2005, 155ss; Marion 2010, 317; Marion 2016, 178)

el modo más fecundo para interpretar ese *ailleurs* que repite Marion como horizonte erótico abierto que fenomeniza en la medida que se deja el yo inundar, en su avance amoroso, por infinitas significaciones que desprende el prójimo transfigurándose en nuestra mirada como amado (Marion 2003, 162-165). Lo amado se me revela como tal amándolo, más allá de este mundo, de todos sus objetos y conceptos, según una actitud que manifiesta desde lo incondicionado. Síntoma y resultado del amor es esta inversión intencional que me lleva, desde la actitud natural en que miro para ver, a la disponibilidad erótica en que amo para ver sin terminar de ver, pues renuncio a clausurar con una intuición lo que significo, objetivándolo, poseyéndolo, con el peligro, antesala del cielo, de encapricharme con lo visto sin abandonarme a la facticidad de la visión. Hacer el amor, en definitiva, es amar el amor en sí, incondicionadamente, lo que nos dona e individualiza en continua conversión, descentrándonos en un centro siempre a venir.

La reducción erótica es “imposible” cuando me dejo absorber por los objetos del mundo; y es “malnacida” en el amor revuelto, incapaz de asentarse por la ida y venida del miedo que paraliza el amante y angosta su mirada (Marion 2003, 160). También se interrumpe paulatinamente el avance del amante, su erotización auténtica, cuando esta se hace un fin en sí misma, placer complacido que no se desprende de sí y se objetiva; en definitiva, cuando es erotización mecánica, mera seducción. Con ella el prójimo se asimila a mi idea seductora de él, obviando su individualidad inconmensurable, restableciéndose la lógica de reciprocidad y, con ella, mi polaridad intencional que busca que el otro cumpla con mis exigencias y expectativas (Marion 2003, 143-145).

Se ha señalado críticamente que en *Donation et reduction*, la donación parecía equipararse a la intuición, asimilándose esta a la sensibilidad, al igual que Husserl había considerado la percepción sensible como forma fundante de intuición, sobre la que se levantaban actos categoriales (Benoist 2001, 62-64, 92ss). Sin embargo, Marion en esta obra buscaba sobre todo ensanchar la intuición –al hilo de lo que ya Husserl había empezado a hacer con la intuición categorial–, adoptando el exceso intuitivo respecto de la intención significativa como criterio de saturación del fenómeno, proponiendo, con esta categoría, la fuente y el ejemplo de toda manifestación. Marion buscaba redefinir la intuición, en definitiva, abriéndola a lo que muestra a partir de lo que se dona, de lo inanticipable según el concepto, con las dificultades ya comentadas. En *Étant donné* la donación llegó a diferenciarse poco claramente de la intuición, cuya función parecía relegarse a actos objetivantes. En expresiones como donar el tiempo, la vida, la muerte o la propia palabra, se mentaban no solo experiencias que abrían la intuición a la facticidad del don, sino que se postulaba una liberación de la significación de su intención objetivante (Marion 2013, 400-403). Finalmente,

en *Certitudes négatives*, en *Reprise du donné*, obras sucesivas al *Phénomène érotique*, Marion define básicamente la donación como evento fáctico, adventicio, no objetivante, estableciendo la tarea hermenéutica fundamental, como hemos anticipado, en saber reconducir nuestra mirada objetivante al “sí” sorprendente del fenómeno fáctico por excelencia que es el mundo. Finalmente, por lo que estamos viendo, en el *Le Phénomène érotique*, la intención brota de un estado o predisposición pre-reflexiva, autoafectiva, sin límites hacia la trascendencia, que se confirma en la medida en que las intuiciones significan la superabundancia, intuyen significativamente el más allá (*ailleurs*) inconmensurable del amado en su avance incondicionado. De esta suerte, la intención en su sentido radical, pre-categorial, significa ya allende este “mundo” de objetos, en una proyección amorosa abierta al don, en una erotización sin clausura. Sería la donación, por tanto, una intuición que entraña una intención pre-categorial que significa originariamente al amado, como centro que se descentra y me hace a mí, desde su ahí, un aquí inagotable, tan único como él, infinito. Todo esto, concluye Marion, explica la inestabilidad, precariedad y confusión del avance amoroso, que como había anticipado Levinas –generalizándolo a la existencia entera–, consiste en una aproximación infinita, en una mismidad continuamente alterada. ¿Hasta qué punto? ¿No hay un límite o, más bien, un cauce mediador en este avance de aproximación, aunque sea porque establece una distancia insuperable, infinita, que une y separa a la vez los amantes? Marion responde recurriendo al rostro levinasiano (Marion 2003, §20).

El cambio de actitud de la reducción erótica radical es auto-afección que me predispone a posteriori, íntimamente, a otra intención, erótica, que pretende amar primero, ver el mundo no tanto desde lo todavía invisto de sus objetos, sino desde el encuentro interminable entre mi aquí inagotable que siente al otro que me siente desde ahí, en una distancia inconmensurable que el rostro expresa en forma de mandamiento esencial, como supo ver Levinas, que nos separa uniéndonos en la humanidad de ambos: “no matarás”, pues establece una reciprocidad universal en la asimetría individual (Marion 2003, 169). El rostro, subraya Marion, se me opone pues me impone una significación que es prueba de la exterioridad; es, por tanto, un *factum* que gobierna toda regla, que “no admite pregunta y respuesta”, de ahí que su función erótica es individuante, pone distancia y distingue los amantes, individuándolos, pero comprometiéndolos en lo universal del amor que se expresa implícita y explícitamente con el juramento, promesa de amar y ser amado (Marion 2003, 170). La ética universaliza, pero la erótica, dice Marion, como su cumplimiento, es responsabilidad de amor, de ahí que busca un universal que comprometa a individuarse: el juramento (Marion 2003, 171).

La intuición en que me decido a amar primero, “a amar para amar” o “amar el amor”, me convierte en amante comprometido a mostrar significativamente al otro a partir de mi intuición que lo significa inagotablemente, es decir, que permite donarlo en un avance que lo infinitiza. El otro no se constituye ni produce como objeto, sino que surge como fenómeno erótico *entre* yo y él, en el mismo avance en que él se transfigura en mi mirada a la vez que la palabra o el silencio del rostro ponen distancia y apelan a la responsabilidad erótica que exige una ética de amor: el compromiso del juramento (Marion 2003, §21). En la fenomenicidad erótica se invierte la relación intencional hasta la paradoja ultramundana que es el prójimo que se muestra en un radical “Heme aquí!”, promesa de amor que anima la espera en la esperanza porque apela al juramento (Marion 2003, 178). Mas esto significa que la exigencia del compromiso siempre había estado allí, llamándome, brillando por su ausencia fáctica, como unión universalizante, fecunda, incondicionada de individualidades. *El juramento es la significación única que vehicula y posibilita la erotización auténtica, no meramente seductora, del encuentro interminable, no instantáneo, entre dos disposiciones auto-afectivas a amar primero.* “¡Heme aquí!” en el instante ha de prometérmelo el amado para todo instante aún a venir para convertirse en amante, revelando la promesa implícita de amor de dos actitudes que aman a pesar de no ser quizá correspondidas, pues aman el amor, y, por tanto, concluye Marion siempre ganan porque ya se han convertido al amor.

El juramento es la significación que permite que surja el fenómeno del otro: lo intuye significándolo como *saturante*, excesivo, donado; es, en definitiva, la condición significativa de la intuición de lo incondicionado. Parece así aclararse la radical diferencia entre la intuición y la donación. Esta es la raíz misma de toda intuición en cuanto que dona el don, el amor que satura, como fenómeno ejemplar, saturado, que es *banal* para la infinita aspectualización de cualquier fenómeno. Y se aclara, finalmente, que la donación, como vislumbraba Marion en *Étant donné*, done la vida y la muerte: pues dona el tiempo del amor, el instante que se hace perdurable en el juramento, ya que es, precisamente, donar la palabra (Marion 2013, 402). La promesa, como juramento, es el encuentro de la ética –no matarás– con la erótica. Y la carne es el a priori que funda la facticidad del mundo, su potencialidad inagotable, a la vez que ya implica una conversión a posteriori como entrada en la vida auténtica y en la filosofía. Tomar la decisión responsable respecto de la vida es estar ya decidiéndose sin saberlo en la auto-afección de la erotización que se hace en vista del juramento, individuando al otro, donándole su carne.

### III. LA DONACIÓN DE LA CARNE: CONTACTO, CARICIA Y JURAMENTO

Marion critica que la decisión última del hombre acerca de su existencia, como defiende Heidegger, pudiera tomarse en vista de su mero “no ser”, visión arbitraria de una muerte objetivada. De esta suerte la carne, que es primariamente un *sentir personas*, se reduce a un cuerpo que revela fácticamente el ser y el no ser del mundo, el cual, a su vez, se define como un sistema de remisiones totalizante entre cuerpos extensos, impenetrables, sin auténtica razón de contacto. Sin embargo, dos cuerpos, sin más, indica Marion, no están en contacto entre sí, pues no se sienten; solo la carne siente un cuerpo y dos carnes se sienten porque cada una siente que la otra la siente. La carne es un sentirse sentir o un sentir sentirse –(*se ressentir (se) ressentir*)– que es caricia, contacto esencial, no extensivo ni temporal, condición de posibilidad de la corporeidad en todas sus posibilidades extensivas y temporales. En definitiva, la carne es ya medio erótico en que todo cuerpo, en el fondo, se revela encarnado, parte inagotable de mi carne (Marion 2003, 198, 220).

En cuanto apertura del mundo, la carne es siempre potencia de avance hacia otra que la implica en una donación recíproca de ubicación y temporalización de amor. Esta condición a priori se revela a posteriori en el avance erótico auténtico, en el cual, indica Marion, hay una abundancia de significaciones en que la carne se incrementa y, por consiguiente, también el mundo en sus posibilidades de contacto o conexión. Este planteamiento sugiere implícitamente que el concepto clásico de materia, dependiente de la experiencia noética hilemórfica que opone el *kósmos* al *kháos*, se replantea en términos filosóficos de la virtualidad del tiempo y el lugar del aquí del amante que determina el sentido último del movimiento de los cuerpos en general<sup>3</sup>. Queda por aclarar, entonces, para llegar al fondo de la reducción erótica radical, en cuanto experiencia de vida y de filosofía auténtica, cómo “se incrementa” (*s’augmente*) la carne, esto es, cómo acontece esta donación recíproca en que cada amante se descubre adonado por el otro y, a la vez, correlativamente, condición de posibilidad virtual del acrecimiento (*augmentation*) del mundo en que me encuentro finito en contraposición a la infinitud de la donación de la carne (Marion 2003, 200-202). Es la

3 Comprobamos, respecto de la crítica de Benoist, ajena a *Le Phénomène érotique* (Benoist 2001, 47ss), que lejos de identificarse la donación con la intuición sensible, es la carne como donación recíproca entre amantes, como condición de posibilidad del contacto entre cuerpos, y, por tanto, de cualquier ulterior interpretación de la sensibilidad.

pugna entre el ser y el amar; el ser que me *protende* para retenerme en el mundo y el amor que abre el mundo más allá de sí, en la recíproca donación de la carne.

Recuérdese que la reducción erótica radical reconduce a la carne amada y amante transfigurando el sentido del yo y del mundo a través de la raíz significativa del juramento, que permite encauzar y asimilar el avance entre amantes revelando su ubicación y última disponibilidad (¡Heme aquí!). En el juramento se une la responsabilidad ética con la erótica, el mandamiento imperativo con la llamada, (el ¡no matarás! con el ¿amarás?), pues individúa cada amante en la donación recíproca de la carne a través de la promesa de amor que invita a superar la desconfianza y el miedo (solo puedo *crear* si la promesa tiene vocación de eternidad, dice Marion –2003, 186–). Mas el avance entre amante en el proceso de erotización, a pesar de su fuerza arrolladora, no los embiste sin más, sino que es posible, de entrada, porque supone el retroceder de cada uno que deja distancia entre ambos, es decir, acceso sin posesión, carne sin cuerpo ejemplarmente expresada por el rostro, como vimos. La virtualidad erótica de la carne es posibilidad de avance y retracción, distancia en que los amantes se unen sin confundirse, se individúan universalizándose en el amor. Marion, para ilustrarlo, reintroduce sorprendentemente la problemática metáfora que había utilizado en *Étant donné*, tan vinculada a la experiencia descriptiva del despliegue del don, y la reinterpreta desde la carne, revelándose finalmente que la identidad del adonado es el amante. Cada amante se hace pantalla que recibe la carne donada por el otro que se abstiene de poseerla, pues se recibe, cada uno, en sus respectivos avances, dejándose atravesar indefinidamente, en una pasividad que es la mayor actividad en que consiste el amor. En definitiva, cada amante *se adona* (*s'adonne*) recibíendose porque se hace pantalla de manifestación de la otra carne sin poseerla, a la vez que el otro, retrayéndose, me dona la mía. No hay posesión de cuerpos, cálculo, control sobre el movimiento del otro, sino retracción que llama cada carne a encontrarse en y con la otra, incrementándose en mutuo e indefinido acogimiento guiado y posibilitado por el juramento, que es la condición para asumir significativamente el advenimiento del amor, pues es, en definitiva, su punto de llegada y de partida.

El verdadero placer del amante, entonces, no se funda en la seducción de la posesión, sino en la donación que individúa, que goza del otro en cuanto otro porque no utiliza su carne, sino que la incrementa porque acaricia sin exigir el contacto (Marion 2003, 215ss). El sufrimiento sería justo lo contrario. Surge de una erotización de espaldas al juramento, o, por lo menos, lo desvirtúa. Hay dolor porque el amante, traicionándose, busca el contacto, aferrarse al otro, resistirse, endurecer la carne, extenderla y finalmente ejercer violencia, limitando su ubicación amorosa, fuente de auténtica e inagotable extensión. Desde esta

lógica de dominio, donde la erotización se hace mecánica, imparabile en la compulsión, se gestan los celos inauténticos, injustificados. Estos, indica Marion, pueden justificarse cuando desvirtúan las posibilidades del amor por la traición de uno de los amantes, esencialmente del amado hacia sí mismo, que abandona al otro y el juramento deshonrando a ambos. En este caso, los celos expresan la contradicción entre la presencia fiel del amante y la ausencia del otro, cuya carne, que dona e individúa, es echada dolorosamente de menos (Marion 2003, §33)<sup>4</sup>. Al contrario, la exigencia del torpe que pretende individuar al otro sin carne, trivializando la erotización y asimilándola a la propia excitación, da pie a los celos que esclavizan. Estos, como cualquier otra forma de autoexcitación, en el fondo, presuponen la carne sin capacidad de esperarla, lo que encubre el deseo auténtico con palabrería y coqueteo, representación de quien se proyecta eróticamente sin fundamento, sin la responsabilidad del juramento. No se escapa de esta actitud, indica Marion, el cínico, que disimula la erotización auténtica hasta cotas de sadismo sorprendentes, asistiendo a la pasión del otro con calculadora distancia, fingiendo maliciosamente reciprocidad. El mal no sería otra cosa, de hecho, que la voluntad de seducir sin querer amar, o, más aún, con intención de hacer daño, lo que implica una reducción de las carnes a cuerpos y el continuo choque obsesivo entre estos, antesala del odio (Marion 2003, 286-288). El que odia busca dar cuerpo al otro, negarle la carne porque pretende poseerlo, individualarlo, mas, en realidad, lo ubica solo para definirle y golpearle, para manipular su figura, quitarlo de en medio. Y esto lleva paralelamente al agresor a su propia des-incarnación. En el odio acabamos creyendo dirigirnos al otro como individuo, mas, en realidad, aferrados a una idea de él, ya hemos renunciado a vivirlo y a vivírnos, a sentir que el otro puede sentirme y yo sentirle. Aún así, como su intensidad puede igualar la del amor, tiende a convertirse en su sucedáneo y parásito (Marion 2003, 297). La pornografía, finalmente, acaba complicando y expresando la malicia del engaño y gesta comportamientos odiosos, pues busca decir, indica Marion, lo indecible, hacer que el cuerpo hable por la carne, pretendiendo conceptuar o representar una saturación, la del amor, que habla por sí misma, confirmando su dramática ausencia; en suma, podríamos añadir con una expresión española, da voz a “la cursilería” de quien pretende expresar sin verdadera poesía lo inexpressable.

4 Considerando que en enamoramiento es conversión recíproca, que transfigura a uno en la mirada del otro que, así, se recibe como don, continuamente desbordado, habría que preguntarse si es *realmente* posible amar sin ser correspondido, es decir, sin haber sido realmente transfigurado por el otro y haberse uno conocido así, enamorado, adonado. No plantea Marion esta cuestión de la mayor gravedad.

Como vemos, todos estos comportamientos tienen un hilo conductor: utilizan la carne y la convierten en cuerpo, buscan poseerla y desvirtúan su movimiento que es deseo inagotable del otro, poniéndole coto, coordinadas de satisfacción inmediatas, traicionando el don. Su lógica surge de la actitud natural, pre-erótica, en que no solo hay desconfianza hacia el otro, señala Marion -sin profundizar en esta cuestión decisiva-, sino hacia uno mismo, pues el que inicia a amar no sabe ni por qué ni para qué ama; es raptado por una excitación sin retorno, “como en la guerra” (Marion 2003, 248). Entonces, uno no se atreve a avanzar, a jurar, a significar el amor fiel con la palabra y a sostenerlo con su rostro sincero, ya que en el fondo es incapaz de ver que solo quien ama primero no tiene nada que perder, pues gana descubrirse como amante sin retorno, fiel al amor, simplemente amándolo (Marion 2003, 291-293).

Es el abismo, por una parte, entre el ser, el mundo, el contacto que no siente o solo siente, que angosta el espacio y el tiempo hacia la identidad, que contradice la unión en la diferencia de las miradas del rostro, y, por otra, su condición de posibilidad: la carne que se siente sintiéndose con el otro que la siente en el juramento. En este abismo, según una relación que recuerda la inteligencia y el instinto bergsonianos, se temporaliza la carne, haciéndose plástica o solidificándose, revelación del amor o del odio.

#### IV. ORGASMO, PALABRA Y DIOS COMO FUNDAMENTO ÚLTIMO DEL A PRIORI DEL DON.

El orgasmo, cumbre de la excitación de la carne, en su súbita terminación contrasta con la infinitud del deseo, revelando, según Marion, que la finitud del hombre es erótica. En ella se aprende el sentido último de la temporalidad de su existencia y la profundidad del juramento, que alcanza la misma posibilidad de fundar la palabra y la historia.

En la erotización auténtica, no automática, el gozo del otro –en cuanto otro-, en el orgasmo que termina, me insta a esperar más allá del cuerpo satisfecho, impelido por la insatisfacción del deseo. Este apunta a la persona única, irreducible, que me espera más allá del orgasmo, en el instante sucesivo que me permite seguir deseando en un presente en que todo ha terminado excepto el extraño vestigio de un placer irreproducible, de un pasado que pasó para siempre, signo de una finitud desconcertante. El gozo del otro en el orgasmo muestra que no poseo su carne, que solo la dono, y la finitud de su placer contrasta con la infinitud del deseo, que más bien expresa, según Marion, la idea clásica del cambio como “*un acte sans terme, sans fin*”, o, también, “*accomplissement d’un acte en*



*tant qu'il reste sans accomplissement*" (Marion 2003,222). El deseo pide más, promete más sin asegurarlo, infinitiza el presente. ¿Cómo? En la infinita penetración y retracción de las carnes, de ahí que se me revela la razón del futuro tras el presente porque quién ama de verdad me espera, sigue ahí habiendo resistido a mi avance retrotrayéndose para dejarme todavía espacio. Su retracción me engulle y me libera, sustantivando mi presente como presencia del avance imparables que se detiene y me dona un nuevo futuro que ya está pasando. El orgasmo define el presente porque es la cumbre que esconde el precipicio a la vez que fenómeno que no deja traza, que se borra al instante (*phénomène raturé*) (Marion 2003, 224ss). El tiempo se revela dramáticamente en el orgasmo como tiempo de amor, duración como infinito contingente, lo que obliga, por tanto, a definirse en el amor, a elegirse como amantes, perfilándose el juramento que nos sostiene, entonces, en el tiempo, siendo, en definitiva, revelación de su sentido. Desvalido, el amante, tras el orgasmo, busca al otro en el futuro, pidiéndole que venga, anunciándole en su presente: "voy", y suplicándole que haya más, que vuelva de nuevo el pasado (*encore*) (Marion 2003, 226-227).

La erotización implica una finitud radical que nos inscribe en una facticidad irrecuperable, en un avance que atropella y supera, insinuando el automatismo en la voluntad, enajenando al amante. Ortega, en su *Estudios sobre el amor*, llamó a esta psicología de enamorados un estado de "embobamiento" transitorio, correspondiente, según Julián Marías, a un proceso de *enamoración* en que se inicia el enamoramiento (Ortega 1982, 120; Marías 1983, 165). Es el momento de las dudas en formas de sospecha, y no solo hacia el otro, sino hacia mí mismo por no saber cómo terminará, si en mera seducción o en confirmación del juramento. ¿Cómo podría no desconfiar de él, de que realmente me esté donando mi carne, si yo tampoco sé con seguridad, por la finitud de la carne, si puedo donarme ofreciéndole la suya? (Marion 2003, 258,259). No se trata de una duda epistémica, sino erótica que apunta al orgasmo en que compruebo finalmente el posible desfase entre mi carne, que se camufla, donando cuerpo, y mi persona, que queda sola, desolada, precipitada por el abismo. Y el mayor horror, indica Marion, es comprobar que a pesar de todo no me he muerto, que sobrevivo a una vida sin sentido, sin capacidad propia de comprometerse e irradiar verdad como auténtica transcendencia del tiempo en el juramento. Es justo a través de esta experiencia, concluye Marion, que el hombre encuentra el sentido más profundo y originario de la verdad: la falsedad; se entiende, la de la vida (Marion 2003, 258-260). La intrínseca finitud de la carne, que lleva al orgasmo, exige que vivamos como hombres: repetir el avance, el juramento, donar y recibir la carne (Marion 2003, 241). La erotización finita obliga a infinitizarme en la finitud relativa de la otra carne que me dona la mía. En otras palabras, "*La finitude*

*de l'érotisation m'assure la répétition à l'infini de la réduction érotique elle-même*" (Marion 2003, 241), pues, inicialmente automática, ya va más allá de mí (*plus que moi*), se acaba sin mí (*sans moi*) y a pesar de mí (*malgré moi*), en cuanto que remite al otro, amado, y a su juramento (Marion 2003, 253). El donante, amante, inseguro de lo que dona, si es verdadero amor, no sabe qué va a recibir, pues el donatario es a su vez donante, encontrándose ante él, a la vez, sin garantías de reciprocidad. Se rompe definitivamente toda lógica intencional, objetivante, y, repite Marion, queda solo el impulso del deseo que libera del gozo abstracto, del ocultamiento de la persona en las carnes camufladas como cuerpos, que lleva a sujetos intercambiables. Es, ese deseo, expresión afectiva del adonado que acepta amar primero porque está ya comprometido en su carne, en su aquí inagotable de amante, que es ya compromiso (¡Heme aquí!) que se expresa en el juramento, que dona la posibilidad misma de la palabra, fundándola en la verdad, contra la falsedad del engaño (Marion 2003, 172ss).

Gozar es donarme al otro donándole su carne, de ahí que en él ya somos interlocutores de un lenguaje inexpresable porque único. Mas, en el sentirse recíprocamente, en la caricia, "glorificación de la carne", se descubre el juramento en la palabra y, viceversa, las reglas del dialogo (Marion 2003, 231, 244). Su lógica no es la del ser (demostración, explicación, dialéctica...), pues no busca originariamente predicar nada, sino excitar, donar la carne, de suerte que, concluye Marion, el sentido de la palabra es performativo: no dice lo que hacemos sino que hace lo que decimos –¡heme aquí!, ven, voy, más aún...–.

Si la palabra se funda en el juramento, su potencia de verdad es el mismo compromiso de amor del que es capaz cada amante, así como su falta de veracidad es el engaño de quien seduce sin donar la carne (palabrería, coqueteo, perversión...). Parece aquí Marion rebasar hasta un nivel más dramático, con justificación candente, lo que Heidegger decía con insistencia en su estudio sobre Hölderlin acerca de la peligrosidad del lenguaje, que consiste en donar la palabra primera, misión del poeta que anticipa el destino de una época. En realidad, la palabra solo es auténtica cuando no rompe el silencio, sino que lo confirma porque significa lo insignificable entre los amantes, de ahí que solo el que me ama me dona realmente la perspectiva para hablar, la palabra oportuna, la palabra primera. Mi palabra habla de nosotros porque mi carne expresa la tuya donándotela, y viceversa. Es la palabra que habla de nosotros, que no dice nada, no enuncia nada, pues hace el amor, sin contacto necesario; acaricia. La palabra

veraz es previa a la erotización automática, su lógica de compromiso erotiza libremente, cuenta con el otro pues se pronuncia para encarnarle<sup>5</sup>.

La lógica erótica no se inicia por una necesidad de verdad segunda, como la verificación objetivante del ego transcendental, ni como descubrimiento del sentido del ser que abre a la comprensión de todo ente a partir de la apertura ekstática, mundanal, del ente fundamental. La verdad a la que apunta la decisión de amar primero es el juramento que expresa la necesidad de la carne de recibirme donándome. Me encuentro ya comprometido en una historia en que el otro, amado y amante, me permite contármela a partir de la palabra primera del amor. Solo en el otro encuentro el discurso para hablar de verdad, para recibirme en mi historia, porque es, en el fondo, nuestra historia que se funda en la trama del avance del amor y en el juramento como significación única e individualmente fecunda que la hizo posible (Marion 2003, 322-325). Mas el juramento no está asegurado para siempre; necesita renovarse continuamente, recrearse. ¿Puede un tercero transcribir el juramento más allá de nuestra historia, si bien procediendo de ella, con fundamento de eternidad? Ese tercero, dice Marion, es el hijo, cuya función no es meramente biológica o social, sino estrictamente fenomenológica: manifiesta el juramento, lo hace visible manifestando el gozo de los amantes que se dona recíprocamente la carne sin poseerla, para que quede visible el camino de su amor más allá de muerte en el vástago que queda, incluso cuando, desgraciadamente, se traicione. Parece también aquí seguir Marion el camino de Levinas del final de *Totalité et infinie*: más allá del rostro esta el hijo como fundamento de transcendencia (“soy yo más allá que yo” afirma adoptando una larga tradición). Sin embargo, en el caso del fenómeno erótico el hijo es transcendencia de amor porque encarna el juramento y se hace testigo suyo desde antes de su concepción. Además, el hijo se revela ante los padres como don por excelencia, saturando su amor, haciéndolo transitar definitivamente, incluso en vista de otras generaciones. El hijo se recibe a sí mismo radicalmente por los padres, sin resto, sin poder nunca devolverle la vida; así como los padres han donado la vida sin saber realmente a quién. Finalmente, el hijo es ya posibilidad de ser padre, evento a su vez transitorio que le hace donante sin poder recibir nada a cambio (Marion 2003, 341).

5 Además de las claras referencias a Heidegger, resuena en estas ideas la función de “la palabra primera” en Levinas, que surge desbordando el intento autárquico del “Mismo” de reconducir –como un ego transcendental– todo los significados a su *Sinnegebung*, confinándose en el “elemento”, lugar primigenio de la comodidad, símbolo de una lógica de satisfacción. . . , rota, esta, finalmente, por el “Deseo” implacable del otro, que me lleva a proferir la primera palabra, rompiendo el silencio, aceptando mi indigencia, fundando la verdad semánticamente en el discurso que es “el cara a cara” (Levinas 2000, 92-102).

La espera del nacimiento, la agotadora ilusión que revela el deseo de paternidad, lo inimaginable del rostro del hijo, no son sino evidencias de que nunca fue ni podrá ser un objeto cuya producción los padres o la sociedad puedan planear. Su manipulación, instrumentalización o intentos de posesión, destruye la fecundidad del juramento de los padres, a la vez que su sufrimiento negativamente los recuerda. El rostro del hijo, en efecto, recuerda a los padres, uniéndoles sin confundirlos porque es otro que ellos, insinuándole siempre su compromiso. En definitivas, les adviene como un fenómeno saturado, pues responde como hecho cumplido a la necesidad de amar primero y ser amado. Si los padres son antes del hijo, este, fenomenológicamente, es primero, pues los precede como el juramento, y, finalmente, en su nacimiento, pone fin a la necesidad de expresar la reiteración de su compromiso, siendo su evidencia viva, su experiencia fáctica concreta, transcendencia de la historia de los amantes que les obliga a contarla una y otra vez (Marion 2003, 335-340). Y de esta historia el hijo es su juicio final; pues si los padres engendran el hijo en el tiempo, este fija los amantes fuera del tiempo, haciendo efectivo el juramento y apelando a su eternidad<sup>6</sup>.

Esta, la eternidad del juramento, sin embargo, incluso como fundamento de la fecundidad que conlleva, no radica en la saturación del hijo, sino de otro fenómeno que incluso este exige para hacerse padre también: la llamada de Dios a comprometernos porque, en el fondo, Él siempre había estado allí, amándonos primero. En el camino a posteriori del yo que se convierte en adonado, según la lógica del don, se revela el a priori radical de Dios, ese primer amante que descubrimos, entonces, que siempre nos había llamado a amar, permitiéndonos, como fundamento último e implícito del juramento, a amar primero. Donar la carne sin poseerla, gozar del otro como otro, ofrecer la primera palabra de amor, fecundar el deseo en el hijo, presencia viva del juramento... implican, todos estos pasos de la erotización auténtica, haber confirmado el deseo en la eternidad y la eternidad en el deseo. Ya nos había alertado Marion en *Étant donné*, que el fenómeno saturado por excelencia, que resumía todos los demás (el evento, el ídolo, la carne y el icono), tenía que ser la fuente última de la visibilidad, siendo el don por excelencia. Comprendemos ahora que el recorrido a posteriori que nos permitió atrevernos a amar primero y ver sin terminar de ver, a encontrarnos en un aquí inagotable como recíproca donación de carne sin poseerla, a superar la finitud del orgasmo confirmando el tiempo del amor en la eternidad, incluso traduciendo ese amor en fecundidad, era Dios que se revelaba así a priori como

6 “Le serment rend possible l’enfant, mai seul l’enfant rend effectif le serment; les parent engendrent l’enfant dans le temps, mais l’enfant fixe les amants hors de leur temps. Avènement du tiers – fin de l’histoire pour les amants. Fin de l’histoire –jugement dernier.” (Marion 2003, 336).

Quién nos ha amado primero. En otras palabras, sería Dios, que a priori nos ama primero, condición de apertura a lo incondicionado, es decir, don que nos llama, a su vez, a amar primero. Saturando continuamente, donándose como fuente inagotable de amor, se confirma Dios como el fenómeno saturado por excelencia, el que es fuente y ejemplo de fenómeno, pues permite convertir nuestra mirada y transformar cualquier objeto en don, sin totalizar el prójimo, el mundo y nosotros mismo; exactamente la misma función que tiene la *illicité* de Levinas como fundamento de la diacronía que desdice toda sincronización aparentemente irreversible del mundo<sup>7</sup>.

Desde este significar de la carne como amada y amante, el fenómeno erótico desvela al adonado, por una parte, como donante: aquel que dona la carne al otro sin poseerla, retrayéndose y convirtiéndose así al amado en *atributario*; mas a la vez como donatario: el que recibe la propia carne del otro, siendo, a la vez, a quién se le dona sin que se la posea. El fenómeno erótico se confirma fenómeno saturado antes que el mundo, pues la carne significa el amor que nos lleva más allá del mundo, al prójimo, de suerte que el mundo se dona en la medida en que fácticamente hacemos el amor, incrementándose la extensión de su cuerpo, sus posibilidades de contacto en nuestra carne, revelándose así, en el fondo, su raíz encarnada.

Mas solo el juramento, que tematiza el significar a priori de la carne, su compromiso de mutua donación y acogimiento, significa y hace visible el avance, nuestra condición de amantes que se reciben donándose. La fenomenología se hace erótica y funda su palabra en el juramento, significación única que individúa radicalmente a cada amante, que permite la donación recíproca de las carnes en que cada uno se recibe, se adona. La lógica del juramento, por otra parte, cruza toda la vida de la conciencia, según Marion, pues se expresa ya a priori en el aquí inagotable del amor del amante que se dona primero descubriéndose en su avance, a posteriori, también como ya amado eternamente por Dios, que es el don que ya nos llama a lo incondicionado de su lógica, camino auténtico de la vida. Aunque haya fracasado, me hice encontrar aquí desde su ahí, juré, doné al prójimo su carne, su fidelidad, su gozo, y amé; aunque todo es mentira por parte del otro, aunque la erotización libre no pudo ser renovada, ni siquiera con el hijo o con Dios que eterniza el juramento, a pesar de todo esto, ha valido la pena, pues ya no soy igual, me he metamorfoseado con el otro, transformado, convertido al amor, y, por tanto, sé cómo volver a amar.

7 Casi al final de este camino, por tanto, podemos responder con cierta precisión a Benoist, que había reclamado a Marion una filosofía del lenguaje, una aclaración del concepto de intuición, y, finalmente, le había instado a explicar cómo la revelación pudiera ser no solo un fenómeno saturado, sino el que por excelencia resume los caracteres de todos los demás (Benoist 2001, 86ss).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Benoist Jocelyn. 2003. "L'Écart plutôt que l'excédent". *Philosophie* 3, n° 78: 77-93, doi: <https://doi.org/10.3917/philo.078.0077>.
- Benoist Jocelyn. 2001. *L'idée de Phénoménologie*. Paris: Beauschesne Éditeur.
- De Nigris, Francesco. 2015. "Intencionalidad, pasividad y autoconciencia en la fenomenología de Husserl". *Ideas y Valores* 64, n°157: 215-250. <http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v64n157.41594>.
- Dimas, Samuel. 2021. "A questão de Deus na fenomenologia hermenêutica de Jean-Luc Marion". *Cauriensia* 21: 355-378
- Fink, Eugen. 1988. *VI. Cartesianische Meditation Dokumente*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers Teil I: die Idee einer transzendentalen Methodenlehre. "Husserliana. Dokumente" Band 2.
- Heidegger, Martin. 1967. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Levinas, Emmanuel. 2000. *Totalité et infinie. Essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer Academic.
- Levinas, Emmanuel. 2008. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic.
- Marías, Julián. 1983. *Antropología Metafísica*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, Julián. 1987. *La felicidad humana*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marion, Jean-Luc. 2001. *De surcroît*. Paris: PUF.
- Marion, Jean-Luc. 1989. *Réduction et donation*. Paris: PUF.
- Marion, Jean-Luc. 1997. *Étant donné*. Paris: PUF.
- Marion, Jean-Luc. 2003. *Le Phénomène érotique*. Paris: Grasset.
- Marion, Jean-Luc. 2005. *Le visible et le révélé*. Paris: Cerf.
- Marion, Jean-Luc. 2010. *Certitudes négatives*. Paris: Grasset.
- Marion, Jean-Luc. 2016. *Reprise du donné*. Paris: PUF.
- Marcel, Gabriel. 1944. *Homo Viator*. Clermont-Ferrand: Aubier, Editions Montaigne.
- Ortega y Gasset, José. 1982. *Estudios sobre el amor*. Madrid: Espasa Calpe.

Francesco de Nigris  
 Universidad Pontificia Comillas  
 Facultad de filosofía y humanidades  
 Pontificia Universidad Comillas  
 C. Universidad Pontificia Comillas, 3-5  
 28049. Madrid (España)  
<https://orcid.org/0000-0002-2849-3113>