

LA HERMENÉUTICA DEL MAL: UN ACERCAMIENTO FENOMENOLÓGICO ENTRE PAUL RICOEUR, EMMANUEL LÉVINAS Y JEAN-LUC MARION

HERMENEUTICS OF EVIL: A PHENOMENOLOGICAL APPROACH BETWEEN PAUL RICOEUR, EMMANUEL LÉVINAS AND JEAN-LUC MARION

Guillermo Santiago SALINAS

Escuela Universitaria de Teología

Universidad Nacional de Mar del Plata

Mar del Plata, Argentina

guillermosalinas@ufasta.edu.ar

RESUMEN: El problema del mal es uno de los desafíos más arduos y complejos para la filosofía de todo tiempo y lugar. La experiencia del dolor, tan presente en la vida humana, comporta una verdadera incógnita también para la fenomenología. Considerando su carácter misterioso, sobre este respecto se han pronunciado autores diversos y, entre ellos, los fenomenólogos Paul Ricoeur, Emmanuel Lévinas y Jean-Luc Marion. Atendiendo a rasgos prioritarios de la *nouvelle phénoménologie*, presentamos una aproximación al análisis hermenéutico que dichos autores realizan en torno al misterio de la iniquidad. Asimismo, sus aportes y contribuciones manifiestan posibilidades y límites para la filosofía y la teología, en tanto dicha temática se torna central en el abordaje del sentido del ser y de la realidad total.

PALABRAS CLAVE: filosofía, teología, ontoteología, experiencia, fenómenos saturados.

ABSTRACT: The problem of evil is one of the most difficult and complex challenges for the philosophy of all times and places. The experience of pain, so present in human life, involves a true unknown also for phenomenology. Considering its mysterious nature, several authors have spoken about it, including the phenomenologists Paul Ricoeur, Emmanuel Lévinas and Jean-Luc Marion. Taking on account priority features of the *nouvelle phénoménologie*, we present an approach to the hermeneutical analysis that these authors carry out around the mystery of iniquity. Furthermore, their contributions manifest possibilities and limits for philosophy and theology, insofar as said theme becomes central in the approach to the meaning of being and reality itself.

KEYWORDS: Philosophy, Theology, Ontotheology, Experience, Saturated Phenomena.

1. Introducción

Hace ya tres décadas de la aparición y el debate en torno a la obra de Dominique Janicaud, *El giro teológico de la fenomenología francesa*. En esta, el autor francés advierte la potencial transformación/disolución de la fenomenología en teología, acusando contra autores como Lévinas, Marion, Chrétien y Henry, por la inserción de elementos del ámbito de lo religioso en el campo propio de la filosofía¹. Por contrapunto, lejos de haberse conformado históricamente como distante a la dimensión de lo teológico y de circunscribirse únicamente a la fenomenalidad inmanente, la fenomenología se ha encontrado desde sus inicios en medio del tratamiento de elementos de dicho ámbito².

¹ Cf. Janicaud, D. (1991). *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas, Éd. de l'Éclat; seguimos en nuestra presentación introductoria a Inverso, H. G. (2020). "XIII. La filosofía marioniana desde la fenomenología de lo inaparente: una respuesta a las críticas de desvío teológico y onto-teológico", en Marion, J.-L. (2020). *Jean-Luc Marion: Límites y posibilidades de la filosofía y de la teología*. C.A.B.A., SB Editorial, 181-196.

² Cf. Restrepo, C. E. (2010). "El 'giro teológico' de la fenomenología: Introducción al debate", en *Pensamiento y Cultura*, 13, 2, 115-126; Restrepo, C.E., Arboleda Mora, C. (eds.). (2013). *El giro teológico. Nuevos caminos de la filosofía*. Medellín, Ed. UPB.; Gourinat, M. (1996). "La querelle de l'ontothéologie. L'interprétation de la théologie médiévale par Heidegger", en *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*. 2, 85-93; Capelle-Dumont, Ph. (2013). *Fenomenología francesa actual*. Buenos Aires, Jorge Baudino Ediciones; Greisch, J. (2001). *El cogito herido: la hermenéutica filosófica y la herencia cartesiana*. Buenos Aires, UNSAMEdita; Walton, R. (2010). "El giro teológico como retorno a los orígenes: La fenomenología de la excedencia", en *Pensamiento y cultura*, 13, 2, 127-140; Bornemark, J. "Max Scheler and Edith Stein Precursors to the 'Turn to Religion' Within Phenomenology", en Bornemark, J., Ruin, H. (2010). *Phenomenology and Religion: New Frontiers*. Södertörn, Philosophical Studies; Walton, R. (2012). "Teleología y teología en Edmund Husserl", en

Así, tanto en sus comienzos con autores como Husserl, Scheler o Edith Stein, luego Heidegger y más posteriormente Ricoeur, Derrida y los ya mencionados autores franceses, la fenomenología ha mantenido el “compromiso de sus orígenes y un recorrido por las posibilidades de sobrepasar el carácter mundano del conocer, en la exploración de la presentación de la ausencia”³. Abriendo, por tanto, la disputa en torno “al supuesto de impermeabilidad de fronteras entre filosofía y teología”⁴, se insertan en medio del análisis fenomenológico las posibilidades de la hermenéutica en tanto desarrollo y ampliación del campo de intervención de la fenomenología⁵.

De este modo, intentaremos escotar el itinerario fenomenológico propuesto por Paul Ricoeur, Emmanuel Lévinas y Jean-Luc Marion, aquel que busca con empeño la reconducción de la contemplación del fenómeno hacia aquello que es previo y que permite “la correlación (entre intención e intuición, entre nóesis y nóema, entre *ego-cogito-cogitata*) a la que se accede por medio de la reducción”⁶. Este trayecto supone la extensión (*Erweiterung*) de la intuición sensible kantiana devenida en intuición categorial husserliana, superando la autonomía de la significación existencial de Heidegger, hasta alcanzar la primacía incondicionada de la donación (*Gegebenheit*) del fenómeno, es decir, hasta la apertura a la donación pura, absoluta, libre y sin condiciones⁷.

Mediante la reducción de las condiciones de posibilidad (*Bedingungen der Möglichkeit*) infligidas sobre la posibilidad de la aparición (fenomenalidad), se transita allende las restricciones subjetivas (*a priori* y ligadas al yo trascendental constituyente) de la manifestación, a fin de considerar aquello que se experimenta como impresionante, poderoso, abrumador⁸. Esta aproximación fenomenológica

Estudios de filosofía, 45, 81-103; Harnett, M., “The approach to the problem of God in Husserl’s thinking”, en *Sophia*. 39, 1-24.

³ Inverso, H. G. “XIII. La filosofía marioniana desde la fenomenología de lo inaparente: una respuesta a las críticas de desvío teológico y onto-teológico”, 189.

⁴ *Ibid.*

⁵ Cf. Marion, J.-L. (2012). *La rigueur des choses. Entretiens avec Dan Arbib*. Paris, Flammarion; seguimos aquí la lectura y traducción de Katz, A. (2020). “XII. Jean-Luc Marion en el límite de la teología”, en Marion, J.-L. (2020). *Jean-Luc Marion: Límites y posibilidades de la filosofía y de la teología*, 166-167.

⁶ *Ibid.*, 167.

⁷ Cf. *Ibid.*, 167-168; Marion, J.-L. (2015). *Réduction et donation*. Paris, PUF, 58-59.

⁸ Cf. Ricoeur, P. (1995). “Manifestation and Proclamation”, en Ricoeur, P. (1995). *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*. Minneapolis, Fortress Press, 49-50; Zegarra, R. “III. Una fenomenología (hermenéutica) de la revelación para una teología de la

hermenéutica tiene en cuenta la condición ontológica de la pertenencia, el papel de la interpretación en la intuición, la inestabilidad del sujeto como base de fundamentación última y la aceptación de la experiencia/donación como elemento prioritario⁹. Así, busca examinar el problema del mal estimando la apertura/saturación del horizonte de visibilidad (*Sichtweite*), queriendo palpar el horizonte (*Horizont*) mismo de toda fenomenalidad, siguiendo las contribuciones de Paul Ricoeur, Emmanuel Lévinas y Jean-Luc Marion.

Esbozaremos así un tratamiento de la problemática del mal en cuanto fenómeno dado a la interpretación fenomenológica en su horizonte propio, es decir, según la hermenéutica propuesta por los autores. Continuando en esta perspectiva, analizaremos las contribuciones ofrecidas por los fenomenólogos franceses en dirección hacia una fenomenología de lo inaparente (*Unscheinbaren/Nicht-Erscheinende*), aquella capaz de abordar lo excedente, lo no-manifiesto, lo sustraído de la fenomenalidad y, sin embargo, dado según su propia significatividad, en tanto capaz de esclarecer las relaciones entre filosofía y teología.

2. Fenomenología de la experiencia del mal

La experiencia de lo involuntario según Paul Ricoeur

En el procedimiento de su análisis fenomenológico del mal¹⁰, Ricoeur afirma la necesidad de “poner en entredicho un modo de pensar sometido a la exigencia de coherencia lógica”¹¹ como requerimiento fundamental para el planteo del

liberación”, en Marion, J.-L. (2020). *Jean-Luc Marion: Límites y posibilidades de la filosofía y de la teología*, 31.

⁹ Cf. *Ibid.*; Ricoeur, P. (1997). “Phenomenology and Hermeneutics”, en Ricoeur, P. (1997). *From Text to Action: Essays in Hermeneutics, II*. Evanston (IL), Northwestern University Press, 29-42. Es debido mencionar que, junto a estos elementos, Ricoeur menciona la centralidad de la teoría del texto para el conocimiento (seguimos aquí la exposición citada de R. Zegarra).

¹⁰ Entre los textos en que Paul Ricoeur aborda la cuestión del mal hallamos *Finitud y culpabilidad* y *El conflicto de las interpretaciones*. Asimismo, se encuentra su conferencia a la Facultad de Teología de la Universidad de Lausana en 1985, *El mal: un desafío a la filosofía y a la teología*, en que centramos nuestras afirmaciones, ya que este recupera su itinerario reflexivo en torno a esta temática. Para un estudio profundo acerca del mal en el pensamiento de Paul Ricoeur, ver Peña Vial, J. (2009). *El mal para Paul Ricoeur*. Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico.

¹¹ Ricoeur, P. (2007). *El mal. Un desafío a la filosofía y la teología*. Buenos Aires, Amorrortu, 21.

problema, delimitando su orientación: esta se desarrollará como insubordinada a la lógica proposicional de la no contradicción, expresada en términos, reglas de coherencia y supuestas soluciones al enigma irreductible del mal, y alejada de la dominación sistemática y totalizadora del pensamiento metafísico ontoteológico (racionalista y postkantiano)¹².

De esta manera, Ricoeur intentará considerar el enigma del mal primariamente mediante una hermenéutica fenomenológica de la facticidad, al modo de una descripción de la interpretación de una específica vivencia del mundo circundante (*Umwelterlebnis*). No cabrá lugar para la actitud natural ni teorizante (*natürliche y theoretische Einstellung/Setzung* respectivamente)¹³, sino sólo para la auténtica examinación de la vida vivida (*Ereignis*)¹⁴: nos hallamos frente al motivo heideggeriano vitalista (*Lebensphilosophie*) en su interés por manifestar la estructura básica del fenómeno originario de la vida (*Urphänomen des Lebens*)¹⁵. El autor francés se propone no el tratamiento del mal como cosa, sino la interpretación de su vivencia como sentido, accesible ante la mirada reflexionada¹⁶ de la fenomenología hermenéutica¹⁷.

En la búsqueda de enfatizar sobre el reclamo heideggeriano, Ricoeur no rehúsa afirmar la no tan clara obviedad de la existencia pre-teórica del mal como problema: “quisiera señalar que el problema del mal no es solamente de índole

¹² Cf. *Ibid.*, 21-23.

¹³ Cf. GA 56/57: 85, 94. Utilizamos en este sitio términos propios de la hermenéutica de M. Heidegger, a la vez que señalamos la necesidad de establecer un vínculo entre su obra y la hermenéutica ofrecida por Ricoeur, considerando los conceptos heideggerianos como verdaderas nociones precedentes asimiladas en la filosofía del fenomenólogo francés. Consideramos que ulteriores investigaciones deben oportunamente realizarse a este respecto. Acerca de esto, ver: Martín Huete, F. (2009). “La influencia de Husserl y Heidegger en la hermenéutica filosófico-fenomenológica de Paul Ricoeur”, en *Bajo Palabra*, 4 79-86; Rúa Zarauza, B. (2020). “Poética, temporalidad, ipseidad. El trasfondo heideggeriano de la hermenéutica de Ricoeur”, en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 79, 177-191.

¹⁴ Cf. GA 56/57: 75.

¹⁵ Cf. GA 9: 15.

¹⁶ Hacemos uso aquí del término “reflexionada” como nivel de reflexividad distinto de la “reflexión”, según las nociones heideggerianas, siendo la primera relativa a la posición teórica-objetivante frente a la vida (rechazada por Heidegger) y, la segunda, la actitud que considera los fenómenos de modo inmediato según su darse en el mundo de la propia vida fáctica (*Selbstwelt*) (cf. GA 61: 95; GA 56/57: 100).

¹⁷ Cf. Ricoeur, P., Orth, E.W. (1975). “Phénoménologie et herméneutique”, en *Phänomenologische Forschungen*, Vol. I., Freiburg/München, 53-54; Ricoeur, P. (1986). *Du texte à l'action*. Paris, Seuil.

especulativa: exige una convergencia del pensamiento y la acción”¹⁸. El mal es, entonces, la experiencia vital de la falta, esto es, una experiencia integral indisoluble de la experiencia de la Trascendencia, vivida en la dinámica de la actividad humana¹⁹. Sin embargo, en detrimento de la voluntad, el despliegue vital del ser humano no se da únicamente a partir de lo voluntario, sino que es acompañado/asediado por un polo involuntario de acción, unido indisolublemente a lo primero, siendo este opaco y desconocido (motivos, poderes, necesidad)²⁰.

El mal en tanto experiencia implica un corrimiento descentralizador del *cogito*, por el peso de lo involuntario en la determinación del despliegue vital humano: las condiciones vitales se imponen a la propia acción, tal como lo hacen nuestro carácter, la organización biológica corporal personal y el propio inconsciente, de suerte que toda actividad es “únicamente iniciativa de la paciencia frente a la situación que hay que aceptar”²¹. Incluso los hábitos, fruto de dicha actividad aún libre, se constituyen en costumbres erigidas en adversidad sobreviniente al *cogito*: lo involuntario lo desborda²².

Así, el mal es la falta y, el hombre, el falible. Ricoeur, en este sentido, realiza una triple distinción de la falibilidad del ser humano: su flaqueza es teórica, debido a la estrechez de su perspectiva capaz de error, a pesar de su apertura a la totalidad de lo verdadero; es práctica, ya que, contrario a su apertura hacia la totalidad de los fines y bienes, la voluntad se mueve a través de la parcialidad del propio ámbito de deseo como finitud del carácter capaz del mal moral; y es también, la falibilidad humana, afectiva, puesto que, en desmedro de la apertura

¹⁸ Ricoeur, P. (2007). *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, 58.

¹⁹ Cf. Ricoeur, P. (1988). *Lo voluntario y lo involuntario*. Buenos Aires, Docencia, 39-42; seguimos la presentación de Peña Vial, J. (2009). *El mal para Paul Ricoeur*, 8-12. Debe mencionarse que el primer texto aquí citado, *Le volontaire et l'involontaire*, no aborda la problemática del mal al modo de los textos posteriores del autor francés.

²⁰ Cf. Ricoeur, P. (1988). *Lo voluntario y lo involuntario*, 39-42.

²¹ Peña Vial, J. (2009). *El mal para Paul Ricoeur*, 11.

²² Cf. Ricoeur, P. (1988). *Lo voluntario y lo involuntario: II. Poder, necesidad y consentimiento*. Buenos Aires, Docencia, 225-372. En este sentido, incluso la totalidad de la existencia vital puede comprenderse como un involuntario absoluto, comprensión de la que brotan las actitudes propuestas por el autor como respuesta frente al mal. Ver Ricoeur, P. (2007). *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, 65-67; Morales Benito, Isabel. (2015). *Cuerpo y libertad. Las formas involuntarias del querer según Paul Ricoeur*. [Tesis doctoral]. Barcelona, Universitat Internacional de Catalunya, 266-282.

a la totalidad del amor, el angosto amor humano se desenvuelve a partir de la propia dilección, capaz de un visceral egoísmo²³.

La hermenéutica ricoeuriana del mal halla, por tanto, la condición de posibilidad específica del fenómeno examinado en el mismo ser humano como *homme falible*. Por ello, asevera contundentemente que “el mal es una suerte de involuntario en el seno mismo de lo voluntario, no ya frente a él, sino en él”²⁴, en su maldad efectivizada teórica, práctica y afectivamente en su vida fáctica, pues manifiesta como indicador su propia falibilidad. Es decir, “la falibilidad es la condición del mal, aunque el mal sea el indicador de la falibilidad”²⁵. La triple posibilidad del mal y la fragilidad constitutiva atribuidas por Ricoeur al ser humano dan por resultado una distinción interpretativa necesaria. Puesto que, al ser el *homme falible* un ser constitutivamente frágil –análogo en sentido biológico, psicológico y espiritual al hombre morfológicamente defectuoso y carencial (*Mängelwesen*) de A. Gehlen²⁶–, no será sin la estricta consideración ética que la experiencia vivencial del mal sea comprendida.

Sin embargo, Ricoeur afirma una fuerte distinción entre el sufrimiento (o mal sufrido) y la falta (o mal cometido) como ámbitos diversos: la falta se comprende únicamente como pecado, según su origen ético propio, mientras que el sufrimiento será perteneciente al mundo físico²⁷. Esta disociación permitirá la

²³ Cf. Ricoeur, P. (2004). *Finitud y culpabilidad*. Madrid, Trotta, 39-199; Peña Vial, J. (2009). *El mal para Paul Ricoeur*, 12-14.

²⁴ Ricoeur, P., “El «pecado original», estudio de su significación”, en Ricoeur, P. (2003). *El conflicto de las interpretaciones*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 259.

²⁵ Cf. Ricoeur, P. (2004). *Finitud y culpabilidad*, 162.

²⁶ Cf. Gehlen, A. (1987). *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*. Salamanca, Sígueme. Consideramos oportuno para futuras investigaciones un tratamiento de la relación entre el concepto de *homme falible* ricoeuriano y el ser humano desvalido propuesto por Arnold Gehlen.

²⁷ Aun esgrimiendo tal distinción según sus diversos orígenes, el autor arguye la factible unidad de ambos fenómenos como experiencia al proponer el carácter relacional del mal, en que el autor cree encontrar una condición de posibilidad para su experiencia. La modalización relacional del mal y el sufrimiento, en tanto correlato del mal cometido, expresa de manera múltiple la condición humana que revela un único misterio de iniquidad. Se trata de dos fenómenos que señalan una unidad profunda, como sucede en la experiencia de la culpa y la vivencia del arrepentimiento y contrición como el ser víctima de la propia culpabilidad. Frente a esto, es posible afirmar la necesidad de la reducción de la condición de posibilidad mencionada como carácter relacional al de la efectivización de la falibilidad en mal cometido. Ver Ricoeur, P. (2007). *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, 24-27.

aseveración radical de la no inclinación del mal frente a ninguna racionalización²⁸. El enigma se torna hermético frente a toda búsqueda de comprensión absoluta, pero también problemático frente al intento de un entendimiento aún parcial.

El rostro del sufrimiento en la perspectiva de Emmanuel Lévinas

Ciertos rasgos similares se hallan presentes en los postulados levinasianos en torno a la experiencia del mal. Frente a la propuesta antropológico-fenomenológica de Ricoeur, el fenomenólogo lituano se orienta de manera metodológica a la vivencia subjetiva de la iniquidad, aquella que puede distinguirse, por un lado, por su vivencia inmanente llamada sufrimiento y, por otro, por su modo de interpretación o comprensión en tanto sufrir padecido llamado en sí mismo mal. Así, “el mal no puede describirse mediante la pasividad, sino que el padecer se comprende a partir del mal”²⁹.

Lévinas, al igual que Ricoeur en su seguimiento de Heidegger, y como lo hará Marion, destaca la importancia y primacía de la vivencia frente a la conciencia intencional husserliana, ahora contradicha por la trascendencia y el exceso de impresión propio de la experiencia del dolor. Este elemento levinasiano rebasa la caracterización antropológica ricoeuriana, coincidiendo ambos autores en la resistencia del fenómeno frente a la posibilidad de categorización sintética o de integración –al estilo de la formulación kantiana–. Sin embargo, la fenomenología de la experiencia del sufrimiento de Lévinas abre nuevas posibilidades hacia la donación propia del fenómeno, ya que despeja las limitantes condiciones de posibilidad aplicadas por la hermenéutica ricoeuriana.

La contribución del autor lituano comprende, por tanto, la distinción necesaria entre vivencia subjetiva, hermenéutica personal y donación trascendente para una descripción fenomenológica del mal. El primer elemento constituye al sufrimiento en tanto inmanente a la conciencia con su contenido psicológico

²⁸ Cf. Ricoeur, P. (2004). *Finitud y culpabilidad*, 195-196.

²⁹ Lévinas, E. (2008). “El sufrimiento inútil”, en Lévinas, E. (2008). *Difícil libertad*. Buenos Aires, Lillmod, 441-452. Seguimos aquí las presentaciones acerca del mal en Lévinas realizadas en: Celli, M. E. (2017). “Mal, sufrimiento y sentido. Aportes levinasianos para una fenomenología del mal”, en *II Congreso Latinoamericano de Teoría Social. Teoría Social/Teoría Política. Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur Global*, 1-20; Giménez Giubbani, A. (2012). “La ética como respuesta al sufrimiento inútil en Emmanuel Lévinas”, en *Franciscanum – Revista de las Ciencias del Espíritu* 54, 158.

propio, siendo este determinado por lo dado, puesto que “en su malignidad de mal, el mal es exceso”³⁰. El mal en sí mismo adviene como trascendente, para ser luego vivido como sufrimiento inmanente mediante la imposición de su exceso cualitativo –mas no al modo de un objeto físico percibido sensitivamente cualesquiera–. Se trata de una modalidad de fenomenalización del darse propio del mal, un fenómeno paradójico manifestado como un darse que no halla sitio en la psicología humana, esto es, la imposibilidad de integración en la conciencia, su inintegrabilidad, su ser es inasumible en cuanto se comporta como fenómeno interruptor³¹.

El sufrimiento es descrito bajo estos parámetros por el autor lituano, subrayando su estar impedido sólo para la interrupción, pues el sufrimiento se muestra como sentimiento agudo de estar atravesado³². Ricoeur, por su parte, comprende el mal como aquello contra lo que se lucha, es decir, adversidad con la que establecemos relación de contradicción, y fundamentalmente como ser que es sin explicación, un no-deber-ser, un a-pesar-de en la conciencia³³. Del mismo modo, para Lévinas el sufrimiento es incompreensión, fenomenalización de lo insoportable, un pese-a-la-conciencia que manifiesta la extrema pasividad y vulnerabilidad de la persona³⁴, exceso de negativa que desgarrar la humanidad, abrumándola en la no-libertad con violencia y crueldad³⁵.

La presentación levinasiana remarca el exceso inadecuado a la conciencia propio del fenómeno saturado marioniano, acercándonos a una fenomenología de lo inaparente al traer a nosotros los fenómenos excedentes en su trascendencia como la alteridad del otro (*l'autrui*), lo infinito y Dios. Asimismo, se erige contra la actitud teorizante, reclamando la pasividad perceptora/receptora de la intuición como actitud necesaria frente al cómo propio de la ruptura de la inmanencia oficiada por la *manifestación del mal*³⁶. Se habla aquí de una conciencia no-intencional, desbordada por la presencia del dolor, que escapa siempre a toda forma de conceptualización y convoca otra vez, como mencionaría Ricoeur, a la absoluta pasividad configurada en el doliente, no al modo de un

³⁰ Lévinas, E. (2001). “Trascendencia y mal”, en Lévinas, E. (2001). *De Dios que viene a la idea*. Madrid, Caparrós Editores/Fundación Emmanuel Mounier, 171.

³¹ Cf. *Ibid.*, 171-172.

³² Cf. Lévinas, E. (1999). *De la evasión*. Madrid, Arena, 79.

³³ Cf. Ricoeur, P. (1991). “El escándalo del mal”, en *Revista de Filosofía*. 3ª época IV 5, 196.

³⁴ Cf. Lévinas, E. (1993). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia, Pretextos, 116.

³⁵ Cf. *Ibid.*

³⁶ Cf. Lévinas, E. (2001). “Trascendencia y mal”, 171.

acto de conciencia constituida, sino, por el contrario, “como la inauguración de una sensibilidad que se revela como vulnerabilidad extrema ante lo exterior, lo trascendente o lo otro de sí”³⁷.

Lo absolutamente otro (*l'autre*) se presenta como fenómeno que descubre, en su impacto irruptor en la conciencia, su trascendencia irreducible para la conciencia intencional. Asimismo, el *ego-cogito* kantiano se torna incapaz de re-unir ordenadamente y abarcar bajo sus formas *a priori* los datos heterogéneos del sufrimiento: este es un dato refractario a la síntesis, pues rechaza y se resiste a la unificación de datos de un conjunto dotado de sentido. De este modo, la hermenéutica levinasiana intentará no recaer ante la estructura de vivencia existencial, llamada por Heidegger comportamiento (*Verhalten*) –como sí sucede en la propuesta de Ricoeur–.

Frente al comportamiento heideggeriano como *a priori* intencional, como modo (*Wie*) de vivenciar algo (un objeto con un sentido objetivo o *Gehalts-sinn*) según un sentido referencial (*Bezugssinn*) y un sentido de ejecución (*Vollzugssinn*)³⁸, el mal irrumpe como sufrimiento insoportable, inaprehensible, no-categorizado, no-sintetizable, fenómeno contradictorio manifestado con estatus *contra natura*, revulsivo y no-soportable³⁹, incluso en el padecer por el sufrimiento de los otros. Asimismo, la experiencia del mal lleva a Lévinas a preguntarse por la hermenéutica bíblica del justo sufriente Job, al igual que lo hace Ricoeur⁴⁰.

El aporte de Emmanuel Lévinas en su fenomenología de la experiencia del mal tiene su culmen en su exposición propiamente ética. En la perspectiva levinasiana, una vez fenomenalizado el mal y manifestado el sufrimiento, “se vuelve imposible permanecer en la indiferencia”⁴¹. El mal se presenta como sufrimiento padecido o como padecimiento del sufrimiento ajeno y, en esta doble fachada, se desvela “el horror primario que lo humano siente frente a la alteridad herida y, junto con ello, el consecuente rechazo que impide aprobar cualquier forma

³⁷ Celli, M. E. (2017). “Mal, sufrimiento y sentido. Aportes levinasianos para una fenomenología del mal”, 5.

³⁸ Cf. GA 61: 52-53.

³⁹ Cf. Lévinas, E. (2001). “Trascendencia y mal”, 171; Lévinas, E. (2008). “El sufrimiento inútil”, 441.

⁴⁰ Cf. Lévinas, E. (2001). “Trascendencia y mal”; Ricoeur, P. (2004). *Finitud y culpabilidad*.

⁴¹ Celli, M. E. (2017). “Mal, sufrimiento y sentido. Aportes levinasianos para una fenomenología del mal”, 8.

de mal”⁴². El ser testigo del sufrimiento, y la humana aversión hacia este y sus consecuencias, nos muestra la realidad pre-originaria del Bien, esto es, la invariabilidad de elección del ser humano por el bien y contra el mal como comienzo de la responsabilidad irrevocable, irreversible e irrecusable frente a la alteridad sufriente⁴³.

En esta propuesta, Lévinas propone un punto de partida a un itinerario ético que sugiere una salida a la noción de carencia o finitud falible, respondiendo “al mal que anida en el propio ser y no en un eventual estado deficitario”⁴⁴. La primacía ética de toda actividad, siguiendo el ejemplo paradigmático del rechazo al mal, provendrá no de la conciencia categorial teorizante ni del comportamiento intencional, sino originariamente del sentido del fenómeno dado; de igual manera, el modo de ser (*Weise zu sein*) del yo será determinado no por el sentido de su referencia o ejecución, sino por la donación trascendental que le adviene superando toda condición de posibilidad con pretensiones de limitación al sí mismo dado en el fenómeno. He aquí la preparación necesaria para la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion.

El análisis del misterio de la iniquidad de Jean-Luc Marion

El análisis fenomenológico marioniano del “misterio de la iniquidad”⁴⁵ continúa en ciertos aspectos las contribuciones ofrecidas por la hermenéutica ética-fundamental de Emmanuel Lévinas. Marion, al considerar la problemática del mal, nos ofrece una examinación detenida en el fenómeno dado y su despliegue propio (*Gabevorgang*), caracterizando, como lo hizo el autor lituano, al mal en sus rasgos psicológicos propios según la ipseidad de lo dado. En este sentido, para Marion, el mal constituye lo que él mismo llama una paradoja (*paradoxe*) o fenómeno saturado (*phénomène saturé*)⁴⁶, es decir, un fenómeno tal que colapsa con la capacidad de las facultades, dándose en un aparecer “a la medida de su exceso de intuición donadora”⁴⁷.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Cf. Lévinas, E. (2013). *Humanismo del otro hombre*. Buenos Aires, Siglo XXI, 104-108; Lévinas, E. (1987). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca, Sígueme, 112.

⁴⁴ Sucasas, A. (2006). *Lévinas: lectura de un palimpsesto*. Buenos Aires, Lilmod, 125.

⁴⁵ Marion, J.-L. (1993). “El mal en persona”, en Marion, J.-L. (1993). *Prolegómenos a la caridad*. Madrid, Caparrós Editores, 13-43.

⁴⁶ Cf. Marion, J.-L. (1993). “El mal en persona”, 13; 16; 20; 25.

⁴⁷ Marion, J.-L. (2008) *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Madrid, Síntesis, 351.

El fenómeno saturado del mal, tan excedente a la intuición como proponíamos con Lévinas, se fenomenaliza como sufrimiento. Hasta aquí la continuidad con el fenomenólogo lituano es clara. La fenomenología marioniana, sin embargo, se concentrará nuevamente en la donación de sí mismo (*Selbstgebung*), puesto que abordará ya no el enigma imposible, sino el misterio “que se da desde sí mismo y a partir de sí mismo”⁴⁸, esto es, el mal en persona⁴⁹. Así se despliega la iniquidad (el mal en sí mismo) como fenomenalizado en la vivencia subjetiva de un sufrimiento cuya propiedad es su excesiva lógica inicua: “la iniquidad despliega una injusticia rigurosa, ordenada e irremediablemente lógica. (...) En la experiencia del mal, lo que (...) hace sobre todo que el mal sea mal es el rigor indiscutible que en él despliega la iniquidad”⁵⁰.

Dicha lógica caracteriza el evento psicológico propio de la experiencia del mal mediante el daño, puesto que dicha vivencia corresponde con un sufrir con dolor sea física o moralmente. A esto le cabe aún una respuesta, puesto que la lógica implica una reacción del sujeto, una necesidad y búsqueda del cese del sufrir⁵¹. Esta respuesta, que Marion llama venganza, procura ya una posibilidad: el sumergimiento en la lógica del mal. Esta lógica radica fundamentalmente en el sí mismo dado: el mal, como evento imprevisto, con su origen en el allende y su carácter de *adveniens extra*, independiente del *cogito*, con su aparecimiento (*Erscheinen*, el sufrimiento) y con su ser mismo aparecido (*Erscheinende*, el mal en sí mismo, en persona)⁵².

El mal en persona, el mal *donné*, “acontece originariamente de modo contraintencional por saturación de la intuición”⁵³, es decir, “se sustrae a la visibilidad inerte de un objeto subsistente en el mundo (...) que me provoca y convoca a

⁴⁸ *Ibid.*, 59.

⁴⁹ El título francés del texto marioniano “*Le mal en personne*”, publicado originalmente en el año 1979 en *Communio – Revista Católica Internacional* (V 79, 16-29), analiza cierta vinculación entre la persona (fr., *personne*) y la nada (fr., también *personne*). Es quizá asimismo posible asociar la propuesta de análisis del fenómeno dado en sí mismo, esto es, en persona (*leibhaftig*, o como carácter del darse fenoménico, *Leibhaftigkeit*) (cf. GA 21: 103), como un examen precisamente fenomenológico del mal en la persona de Satán (*der Leibhaftige*); cf. Marion, J.-L. “El mal en persona”, 42.

⁵⁰ *Ibid.*, 13.

⁵¹ Cf. *Ibid.*, 14.

⁵² Cf. Salinas, G. (2021) “Fenomenología del Sacramento: aportes a partir de la categoría de donación de Jean-Luc Marion”, en *Dios y el hombre*, V 1, 3-6.

⁵³ López, J. D. (2020). “V. Reducción fenomenológica y reducción teológica”, en Marion, J.-L. (2020). *Jean-Luc Marion: Límites y posibilidades de la filosofía y de la teología*, 59.

través de una intencionalidad invertida que ahora va de él hacia mí”⁵⁴. El *cogito* se halla removido de su lugar, tal como exponen Ricoeur y Lévinas, en el encuentro con el acontecimiento de sentido (*Sinnereignis*) del mal, cuya hermenéutica es recibida por el ser humano dado a sí mismo en la experiencia vivenciada (*adonné*, el adonado)⁵⁵.

Este último, como es en la inauguración de la nueva sensibilidad subrayada por Lévinas, tiene en la vivencia (*Erlebnis*) la afección de aquel que recibe el don imprevisto y, posteriormente, intenta vincular nuevamente la totalidad de su propio ser con lo dado: he aquí su capacidad (*capacitas*) de ser modificado por lo recibido, que en su conciencia se fenomenaliza a la medida de sus capacidades, pero siempre excediéndolas de modo inmensurable⁵⁶. De esta manera somos sorprendidos por el mal en la vivencia del sufrimiento y su lógica que, lejos de constituir conceptualización representativa, se manifiesta en el despliegue del adonado sumergido en la lógica del mal.

Dicho sumergimiento, cuyo origen se encuentra en el mismo sufrir, deviene a raíz de la exigencia y búsqueda del fin del dolor por medio de una respuesta estrictamente mala. Esta es la lógica del mal, el desenvolvimiento del dolor violento en su continuación como nuevo sufrimiento, reforzado por la búsqueda de justicia y la ejecución de una venganza⁵⁷. Marion no niega la existencia trascendente del mal, ni la niega para aquel que lo vivencia, sabiendo que “la causa del mal puede, en efecto, preceder objetivamente al mal que padezco”⁵⁸. Sin embargo, el adonado sumido en la lógica del mal procederá en la indagación por un causa objetiva, puesto que, frente a su inocencia sufriente, debe encontrarse con el rostro culpable de su mal. Esta subjetividad dolida seguirá tras la defensa de su causa hasta la acusación del otro (*l'autre*), iniciando el problema ético del origen del mal en un nuevo sentido, sintetizable en la pregunta acerca del culpable del sufrimiento padecido.

El mal en persona tiene un rostro, su propio rostro o un rostro impuesto, es decir, ora el mal en sí mismo (una causa objetiva reconocida), ora un inocente

⁵⁴ Marion, J.-L. “Los límites de la fenomenalidad”, en Pommier, E. (comp.). (2018). *La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion*. Buenos Aires, Prometeo, 43-44.

⁵⁵ Cf. Marion, J.-L. (2005). *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*. Buenos Aires, Jorge Baudino Ediciones/Universidad Nacional de General San Martín, 92-93.

⁵⁶ Cf. Marion, J.-L. *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*, 93-97.

⁵⁷ Cf. Marion, J.-L. “El mal en persona”, 14-15.

⁵⁸ *Ibid.*

culpado como causante del sufrimiento. Frente a esto, aquel que siga la lógica del mal no optará por camino otro más que la destrucción de la causa, manifestando así la justicia intrínseca de la necesidad de venganza⁵⁹. Por el contrario, la inocencia injusta de la paradójica lógica, presentada entonces como única ética posible, derivará ya en nueva destrucción, ya en una inédita intersubjetividad basada en dicha lógica. Esta, “se propone darle un estatuto conceptual riguroso y los medios para desarrollarse”⁶⁰.

“Lo peor del mal es (...) que sólo la venganza parezca poder remediarle; (...) [que] la lógica de la venganza triunfa incluso en el restablecimiento (aparente) de la justicia, en el cese (provisional) del sufrimiento, en el equilibrio (inestable) de las injusticias”⁶¹. Así, la saturación del mal excede nuestra conceptualización del bien y de lo justo, presentándonos la nueva paradoja que, frente a la transmisión del mal intersubjetivo –la justicia vuelta en injusticia por la acusación y la venganza–, afirma una única manera de no perpetuar el mal: “no tratar a todo precio de deshacerse de él, para no arriesgarse a involucrar con esa acción a otro hombre”⁶².

La lógica del mal, señala Marion, continúa hasta la autodestrucción, contradiciendo al inocente e incluso al soporte óntico de su ejercicio, manifestando su esencia. “El máximo de su contradicción lleva la venganza a su última expansión: el suicidio”⁶³. El suicida-viviente, el adonado envuelto en el ropaje de la lógica de la venganza, simula vivir al llevar adelante una vida inauténtica, en que la destrucción de sí, del otro y de la posibilidad de reconciliación entre ambos lleva a su paso la devastación de todo. La existencia sumergida en la lógica del mal se concreta bajo el engaño de la dominación del mundo por un conocimiento absoluto de la causa del mal y mediante un actuar acabado contra todo mal: una venganza contra el mundo entero⁶⁴. Este encierro (*enfermement*) infernal (*enfer*), constituido por la ruina violenta del otro –y la correspondiente distancia/infinidad capaz de liberar del egoísmo– no concluye sino con la ruptura suicida del *cogito* con su propia libertad y posibilidad de amar, es decir, no acaba sino por ofrecer la nada⁶⁵. Por último, el mal consume su manifestación,

⁵⁹ *Ibid.*, 16-17.

⁶⁰ *Ibid.*, 20.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*, 21.

⁶³ *Ibid.*, 25.

⁶⁴ Cf. *Ibid.*, 25-29.

⁶⁵ Cf. *Ibid.*, 29-34.

en tanto misterio, como única prueba de aquel que en su no-persona personifica, paradójicamente, esta lógica de des-personalización⁶⁶.

3. Disputa epistemológica: desafío hermenéutico en filosofía y teología

Habiendo llegado hasta aquí, se torna prioritario reconocer ciertos elementos que distinguen a los tres autores mencionados, en tanto representantes de la *nouvelle phénoménologie* y en cuanto sus aportes fenomenológicos comportan distintas orientaciones para los ámbitos epistémicos de la filosofía y la teología. Esbozaremos entonces ciertos límites y posibilidades para dichas ciencias, considerando su relación a partir de la contribución de la fenomenología del mal hasta aquí presentada.

Rasgos hermenéuticos propios de la nouvelle phénoménologie

Lo primero que debemos mencionar es que el acercamiento realizado por los autores es propiamente fenomenológico⁶⁷, pero no sin abandonar los desarrollos de una cierta ontología fundamental y una cierta perspectiva hermenéutica de los acontecimientos existenciales pre-epistémicos. Es decir, la comprensión (*Verstehen*) del enigma/misterio busca radical y existencialmente la auténtica y adecuada interpretación del modo de ser fundamental de lo dado, mediante un estado de apertura del existente humano (*Erschlossenheit des Daseins*). Se trata de superar los límites impuestos por las condiciones subjetivas de posibilidad, de modo que la verdad resplandezca como acontecer del ser (*Wahrheit als Seinsgeschehen*).

⁶⁶ Cf. *Ibid.*, 34-43.

⁶⁷ En este sentido, el desarrollo por ellos realizado encuentra en sí las potencialidades y límites propios de la fenomenología. Así, el punto de partida en primera persona, ofrecido por el método fenomenológico, posee los rasgos de la estructuración gnoseológico-ontológica del criticismo kantiano, cuyos elementos constitutivos, vinculados a la manera de *cogito-cogitare-cogitatum*, se imponen como principio intrínseco previo al procedimiento de todo análisis. Se trata de una modalidad de comprensión e interpretación del ente, de la que se sigue cierta escisión del ser bajo la relación (absoluta-relativa) de conciencia sujeto y objeto. Esto es visible en el pensamiento fenomenológico husserliano, como heideggeriano y en la *nouvelle phénoménologie*. Cf. Salinas, G. "Fenomenología del Sacramento: aportes a partir de la categoría de donación de Jean-Luc Marion", n. 3; n. 4; n. 5; Rodríguez García, R. (2019). *La transformación hermenéutica de la filosofía: una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. San Martín, UNSAM Edita, 56-72.

Al modo de la *Kehre* heideggeriana, se tiende hacia el encuentro con el desvelamiento del ser en el acontecimiento (*Ereignis*). Este último es el fondo en que el sentido de la realidad, cualquiera sea su modo, se presenta al ser humano, quien recibe y luego pone en palabras y términos, siendo su hermenéutica no lingüística, sino de la experiencia del ser⁶⁸.

Se habla con esto último de un impulso hacia una inversión de la intencionalidad que se presenta como apertura a las cosas mismas por presión ejercida por los fenómenos mismos⁶⁹. Esta superación de la objetualidad y la enticidad se dirige hacia una concepción nueva de fenómeno, caracterizada como acontecimiento de sentido (*Sinnereignis*). Dicho carácter acontecimental de lo dado señala, a la vez, la excedencia de la fenomenalidad y una instancia pre-teórica, pre-epistémica, antepredicativa, ya mencionada en torno a Heidegger. Asimismo, se renueva el énfasis en la primacía del momento de la experiencia, como encuentro portador de un sentido propio y originario, fundador de todo sentido⁷⁰, que debe ser interpretado a la manera de una hermenéutica de la facticidad (*Hermeneutik der Faktizität*).

La experiencia antepredicativa (*vorprädikative Erfahrung*), aquella en que se desenvuelve el acontecer significativo, considerada bajo la hermenéutica de la *nouvelle phénoménologie*, busca la validez de lo dado no el plano teórico-lógico, sino en el mismo ámbito de la práctica factual en que se da⁷¹, esto es, como evidencia (*Evidenz*) de tipo comprensora (*verstehende*) y en que participa la intuición liberada de la posición teórica⁷². El comprender fenomenológicamente auténtico se prueba, como *Evidenz*, a sí mismo sin necesidad de criterio teórico alguno⁷³, a la manera de la conciencia no reflexiva de la verdad, en tanto sentido objetivo (*Gehaltsinn*) dado de un modo específico en la vivencia correspondiente. Esta evidencia se da originariamente, lejos de la actitud teorizante, en la intuición hermenéutica que muestra la vida fáctica como vivencia de la verdad⁷⁴.

⁶⁸ Cf. De Santiago Guervós, L.E. (1987). “La ‘Kehre’ heideggeriana y sus implicaciones hermenéuticas”, en *Thémata: Revista de filosofía*, 4, 117-129.

⁶⁹ Cf. Roggero, J.L. (2020). “La instancia antepredicativa en la nouvelle phénoménologie”, en *Cuadernos de filosofía*, 75, 132.

⁷⁰ Cf. *Ibid.*, 133.

⁷¹ Cf. *Ibid.*, 139.

⁷² Cf. Rodríguez García, R. *La transformación hermenéutica de la filosofía*, 86-87.

⁷³ Cf. GA 56/57: 126.

⁷⁴ Cf. *Ibid.*, 92-98.

Dicha intuición es un elemento metódico fundamental para la ciencia originaria, puesto que, en cuanto repetición no reflexiva de la vida fáctica, “recoge el momento fenomenológico insuprimible de la donación de la cosa misma, del aparecer originario del sentido”⁷⁵. Por su evidencia, “garantiza la formulación inteligible y la imprescindible comprobación (*Ausweisung*) de lo visto, sin las que una filosofía no puede llevar el nombre de científica”⁷⁶. Hermenéutica será, por tanto, la autointerpretación de la facticidad, el darse a conocer la vida fáctica a sí misma, y “la filosofía, como investigación, (...) el ejercicio explícito y genuino de la tendencia a interpretarse que tiene la movilidad fundamental de la vida”⁷⁷. A partir de aquí, la predicación sin palabras de la manifestación del Otro sin rostro se comprenderá como saturación del lenguaje mismo, puesto que el lenguaje originario es aquel que se da de modo imperativo en la llamada de lo excedente, pudiendo ser expresada como certeza negativa: “certeza que se hace presente en la experiencia, pero no puede ser expresada en el lenguaje predicativo afirmativo, que exige la exploración de otro tipo de lenguaje”⁷⁸.

La hermenéutica de Ricoeur, consideramos, halla una problemática contenida en sus principios. Este afirma “necesario destruir el concepto como concepto para comprender la intención del sentido”⁷⁹, ya que, su afán se funda en el abandono de la actitud teórica, siguiendo la pretensión heideggeriana de la ciencia originaria de la vida fáctica, pero hasta el punto de desproveer a dicha ciencia de herramientas. Si consideramos el carácter excedente de la vivencia del mal, la respuesta ricoeuriana, en términos de gnoseología, es la entera ignorancia: esta sólo puede ser provista de conocimiento a partir de la hermenéutica subjetiva del dato bíblico. La hermenéutica de los acontecimientos existenciales pre-epistémicos es insuficiente, tal como lo son la actitud de la comprensión lógica y la de ciertas formulaciones científicas, culturales, filosóficas y teológicas.

El fenómeno excedente del mal es presentado por Ricoeur a la manera de una fenomenalidad saturada. Sin embargo, esto sucede sólo como una apariencia empírica y vacía. Para el hermeneuta francés, el sufrimiento corre de lugar al *cogito* en tanto fundamento de todo fenómeno, supera su intuición categorial –y cualquier actitud teorizante–, y otorga primacía al fenómeno por sí mismo.

⁷⁵ *Ibid.*, 98.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ GA 62: 362.

⁷⁸ Cf. Roggero, J.L. “La instancia antepredicativa en la nouvelle phénoménologie”, 140-141.

⁷⁹ Ricoeur, P. (2003). “El «pecado original», estudio de su significación”, en Ricoeur, P. (2003). *El conflicto de las interpretaciones*, 246.

Asimismo, y, por el contrario, reduce al sí mismo dado o desplegado a la manifestación fenomenal, imposibilitando toda comprensión: se trata de un fenómeno vaciado de su contenido excedente, con un carácter contra-intencional, pero a la vez presentado como enigma hermético, trascendente, oculto, frente a un *cogito* desprovisto de intuición hermenéutica, incapaz de descubrir sentido alguno en el acontecimiento.

Para Ricoeur esto se debe a la doble razón de, por un lado, la irreductibilidad de la vivencia del mal a un concepto y, por otro, a la falible capacidad del *cogito* (*homme falible*). Todo lo que es recibido de este fenómeno, manifestado a la inmanencia de la conciencia es, en último término, una vivencia para sentir o una experiencia detestable contra la que debemos actuar⁸⁰. No hay un develamiento (*αλήθεια*, *Unverborgenheit*), sino solo ocultamiento (*Verborgenheit*), puesto que, en última instancia, el sentido se reduce nuevamente al interpretar intencional del sujeto que vivencia: a la actitud (*Verhalten*) que el *cogito* asume frente a aquello que no debe comprender (*Verstehen*). La salida es única, agotadas las posibilidades cognitivas preconscientes existentes en la naturaleza propia del intelecto humano y de la experiencia vital preoperativa⁸¹, y es la siguiente: abandonarse a las formulaciones objetivas ofrecidas en los entornos humanos, cuyos modos conceptuales (lingüísticos, abstractivos, proposicionales, científicos, filosóficos, culturales y religiosos) son nacidos, evidentemente, por medio de operaciones intelectivas y racionales⁸² (que nutren al círculo hermenéutico ricoeuriano, aun a pesar de su ya mencionada insuficiencia).

⁸⁰ Cf. Ricoeur, P. (2007). *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, 62-67.

⁸¹ Acerca de estas posibilidades o planos cognitivos, ver Sanguinetti, J.J. (2019). *Cuerpo, mente y ser personal*. Rosario, Ed. Logos Ar, 162-165.

⁸² En este sentido, para Ricoeur se hallarán dos posibilidades para fundar en cierta certeza dichas propuestas: la intersubjetividad o la inspiración divina, como lo es en el caso bíblico. Para el autor francés, la manifestación del mal, en modo análogo al fenómeno de lo santo, en última instancia es referida y circumscripita a la capacidad de significación de lo existente (artificial o natural), por lo que toda formulación objetiva apunta a la importancia del significante (como el caso de los símbolos y rituales) en tanto forma, estructura o articulación (más o menos eficaz) creada para señalar el sí mismo excedente y, a la vez, ausente. La distancia es equivalente a la que existe entre sujeto, fenómeno y nómeno. Cf. Ricoeur, P. (1995). "Manifestation and Proclamation", en (1995). *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, 49-65. Asimismo, la concepción del hermeneuta francés en torno al mal se orienta por contraste a ciertas modalizaciones filosóficas y por motivación de contribuciones teológicas precedentes: así el mal es comprendido como falta/privación y como ente positivo, abandonando el estricto método fenomenológico y su reducción del juicio. Esto se torna visible en su crítica al concepto de pecado original denunciado como enunciado cuasi-gnóstico elaborado por san Agustín. Crítica reductiva cuya mayor denuncia es la reducción del enigma del

No sucede de este modo con las posiciones mantenidas por Emmanuel Lévinas y Jean-Luc Marion. Las formulaciones estrictamente fenomenológicas de estos autores subrayan una y otra vez el carácter excedente del fenómeno del mal. Por la saturación, a una vez realizada, del lenguaje, la epistémica, la teoría y la intuición es que se supera la actitud teorizante de la ciencia⁸³. La primacía se halla en lo dado, y en lo dado que fue y es dado realmente (*donné*), es decir, en persona, sin incurrir en vaciamiento del fenómeno o en negación de la intuición hermenéutica subjetiva⁸⁴. No se trata, por tanto, de qué actitud toma el sujeto frente a lo dado, ni de su interpretación, sino de la preponderancia de la donación. El sufrimiento es una vivencia a la que no sólo responderá el sentimiento o la acción, sino que todo el sujeto quedará involucrado, puesto que, nuevamente, no es un enigma hermético, sino un misterio superador⁸⁵. La persona recibirá de este lo dado al modo de un donatario, según su capacidad, receptividad y apertura, según la afección propia de aquel que es sorprendido por la presencia de lo dado. Este acontecimiento de sentido, pre-teórico y pre-lingüístico, superador de las condiciones de posibilidad subjetivas, brindará afección a la persona en la misma impresión en que se fenomenaliza lo dado –en la conciencia–.

Esta dinámica de la donación excedente implica no sólo recepción, sino una posterior interpretación de lo representado, aun atendiendo a la saturación de la intuición: la posibilidad de la imposibilidad de una síntesis sucesiva de lo dado, en razón de su excedencia, denota la incapacidad de las facultades humanas para la aprehensión total de lo dado, mas no la negación total de la

mal a una visión puramente ética del problema por parte del Obispo de Hipona. Frente a esta crítica, ver Peña Vial, J. (2009). *El mal para Ricoeur*, 51-71; acerca de un mayor tratamiento del problema del mal en las obras de san Agustín, tanto en sus afirmaciones éticas, como ontológicas y teológicas, ver Jolivet, R. (1941). *El problema del mal según san Agustín*. Bogotá, Librería Nueva.

⁸³ Cf. Capelle-Dumont, Ph. (2013). *Fenomenología francesa actual*, 37-40; 75-78.

⁸⁴ Lo que aparece se da sin reservas ni resto, imponiéndose como tal, no como una apariencia o representante de un en-sí ausente o disimulado, puesto que el aparecerse del fenómeno es incondicionado, dado en sí mismo por sí mismo. Cf. Marion, J.-L. (2005). *Acercas de la donación. Una perspectiva fenomenológica*, 48; Inverso, H. G. (2020). “XIII. La filosofía marioniana desde la fenomenología de lo inaparente: una respuesta a las críticas de desvío teológico y onto-teológico”, 185.

⁸⁵ En este sentido, la característica antropológica de estar situado ontológica, cognitiva, afectiva y conductualmente ante el ser, en cuanto estar situado ante a la verdad y la bondad, parece descubrirse también como saber originario obtenido mediante una cierta captación o experiencia ontológica originaria que conlleva el captar el mal no como fenómeno abstracto, sino en un modo vital y operativo. Cf. Sanguineti, J.J. (2019). *Cuerpo, mente y ser personal*, 160-161.

interpretación veraz del sentido recibido en el acontecimiento del sufrimiento⁸⁶. Por el contrario, se trata de una hermenéutica sin fin⁸⁷. Así, nos hallamos en una dimensión diversa a la hermenéutica semiótica⁸⁸, que puede o no ser parte de esta hermenéutica fáctica, puesto que la inversión de la intencionalidad no depende del lenguaje, del concepto o de la actitud, sino sólo de lo dado y su sentido. De manera que, tanto para Lévinas como para Marion, el fenómeno del mal, en tanto fenómeno excedente y no-carente de sentido, oficiará como misterio a partir del que repensar los fundamentos y principios de la ética⁸⁹.

El problema epistémico del mal: límites y posibilidades de la filosofía y la teología

Las características y conclusiones propiciadas por los enfoques fenomenológicos de los autores en torno al problema del mal, hasta aquí esbozadas, sugieren, por sus contribuciones específicas, la necesidad de considerar las diversas orientaciones que estas comportan para las dimensiones epistémicas de la filosofía y la teología. De esta manera, creemos necesario distinguir en qué medida estos aportes denotan límites o posibilidades para las ciencias filosófica y teológica, según lo exige el tratamiento particular del problema del mal.

En la propuesta hermenéutico-semiótica de Ricoeur encontramos una modalidad específica para la vinculación entre dichas ciencias a partir de su

⁸⁶ Cf. Salinas, G. “Fenomenología del Sacramento: aportes a partir de la categoría de donación de Jean-Luc Marion”, 14-16; Scannone, J.C. (2005). “Fenomenología y hermenéutica en la ‘fenomenología de la donación’ de Jean-Luc Marion”, en *Stromata*, 61 3 (4), 179-193.

⁸⁷ Cf. Inverso, H. G. (2020). “XIII. La filosofía marioniana desde la fenomenología de lo inaparente: una respuesta a las críticas de desvío teológico y onto-teológico”, 182.

⁸⁸ Con hermenéutica semiótica hacemos referencia aquí a aquella propugnada filosóficamente por P. Ricoeur y H. G. Gadamer, cuyo elemento central se cifra en otorgar un papel predominante al lenguaje en asociación a la comprensión interpretativa de la realidad. Esta se vincula más estrictamente a la tradición lingüística, y corresponde filosóficamente tan solo a un modelo derivado, a la manera de la intencionalidad derivada propuesta por J. Searle. Para Gadamer, el lenguaje es esencialmente el horizonte de fenomenalidad, lugar de experiencia de mundo (*Umwelterlebnisse*), principio preeminente al yo histórico en la tradición, ámbito propio de la manifestación del sentido del ser y condición de posibilidad de su experiencia. Dicha perspectiva constituye un nominalismo o, al menos, una forma de absolutización de un fenómeno objetivable. Cf. Gadamer, H.G. (1999). *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme.

⁸⁹ Cf. Roldán, A. (2021). “4. Pensar a Dios desde las mediaciones del rostro y la carne según la fenomenología de Jean-Luc Marion”, en *Enfoques*, XXXIII (1), 71-75; Giménez Giubbani, A. (2012). “La ética como respuesta al sufrimiento inútil en Emmanuel Lévinas”, 99-116.

consideración del mal. Esta parte del vaciamiento de sentido que es sufrido por la temática del mal como enigma, que, al ser abandonada para su tratamiento como fenómeno, es necesariamente abordada por la interpretación circular del universo de lo simbólico. Esto se debe a que “no hay filosofía sin presuposición, sin la acogida humilde del sentido que el lenguaje mítico ya ha contribuido y transmitido”⁹⁰. De esta manera, el lugar epistemológico de la filosofía se pone al descubierto mediante la problemática abordada, de suerte que Ricoeur concluye la necesidad del silenciamiento de la reflexividad filosófica, sea fenomenológica, ontológica o ética⁹¹.

Así, el afán por la tematización de la vivencia como lugar pre-epistemológico para el discurrir en torno al mal sugiere, a la vez, la búsqueda por el espacio pre-teórico del conocimiento y el sitio pre-ético del actuar. “Debemos alcanzar un lugar donde la autonomía de nuestra voluntad esté arraigada en un dependencia y una obediencia que ya no estén infectadas por la acusación, la prohibición y la condena”⁹², afirma Ricoeur. La dimensión pre-epistemológica a la que el autor hace referencia no es otra que la escucha existencial de la vivencia originaria iluminada por la revelación bíblica. Asimismo, Ricoeur propone, siguiendo su concepción ética, el fin del pensamiento especulativo (*Denken*) para la comprensión del origen del mal, puesto que este es inescrutable (*unerforschbar*), tal como ya había expuesto Kant⁹³.

La fenomenología, por tanto, será la encargada de recibir, explorar y describir lo manifiesto por lo sagrado en sus diversas dimensiones⁹⁴, según le permita y motive la teología, primera encargada y única capaz de hacerlo. Esta, inspirada

⁹⁰ Ricoeur, P. (2004). *Finitud y culpabilidad*, 482. Asimismo, “Ricoeur alude a un excedente de sentido en los símbolos, el cual principalmente no se deja reducir a una operación intencional de la conciencia”, cf. Gondek, H.D.; Tengelyi, L. (2021). “Nueva fenomenología en Francia”, en *Eikasia: Revista de filosofía*, 103 17.

⁹¹ En este sentido, Ricoeur destaca el papel de la acción en su doble faz político-ética para contra el problema existencial del mal como requerimiento humano, junto al rol de la vida del espíritu. El silenciamiento de la reflexividad sólo se consolida bajo un retorno a la consideración existencial del mal en que, frente a la actitud teorizante, se promueve la vivencia del mal, incluso en ignorancia de su origen, para la transformación espiritual. Ver Ricoeur, P. (2007). *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, 63-67.

⁹² Ricoeur, P. (2003). “Religión, ateísmo y fe” en Ricoeur, P. (2003). *El conflicto de las interpretaciones*, 406-407.

⁹³ Cf. Peña Vial, J. (2009). *El mal para Ricoeur*, 89-91. Vemos aquí presente el fundamento del asumir, por parte de Ricoeur, el teísmo moral kantiano, que será por él enfrentado, continuando con una interpretación de la teología de Karl Barth, a las tesis dialécticas hegelianas.

⁹⁴ Ver nota 82.

en la revelación bíblica, lo oficiará ofreciendo un nexo doctrinal para una hermenéutica veraz, fundado en la cristología. Este será el único modo de abordar el enigma del mal como misterio y la relación entre filosofía y teología, evitando los errores del pensamiento ofrecidos en el pasado, descubriendo lo manifiesto de lo sagrado en el lenguaje mítico y evadiendo el discurrir onto-teológico de la teodicea⁹⁵.

De esta manera, los aportes de Paul Ricoeur se ciernen en torno a la noción de círculo hermenéutico, cuyo espacio se encuentra en el marco teológico del *intellectus fidei*, en que la reflexividad fenomenológica es capaz de lograr su contribución al conocimiento filosófico-teológico con el apoyo de aportes históricos, críticos y de la interpretación bíblica⁹⁶. Sin embargo, se nos presenta la incógnita acerca de un posible conocer no basado en la inspiración bíblica o la manifestación de lo ausente, es decir, un conocimiento previo o posterior al *datum* bíblico, que no se circunscriba a la mera reflexión, en términos de evento cognitivo, sino que constituya un saber verdadero propiamente filosófico y, asimismo, sea capaz de considerar a fondo el sentido de los acontecimientos sucedidos a lo largo de la vida humana.

Estos acontecimientos vividos originariamente, revividos y repetidos auténticamente para su interpretación, constituyen la clave fundamental para la fenomenología, puesto que de su sentido depende todo. La filosofía, afirma Heidegger, “es una forma fundamental de la misma vida tal que ella la repite auténticamente, la arranca de la caída y ese arrancar, en cuanto investigación radical, es también vida”⁹⁷. Este investigar vital, inserto en la existencia y, por tanto, pre-filosófico, pre-teórico y pre-epistémico, es encomiado por Ricoeur frente a la actitud teorizante, mas luego reducido a la pura teorización de elementos descubiertos o a descubrir en el campo de la hermenéutica semiótica.

⁹⁵ Cf. Ricoeur, P. (2007). *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, 53-60.

⁹⁶ Cf. Ricoeur, P. (2004). “Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica I” en Ricoeur, P. (2004). *Finitud y culpabilidad*, 270; Peña Vial, J. (2009). *El mal para Ricoeur*, 72-74. Sin embargo, es posible afirmar una presencia acrítica en las afirmaciones del autor, puesto que su fenomenología, en cuanto (al menos) nutrida de los principios propios del protestantismo, se torna servicial a una hermenéutica de *sola scriptura*, *sola fide*, *sola gratia*. Esto es particularmente visible en su consideración del hombre sabio y la sabiduría como postulados en que el enriquecimiento sapiencial del ser humano sólo se conforma a partir del vivir y la recepción de la revelación bíblica sin más, dejando entrever una vinculación teología-filosofía específica; ver Ricoeur, P. (2007). *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, 31-35; 63-67.

⁹⁷ GA 61: 80.

La hermenéutica de la facticidad se erige en sus postulados nuevamente, manteniendo la vigencia de la problemática metodológica del “recto acceso”⁹⁸. Puesto que no se trata de una hermenéutica de experiencias que se limiten a llenar los acontecimientos con un significado añadido (problema de la orientación previa e intuición impletiva), sino que intenta romper y reducir la desfiguración que un sentido previo puede asignar, permitiendo la verdadera predominancia de lo dado⁹⁹. Frente al repudio de la actitud teorizante, se renueva el elogio por la actitud natural, que, coejerada con un movimiento de despegue de la inmediatez desfiguradora de la vida fáctica, se torna capaz de desvelar el encubrimiento del sentido de lo dado, ya no estando uno inmerso en él¹⁰⁰.

Este contra-movimiento contra-intencional es reclamado por el exceso fenomenalizado en su imposición existencial: el sentido de lo presente en la vida fáctica deviene fenómeno, haciéndose comprensible, dando su sentido auténtico a entender, siendo la donación el fundamento último (*Abgrund*)¹⁰¹. Lo dado se revela como lo absolutamente originario, como origen experimentado en la misma vida que, con continuidad y según las capacidades del ser humano, se hará teoría y lenguaje –aun conociendo la problemática que constituye la explicación categorial de lo dado–. Frente al problema del mal, la filosofía logrará su hermenéutica de lo dado considerando lo hasta aquí mencionado. La consecución, por tanto, de una ontología del mal dependerá del desvelamiento que se produce contingentemente en el curso vital, realizándose durante la apertura/donación del sentido del ser a la persona humana. La fenomenología hermenéutica se oficiará en tanto repetición (*nach-vollziehen*) que hace suyas las vivencias originales, como viviéndolas en su propio sentido de ejecución, ofreciendo continuidad entre vida y filosofía, entre hermenéutica pre-filosófica y filosófica¹⁰².

El sentido del ser en general, implicado en la comprensión del ser en el problema del mal, no puede ser apropiado por la hermenéutica, sino que esta se ve impulsada a reconocerlo como lo absolutamente antecedente¹⁰³. Conforme a esto, y de modo que el mal no sea enigma cerrado, sino misterio descubierto y por descubrir, debe darse cuenta nuevamente del carácter excedente del fenómeno que aquí nos interpela. Para la fenomenología de Marion, tanto como para

⁹⁸ Cf. Rodríguez García, R. *La transformación hermenéutica de la filosofía*, 193.

⁹⁹ Cf. *Ibid.*, 193-194.

¹⁰⁰ Cf. *Ibid.*

¹⁰¹ Cf. *Ibid.*, 195-197.

¹⁰² Cf. *Ibid.*, 198-199.

¹⁰³ Cf. *Ibid.*, 201.

los postulados de Lévinas, no nos hallamos frente un fenómeno de origen inescrutable, sino que este se caracteriza como abismo infinitamente interpretable.

En el caso del fenomenólogo lituano, el mal nos insta a situar la mirada frente a la pre-original imposición del Bien, impulsando la obligatoriedad responsable de la ética¹⁰⁴. En un sentido teológico, acontece el escándalo de la tensión entre la agonía del inútil sufrir humano y la explicación teorizante de la teodicea onto-teológica¹⁰⁵. Debido a esto, para Lévinas se abre la posibilidad del Dios no velado por la onto-teología, sino revelado en la fe, es decir, la posibilidad de la hermenéutica ética-fundamental, en términos filosóficos, y de la santidad-mesianismo moral, en materia de teología.

“Lévinas entiende a lo santo como un llamado que despierta la entraña más humana de lo humano”¹⁰⁶. La santidad ética es, por tanto, la respuesta que permite la preeminencia absoluta de la alteridad, asumiendo la responsabilidad de la herida latente en el otro¹⁰⁷, o, dicho de otro modo, la respuesta voluntaria al llamado del absolutamente Otro, presente en persona en medio del misterio del mal, a través de una revelación que satura el fenómeno del sufrimiento y excede todo intento de conceptualización resolutoria del problema de la iniquidad¹⁰⁸.

Aquí se presenta, en cierta continuidad y ruptura con la propuesta ricoeuriana y marioniana, un límite y una posibilidad para la filosofía y la teología en su vinculación, a partir del problema del mal. El primero se trata de la temática de la onto-teología, mientras que la segunda se presenta como la posibilidad de la Revelación en tanto fenómeno doblemente saturado, allende los límites de la escritura bíblica y en tanto acontecimiento vital.

¹⁰⁴ Cf. Lévinas, E. (1987). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, 112; Lévinas, E. (2013). *Humanismo del otro hombre*, 104.

¹⁰⁵ Cf. Celli, M. E. (2017). “Mal, sufrimiento y sentido. Aportes levinasianos para una fenomenología del mal”, 11.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 14.

¹⁰⁷ Cf. *Ibid.*, 15.

¹⁰⁸ En este sentido, propone Lévinas un mesianismo personal como forma de la ética, cuyo elemento fundamental es el despliegue voluntario de la propia humanidad, en tanto adueñarse del sufrimiento ajeno como propio, transformándose libremente en el soporte fiel del poder de cargar una responsabilidad universal frente al mal, esto es, un yo-sufriente para el Otro. Cf. Lévinas, E. (2008). “Textos mesiánicos”, en Lévinas, E. (2008). *Difícil libertad*, 148.

Respecto del primero, el desafío de la onto-teología, según la presenta Heidegger como crítica, se cifra en cierta lógica solidaria y constitutiva entre la ontología filosófica y la teología, en que el pensamiento establece como fundamento último un concepto metafísico de Dios, confundiendo el ser con el ente, olvidando la distancia inconmensurable de la creatura con el Creador y abandonando todo uso analógico en la explicación positiva del discurrir intelectual¹⁰⁹. Este reduccionismo a la vez filosófico como teológico, es una crítica que realizan de manera recurrente, como hemos ya mencionado, los planteamientos de Ricoeur, Lévinas y Marion en torno al misterio de la iniquidad y su tratamiento. Sin embargo, es sólo en el caso del primero que hallamos una continuidad casi total, puesto que el hermeneuta francés continúa la crítica heideggeriana al punto de afirmar la imposibilidad hermenéutica de comunicación entre ontología y revelación bíblica.

Heidegger había comprendido la teología cristiana únicamente según la elaboración de la fe y su compromiso metafísico, restringiendo, por un lado, el momento de elaboración conceptual teológico a la interpretación teológica escrituraria neotestamentaria y, por otro, la enunciación de dogmas cristianos a puras prescripciones surgidas del principio de razón suficiente y del ejercicio de pensamiento en la búsqueda caprichosa de un fundamento justificado¹¹⁰. Esta perspectiva es aplicada por Heidegger como criterio heurístico para la inteligibilidad de todas y cada una de las etapas filosóficas, reduciendo la tradición filosófica a una dinámica unitaria, a la vez que confinando las diversas teologías cristianas en su pluralidad a una confrontación entre la teología escolástica –en su visión, unitariamente onto-teológica– y la nueva teología luterana –aquella que cumple con los rasgos requeridos según la criteriología heideggeriana–¹¹¹.

La misma aplicación masiva y unilateral es realizada de manera fundamentalista por Ricoeur en su revisionismo histórico en torno a la filosofía, la teología y el problema del mal, asegurando que la reducción al abordaje ético caracterizaría la totalidad de la teología católica y salvaguardando únicamente los elementos del discurso mítico y bíblico de caer en la reducción onto-teológica¹¹². Así, se nos plantea la posibilidad de otra hermenéutica de la teología cristiana y el problema

¹⁰⁹ Cf. Capelle-Dumont, Ph. (2012). “II. Filosofía y onto-teología” en Capelle-Dumont, Ph. (2012). *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 67-118

¹¹⁰ Cf. *Ibid.*, 112.

¹¹¹ Cf. *Ibid.*, 106; 113-114.

¹¹² Cf. Ricoeur, P. (2007). *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, 28-58.

del mal, preguntándonos acerca de la amplitud del campo de ejercicio teológico¹¹³. Ricoeur responderá, limitando dicho ámbito, que la respuesta se halla uniformemente en la propuesta teológico-filosófica de la dialéctica fracturada de Karl Barth y su criterio hermenéutico cristológico y escriturístico neotestamentario –sin dejar de considerar el planteo epistemológico ya mencionado en torno a la negativa que Ricoeur supone para la filosofía–¹¹⁴.

La delimitación epistemológica que aquí se encuentra corresponde a una limitación fuerte, no sostenida por Lévinas y Marion, cuyas perspectivas acerca del criterio de la onto-teología se asimilan a un desafío para repensar, de manera renovada, filosófica, fenomenológica y teológicamente el problema del mal y la cuestión de Dios. De este modo, evoca el primero al sufrimiento de los inocentes para reclamar la pregunta de la existencia de Dios y su posible ausentamiento, una factible etapa de ocultamiento del rostro de Dios frente al testimonio doloroso del mundo. Este modo de revelarse de Dios, en el bien que no triunfa y el silencio que no actúa, apela a una madurez ética humana, filosófico-teológicamente responsable. La ya mencionada respuesta al llamado en el sufrimiento ajeno oficia como lugar de manifestación de Dios que “llega desde adentro”¹¹⁵, convocando a “una fe más difícil que nunca, una fe sin teodicea”¹¹⁶.

Se abre aquí la posibilidad de un lugar propicio para la revelación, llamado que responde de manera presente al misterio de la iniquidad. Es en el mismo estar encarnado del yo, para sufrir y darse como responsable por el prójimo, que la revelación halla espacio, así como en el mismo rostro del otro¹¹⁷. La vía fundamental de acceso no es otra, por tanto, que la moral, que es a su vez mediación entre la filosofía y la teología. Sin embargo, ya no deben pensarse dichas ciencias como aisladas y con fronteras estables, determinadas e infranqueables, sino como modos diversos de interpretar el sentido de lo dado en la facticidad de lo eventual: el momento vital del acontecer es uno, es el inicio de la teología/ética, luego distinguidas epistémicamente por sus diversos modos hermenéuticos, su posterior desarrollo teórico-predicativo y su ulterior reflexión y caracterización.

¹¹³ Cf. Capelle-Dumont, Ph. (2012). “II. Filosofía y onto-teología”, 114.

¹¹⁴ Cf. Ricoeur, P. (2007). *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, 53-58.

¹¹⁵ Cf. Lévinas, E. (2008). *Difícil libertad*, 172-173.

¹¹⁶ Cf. Lévinas, E (1993). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, 124; Giménez Giubbani, A. (2012). “La ética como respuesta al sufrimiento inútil en Emmanuel Lévinas”, 108.

¹¹⁷ Cf. *Ibid.*, 111-112.

Marion, por su parte, al considerar el problema que conforma la abismática interpretabilidad del misterio del mal, conduce su tratamiento hacia la reducción del fenómeno hasta el sí mismo dado: el misterio *in se*. En la propuesta marioniana, atenta a la problemática onto-teológica, el mal como pregunta filosófica abre la temática de su origen óntico, pero también la de su fundamento misterioso: la incógnita por su sentido se aproxima a la pregunta por la Revelación y su recepción vital para la fenomenología desde allende los límites de lo aparente. La transición deductiva, de apariencia impensable, desde la lógica al ámbito misterioso también “puede ensayar una argumentación que la sostenga”¹¹⁸.

La interpretación del mal de Jean-Luc Marion se caracteriza por desarrollarse en vinculación a nociones propiamente teológicas, como las de humanidad en cuanto *similitudo Dei*, del acto consciente y voluntario malo como pecado, del demonio como partícipe infiltrado en la existencia o suicidio-viviente del ser humano, de la vida en términos escatológicos y del Dios revelado más allá del concepto. El misterio revelado como tal es, para el fenomenólogo de la Sorbona, aquel que oficia como signo de credibilidad para la hermenéutica fenomenológica, otra vez, de modo unitario y sin delimitar fuertemente las fronteras entre dichas ciencias, con el apoyo de la filosofía y la teología¹¹⁹. Del mismo modo, para la hermenéutica fenomenológica de la donación, en sentido fáctico, es la misma presencia en persona del misterio saturado, en la dinámica propia de la vida, la que nos invita a la consideración de la Revelación, al menos, como posible, superando las subjetivas condiciones de posibilidad.

Se trata de la posibilidad máxima de la fenomenología, en sentido epistémico, la revelación en cuanto posible a la manera de aparecerse trascendente de Dios en la inmanencia fenomenológicamente reducida, y en cuanto experiencia personal vital, la Revelación efectiva como epifanía divina para el creyente¹²⁰. El primer sentido se presenta como exclusivo del pensamiento filosófico, mientras que el ulterior lo es tanto para la teología revelada como para la filosofía. Así, para Lévinas como para Marion, se introduce la superación de la onto-teología y se produce, mediante la hermenéutica del misterio de la iniquidad y su carácter

¹¹⁸ Marion, J.-L. (1993). “El mal en persona”, 24.

¹¹⁹ Así es el caso paradójico de Satán, cuya personalidad vacía (que es *personne*, persona y nada) tiene como “única prueba indiscutible de su ‘existencia’ (...) [el] abismo, cuyo vértigo nos empuja al suicidio”; *Ibid.*, 43.

¹²⁰ Cf. Scannone, J. C. (2020). “IV. Otro como sí mismo. El llamado y responsorio según Jean-Luc Marion”, en Marion, J.-L. (2020). *Jean-Luc Marion: límites y posibilidades de la filosofía y de la teología*, 52.

excedente o no-aparente, el paso a una renovada vinculación entre la teología y la filosofía.

En consecuencia, cabría poner en duda el postulado del *athéisme méthodologique* propuesto por Dominique Janicaud¹²¹, en virtud de la unidad de lo dado en el itinerario vital, cuya ubicación en la dimensión teológica o filosófica del saber es realizado de modo reflexivo y posterior al abordaje fenomenológico. He aquí una liberación de la fenomenalidad de todo condicionamiento o limitación *a priori*, por la paradoja de la Revelación que es, en sí misma, saturación de la saturación¹²², de suerte que puede el creyente interpretar teológicamente, es decir, por su fe, la presencia del sentido en el misterio del mal e, incluso, la presencia de Dios en la experiencia aparentemente abandonada del sufrimiento.

Conclusión

El misterio abismático del mal sigue proponiéndonos la necesidad de ahondar en su interpretación, puesto que subsiste, presente a nuestro alrededor, la tensión entre la libertad relativa del individuo y sus condicionamientos determinativos hacia el mal¹²³. La pluridimensional realidad humana parece hoy, en cierto sentido, neutralizar la hermenéutica del mal por su carácter inabarcable. Sin embargo, la fenomenología continúa, ante su incomprensibilidad, manteniéndose frente al reto que supone el problema de la iniquidad para el pensamiento. “¿Cómo debe entenderse lo fatal, lo discordante y lo inquietante del mal en el mundo, cuyo poder se extiende sobre cada acción y sobre la suma de todas las malas acciones singulares? ¿De qué clase de realidad es el mal?”¹²⁴ Estas interrogantes, entre otras, manifiestan cómo la interpretación realizada en torno al misterio abismático del mal se configura, una y otra vez, exigiendo al pensador una respuesta a cómo debe entenderse la realidad del mal en el contexto de la realidad total, es decir,

¹²¹ Cf. Gondek, H.D.; Tengelyi, L. (2021). “Nueva fenomenología en Francia”, 8.

¹²² Cf. Scannone, J. C. (2020). “IV. Otro como sí mismo. El llamado y responsorio según Jean-Luc Marion”, 53; Roggero, J. L. (2020). “VII. La apropiación filosófica de ideas teológicas en la fenomenología de J.-L. Marion” en Marion, J.-L. (2020). *Jean-Luc Marion: límites y posibilidades de la filosofía y de la teología*, 89-104; Salinas, G. “Fenomenología del Sacramento: aportes a partir de la categoría de donación de Jean-Luc Marion”, 10-15.

¹²³ Cf. Lehmann, K. (1979). “El misterio del mal”, en *Communio – Revista Católica Internacional*, V, 79, 8.

¹²⁴ Cf. *Ibid.*, 9-10.

siempre señalando el requerimiento obligado de un tratamiento global e íntegro del sentido del ser¹²⁵.

En nuestro abordaje, hemos logrado responder a la crítica motivadora de D. Janicaud, tomando en cuenta la presencia de elementos teológicos en la filosofía fenomenológica de Paul Ricoeur, Emmanuel Lévinas y Jean-Luc Marion a partir del carácter excedente de los fenómenos relativos al misterio de la iniquidad. La impermeabilidad de fronteras entre filosofía y teología, junto a la exigencia del ateísmo metodológico, ha sido puesta en duda. Por el contrario, la posibilidad de la extensión de la filosofía fenomenológica hacia ámbitos de la teología parece ser adecuada, no según definiciones epistemológicas, sino por el carácter manifiesto de lo dado.

Hemos logrado también presentar, de manera sintética, el análisis fenomenológico hermenéutico realizado por dichos autores acerca del mal y su experiencia, denotando aspectos centrales y relativos, y configurando un diálogo entre sus posturas y la de Martin Heidegger. Uno de los elementos prioritarios considerados ha sido, con predominancia, el carácter saturado de los fenómenos relativos al mal, en tanto superadores de las condiciones de posibilidad infligidas sobre la fenomenalidad. Esto, consideramos, promueve la apertura del llamado horizonte de visibilidad, fenomenológicamente reducido, hacia la consciencia de que, en el horizonte de la donación como fundamento de la fenomenalidad, “todo lo que se muestra se da, pero no todo lo que se da se muestra”¹²⁶.

De esta manera, atendiendo a los rasgos hermenéuticos propios de la *nouvelle phénoménologie* presentes en los autores, expusimos la disputa epistemológica que conforma la diversidad de orientaciones que las contribuciones de sus análisis fenomenológicos significan. Estas nos han brindado ciertos límites, desafíos y posibilidades para las ciencias filosófica y teológica y su vinculación interdisciplinaria. En específico, hemos destacado el carácter fáctico de acontecimiento de sentido (*Sinnereignis*) propio de los fenómenos saturados, aquel que esclarece el modo paradigmático a seguir para una recta hermenéutica del mal. Asimismo, hemos señalado la presencia del obstáculo de la onto-teología para la filosofía y la teología, y la gran potencialidad hermenéutica de los fenómenos que exceden

¹²⁵ Cf. *Ibid.*, 12.

¹²⁶ Cf. Marion, J.-L. (1998). *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris, PUF, 10; Marion, J.-L. (2001). “Remarques sur quelques remarques”, en *Recherches de science religieuse*, 99, 4, 491.

a la intuición. Diversas disciplinas han sido también mencionadas, entre ellas, la ética, la política, la ontología y la hermenéutica semiótica. Creemos firmemente que esta primera aproximación fenomenológica puede y debe establecer vínculos y diálogos capaces de fructificar en estas variadas áreas en que la filosofía y la teología todavía han de desarrollarse.

El ejercicio hermenéutico, considerado de esta manera, supone una verdadera posibilidad para la superación de la actitud natural y la actitud teorizante en torno a la tan cercana experiencia del sufrimiento. En el marco de su misteriosa e innegable presencia en la vida humana, este hecho patente y cierto, paradójal y multiforme, continúa planteando al ser humano profundas interrogantes y desafíos acerca de su sentido. Sólo una actitud de apertura activa será capaz, en último término, de ejercer la sana y tan necesaria recepción del sentido propio de este fenómeno inintegrable.

Bibliografía

Obras de y sobre Paul Ricoeur:

- RICOEUR, Paul; ORTH, E.W. (1975), “Phénoménologie et herméneutique”, en *Phänomenologische Forschungen*, Vol. I., Freiburg/München.
- RICOEUR, Paul. (1986), *Du texte à l'action*. Paris, Seuil. Traducción al inglés: (1997). *From Text to Action: Essays in Hermeneutics*, II. Evanston (IL), Northwestern University Press.
- (1988), *Lo voluntario y lo involuntario*. Buenos Aires, Docencia.
- (1991), “El escándalo del mal”, en *Revista de Filosofía*. 3ª época IV 5.
- (1995), *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*. Minneapolis, Fortress Press.
- (2004), *Finitud y culpabilidad*. Madrid, Trotta.
- (2007), *El mal. Un desafío a la filosofía y la teología*. Buenos Aires, Amorrortu.
- MARTÍN HUETE, F. (2009), “La influencia de Husserl y Heidegger en la hermenéutica filosófico-fenomenológica de Paul Ricoeur”, en *Bajo Palabra*, 4.
- MORALES BENITO, Isabel. (2015), *Cuerpo y libertad. Las formas involuntarias del querer según Paul Ricoeur*. [Tesis doctoral]. Barcelona, Universitat Internacional de Catalunya.
- PEÑA VIAL, J. (2009), *El mal para Paul Ricoeur*. Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico.
- RÚA ZARAUZA, B. (2020), “Poética, temporalidad, ipseidad. El trasfondo heideggeriano de la hermenéutica de Ricoeur”, en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 79, 177-191.

Obras de y sobre Emmanuel Lévinas:

- LÉVINAS, Emmanuel. (1987), *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca, Sígueme.
- (1993), *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia, Pretextos.
- (1999), *De la evasión*. Madrid, Arena.
- (2001), *De Dios que viene a la idea*. Madrid, Caparrós Editores/Fundación Emmanuel Mounier.
- (2008), *Difícil libertad*. Buenos Aires, Lilmod.
- (2013), *Humanismo del otro hombre*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- CELLI, M. E. (2017), “Mal, sufrimiento y sentido. Aportes levinasianos para una fenomenología del mal”, en *II Congreso Latinoamericano de Teoría Social. Teoría Social/ Teoría Política. Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur Global*, 1-20.

GIMÉNEZ Giubbani, A. (2012), “La ética como respuesta al sufrimiento inútil en Emmanuel Lévinas”, en *Franciscanum – Revista de las Ciencias del Espíritu* 54.

Obras de y sobre Jean-Luc Marion:

- MARION, Jean-Luc. (1993), *Prolegómenos a la caridad*. Madrid, Caparrós Editores.
- (1998), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris, PUF. Traducción al español: (2008) *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Madrid, Síntesis.
- (2001), “Remarques sur quelques remarques”, en *Recherches de science religieuse*, 99, 4.
- (2005), *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*. Buenos Aires, Jorge Baudino Ediciones/Universidad Nacional de General San Martín.
- (2012), *La rigueur des choses. Entretiens avec Dan Arbib*. Paris, Flammarion
- (2015), *Réduction et donation*. Paris, PUF.
- [et al...]. (2020). Jean-Luc Marion: *Límites y posibilidades de la filosofía y de la teología*. C.A.B.A., SB Editorial.
- POMMIER, E. (comp.). (2018), *La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion*. Buenos Aires, Prometeo.
- ROLDÁN, A. (2021), “4. Pensar a Dios desde las mediaciones del rostro y la carne según la fenomenología de Jean-Luc Marion”, en *Enfoques*, XXXIII (1).
- SALINAS, Guillermo. (2021), “Fenomenología del Sacramento: aportes a partir de la categoría de donación de Jean-Luc Marion”, en *Dios y el hombre*, V 1.
- SCANNONE, J.C. (2005), “Fenomenología y hermenéutica en la ‘fenomenología de la donación’ de Jean-Luc Marion”, en *Stromata*, 61 3 (4), 179-193.

Obras de Martin Heidegger:

- HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe* [Edición integral]. Fráncfort del Meno, Klostermann.
- (1976), 9. *Wegmarken* (1919-1961), editado por F.-W. von Herrmann. Traducido por: Leyte, A.; Cortés, H. (2007). *Hitos*. Madrid, Alianza, 2007. Traducciones parciales: Gutiérrez Girardot, R. (1959). *Carta sobre el Humanismo*. Madrid, Taurus.; Zubiri, Xavier. (1941). *¿Qué es metafísica?* México, Séneca; Molinuevo, J.L. (1994). *Acerca del Nihilismo*. Jünger: Sobre la línea/ Heidegger: hacia la pregunta del ser. Barcelona, Paidós.
- (1976), 21.- *Logik. Die Frage nach der Wahrheit (WS 1925/26)*, editado por Walter Biemel. Traducido por Ciria, Alberto. (2004). *Lógica. La pregunta por la verdad*. Madrid, Alianza.
- (1987), 56/57.- *Zur Bestimmung der Philosophie 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (KNS 1919) 2. Phänomenologie und transzendente*

- Wertphilosophie (SS 1919) 3. Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums (SS 1919)*, editado por Bern Heimbüchel. El primer curso ha sido traducido por: Escudero, Jesús Adrián. (2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Barcelona, Herder.
- (1985), 61.- *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (WS 1921/22)*, editado por Walter Bröcker y Käte Bröcker-Oltmanns.
- (2005), 62.- *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik (SS 1922)*, editado por Günther Neumann. Traducción parcial: Escudero, Jesús Adrián. (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)*. Madrid, Trotta.
- CAPELLE-DUMONT, Philippe. (2012), *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- DE SANTIAGO GUERVÓS, L.E. (1987), “La ‘Kehre’ heideggeriana y sus implicaciones hermenéuticas”, en *Thémata: Revista de filosofía*, 4.
- GOURINAT, M. (1996), “La querelle de l’ontothéologie. L’interprétation de la théologie médiévale par Heidegger”, en *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 2.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, Ramón. (2019), *La transformación hermenéutica de la filosofía: una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. San Martín, UNSAM Edita.

Obras de filosofía y fenomenología en general:

- ARBOLEDA Mora, C.; Restrepo, C.E. (eds.). (2013), *El giro teológico. Nuevos caminos de la filosofía*. Medellín, Ed. UPB.
- BORNEMARK, J. “Max Scheler and Edith Stein Precursors to the ‘Turn to Religion’ Within Phenomenology”, en Bornemark, J., Ruin, H. (2010). *Phenomenology and Religion: New Frontiers*. Södertörn, Philosophical Studies.
- CAPELLE-DUMONT, Philippe. (2013), *Fenomenología francesa actual*. Buenos Aires, Jorge Baudino Ediciones.
- GADAMER, Hans Georg. (1999), *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme.
- GEHLEN, Arnold. (1987), *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*. Salamanca, Sígueme.
- GONDEK, H.D.; Tengelyi, L. (2021), “Nueva fenomenología en Francia”, en *Eikasia: Revista de filosofía*, 103 17.
- GREISCH, J. (2001), *El cogito herido: la hermenéutica filosófica y la herencia cartesiana*. Buenos Aires, UNSAM Edita.
- HARNETT, M., “The approach to the problem of God in Husserl’s thinking”, en *Sophia*. 39, 1-24.
- JANICAUD, Dominique. (1991), *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas, Éd. de l’Éclat.

- JOLIVET, Régis. (1941), *El problema del mal según san Agustín*. Bogotá, Librería Nueva.
- LEHMANN, Karl. (1979), “El misterio del mal”, en *Communio – Revista Católica Internacional*, V, 79.
- RESTREPO, C.E. (2010), “El ‘giro teológico’ de la fenomenología: Introducción al debate”, en *Pensamiento y Cultura*, 13, 2, 115-126.
- ROGGERO, José Luis. (2020), “La instancia antepredicativa en la nouvelle phénoménologie”, en *Cuadernos de filosofía*, 75.
- SANGUINETI, Juan José. (2019), *Cuerpo, mente y ser personal*. Rosario, Ed. Logos Ar.
- WALTON, Roberto. (2010), “El giro teológico como retorno a los orígenes: La fenomenología de la excedencia”, en *Pensamiento y cultura*, 13, 2, 127-140.
- WALTON, Roberto. (2012), “Teleología y teología en Edmund Husserl”, en *Estudios de filosofía*, 45, 81-103.

Recibido 22-07-2022

Aceptado 16-01-2022