

FENOMENICIDAD Y DONACIÓN. DE LA CONVERGENCIA ENTRE AMBAS A LA TRASCENDENCIA EN LO DADO

PHENOMENICITY AND DONATION. FROM THE CONVERGENCE BETWEEN BOTH TO TRANSCENDENCE IN THE GIVEN

Urbano FERRER SANTOS
Universidad de Murcia
ferrer@um.es

RESUMEN: Estudiamos los hitos principales por los que ha pasado la voz fenómeno desde que la fenomenología husserliana lo tematizara. Husserl pone como condición al fenómeno la mención identificadora antecedente. Pero se plantea la posibilidad de que la donación intuitiva sobrepase la mención: es el caso de los fenómenos saturados, reivindicados por J-L Marion. Una nueva brecha se abre al fenómeno cuando se trata del rostro ajeno, en que el fenómeno se convierte en manifestación nunca concluida: su disimetría y paradoja reside en que soy fenómeno para él en la medida en que él lo es para mí, manifestativos ambos de un alguien que los trasciende. Los nuevos interlocutores son Levinas y Ricoeur. Concluimos en la diversificación del fenómeno y en la consiguiente exigencia de una hermenéutica previa para delimitar su alcance.

PALABRAS CLAVE: fenómeno, donación, manifestación, rostro ajeno, hermenéutica

ABSTRACT: We study the milestones that the phenomenon voice has gone through since Husserlian phenomenology focused on it. Husserl places identifying mention as a condition for the phenomenon. But the possibility arises that the intuitive donation surpasses the mention: this is the case of Marion's saturated phenomena. One more gap opens before the face of the other, in which phenomenon becomes a never-finished manifestation: its dissymmetry and paradox lies in the fact that I am phenomenon for him insofar as he is phenomenon for me, both manifestive of a someone who transcend them. In this regard the considerations of Levinas and Ricoeur are useful for us. We conclude in the diversification of the phenomenon and in the need for a prior hermeneutics to definite its scope.

KEYWORDS: Phenomenon, Donation, Manifestation, Face of the Other, Hermeneutics

1. Introducción

El lugar temático y central con el que reviste la Fenomenología el término fenómeno precisa de alguna aclaración, al tratarse de una voz abundantemente empleada por la ciencia y la filosofía a lo largo de su historia, si bien rodeada de vaguedad e indeterminación, lejos por lo general de todo acotamiento. En Husserl no faltan los lugares, en sus obras más representativas, en que se lo equipara a lo que se da. Sin embargo, esta confluencia primera entre fenómeno y donación deja paso a disociaciones posteriores entre lo que aparece y lo que es dado. En este artículo seguiremos el rastro a distintas líneas con matriz fenomenológica, pero en las que se ha plasmado esta divergencia.

El programa fenomenológico original, tal como se presenta en la Introducción a las *Investigaciones Lógicas* y de modo más perfilado en *Ideas I*, se orienta por el fenómeno en términos generales, tal como aparece o se da en los actos de conciencia. Será más tarde, con ocasión del tratamiento particularizado de algunas regiones ontológicas, cuando se acusen en la donación las peculiaridades de esas áreas. Aquí nos vamos a fijar en cuatro de ellas: la obra de arte ejemplificada en un cuadro (J-L. Marion), el entrecruzamiento de miradas sobre el que se edifica el nosotros de la intersubjetividad (D. von Hildebrand), la ipseidad de quien está frente a mí a partir del rostro ajeno (E. Levinas) y el reconocimiento del otro, que no aparece, tras los relatos históricos que le conciernen éticamente en mayor o menor grado (P. Ricoeur). Su indagación nos llevará, a la vez que a acentuar la estirpe fenomenológica de estos análisis, a la necesidad de introducir el giro hermenéutico al estudiar el modo de donación de los fenómenos particulares señalados. Digamos que desde la contemplación del cuadro al hacerse frente uno a otro con la mirada y después a interpretar al otro desde el rostro y, por fin, a insertarlo en un relato argumentado hay un progresivo distanciamiento respecto de la inmediatez de la vivencia, que solo puede salvarse acudiendo a la noción de responsabilidad moral en los agentes.

2. Consideraciones iniciales sobre el fenómeno

El uso del término fenómeno (del griego φαίνω, aparecer) ha ido acompañado tradicionalmente de un notorio crédito epistémico, como se advierte en el hecho de que la astronomía alejandrina tomara por lema σωζειν τα φαινόμενα, salvar los fenómenos, aunque fuera a costa de construir alambicados epiciclos y perihelios.

En cambio, la ciencia moderna privilegia el mirar intencional sobre el aparecer inmediato, corrigiendo los fenómenos en nombre de las leyes de la mecánica. La indistinción por principio entre los estados de reposo y movimiento uniforme, la necesidad de una referencia externa para emplazar el movimiento no uniforme o la introducción de la acción a distancia son solo algunos ejemplos que desautorizan el primado del fenómeno visual como instancia segura. En Kant, como es sabido, el fenómeno se restringe a lo que aparece a los sentidos, necesitando de las formas de la sensibilidad externa e interna y de las formas del entendimiento o categorías para conformar el objeto de conocimiento. De acuerdo con ello, se precisa del concepto sobrepuesto por el entendimiento para que el fenómeno adquiera validez cognoscitiva.

Habrá que esperar a la fenomenología de Husserl para la rehabilitación del fenómeno como fuente legítima y originaria del conocimiento. El fenómeno deja de ser una apariencia sobrepasada por otro modo de conocer que sea el fidedigno para convertirse él mismo en título de legitimidad, en tanto que aparición de lo que se hace presente ello mismo. La tarea para el fenomenólogo no es tanto el tránsito de lo fenoménico a lo racional —es decir, a lo que da razón de algo frente a lo que se limita a aparecer— cuanto la reducción al fenómeno, apartando de él todo aquello que lo desdibuja y obtura. Uno de los principios primeros de la fenomenología dice —haciendo equivalentes los términos fenómeno y donación, y entendida esta como lo que se da— que “todo lo que se nos ofrece originariamente en la intuición debe tomarse simplemente como se da, pero también solamente dentro de los límites en los que se da”¹. Pero, ¿cómo puede ser obstruido lo que se muestra como dado con un perfil propio?, ¿de dónde proceden los aludidos límites, que circunscribirían a lo que se da?

Encontramos dos motivos fenomenológicos que, a la vez que asignan sus límites al fenómeno, paradójicamente hacen posible traspasar esos límites y deformarlo². El primero es el horizonte, *οριζων*, lo que pone límites (*οροι*) a lo dado y a la vez está él mismo en continuo corrimiento, conculcando así los límites iniciales; el segundo motivo está en que la evidencia del fenómeno hace entrar en él la verdad (por cuanto la evidencia es vivencia de la verdad, según las

¹ Husserl, E. (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura...*, trad. de José Gaos, México, FCE, p. 24, 52.

² En este sentido Canulla, Carla (2020), “Después de la banalidad de la saturación”, en *El fenómeno saturado. La excedencia de la donación en la fenomenología de Jean-Luc Marion*, Roggero, J.L. (ed.), Buenos Aires, Sb editorial, 51-74.

Investigaciones Lógicas), trasladándonos a lo que, en tanto que adecuación ideal, se sitúa más allá de lo dado irrefragablemente a los sentidos.

Así pues, por un lado, el horizonte sitúa en sus límites a lo que percibo, destacándolo contra un fondo, pero a la vez deja abierta la posibilidad de que se lo confunda con otra cosa, como cuando tomo un maniquí por la dama que me hace señas o un espantapájaros por un personaje real a quien veo de perfil, en los dos casos desde un horizonte que no acierto a divisar con claridad. El horizonte lleva a no ver de frente los objetos. Y la continuidad de los horizontes de la experiencia del mundo impide fijar irrebasablemente el fenómeno, sometiéndolo a la inestabilidad espacio-temporal, nunca colmada³.

Y por lo que hace al segundo motivo, el de la exigencia de verdad, impone unas condiciones eidéticas al fenómeno, que van más allá de lo que se muestra de modo apariencial. Se introduce así una duplicidad insalvable en el fenómeno entre *el aparecer*, sucesivamente desplazado, y la unidad ideal de *lo que aparece*, mencionado intencionalmente, lo cual pertenece objetualmente a su aparecer. Así lo enuncia Husserl:

La palabra ‘fenómeno’ tiene dos sentidos a causa de la correlación esencial entre el aparecer y lo que aparece. Fainomenon quiere decir propiamente ‘lo que aparece’ y, sin embargo, se aplica preferentemente al aparecer mismo, al fenómeno subjetivo⁴.

La dualidad entre el aparecer y lo que aparece deja abierta la posibilidad del error, siempre que lo primero no entrega adecuadamente lo segundo.

Esta duplicidad se multiplica fenomenológicamente en las parejas “mera mención significativa/intuición”, “intención/cumplimiento”, “noesis/noema”... hasta culminar en la evidencia adecuada o apodíctica, en la que no queda ya rastro de dualidad, sino que lo mencionado y lo intuido se hacen uno, dejando

³ Carla Canulla ve bajo otro aspecto igualmente válido la limitación que impone a los fenómenos el horizonte: en cuanto que encierra el fenómeno en el círculo o la prisión de lo visible sensorialmente, sin atisbos de novedad en el surgimiento de otro acaecer fenoménico.

⁴ Husserl, E. (1982). *La idea de la fenomenología*, trad. de Miguel García-Baró, México, FCE, México, 106. O también “Pero [...] tan pronto como prestamos atención a la correlación que reside en la cosa misma entre *el aparecer y lo apareciente como tal...*” (Husserl, E. [1991]. *La crisis de las ciencias europeas...*, trad. de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona, Crítica, P. 48, 174).

de haber un telos a distancia de ciertos actos que fueran aproximando a él. Solo en estos casos de coincidencia absoluta entre lo apuntado y lo intuido tenemos la evidencia cumplida en plenitud, de la que obtenemos, según Husserl, por reducción eidética la idea de verdad⁵.

Es claro, pues, que la verdad o bien la verdadera realidad efectiva de los objetos solo puede extraerse de la evidencia⁶.

Una tal coincidencia sin fisuras entre evidencia y verdad es la que se muestra en los objetos ideales, en las conexiones eidéticas necesarias o en la vivencia inmediata de conciencia, casos en los que no hay lugar para las unilateralidades de la evidencia inadecuada de los objetos espaciales⁷.

Sin embargo, la donación visual anterior, a la que se refieren los ejemplos anteriores de fenómenos de evidencia inadecuada, es solo un modo de donación entre otros. Junto a ella se halla la donación acústica, que también presenta un fenómeno, pero, a diferencia del que se muestra en la donación visual, distendido temporalmente y reclamando no tanto un trasfondo cuanto una unidad fingida en forma de relato, en el que ubicar la constancia –en el doble sentido de lo que me consta y de lo que posee constancia o consistencia objetiva– del sonido que oigo, tal como un compás de una melodía o el sonar de la bocina del tren. Husserl toma en cuenta esta distensión bajo el nombre de intencionalidad longitudinal, indefinida en su transcurrir como flujo y solo acotada por el tema de la melodía o por el anuncio de llegada o de partida del tren (intencionalidad

⁵ Ferrer, U. (1982). “Evidencias particulares y evidencia”, en *Anuario Filosófico*, 15/2, 189-201.

⁶ Husserl, E. (2006). *Meditaciones cartesianas*, III, Estudio preliminar y trad. de Mario A. Presas, Tecnos, Madrid. P. 26, 80.

⁷ He aquí algunos textos tomados de *Ideas*, en los que expone Husserl lo anterior. Sobre las evidencias adecuadas: “... (en el ejemplo aritmético) es el darse originariamente un darse *adecuado*” (*Ideas...*, P. 137, 328). Sobre la adecuación de la vivencia inmediata: “Toda percepción inmanente garantiza necesariamente la existencia de su objeto. Cuando la reflexión se dirige a mi vivencia y la aprehendo, aprehendo algo que es ello mismo un absoluto y cuyo estar ahí no es, por principio, negable, es decir, la evidencia intelectual de que no esté ahí es, por principio, imposible; sería un contrasentido tener por posible que una evidencia *así dada* en verdad no existiese” (P. 46, 104-105). En relación con la inadecuación de la cosa que aparece: “En principio puede una cosa real en sentido estricto, un ser de tal sentido aparecer solo ‘inadecuadamente’ en un aparecer cerrado” (P. 137, 330). Sobre la noción de horizonte en la percepción: “Lo actualmente percibido, lo más o menos claramente copresente y determinado (determinado hasta cierto punto, al menos), está en parte cruzado, en parte rodeado por un *horizonte oscuramente consciente de realidad indeterminada*” (P. 27, 65).

transversal, inseparable de la primera). En estos ejemplos se mantiene la dualidad entre el aparecer en curso y la unidad de lo que aparece, ya desde el primero de los apareceres y contando también con la inadecuación en la evidencia correspondiente, pero diferenciándose nítidamente el aplazamiento horizontal de la cosa espacial y la postergación de las fases temporales, carentes como están estas de un horizonte externo.

¿Y cuándo se trata del alter ego? ¿Cómo se articulan entonces los lados corporal-presente y anímico-latente en los que aquel se muestra? Ni los horizontes espaciales ni las secuencias temporales son de aplicación aquí, ya que el otro yo no se me muestra a través de distintos lados en continuidad espacial, ni tampoco se va recomponiendo procesualmente como lo dado que va apareciendo a lo largo de una serie de fases. Es otro modo de donación el que aquí tiene lugar. Husserl acude tanto a la analogía con el propio yo como a las génesis preintencionales de la pasividad para restablecer la donación del otro yo⁸, pero en ambas situaciones se trata de rodeos con los que aproximarse a una donación originaria, que ya se ha producido desde el momento en que aparece él. El recurso al lado no presente por la mediación de los datos que lo co-presentan, así como el estar detrás de las sedimentaciones acumuladas en la experiencia eluden el *estarme presente* de alguien otro en las actitudes éticas de interpelarme, de serle leal, de guardar interiormente su propia intimidad..., como un quién inconfundible e irreductible a las condiciones espaciales y temporales de su aparecer. Es un caso en el que el darse del otro no se recubre con lo que aparece de él, ni en forma de escorzos ni en forma de fases, porque el otro es un alguien y no un fenómeno que se agote en aparecer.

Con esto hemos transitado del aparecer a aquel tipo de donación que excede los rasgos fenoménicos partiendo de ellos. Pero antes vamos a detenernos, como situación intermedia y preparatoria, en un ejemplo de disociación más elemental entre el aparecer y lo que se da en el aparecer.

⁸ En relación con ello el estudio de Ferrer, U. (2021) “El lugar de la empatía en la intersubjetividad”, en *Investigaciones Fenomenológicas*, 18, 77-92.

3. Disociaciones primeras entre el fenómeno y lo que se da en él

No siempre lo que se da primariamente en el fenómeno es aquello que aparece como término de una representación objetivante. J-L. Marion es quien con mayor énfasis ha defendido la primariedad de la donación, con anterioridad, pues, al darse intuitivo de Husserl o al darse de los entes a la mano (Zuhandene) de Heidegger⁹. Más bien el darse o dar de sí en donación es aquello que permanece como residuo cuando se reduce el fenómeno a lo originario en él¹⁰. Lo más característico de esta autodonación no es un objeto representado, ni el estar-ahí del útil, sino el *advenimiento* de la donación misma, cualquiera que sea el modo fenoménico en que se presente. El advenir de un acontecimiento se da sorpresivamente, no adivinándose a través de los horizontes, sino haciéndose patente en el efecto correspondiente en el donatario, y no tanto como un *lo que* caracterizable para un espectador: no se trata tanto de aquello visto por mí cuanto del *hacerse visible* en reducción fenomenológica, como es el caso del cuadro que contemplo, cuando se hace reducción tanto del marco que lo soporta como del paso de unas a otras manos al ser transportado como mercancía. En el cuadro la combinación resultante de la luz, los pigmentos coloreados, las figuras y las perspectivas nos entrega algo visible, que a su vez opera sobre quien se hace interpelar por él despertando un efecto de admiración, en el que los componentes físicos anteriores quedan reabsorbidos e interpretados.

Lo que deja en mí el cuadro cuando lo miro es efecto de su alteridad, bien sea como espanto bélico si son los *Fusilamientos del 2 de Mayo* de Goya, bien sea en forma de caballeridad y perdón como en *Las lanzas* de Velázquez, o bien se trate de la serenidad que me transmite un Sorolla. Esto es lo propiamente imprevisto de la donación, en el caso del acontecer específico de la obra pictórica. A diferencia de los ejemplos antes comentados, es un fenómeno carente de horizontes que lo delimiten desde fuera y que entrega él mismo su verdad sin tener que adecuarse a un modelo. Al decir de Marion:

El cuadro (y por él cualquier otro fenómeno en grados diferentes según cada fenómeno) se reduce a su fenomenicidad última en tanto que da su efecto. Aparece en tanto que dado en el efecto que se da. Así se define la

⁹ En ello jugaría su papel la traslación de significado de “lo dado”, desde lo dado en un acto de donación a lo dado que queda como dato más acá de su ser dado en la donación. Algo semejante ocurre en alemán con el término *Gegebenheit*, a diferencia de *Schenkung*.

¹⁰ Marion, J-L. (1989). *Réduction et donation*. Paris, PUF.

esencial invisibilidad del cuadro, ante la cual podemos pasar porque no hay nada que ver, ni objetivo ni óntico: al final de todo ente reducido solo queda el efecto, tal y como lo visible se da en él, se reduce a lo dado. [...] El cuadro no es visible, sino que visibiliza; visibiliza en un gesto que permanece, por definición, invisible –el efecto, el surgimiento, el despunte del darse. Darse exige reducirse –reconducir– a ese efecto invisible que es lo único que visibiliza. Solo del fenómeno reducido a lo dado surge el efecto¹¹.

Lo que comparece originalmente en el cuadro no es, pues, un dato objetivado, reproducible a voluntad, sino la donación misma que me habla sin palabras, al margen de las condiciones empíricas de su objetivación (con uno u otro tamaño, en una u otra sala de exposiciones...). Igualmente se podría detectar la donación saturada de intuición a propósito de experiencias elementales de los otros sentidos externos¹². Pero, volviendo al ejemplo de la intersubjetividad que nos guiaba al inicio, ¿es comparable la intuición saturada de los sentidos con lo que “veo” cuando alguien otro me dirige su mirada? Pues tampoco la mirada ajena –al igual que la propia– es algo objetivo visible, que pueda localizar en algún orificio oculto del órgano visual de quien tengo a mi lado. Es este un aspecto que no deja lugar a duda para Marion:

La mirada que me adviene (arriba, acontecimiento) no provee de ningún espectáculo, así pues, de ninguna intuición inmediatamente visible o asignable; reside justamente en los agujeros negros de las dos pupilas, en el

¹¹ “Le tableau (et par lui tout autre phénomène à des degrés à chaque fois différents) se réduit à sa phénoménalité ultime en tant qu’il donne son effet. Il apparaît en tant que donné dans l’effet que cela donne. Telle se définit l’essentielle invisibilité du tableau, devant laquelle on peut passer parce qu’il y n’y a rien à voir d’objective ni d’ontique: à la fin, tout étant réduit, il ne reste que l’effet, tel qu’en lui le visible se donne, se réduit à un donné [...]. Le tableau n’est pas visible, il rend visible dans un geste qui reste donc par définition invisible –l’effet, le surgissement, l’avancée de se donner. Se donner exige se réduire –reconduire– à cet effet invisible, qui rend seul visible. Rien ne fait de l’effet, que le phénomène réduit au donné” (Marion, J.-L. [1997]. *Étant donné*, Paris, PUF, 76-77; [2008]. *Siendo dado*, Presentación y trad. de Javier Bassas Vila, Madrid, Síntesis, 103). Sobre la extensión de la fenomenicidad a la posibilidad de la Revelación como fenómeno saturado por excelencia, Crespo, M. (2023). “La paradoja fenomenológica y la apariencia de lo preeminentemente inaparente. Sobre la noción de Revelación en A. Steinbock y J.-L. Marion”, *Filosofía de la Religión*, Rubén Sánchez Muñoz, Cintia C. Robles Luján (coords), México, Lambda, 15-30.

¹² Marion, J.-L. (2020). “La banalidad de la saturación”, *El fenómeno saturado...*, 13-47; (1992). “Le phénomène saturé”, *Phénoménologie et Théologie*, Jean-François Courtine (presentador), Paris, Criterion, 79-128.

único y minúsculo espacio donde, en toda la superficie del cuerpo del otro, no hay nada que ver de frente (ni siquiera el color del iris que las contiene)¹³.

Y, sin embargo, su mirada se entrecruza con la mía, me adviene sin que la pueda esquivar mientras me sale al paso, respondo a ella, etc. Tanto en el cuadro como en la mirada del alter ego no se trata, según se vio, de algo enmarcado en un horizonte espacial, más allá del cual pudiera trasladarme, sino más bien de un hacer visible aquello que veo en el cuadro, o bien lo que el otro me da a entender con su mirada o más en general con la expresión de su rostro. Por tanto, en las dos situaciones podemos hablar de disociación entre lo visto sensorialmente y lo leído o interpretado en ello, entre la capa pasiva del fenómeno y la donación que a través de ella se efectúa.

Pero solo la donación que procede del alter ego, la cual puede referirse tanto a su mirada entrecruzada con la propia como al rostro ajeno en tanto que donación que está acaeciendo, admite –aunque no siempre tenga que acompañarla– la reciprocidad entre donante y donatario, hasta el punto de que también el segundo *da* su aceptación o rechazo a la donación previa que ha recibido. Es una situación en que no puedo retirar la atención de la mirada inquisitiva en que se me da el otro, a diferencia de cuando se trataba de contemplar la obra estética, porque la misma retirada es ya una forma de responderle, en tanto que me está inquiriendo. En modo alguno apunta aquí la donación a una figuración presente, como era el caso del cuadro, sino que puede tratarse con ella de una promesa, de un asentimiento, de una bendición, de un gesto de paz..., materializados, eso sí, en palabras o en algún signo externo, con la réplica siempre posible en el destinatario. Y, con todo, no cabe la reversibilidad en las funciones de uno y otro, porque siempre hay alguien que lleva la iniciativa.

¿En qué excede lo que se da, cuando proviene directamente del otro, a lo que se me da en la obra pictórica? Entiendo que es sobre la base del *limite*, que a ambos acompaña igualmente, como podemos calibrar la diferencia entre uno y otro fenómeno saturado. A diferencia del cuadro, “la mirada no provee de ningún espectáculo”, según se ha transcrito antes. Ciertamente, el cuadro detiene en él la mirada y la intensifica hasta equipar al que lo contempla con un conjunto

¹³ “Le regard qui m’advient (arrivage, événement) ne fournit aucun spectacle, donc aucune intuitive, immédiatement visible ou assignable; il reside justement dans les trous noirs de deux pupilles, dans le seul et minuscule espace où, sur toute la surface du corps d’autrui, il n’y a rien à voir (pas même la couleur de l’iris qui les entoure) dans le regard d’en face” (*Étant donné*, 323-324 [375]).

entrelazado, que asoma en los límites de lo visible (en *Las Lanzas* de Velázquez el tema es la batalla de Breda, en que don Ambrosio de Spínola se inclina ante su rival derrotado, Justino de Nassau, reconociéndole en su humanidad). En la mirada ajena, en cambio, el otro que gesticula convencionalmente me traslada más allá de él, dejándome en franquía para que yo lo interprete y prosiga, como si fuera un relato inacabado. Lo que se me da en el rostro ajeno no es simplemente un término de contemplación que ejerza sobre mí el correspondiente efecto, sino un acontecimiento narrativo en vivo y prolongable sobrepasando los límites de lo visible, frente a aquellos relatos situados a distancia, en que he de enmarcar los acontecimientos narrados dentro de una periodicidad construida, salvando no pocas interrupciones. Así pues, la fenomenología deja paso –a propósito de la mirada– a la hermenéutica viviente, al tratarse de un acaecer que no está acotado por lapsos fingidos, como en las crónicas históricas.

4. Acercamiento hermenéutico al reconocimiento como fenómeno

Así pues, hemos llegado a un nuevo sentido de fenómeno, en el que no basta con acoger lo que de modo inmediato se me ofrece, ni siquiera yendo más allá de lo que cabe en una mención categorial, como sucede en los fenómenos saturados de intuición. A continuación, vamos a tomar el término fenómeno en el sentido impropio o lato de manifestación, como un anunciarse de algo que en sí mismo no se muestra por medio de lo que se muestra, tal como lo entiende Heidegger¹⁴. Lo opone a fenómeno en su sentido más propio y usual de lo que es sacado a la luz, lo que se muestra ello mismo, emparentado con $\phi\omega\varsigma$, luz; si se muestra como no siendo, debido por ejemplo a las leyes de difracción de la luz, como el remo que uno ve quebrado en el agua, estamos ante la mera apariencia falaz (ya aludida), que es, por cierto, algo derivado del fenómeno en el sentido del aparecer o mostrarse a sí mismo.

Por contraposición al cruce de miradas, lo característico del fenómeno del reconocimiento es el reencontrarse consigo mismo o con alguien otro mediando la memoria y a vez el olvido parcial en el ínterin, al que la memoria se sobrepone: aquel a quien reconozco (sea yo mismo, sea el otro) no reproduce, en efecto, los rasgos circunstanciales que me fueron conscientes en otro contexto, sino que es *su*

¹⁴ Heidegger, M. (2003), *Ser y tiempo*, trad. prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Trotta, P. 7 A, 51-55.

ipseidad lo que se me manifiesta en su voz, su mirada, su porte, etc. Ahora bien, la ipseidad como tal no llega a hacérseme presente en su aparecer, por lo que lo que está en cuestión no es el aparecer del otro, sino lo que él instaura en mí, análogamente a como el efecto estético era aquello que el cuadro operaba en mí al venir dado. ¿Cuál es, entonces, el rastro de que dispongo en relación con el otro?

A este respecto, Levinas ofrece una respuesta, que vamos a considerar en sus trazos fundamentales. Describe el rostro ajeno como la epifanía del noúmeno, no encajándolo en categorías lógicas ni ontológicas, sino estableciendo desde él la relación ética de responsabilidad, anterior y posibilitante de toda imputación determinada.

Lo infinito se presenta como rostro con la resistencia ética que paraliza mis poderes y se erige dura y absoluta desde el fondo de los ojos sin defensa con desnudez y miseria... La expresión no irradia como un resplandor que se expande a espaldas del ser radiante, que es tal vez la definición de la belleza. Manifestarse asistiendo a su manifestación implica invocar al interlocutor y exponerse a su respuesta y a su pregunta... En la expresión, el ser que se impone no limita, sino que promueve mi libertad, al suscitar mi bondad. El orden de la responsabilidad en el que la gravedad del ser congela todo reír, es también el orden en el que la libertad es ineluctablemente invocada, de suerte que el peso irremisible del ser hace surgir mi libertad¹⁵.

He aquí un fragmento en el que se contienen una serie de avances-clave para nuestra exposición del fenómeno tenido a distancia. 1º) En la manifestación del otro a través de la desnudez de su rostro no se ejerce sin más un efecto desde él, como en la obra estética o en el cruce de miradas, sino que se da un apelar a quien se le manifiesta, fundando en este el responderle (el ¡heme aquí!), que es tanto como la conciencia de responsabilidad (de respondere) por sí mismo y

¹⁵ “L’infini se presente comme visage dans la résistance éthique qui paralyse mes pouvoirs et se lève dure et absolue du fond des yeux sans défense dans sa nudité et sa misère... L’expression ne rayonne pas comme une splendeur qui se répand à l’issue de l’être rayonnant, ce qu’il est peut-être la définition de la beauté. Se manifester en consistant à sa manifestation revient à invoquer l’interlocuteur et à s’exposer à sa réponse et à sa question... Dans l’expression l’être qui s’impose ne limite pas mais promeut ma liberté, en suscitant ma bonté. L’ordre de la responsabilité où la gravité de l’être inéluctable glace tout rire, est aussi l’ordre où la liberté est inéluctablement invoquée de sorte que le poids irrémisssible de l’être fait surgir la liberté” Levinas, E. (1984). *Totalité et infini. Essai sur l’extériorité*, The Hague, Maartinus Nijhoff, 174-175; (1987). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. de Daniel E. Guilloit, Salamanca, Sígueme, 213-214.

ante el otro. 2º) La responsabilidad se advierte en el peso o gravamen con que adviene, lo cual está en las antípodas de toda liviandad (“congela todo reír”). 3º) Una relación así –impuesta sin coacción y sin estar capacitado, no obstante, para oponerle resistencia (puesto que “paraliza mis poderes”)– no puede venir mediada performativamente por el lenguaje, sino que es una relación ética, suscitada y promovida en el plano de la libertad. 4º) Lo característico de ella es justamente lo que veníamos buscando: la revelación del otro en su ipseidad originaria como absoluto en mi relación con él.

Bien es cierto que este otro no llega a ser para Levinas alguien nominado, sino que es investido como otro desde la desnudez constitutiva de su mirada menesterosa en las figuras veterotestamentarias del indigente, del extranjero, del huérfano o de la viuda, a los que ofrezco hospitalidad. Lo que abre una distancia infranqueable no puede *manifestarse* como un quién que me hace frente a mi nivel personal y funda comunidad conmigo. Su límite no es el de un horizonte, pero tampoco el de un confín que linde con alguien afín a mí, sino el de una barrera u obstáculo (Schranke), el de lo impenetrable. Pero, justo entonces, en el momento en que se manifiesta el otro, a través de su rostro aparece el tercero, sobre el que se erigen las redes colectivamente instituidas de la justicia humana, en las cuales los hombres se son otros para sí. “El tercero me mira en los ojos del otro”¹⁶. Lo que “aparece” con el rostro ajeno es lo que no cabe fenoménicamente, transformándose *eo ipso* en unas relaciones institucionales que nos sumen en lo “dicho” en general, contrapuesto al “decir” original, en el que se desvelaría el sujeto del aparecer como subjetividad.

Para Levinas el “decir” no aparece en los nombres y verbos sincronizados en las estructuras de “lo dicho”, sino que remite a la pasividad de la subjetividad, que desde su vulnerabilidad clama al otro, al que sitúa con una responsabilidad hacia él pasiva o no contraída y fuera de todo límite.

Sostener que la relación con el prójimo, que se cumple incontestablemente en el decir, es una responsabilidad por este prójimo, (sostener) que *decir es responder del otro*, es por ello mismo no encontrar ya límite ni medida a tal responsabilidad, (para la) que no hay ‘memoria humana’ de que haya

¹⁶ O.c., 157 (trad:198).

sido jamás contraída, encontrándose a merced de la libertad y el destino del otro hombre, para mí incontrolables ¹⁷.

No queda entonces otro expediente metodológico sino el de que el reconocimiento del otro tenga lugar en los términos de una recomposición hermenéutica a partir de los elementos circunstanciales transmitidos. Es un aspecto en el que convergen los análisis levinasianos del otro con la descripción por Ricoeur de la transformación hermenéutica del sí mismo en otro, que no aparece en su ipseidad. Su aparecer no puede ser en directo, según acabamos de ver, sino que se lo transforma en algo otro (*Sí mismo como otro* dice significativamente el título de uno de sus libros): así se advierte, por ejemplo, en el prometer (en primera persona y tiempo presente), que tan pronto como se sustrae a su acaecer se convierte en algo sobrevenido a alguien otro, sin que ostente ya el carácter performativo original; en general, el “decir” pasa a ser “lo dicho”, exterior a la palabra e inserto en una trama carente de significación subjetiva; o el actuar en primera persona se vacía e interpreta desde fuera como algo sucedido a otro, quienquiera que sea, mutado tal vez en un número de una estadística y con unas consecuencias adventicias.

Mientras en descripción fenomenológica el fenómeno es aquello que aparece a la conciencia a través de sus modos de aparecer, agrupando a estos y bordeado por los horizontes internos y externos, indefinidamente desplazables, el recorrido hermenéutico, en cambio, apunta a reconstruir tras sus huellas mostrables lo que no aparece, aunque sí se identifica por una serie de indicios, bien sea entretejiéndolos en unidad de sentido gracias a la palabra, bien insertándolos en una trama narrativa. Es la diferencia entre los objetos dados a la conciencia en unos límites presenciales, por un lado, y, por otro lado, el agente, que no aparece objetivamente, pero adquiere constancia y verosimilitud de sentido a través de su rostro en las acciones y capacidades que lo exteriorizan, del mismo modo que la composición del relato colectivo torna inteligibles ciertos sucesos anudados por los motivos e intenciones de los agentes que interactúan. Cada una de estas dos alternativas hermenéuticas, en las que seguidamente nos centraremos, van asociadas respectivamente a los nombres de Levinas y Ricoeur.

¹⁷ “Soutenir que la relation avec le prochain, s’accomplissant incontestablement dans le Dire, est une responsabilité pour ce prochain, que *dire, c’est répondre d’autrui* –c’est par là même ne plus trouver de limite, ni de mesure à une telle responsabilité qui ‘de mémoire d’homme’ n’a jamais été contracté et qui se trouve à la merci de la liberté et du destin –pour moi incontrolables– de l’autre homme” (Levinas, E. [1986]. *Autrement que l’être ou au-delà de l’essence*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 60-61).

4.a. *El reconocimiento del otro que no aparece*

En el monte Sinaí Yahvé se revela a Moisés no apareciendo, sino en un reconocimiento que soslaya toda mostración: ni la zarza, ni el flamear de la llama, ni el monte son las muestras de Dios, El que es, y no es las cosas que van apareciendo; solo la voz, que no se deja apresar o contener mientras se está emitiendo en la lejanía, hace reconocer a quien invoca desde ella, como en otro momento invocó a Caín despertando su responsabilidad por su hermano Abel, o como en el Nuevo Testamento se le reveló a Pablo de Tarso. La responsabilidad se acusa para Levinas en la ausencia de toda iniciativa o en un estado de pasividad, condición necesaria para que la voz ajena se deje escuchar. Y *lo que se presenta por sí mismo sin aparecer es el rostro*, como vimos antes a propósito de la mirada¹⁸. En el rostro expresivo el otro asiste a su propia manifestación.

La esencia original de la expresión y del discurso no reside en la información que darían acerca de un mundo interior y oculto. El ser que se manifiesta asiste a su propia manifestación y en consecuencia me llama. Esta asistencia no es lo neutro de una imagen, sino una solicitud que me toca desde su miseria y desde su Grandeza. Hablarme es remontar permanentemente lo que hay de necesariamente plástico en la manifestación. Manifestarse como rostro es *imponerse* más allá de la forma, manifestada como puramente fenoménica, presentarse de una manera irreductible a la manifestación, como la rectitud del cara a cara, sin la mediación de la imagen en su desnudez, es decir, en su miseria y en su hambre¹⁹.

El rostro del otro, que en su pasividad se expresa a sí mismo, me invoca con su palabra, anterior a toda información y a todo discurso y que alienta por detrás de ellos. La presunta veracidad en los enunciados tiene su raíz existencial en la elocuencia de la presentación del ser a través del rostro, en el cara a cara. Así lo suscribe Levinas un poco más adelante:

¹⁸ Levinas, E. *Totalité et infini...*, 157 (199).

¹⁹ “L’essence originelle de l’expression et du discours ne réside pas dans l’information qu’ils fourniraient sur un monde intérieur et caché. Dans l’expression un être se présente lui-même. L’être qui se manifeste assiste à sa propre manifestation et par conséquent en appelle à moi. Cette assistance n’est pas le *neutre* d’une image, mais une sollicitation qui me concerne de sa misère et de sa Hauteur. Parler à moi c’est surmonter à tout moment ce qu’il y a de nécessairement plastique dans la manifestation. Se manifester comme visage, c’est s’imposer par delà la forme, manifestée purement phénoménale, se présenter d’une façon, irreductible à la manifestation, comme la droiture même du face à face, sans intermédiation d’aucune image dans sa nudité, c’est-à-dire dans sa misère et dans sa faim”, o.c., 174 (213).

Para investigar la verdad he tenido que sostener ya una relación con un rostro que puede garantizarse por sí mismo, cuya epifanía es de alguna manera una palabra de honor. Todo lenguaje, como cambio de signos verbales, se refiere ya a esta palabra de honor original²⁰.

Es una palabra que no llega a proferirse en un medio externo, sino que me habla en el rostro desnudo que me hace frente, sin recubrirse todavía de signos externos. Podría encontrarse algún paralelismo con la diferencia entre el logos ενδιαθετος y el logos προφερικος de los estoicos griegos, aun salvando todas las distancias entre los planos cósmico y existencial. Es una palabra que no necesita un revestimiento con el que aparecer porque ella misma está en el origen del lenguaje con que nos comunicamos, al modo como la Palabra con que Dios llama al existir trae consigo el *fiat* creador, que permite interpretar gramaticalmente la obra de la creación.

Así pues, del fenómeno como aparición hemos pasado al fenómeno-expresión de la palabra, que en su hacer frente al otro revela a quien la asiste, no como alguien oculto y velado por ella, ni tampoco en su maniobrar con las palabras del lenguaje insertándolas en un sistema de signos, sino en el transparecer de la palabra en el cara a cara. La palabra no se desgaja al manifestarse, ni se totaliza ingresando en una dialéctica, sino que al expresarse se ofrece en su ser. El propio yo y el otro que así se me patentiza nunca se cierran en una totalidad, no son distintos ejemplares de la idea de yo. Levinas asemeja la presencia del yo en sus palabras a la relación que tiene este con sus muebles, que solo se entienden funcionalmente desde él.

La palabra como actividad significa como los muebles o como los utensilios. No tiene la transparencia total de la mirada dirigida a la mirada, la *franqueza* absoluta del cara-a-cara que se tiende en el fondo de toda palabra. De mi palabra-actividad me ausento, al igual que estoy ausente con relación a todos mis productos. Pero yo soy la fuente inagotable de este desciframiento siempre renovado. Y esta renovación es precisamente la presencia o mi asistencia a mí mismo²¹.

²⁰ “Pour rechercher la vérité, j’ai déjà entretenu un rapport avec un visage qui peut se garantir soi-même, dont l’épiphane elle-même est, en quelque sorte, une parole d’honneur. Tout langage comme échange de signes verbaux se réfère déjà à cette parole d’honneur originelle”, o.c., 177 (trad, 216).

²¹ “La parole comme activité signifie comme les meubles ou les utensils. Elle n’est pas la transparence totale du regard dirigé sur le regard, la *franchise* absolue du face-à-face qui se tend au fond de toute parole. De ma parole-activité je m’absent comme je manque à tous mes produits. Mais je suis la source intarissable de ce déchiffrement toujours renouvelé. Et ce

4.b. *De los acontecimientos que aparecen al agente que no aparece en los relatos de aquellos*

A diferencia del ejemplo anterior del rostro, que se expresa sin aparecer él mismo, nos vamos a fijar ahora en la unidad del sí mismo (selfhood), que se expone narrativamente sin tampoco aparecer como tal. No se trata, como es claro, de recomponer una unidad a partir de una serie de fragmentos convenientemente coligados como un tejido, sino más bien de mantener la unidad del ipse en medio de la pluralidad de sus actuaciones y acaecimientos comprendidos en una narración. Un modo no suficiente de enlazarlos sería el adoptado por J. Locke valiéndose de la memoria y del reconocimiento de los sucesos pasados como los mismos que me acaecieron; y no es suficiente porque la identificación de los acontecimientos como ya transcurridos es posterior a ellos y distributiva: a lo más que alcanza es a la seriación externa de unos sucesos, una vez reconocidos uno a uno.

Pero distinto es el caso de la promesa, donde quien la cumple es porque la ha efectuado él mismo, revelando en ello no la mismidad reconocible desde fuera o desde la memoria propia, sino la ipseidad como aptitud para prometer, que hace del propio agente una promesa. El fenómeno de la promesa, en tanto que enmarcable en unas condiciones y circunstancias, no concierne a su *performance*, sino a su aproximación externa, delimitándola, por ejemplo, de otros fenómenos, como la predicción o la atestación. Prometer no es una capacidad aprendida y plasmada luego con el uso del lenguaje, ni siquiera por su ejercitación reiterada, sino que se trata de una comparecencia de alguien precisamente en su durabilidad o permanencia, por cuanto la promesa com-promete a su cumplimiento a cuenta de aquel mismo que se ha pronunciado con ella, ofreciéndola.

La promesa está arraigada en la ipseidad del sí mismo por su carácter *moral*: en este sentido, deriva de lo que Ricoeur llama la promesa de la promesa, en contraste con lo que se adquiere con el aprendizaje, sin raíz antropológica constitutiva. Esta es la razón de que el prometer no sea un fenómeno legible, sino un pronunciamiento, como reconocimiento de sí de quien promete, haciéndolo simultáneamente en beneficio de alguien otro. Desde lo prometido hasta su cumplimiento se acota un fragmento narrativo, en el que los sucesos e influencias que aparecen tienen su comienzo y desenlace en el agente que no aparece. Para decirlo con Ricoeur:

renouvellement est précisément la présence ou mon assistance à moi-même”, o.c., 157 (trad: 199-200).

¿De dónde saca su fuerza de comprometerse el enunciador de una promesa puntual? De una promesa más fundamental, la de cumplir con su palabra en cualquier circunstancia; se puede hablar aquí de la ‘promesa de antes de la promesa’. Es ella la que da a cada promesa su carácter de compromiso: compromiso para con... y compromiso de... Esta ipseidad, a diferencia de la mismidad típica de la identidad biológica y del carácter de un individuo, consiste en la voluntad de constancia, de mantenimiento de sí, que pone su sello en una historia de vida enfrentada a la alteración de las circunstancias y a las vicisitudes del corazón²².

También en el aparecer en público el prometer aporta la seguridad de los pactos, sobreponiéndose a las contingencias insalvables de los imprevistos y estableciendo una nueva temporalidad, acreditada por las personas y unidades colectivas que los sellan, de tal modo que se pueda contar con la unidad narrativa de quienes con su prometer imprimen su marca de reconocimiento en los acontecimientos, no reducidos, así, al mero aparecer. En tal medida se descarta, claro está, que la unidad de lo narrado provenga de quien cuenta el relato, y no de quien (o quienes) lo protagoniza y mantiene con el cumplimiento de sus promesas. La contraposición del prometer al aparecer de los asuntos públicos está especialmente señalada por H. Arendt:

Ya hemos mencionado el poder que se genera cuando las personas se reúnen y actúan ‘de común acuerdo’, poder que desaparece en cuanto se dispersan. La fuerza que las mantiene unidas, a diferencia del espacio de aparición en que se agrupan y el poder que mantiene en existencia este espacio público, es la fuerza del contrato o de la mutua promesa²³.

5. Conclusiones

Con las consideraciones anteriores se ha seguido el itinerario del término fenómeno desde su incorporación temática por Husserl con la fenomenología hasta su ampliación progresiva, que se abre al despojarse de los límites categoriales en J-L. Marion. Ello hace retroceder la intencionalidad objetivante en

²² Ricoeur, P. (2005). *Caminos del reconocimiento*, trad. de Agustín Neira, Madrid, Trotta, 2005, 137.

²³ Arendt, H. (1998). *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales e introducción de Manuel Cruz, Barcelona, Paidós, 263-264.

beneficio de la donación de lo que no cabe en una representación. Accedemos así al fenómeno saturado, deteniéndonos en el cuadro, como ejemplo de un donarse más allá de la categoría de la cualidad.

Tras reparar en el entrecruzamiento de las miradas como acceso a la intersubjetividad y base para la formación de la comunidad, atendemos a un nuevo fenómeno peculiar, que invierte la dirección lineal de la intencionalidad: es el que manifiesta el rostro ajeno, por cuanto en este caso me aparece en la medida en que lo que aparece de él lo vela, sin ser, por otro lado, algo oculto tras lo que se muestra, al expresarse todo él en la exterioridad de su aparecer. Justamente en su *Ensayo sobre la exterioridad*, subtítulo de *Totalidad e infinito*, Levinas aborda esta fenomenicidad paradójica, apuntada en términos enigmáticos por Husserl cuando se refiere al otro yo como un análogo del yo que no es un análogo.

Pero un grado más en la no inmediatez de lo mostrable es la que presenta el ipse, ya que no estamos ante un reconocimiento de lo ya dado, sino ante una instauración fenomenológica de alguien en su ser él mismo, como lo acredita arquetípicamente la fenomenología de la promesa, en su tratamiento por Ricoeur. Lo que en ella se muestra como fenómeno no es la irrealidad de la promesa objetiva, sino el reconocimiento por alguien otro del compromiso de fidelidad moral. Parece como si el lema de “¡ir a las cosas mismas!” llevara a sobrepasar lo dado inicialmente en las expresiones del lenguaje hasta llegar a los umbrales del agente personal en su afirmación moral por sí mismo.

Bibliografía

- ARENDT, Hannah. (1999). *La condición humana*. Barcelona: Paidós. Trad. de Ramón Gil Novales e Introducción de Manuel Cruz.
- CANULLA, Carla (2020). Después de la banalidad de la saturación. En Jorge Luis Roggero (Ed.) *La excedencia de la donación en la fenomenología de Jean-Luc Marion*. Buenos Aires: Sb editorial (pp. 51-74).
- CRESPO, Mariano (2023). La paradoja fenomenológica y la apariencia de lo preeminente inaparente. Sobre la noción de Revelación en A. Steinbock y J-L. Marion. En Rubén Sánchez Muñoz, Cintia C. Robles Luján (coords.) *Filosofía de la Religión*. México: Lambda (pp. 15-30).
- FERRER, Urbano. (1982). Evidencias particulares y evidencia. *Anuario Filosófico* 15/2 (pp. 189-201).

- FERRER, Urbano. (2022). El lugar de la empatía en la intersubjetividad. *Investigaciones fenomenológicas* 18 (pp. 77-92).
- HEIDEGGER, M. (2003). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta. Traducción, prólogo y notas de Jorge E. Rivera.
- HUSSERL, E. (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*. México: FCE. Trad. de J. Gaos.
- HUSSERL, E. (1982). *La idea de la fenomenología*. México: FCE. Trad. de Miguel García-Baró.
- HUSSERL, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica. Trad. de Jacobo Muñoz y Salvador Mas.
- HUSSERL, E. (2006). *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos. Estudio preliminar y traducción de Mario A. Presas.
- LEVINAS, E. (1984). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- LEVINAS, E. (1986). *Autrement que l'être ou au-delà de l'essence*. Dordrecht: Martinus Nijhoff.
- MARION, J-L. (1989). *Réduction et intentionnalité*. Paris: PUF.
- MARION, J-L. (1977). *Étant donné*. Paris: PUF.
- MARION, J-L. (1992). Le phénomène saturé. En Jean-François Courtine (Presentador). *Phénoménologie et Théologie*. Paris: Criterion (pp. 79-128).
- RICOEUR, P. (2005). *Caminos del reconocimiento*. Madrid: Trotta. Traducción de Agustín Neira.

Recibido 04-08-2024

Aceptado 23-10-2024