

Los caminos de la fenomenología

A propósito de: Jean-Luc Marion, *Réduction et donation*, Paris, PUF, 1989.

RAMÓN RODRÍGUEZ
(Universidad Complutense)

La fenomenología conoce en la actualidad una cierta reviviscencia. Proliferan los estudios consagrados a temas o autores de la corriente fenomenológica y la filosofía de Husserl, sin duda uno de los grandes clásicos de la tradición racionalista europea, es hoy una clara fuente de inspiración para el pensamiento de este fin de siglo.

Uno de los motivos que, probablemente, más han contribuido al actual auge de publicaciones fenomenológicas es la aparición, a partir de 1975, de los cursos de Heidegger anteriores a *Ser y Tiempo*. Pues el conocimiento que hasta ahora se tenía de las discrepancias filosóficas entre Heidegger y Husserl, decisivas para el desarrollo de la fenomenología, se basaba en muy escasos textos —esencialmente las anotaciones de Heidegger al artículo de Husserl para la Enciclopedia Británica, publicadas por Walter Biemel— y en muchas leyendas orales. La salida a la luz pública de dichas lecciones, concebidas todas ellas como trabajos fenomenológicos, suministra un material de primer orden para la reflexión; sobre todo para aquella reflexión que no se conforma con la reconstrucción histórico-crítica de los orígenes y desarrollo de la fenomenología, sino que quiere pensar sus problemas sustantivos.

La impronta heideggeriana es patente, no tanto por la mayor o menor aceptación de sus tesis frente a las de Husserl, sino por la elección del campo de juego, que es casi siempre la reflexión sobre el cometido, sobre los supuestos básicos que definen lo fenomenológico. El camino de la repetida meditación sobre el contenido y el alcance últimos de la fenomenología, iniciada por el propio Husserl y radicalizada al máximo por Heidegger, parece relegar a un segundo plano el terreno en el que la fenomenología se ha mostrado más vigorosa y fecunda: el análisis intencional de comportamientos humanos determinados y de sus objetividades correlativas (percepción, significación, temporalidad, responsabilidad, emotividad, volición, etc.). En la actualidad, todo incita a pensar que cuanto más se adentra el pensamiento en la vía crítica y programática en pos de lo «fundamental», más se aleja esa paciencia analítica, que se «enciende» en la intuición, y que es la otra vía insoslayable de la fenomenología.

Un ejemplo particularmente ilustrativo de esta situación lo ofrece Francia. Como es bien sabido, la fenomenología en Francia tiene una tradición y una historia propias. De todos los países en los que ha prendido la semilla husserliana, casi sólo el suelo francés —si se descuenta la propia Alemania— ha producido frutos propiamente filosóficos, y no sólo hermenéuticos y eruditos. A las figuras, universalmente reconocidas, de Sartre y Merleau-Ponty, la crítica internacional ha añadido, algo tardíamente, los nombres de Paul Ricoeur y Emmanuel Lévinas, sin olvidar a Jacques Derrida, cuyos orígenes husserlianos son de sobra conocidos. Ese humus fenomenológico sigue mostrándose fértil, y un buen número de publicaciones recientes de Michel Henry, Jean-Luc Marion, Didier Franck, Jean-François Courtine, Marc Richir, etc., indican no sólo la continuidad, sino la vigencia creciente de la fenomenología como escuela de pensamiento.

El libro de Jean-Luc Marion *Réduction et donation* es sin duda una de las publicaciones más significativas de este contexto y merece atención especial justamente por su ambición de pronunciarse sobre los problemas radicales, sin abandonar nunca la base del análisis lógico y fenomenológico. Por su intento de apuntar nuevos derroteros y por su decidida voluntad de mantenerse en un terreno fenomenológico y no especulativo, *Réduction et donation* es un libro sumamente esclarecedor de las posibilidades actuales de la fenomenología; de ahí que su comentario tenga un interés objetivo.

El «hecho» filosófico que subyace en su planteamiento inicial es la crítica de Nietzsche-Heidegger a la metafísica, y no porque constituya el objeto primario de su reflexión, sino porque, en cierto sentido, se da por supuesta (y aceptada). Pues no se trata de volver a certificar en ella el final de la filosofía, sino de pensar el campo de la filosofía *tras* ella. Lo cual comporta un permanente debate con Heidegger, inevitable punto de referencia. De esta forma, como el propio Marion reconoce¹, su trayectoria está marcada por el intento de abandonar no ya el terreno metafísico, sino incluso contra Heidegger, el ontológico: no más allá de la metafísica, sino más allá del «ser». Es justamente lo que, desde perspectivas y en terrenos diferentes, pretendían sus dos libros anteriores más destacados: *Dieu sans l'être* (1982) y *Sur le prisme métaphysique de Descartes* (1986). Todo ello sobre el telón de fondo de la búsqueda de una nueva constitución de la subjetividad que escape a la masiva crítica contemporánea. Es aquí donde la figura de Lévinas aparece en el horizonte.

Pero, ¿por qué entonces la fenomenología? ¿Cómo un ensayo, que pretende ser estrictamente fenomenológico, puede *mostrar* un «más allá» (o «más acá») del ser y de la conciencia? Aquí reside precisamente el interés del libro de Marion: en el intento de hacer ver que es la propia problemática intrafenomenológica, por la ligazón de sus dos conceptos esenciales, donación y reducción, lo que lleva a ese más allá de la objetividad y del ser.

La estructura con que el libro está compuesto no deja ver fácilmente este proyecto: sus seis capítulos son en buena medida seis estudios diferentes, la mayoría de los cuales podría leerse separadamente sin pérdida esencial de sentido. Pero a una relectura que tome como referencia básica el capítulo final («La nada y la apelación»), verdadera clave del libro y lo más original de él, un sólido argumento aparece con nitidez². Veámoslo.

Una comprensión clara del «tema de la fenomenología» requiere plantear en qué consiste realmente ese «nuevo comienzo» que la fenomenología quiso representar y por el que, a su modo, asumió, tras la crisis total de finales del siglo XIX, el papel de «la filosofía» sin más. ¿Cuál es la brecha que abren las *Investigaciones lógicas* en el universo del pensamiento? La evaluación de esta cuestión es esencial en el discurso de Marion. Pues, efectivamente, los análisis de momentos clave de dicha obra (significación, intuición, intuición categorial, etc.) le revelan que este nuevo comienzo no está en la tantas veces comentada ampliación de los conceptos de intuición y fenómeno, sino en la atención, por primera vez, a lo que podemos llamar el «hecho fenomenológico», la donación, el darse o aparecer de algo en su aparecer propio (p. 53). La primacía de la donación en todas las fases del quehacer fenomenológico es la tesis esencial de *Réduction et donation*; ella es la que da sentido a la autonomía de la significación y a la ampliación de la intuición más allá del campo de la sensibilidad. Con justicia hace notar Marion que la misma idea de una «intuición categorial» no es más que el índice, equívo-

1. Véase la entrevista en el número de la *Revue de Métaphysique et de Morale* (núm. 1, 1991), dedicado a *Réduction et donation*.

2. Pero la reconstrucción de este argumento no da cuenta por entero del contenido del libro. Estudios monográficos excelentes como los capítulos II y III, «El ego y el *Dasein*» y «Diferencia ontológica y cuestión del ser», quedan necesariamente fuera de una consideración explícita.

co, de un darse peculiar, el darse del «ser». «La intuición categorial no da el ser, sino que el ser impone admitir algo así como una intuición categorial como consecuencia de su propia donación» (p. 58). La conclusión, dirigida por Heidegger, no se hace esperar: Husserl, asombrado por la diversidad y riqueza de los datos y sus modalidades, no se interroga sobre el hecho mismo de la donación, aceptando sin más la presencia intuitiva como *la forma misma del aparecer*.

Es este segundo punto —la reducción del aparecer a la presencia objetiva— el que ha recibido la crítica sostenida de Heidegger. Marion se sirve de la confrontación Husserl-Heidegger para elaborar, en un sentido netamente heideggeriano, su propia posición sobre la determinación de la fenomenalidad del fenómeno. Merece la pena considerarla, tomando como hilo conductor el «principio de todos los principios». El célebre parágrafo 24 de las *Ideas para una fenomenología pura* es interpretado por Marion como una clara toma de posición de Husserl sobre la donación del fenómeno³, pues con él la donación queda determinada como «la donación de una presencia efectiva para la conciencia y con miras a una certeza» (p. 80). El principio es, pues, una condición restrictiva que la conciencia impone al hecho del aparecer, reduciendo a la presencia objetiva y permanente toda forma de ser fenómeno (p. 90). Pero esto puede, en principio, resultar discutible. Ante todo, porque el principio, tomado a la letra, propiamente no reduce nada: que toda intuición originariamente donadora sea una fuente legítima de conocimiento, no equivale a decir que todo lo que se dé haya de darse en la forma de una intuición originaria. El interés de Husserl —hay que darle aquí la razón a Heidegger— es el de la construcción de una ciencia rigurosa, por tanto, el de velar por la legitimidad racional de las aserciones; por eso, lo que prima en el «principio de todos los principios» no es una definición de la fenomenalidad, sino una estipulación de cientificidad. Pero lo que no cumple una condición científica no queda *ipso facto* expulsado del universo del fenómeno, sino, en todo caso, del de la ciencia; pero esto es otra cuestión. Lo cual no obsta para que, de hecho, tal como Marion piensa, el primado de la presencia haga de ésta el horizonte total, bien que dismulado, de la fenomenología husserliana. Pero es que, además, la idea de una intuición *originaria* no puede entenderse meramente como una instancia que la conciencia impone al fenómeno. De ella cabe decir algo semejante a lo que Marion ha dicho a propósito de la intuición categorial: que la intuición legítima porque en ella algo aparece como dándose «en persona», en su figura original. La intuición originaria no es un órgano de legitimación que la conciencia aplica al fenómeno, sino el índice noético de un darse noemático que se impone. Su pretensión de instancia legitimadora le viene de la donación y no al revés. Tal es, me parece, lo que se desprende del capítulo sobre evidencia y verdad de la sexta investigación lógica.

El camino se abre entonces claramente: ¿todo aparecer es presencia efectiva a una conciencia? La «fenomenología de lo inaparente», a la que Heidegger aludía en el seminario de Zähringen, surge aquí como una posibilidad decisiva para el pensamiento: la fenomenología podría no consistir en forzar al fenómeno a situarse clara y distintamente ante la conciencia, sino en respetar el juego de apariencia e inapariencia que lo constituye; y en ese juego, la inapariencia más señalada, más radical, es la de aquello que estando siempre en la cosa fenoménica, no se muestra sin más. Muy justamente señala Marion que «la redefinición del método fenomenológico es, para Heidegger, la misma cosa que la institución de la cuestión del ser del ente» (p. 99). Los derechos de lo inaparente *como tal*, que corren parejos con los derechos del «ser», marcan el necesario paso de la fenomenología, como ciencia de lo manifiesto, a la hermenéutica, que lee *en lo manifiesto lo que no está manifiesto ni puede estarlo*. Pero tal hermenéutica sólo

3. ¿No resulta esto contradictorio con la conclusión del capítulo I, según el cual Husserl había dejado sin pensar «el estatuto, el alcance y los límites» de la donación?

puede reclamar para sí el título de «fenomenología de lo inaparente» si el *como tal* de lo inaparente no se entiende en un sentido absoluto, sino en un sentido *determinado* (en el, digamos, husserliano, de la presencia evidente): lo inaparente es lo que no puede aparecer así, pero que, ciertamente, puede aparecer en algún sentido; de lo contrario, no habría fenomenología, sino una especie de esoterismo. Marion muestra claramente que ésta es la única vía posible, al señalar que la «profundidad» del fenómeno que lo inaparente implica no supone nunca un segundo plano tras el fenómeno o una especie de doble suyo, sino algo de él, inmanente, por tanto, a él. Lo inaparente, a su modo, aparece. ¿Cómo? Este es justamente el problema.

Pero si la introducción de lo inaparente como tema de la fenomenología es solidaria de la «cuestión del ser», entonces el debate debe centrarse, creo yo, en la legitimidad *fenomenológica* de tal cuestión. Pues el mero concepto de «fenomenología de lo inaparente» puede resultar simplemente obvio: es claro que también la fenomenología husserliana trata de hacer aparente aquello que no aparece para la actitud natural.

La posición de Marion en este punto decisivo es compleja. En un primer paso, mediante un estudio pormenorizado —que podría leerse igualmente de forma autónoma— del estatuto de la ontología en Husserl y Heidegger, la balanza parece inclinarse —por última vez— del lado de este último: aun reconociendo que Husserl, con la idea de una ontología formal, se ha hecho cargo del problema, hay sin embargo que objetarle, según Marion, que: 1) la ontología formal no sobrepasa el horizonte de la objetividad; se regionaliza, pues, frente a la cuestión del ser, al no preguntarse por el modo de ser de la objetividad (p. 233), y 2) es infiel al lema fundamental de la fenomenología —¡a las cosas mismas!—, cuando, en virtud de la reducción fenomenológica, la cosa queda sustituida por la «cosa», es decir, por la cosa como correlato de un acto intencional (pp. 239-240). La reducción a la pura objetividad no descarta, pues, la cuestión del ser, sino que la desconoce en su radicalidad.

Pero, en un segundo momento, Marion da un brusco giro y recoge la consecuencia lógica de la posición husserliana: si el yo que ejerce la reducción puede reducir toda forma de ontología, es que él mismo se exceptúa del ámbito del «ser»; y ante esta situación sólo caben dos posibilidades: o bien ensanchar el concepto de ser para dar cabida en él al yo (debilitando por tanto la diferencia radical conciencia-mundo), o bien admitir lisa y llanamente que el yo no *es*. Sorprendentemente ⁴, Marion se lanza por la segunda vía, tratando de explotar las posibilidades que ella abre: incluso la tarea actual de la fenomenología resulta definida mediante ellas: «La posibilidad actual de la fenomenología no consiste ya en restaurar el objetivo científico de la objetividad, ni tampoco en superarlo con vistas a la *Seinsfrage*. Esta posibilidad podría consistir en intentar determinar cómo y en qué medida el Yo, que reduce incluso las ontologías, no tiene él mismo, por principio, que ser» (p. 247).

La exploración a fondo de un «horizonte fuera del ser» requiere —es obvio— dejar bien claro si la reducción fenomenológica logra o no reducir la «cuestión del ser». Marion parece tener por algo fenomenológicamente adquirido (p. 242) que la reducción husserliana falla ante dicha cuestión aunque, a la vez, sostiene que Heidegger no ha logrado nunca demostrarlo fenomenológicamente (pp. 242-243). Pero, si esto es así, si Husserl ha sido infiel a la «cosa misma», dejando escapar en la reducción el aspecto esencial de «ser» con que las cosas se dan, lo lógico entonces es precisamente seguir la otra vía, cuestionando la reducción de «ser» a objetividad y preguntándose por el estatuto ontológico del yo. ¿Por qué, pues, insistir en un yo fuera del ser cuando justamente ese «fuera del ser» se ha revelado como fenomenológicamente infundado? ¿Qué motivo fenomenológico nos obligaría a ello? Al pedir una «motivación fenomenológica» me

4. Sorprendentemente para quien sigue el discurso de *Réduction et donation*, pero no para quien haya leído, por ejemplo, *Dieu sans l'être*.

refiero justamente a eso que el propio Marion demandará, páginas después, al «fenómeno de ser»: la donación originaria de algo, tal como exige el «principio de todos los principios». Pues bien, más que una razón de este tipo, lo que conduce aquí el pensamiento de *Réduction et donation* es, más bien, otro principio, que sólo al final del libro aparece y cuya salida a la luz pública de la fenomenología hay que agradecer a Marion: *autant de réduction, autant de donation* (p. 303), que podríamos traducir así: «a tanta reducción, tanta donación». Tal principio expresa, de forma luminosa, lo que la experiencia de la práctica fenomenológica en Husserl y Heidegger revela: que el procedimiento reductivo, cada vez más radicalizado, no sólo no reduce —en el sentido de restringir— sino que abre, ensancha el campo de la donación, en el doble sentido de que permite ver más y de que penetra cada vez más profundamente en el hecho mismo de la donación. Es esa dinámica reductiva creciente lo que lleva a Marion a recoger la sugerencia husserliana de un ámbito «sin ser» y ensayar una reducción más radical, más potente, que logre, al reducir el «ser», liberar aún más el hecho puro de la donación: no es el ser quien da ni el elemento de todo darse, sino que él mismo supone una donación, un aparecer previos.

La estrategia que sigue Marion para la consecución de este objetivo puede delimitarse en los tres pasos siguientes: a) localización del modo como Heidegger plantea el acceso al «fenómeno de ser», b) reducción de dicho fenómeno y c) mostración y análisis del campo abierto tras la reducción.

El primer momento lo constituye —una vez más— un estudio monográfico, preciso y erudito, sobre *¿Qué es metafísica?* y el prólogo y epílogo posteriores. Marion muestra, con una gran apoyatura textual, que el ensayo heideggeriano de utilizar los templos de ánimo (*Simmungen*) como experiencias del ser fracasa: la angustia «abre» el propio hecho de ser-en-el-mundo (en *Ser y Tiempo*) o la nada (en *¿Qué es metafísica?*), pero no el ser mismo; se hace, pues, necesaria una «hermenéutica de la nada como ser», una interpretación tal de la nada que conduzca ante el fenómeno de ser. Es lo que intentan, de modo nada convincente, según nuestro autor, el epílogo de 1943 y las posteriores correcciones al texto de *¿Qué es metafísica?* Tal hermenéutica habría tenido que recurrir a una instancia diferente, el *Anspruch des Seins*, la apelación, la llamada del ser, para hacer posible el salto de la nada al ser: en una palabra, el paso de la nada al ser es competencia del ser, nunca de la nada ni del ente: sólo el ser puede «llamar al ser» (p. 278). El «fenómeno de ser» es, pues, su interpelación, que provoca en nosotros una respuesta.

La aparición del nuevo juego —¿fenomenológico o conceptual?— de la apelación interesa sobremanera a Marion, en seguida se comprenderá por qué. Pero antes es preciso detenerse en considerar si el *Anspruch des Seins* ofrece irrevocablemente, sin alternativa posible, el tan buscado fenómeno de ser. Y es ahora donde aparece la faceta más original del discurso de Marion: en el momento de la suspensión del ser. ¿Cómo? La introducción de la idea de apelación implica, como el mismo Heidegger sugiere, la posibilidad esencial de un rechazo, de un «no tener oídos» para ella: el ser podría literalmente no decirnos nada. Ahora bien, añadirá Marion, esa posibilidad no es meramente lógica, sino real: podemos localizar un fenómeno que atestigua justamente su efectividad; ese fenómeno Marion lo ve, siguiendo la vía heideggeriana de los templos de ánimo, en el aburrimiento. El análisis fenomenológico, que Marion realiza, revela en él una carga ontológica que Heidegger no le concedía, ni siquiera en el amplio estudio que le dedica en el curso de 1930, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Si tal análisis es correcto, el aburrimiento suspende la apelación del ser y reobra sobre la analítica existencial, dando una fuerza insospechada a la posibilidad ontológica de la inautenticidad: efectivamente, la posibilidad de no ser uno mismo —para un ser que no consiste en otra cosa que en irle su ser— ¿no equivale justamente a revocar la «apelación del ser»? El aburrimiento se introduce precisamente en «la juntura en la que el

Dasein se articula con el ser» (p. 274) y niega fácticamente que «el destino del ser mismo constituya la posibilidad última de lo que soy» (p. 293). Así, el aburrimiento, inscribiéndose en la analítica existencial, la cuestiona en su totalidad, pues suspende justamente el carácter de *Da-sein*, de «ahí del ser», el centro mismo del existir humano.

¿Qué supone esta reducción extrema y radical? O, dicho más concretamente, ¿qué es lo que queda tras ella, a modo de residuo fenomenológico? «Si el aburrimiento libera al *ahí* de la apelación del ser, no lo desliga más que para mejor exponerlo al viento de toda otra posible apelación; así, el *ahí* liberado se expone a la posibilidad no ontológica de otra reivindicación que lo cualificaría para sostenerse ahí en favor de otro» (p. 294). El residuo de la reducción no es ese «otro», una nueva instancia apeladora que ocuparía el vacío del ser, sino más bien «el viento de toda otra posible apelación», es decir, el campo de juego en que cualquier otra apelación es posible; en una palabra, «la forma pura de la apelación» (p. 297). «Tras la reducción trascendental y la reducción existencial, interviene la reducción a/y de la apelación» (p. 296). Esta «tercera reducción» saca a la luz la estructura del apelar como la forma originaria de la donación: «nada llega a darse como fenómeno, si a ello no se ofrece una respuesta como a una reivindicación originaria» (p. 297). «Suspendiendo el *Anspruch des Seins*, el aburrimiento confirma que el *Anspruch* precede y hace posible el *Sein*» (*ibídem*).

La apelación como estructura originaria de la donación ofrece, por ejemplo, grandes posibilidades al pensamiento teológico; pero no es ésta la posibilidad que encara Marion. El breve análisis de la estructura de apelación, que cierra el libro, parece más bien dirigido a explorar una nueva constitución del sujeto, que, en tanto que *interloqué*, que interpelado, se sustrae al cliché de la subjetividad absoluta e impositiva, y, en tanto que «fuera del ser», al imperio de la metafísica. Este será probablemente el camino a seguir por Marion en el futuro.

El argumento de *Réduction et donation*, que apretadamente he tratado de exponer, merece sin duda una valoración detenida. La interpretación de Heidegger, el análisis fenomenológico del aburrimiento, la posibilidad y el significado de un «ámbito sin ser», etc., pueden y deben ser discutidos. Yo quiero limitarme ahora a considerar algunos momentos esenciales —que no son desde luego los únicos— de la argumentación *fenomenológica* de Marion.

1. En primer lugar, respecto de la idea de apelación (*Anspruch, appel*). En el discurso de *Réduction et donation* la apelación es introducida a título de propuesta heideggeriana para salvar el paso de la nada al ser. Lo que luego Marion discutirá en la apelación del ser es que sea un auténtico fenómeno *de ser* —pues nada garantiza que el apelar sea del ser mismo y, sobre todo, el ser puede ser suspendido—, pero no que ella misma sea fenómeno. Y esto es precisamente lo extraño: que Marion acepta, a partir de su aparición inicial, jugar en el campo de la apelación, sin preguntar explícitamente por su fundamento fenomenológico. ¿Qué autoriza a hablar de apelación? ¿Por qué se pasa de la problemática donación del ser a un apelar de éste? Que Heidegger lo haga no es obviamente una razón; lo esencial sigue en pie: ¿qué añade, y por qué lo añade, el *Anspruch des Seins* a la comprensión de ser (*Seinsverständnis*) o al hecho, que suscita esa admiración de la que habla Heidegger, de que el ente es, de que las cosas *son* y así se nos dan? La preferencia por el juego conceptual del apelar sobre el más neutro del darse (intuitivo) o del comprender tiene, sin duda, sus ventajas. Ante todo, hace que el movimiento inicial del aparecer del ser no pueda nunca atribuirse a la subjetividad, cosa que conviene perfectamente a la *Kehre* que Heidegger quiere cumplir. Pero lo que importa, en estricta fenomenología, es su base fenoménica, la intuición que, de algún modo, nos fuerce a hablar de apelación. Y eso es lo que no se encuentra —o yo no veo— en *Réduction et donation* —ni tampoco en Heidegger. Mientras el darse del ser en la comprensión y en el trato con el mundo es ciertamente un fenómeno, ¿es

la apelación del ser algo distinto de él?, ¿no será una forma enfática de referirse a lo mismo?

2. Pero aceptemos de todas maneras, con Heidegger, la idea del *Anspruch des Seins*. ¿Qué es propiamente lo que suspende la tercera reducción, el ser o la reivindicación misma? Este punto, que es esencial, no está del todo claro en el texto de Marion. Intentemos precisar por qué. El aburrimiento suspende la reivindicación del ser y esto lo puede hacer, en principio, de dos formas: o bien enervando todo el interés del ánimo hacia una llamada que, sin embargo, es oída, o bien secando, atrofiando los órganos mismos de la audición, cegando la posibilidad de oír. ¿El aburrimiento vuelve indiferente o sordo? Ciertos pasajes del libro parecen apuntar más bien a la primera posibilidad (p. 283), otros a la segunda (pp. 282 y 291). Pero la diferencia no es baladí. Pues, en el primer caso, la indiferencia ante toda llamada deja subsistir el hecho mismo de la apelación: la llamada está ahí, bien que a mí no me mueva, no me afecte. Pero, ¿y en el segundo? Si, como parece entender Marion (pp. 290-291), el aburrimiento actúa sobre la condición —noética— del aparecer de la llamada, si, por consiguiente, la posibilidad de una apertura a la apelación queda suprimida, fenomenológicamente no «hay» apelación; no es que haya indiferencia, es que la apelación como tal no se da: en el aburrimiento no hay apelación alguna. Quedaría entonces suspendida no sólo la llamada del ser, sino la llamada misma ⁵.

Y esto es lo que nos da pie para plantear la cuestión fundamental: la tercera reducción ¿puede verdaderamente mostrar la forma pura de la apelación como el campo último de la donación?, ¿es la tercera reducción una reducción a y de la apelación? Si el aburrimiento puede ejercer la suspensión de toda llamada, es porque, viviendo en la ausencia total de apelación, no *coejecuta* —como diría Husserl— la «posición» que la estructura de apelación implica; justo por eso puede, a modo de procedimiento reflexivo, hacer comparecer la forma pura de todo apelar. Pero entonces, del mismo modo que la reducción fenomenológica clásica hace aparecer el fenómeno del mundo *como tal fenómeno* sustrayéndose a la actitud natural, ¿no hace el aburrimiento —que es un desinterés radical, como bien dice Marion— comparecer la estructura de apelación precisamente porque está ausente de ella? y ¿no significa esto que lo que hace posible el aparecer de la forma pura de la apelación no es, a su vez, apelativo? La reconducción de la objetividad y el ser a la apelación como a su esquema originario no es algo de la propia apelación; ella misma ha tenido que aparecer desde una instancia no apelativa: su darse se produce en el seno de un aparecer, digamos, neutro, no constituido por la propia apelación; no puede entonces asumir por entero el hecho de la donación. ¿Hay que concluir entonces que hay un «fuera de» o un «más allá» de la apelación? ¿O tal vez que todo intento de determinar, aunque sea de forma puramente formal, el hecho último del aparecer se mueve ya en él?

3. Por último, y en relación con esto, una observación sobre la heideggeriana «cuestión del ser». La posibilidad de reconducir el ser a un ámbito de donación más originario reposa en la convicción de que el ser puede deslindarse del hecho mismo de la donación. Pero esto, al menos en el Heidegger que ha separado la cuestión del ser del filtro de la analítica existencial, puede legítimamente discutirse. Pensemos, por ejemplo, en la idea de *Lichtung* y en general en toda la problemática en torno a la *Aletheia*, absolutamente ausentes del discurso de *Réduction et donation* ⁶. ¿Qué busca

5. Esto es lo que lógicamente parecen indicar los múltiples textos (pp. 287, 289, 290, etc.) en los que se dice que el aburrimiento suspende toda llamada.

6. Jean Greisch, en el comentario que dedica a *Réduction et donation* en el citado número de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, ha hecho notar lo extraño de la ausencia, en un libro dedicado al problema de la donación, del motivo heideggeriano del *Es gibt*. No es menos extraña la falta de *Lichtung* y *Aletheia*, que en el fondo apunta a lo mismo.

Heidegger con la idea de la *Lichtung des Seins* sino precisamente tematizar el hecho mismo de la desvelación, de *toda* desvelación? Si Heidegger ha seguido siempre asociando verdad (desvelación) y ser, es sin duda porque todo aparecer muestra lo que aparece como siendo, pero sobre todo porque este ser guarda con la cosa que es —el ente— la misma diferencia radical que el aparecer con lo que en él aparece. De esta forma, el pensar de la verdad del ser no es, en el fondo, otra cosa que el intento de pensar la desvelación, el hecho puro del aparecer, sin hacerlo a partir de lo desvelado y sus modalidades. ¿No intenta ese ser cuyo rasgo fundamental (*Grundzug*) es la verdad como «cobijar que ilumina» (*lichtendes Bergen*)⁷ dar expresión a la forma originaria de la donación? Pero aunque así no fuera y el ser pudiera considerarse como un horizonte determinado, diferenciable por tanto del hecho del aparecer, el planteamiento de Heidegger no me parece superable, porque, como la tercera reducción de Marion, no apunta a ésta o aquella forma de donación sino a la donación misma.

Réduction et donation es, como puede verse, un libro importante, que sitúa ante las cosas mismas y por ello incita a pensar. Profundamente significativo del camino actual de la fenomenología, supone un paso más en esa tarea de autorreflexión en que ésta se ocupa hace ya tiempo. El camino de radicalización de la reducción que, como tan espléndidamente ha mostrado Marion, ensancha y aísla el campo de la donación — *autant de réduction, autant de donation*— abre posibilidades nuevas a la fenomenología, a la vez que significa para ella una superior forma de autoconciencia. Pero, al mismo tiempo, crece de manera inevitable la duda de si, a fin de cuentas, esta radicalización de la reducción no comporta ese progresivo alejamiento de la intuición del que hablábamos al comienzo. La liberación del hecho puro de la donación ¿no se hace al precio de separar donación de intuición? ¿Juega entonces el principio de la proporcionalidad progresiva de reducción y donación contra la primacía de la intuición originaria, el «principio de todos los principios»?

7. *Vom Wesen der Wahrheit*, p. 9.