

Donación en la transformación. El nóema en Jean-Luc Marion

“Donation on the Transformation. Noema on Jean-Luc Marion”

Antonio Paredes Gascón¹

¹Universidad Nacional de Educación a Distancia (España)

Resumen

Intentamos aquí el estudio del tratamiento que tiene en Jean-Luc Marion el nóema y, por extensión, la correlación nóesis-nóema, fundamental en la comprensión del “fenómeno saturado”. Con ese fin, retrocedemos a la consideración de tal correlación en Husserl, para saber, en última instancia, su justificación, y, también, comprender el sentido que esta tiene en la obra del padre de la fenomenología. Además, descubrimos el cambio operado en esa estructura por el avance de Lévinas y la “contra-intencionalidad” del Otro —la cual influirá decisivamente en Marion al extender esta contra-intencionalidad— y la consiguiente puesta en cuestión de la estructura nóesis-nóema, expresiva de la intencionalidad en Husserl, para todo fenómeno saturado.

Palabras clave: nóema; contra-intencionalidad; tiempo; Jean-Luc Marion

Abstract

Here we try to study Jean-Luc Marion’s treatment of the noema and, by extension, the noesis-noema correlation, which is basic for the understanding of the so-called “saturated phenomenon”. In order to do so, we think about such correlation in Husserl, with the aim to ultimately know its justification and to understand the final meaning it has in Husserl’s work, too. In addition, we discover the transformation operated in the noesis-noema structure by Lévinas and the “counter-intentionality” of the Other, which will decisively influence on Marion, who expands that counter-intentionality —and the consequent questioning of the noesis-noema structure of intentionality in Husserl—to include every saturated phenomenon.

Keywords: noema; counter-intentionality; time; Jean-Luc Marion

Marion propone de nuevo en *De surcroît* su ya famoso “cuarto principio de la fenomenología”: “así de reducción, así de donación”. Aunque parezca que nuestro autor se apoya en Husserl —en *La idea de la fenomenología* de 1907¹—

¹ Concretamente en los siguientes textos: “Solo mediante una reducción que queremos llamar ‘reducción fenomenológica’, obtengo una donación absoluta que nada ofrece ya de trascendencia” y “...la donación de un fenómeno reducido en general es una donación absoluta e indudable” (cf., Husserl, E., *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen (1907)*. Hua II. La Haya: Martinus Nijhoff, 1950, respectivamente, p. 44 (19-22) y p. 50 (30-32). En español tenemos Husserl, E., *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1982, respectivamente p. 55 y p. 63.

para justificar su avance, afirmando que la reducción suspende las trascendencias que debilitan lo dado, sin embargo, el pensador francés añade a continuación que “la reducción elimina toda trascendencia, es decir, el éxtasis intencional de la conciencia hacia su objetivo, que únicamente permite su conocimiento, pero también su incertidumbre, su error, su ilusión, etcétera; por lo tanto, la donación de lo dado, con la condición expresa de que se encuentre ya reducida, reducida a lo puro dado, deviene absolutamente indudable”².

Como vemos, Marion afirma que la reducción radical a la pura donación implica la eliminación de la “intencionalidad” de la conciencia, pues lo que aparece se da al aparecer sin retención ni reserva: lo que aparece “ad-viene, llega y se impone como tal, no como la apariencia o el representante de un en-sí ausente o disimulado, sino como él mismo, en persona y en carne propia”³. Esto solo es posible porque la reducción elimina del curso del aparecer todo lo que no se da sin reserva, por lo tanto, las apariencias y las confusiones, las imaginaciones o los recuerdos de lo dado, instancias todas ligadas con trascendencias que confunden lo vivido, lo eventualmente intencional, con el objeto mentado, que por definición es solamente esbozado. “Es preciso pues que la reducción controle la donación, que la reconduzca a su núcleo de algo dado (o núcleo noemático)”⁴. Así, en la estricta medida en que la reducción se lleve a cabo correctamente, deviene “absurdo” considerar que la donación no dé ciertamente lo dado. Y de ahí se sigue que lo dado de la donación no sufra duda alguna”⁵.

Es decir, según estas palabras, Marion vendría a considerar que la eliminación de la intencionalidad de la conciencia por parte de la reducción supone la eliminación del curso del aparecer de todo lo que no se da sin reserva, de todo aquello que está ligado a trascendencias que confunden lo vivido, lo realmente vivido en y como el “aparecer”, con un “objeto mentado” (nóema) mediante “intencionalidad” (nóesis). Por lo tanto, para que la donación dé lo dado, la reducción ha de eliminar la “intencionalidad” de la conciencia, de modo que lo que aparezca lo haga como él mismo en persona y en carne propia. La “intencionalidad” eliminada por la reducción será, por lo tanto, la “nóesis” que constituye el aparecer según la fenomenología trascendental, la nóesis de un sujeto trascendental⁶. De ahí que, concluyendo a partir de lo anterior, en la donación propuesta por Marion tendríamos un “nóema sin nóesis”, un nóema libre del éxtasis intencional de la

² Marion, J.-L.; *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, París: PUF, 2001, p. 22. Hay traducción española parcial en: Marion, J.-L. *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*, Buenos Aires: Universidad Nacional de General San Martín y Jorge Badiño Ediciones, 2005, p. 47.

³ *Ibid.*, pp. 22-23; trad. esp., p. 48.

⁴ Aunque con estas palabras Marion asume expresamente que la reducción a la donación ha de llevarnos al “núcleo noemático”, no debemos entender por ello que el autor francés patrocina la vuelta al nóema en el mismo sentido que Husserl. Veremos esto en el curso de este trabajo.

⁵ Marion, J.-L.; *De surcroît*, p. 23; trad. esp., p. 48.

⁶ Estas identificaciones (entre “nóesis” y “conciencia intencional”) se remiten a lo que Marion mismo da a entender, por ejemplo, cuando, al hablar de la correlación entre “el aparecer” y “lo que aparece” en Husserl, asume que tal correlación “se orquesta según varias parejas diferentes, pero articuladas entre ellas intención-intuición, significación-cumplimiento, nóesis-nóema, etcétera” (cf. Marion, J.-L., *Le visible et le révélé*, París: Les Éditions du cerf, 2010, pp. 44-45). O también: “¿Por qué la igualdad entre nóesis y nóema, esencia y cumplimiento, intención e intuición, parece inaccesible —o casi— en el momento mismo en que en investida por la dignidad de la verdad?” (*ibid.*, pp. 46-47). En estas citas vemos además que Marion identifica expresamente, frente a la “nóesis” como “intención”, al “nóema” como “intuición”. Esto es muy importante para comprender todo lo que sigue.

conciencia hacia su objetivo, libre, por lo tanto, de la nóesis que lo mienta⁷.

Nuestro autor incide en la misma línea cuando dice que la donación “equivale de hecho al fenómeno mismo, cuyas dos caras, el aparecer (por el lado de la conciencia) y lo que aparece (por el lado de la cosa), solo se articulan según el principio de una ‘correlación admirable’ porque el primero [‘el aparecer’] vale como un algo dado, dado por y según el segundo [‘lo que aparece’], la donación misma”⁸. Dicho de otro modo: la conciencia es dada a partir de aquello que, apareciendo en ella (“lo que aparece”, la “intuición”, el “nóema”), la hace aparecer (sin intervención alguna de la “nóesis”). Por lo tanto, a partir de la iniciativa de “lo que aparece” (el nóema), se da una conciencia sin nóesis, conciencia que consistiría entonces en la donación de los puros “contenidos primarios”, o hyléticos⁹. La “donación” se posiciona desde el principio en Marion al lado de “lo que aparece”, que adquiere así una primacía total respecto al “aparecer”, el cual es entonces “lo dado” por “lo que aparece” (por la “donación”). El “pliegue de la donación” es el pliegue propio de “lo que aparece”, que se despliega *dando* “el aparecer”. El “lado de la cosa” del fenómeno (“lo que aparece”, el “nóema”) es la instancia a partir de la cual es dado el “lado de la conciencia” del fenómeno (“el aparecer”, la “nóesis”).

Introducida así la cuestión, en lo que sigue intentaremos demostrar esta lectura, y, para ello, nos ocuparemos primero del tratamiento que del nóema y de la correlación “nóesis-nóema” hace Husserl, además del intento por parte de este de ir hacia atrás de la misma para abordar su génesis, descubriendo la forma universal última que justifica esa correlación. Luego, estudiaremos la “contra-intencionalidad” según la entiende Marion (por influencia de Lévinas), junto con el “nuevo sujeto” (el “adonado”) que corresponde a esa experiencia. Finalmente, proponemos una prueba de las evidencias alcanzadas mediante el estudio del “nóema pintado”, el cual Marion estudia en su acercamiento a la pintura de Courbet.

1. El nóema en Husserl

Husserl comprende el “nóema” como el “correlato objetivo” del acto intencional de conciencia (“nóesis” o, también, “conciencia”). El nóema es la forma en que el objeto intencional me es dado. Es decir, en el nóema no solo me es dado

⁷ Esta conclusión, que constituye nuestra tesis también como punto de partida para este trabajo, parece estar de acuerdo con lo que Marion expresamente nos dice cuando, respecto a Lévinas, asegura que el rostro del otro supone un fenómeno cuyo privilegio estriba en que ninguna *Sinngebung* (donación de sentido) lo constituye y que, por lo tanto, ninguna significación lo precede. El rostro “se significa él mismo”, “significa por sí-mismo”, se da sin antecedente, ni causa, ni intencionalidad, sin la intencionalidad (nóesis) que va de mí hacia él, que yo ejerzo sobre él, sino con la intencionalidad que el rostro ejerce sobre mí. Marion destaca que el rostro, al volverse hacia mí, me despoja por vez primera de mi intencionalidad, contestando por ello la significación que mi intencionalidad mienta. El rostro no puede admitir así una significación y una pareja noético-noemática, justamente porque lo más propio del rostro es revelar lo infinito, caracterizado precisamente por “el exceso del nóema sobre la nóesis” y desarrollando así la paradoja de un fenómeno saturado. Cf. Marion, J.-L., *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Lévinas, Henry, Derrida*, París: Vrin, 2012, pp. 81-82. Marion hablará también de un “nóema que ninguna nóesis ha constituido nunca, sobre todo, no la del testigo” respecto al acontecimiento experimentado por el “testigo” (el “sujeto” que en Marion desemboca en el “adonado”), esto es, el sujeto que vive un fenómeno sin comprenderlo “objetivamente” (*ibid.*, p. 170).

⁸ Marion, J.-L., *De surcroît*, p. 25; trad. esp., p. 50.

⁹ Esta suposición nuestra echa mano de la comprensión de la correlación en Husserl entre la nóesis y el nóema: la nóesis es la interpretación de los contenidos materiales, (hyléticos, sensibles) de la conciencia, interpretación que constituye el aparecer mismo del nóema, el sentido objetivo immanente. Lo veremos a continuación.

el objeto, sino el correlato de la intención mental (de la “nóesis”) con toda la complejidad de sus cualidades y su modo de ser y de aparecer. A través de los múltiples nóemas correspondientes a las múltiples nóesis que componen el transcurso de, por ejemplo, una percepción, el “objeto” permanece idéntico como una simple X, centro de referencia de todos los predicados noemáticos actuales o virtuales, manteniendo su unidad a pesar de todos los cambios y perspectivas en que el “objeto” me es dado. El nóema se halla constituido por un “núcleo” de cualidades predicativas –color, forma, luminosidad, perfume, tamaño, densidad, etcétera– ordenadas alrededor de la unidad objetiva. Mediante el “núcleo”, la conciencia se refiere a la X unitaria, inmóvil y la misma. La relación intencional es la referencia de un acto a un objeto a través de un “núcleo” *noemático*. Mientras que la *nóesis* se refiere al *nóema*, este se refiere a su vez al “objeto”. “La referencia intencional es así la relación conjunta de la *nóesis* y el *nóema* que le es correlativo y la X objetiva que centra y organiza este y es término final de aquel. El objeto no se me hace nunca presente en sí mismo y por sí mismo. Su aparición es siempre parcial y en escorzo. El polo objetivo no cambia. Los paradigmas *noemáticos* son múltiples e indefinidos. De ellos depende que el objeto aparezca en una perspectiva u otra, en una o en otra forma, en una u otra calidad. La misma cosa puede aparecer o ser considerada desde mil puntos de vista. Una flor, por ejemplo, aparte de los aspectos infinitos que puede tomar según el lugar desde el cual la contemplamos, desde cualquiera de ellos puede ser considerada como órgano sexual de una planta, como elemento decorativo, como materia primaria para la fabricación de perfumes, como obsequio de amor ... En cada uno de estos casos, y en otros mil que es posible imaginar, el aspecto del “objeto” y sus articulaciones esenciales y formales cambian. La unidad objetiva a la cual la conciencia se refiere a través de aquellos permanece idéntica. Míresela como se la mire y considéresele como se le considere, la flor sigue siendo la misma flor”¹⁰.

Lo que nos interesa a nosotros resaltar a partir de lo anterior es la necesidad en Husserl de unir la nóesis al nóema, expresiva en este autor de “la dependencia esencial de la cosa constituida en relación con la conciencia constituyente”¹¹, sin que ello cambie en nada la determinación de la cosa constituida en tanto que objeto de la naturaleza trascendente a la conciencia. Cada aspecto que el objeto presenta en cada una de sus apariencias no es solamente un aspecto “noemático”, sino “noético-noemático”. Y ello, justamente, porque cada aspecto surge como temporalmente individualizado al surgir en correlación con el acto (la *nóesis*) de conciencia de que se trate a partir del flujo de conciencia¹².

En la caracterización concreta del “núcleo noemático”, Husserl nos señala que en todas las vivencias (percepción, o fantasía, o recuerdo, etcétera.), “habita” un sentido noemático y que, sea como sea que este sentido noemático pueda ser usado en distintas vivencias –sentido que, según su núcleo, es idéntico–, en cada caso es distinto en vivencias distintas. Por ello, lo que, dado el caso, es lo común, está caracterizado de modo distinto, y ello con necesidad. Así que puede que se trate siempre, por ejemplo, de un árbol en flor, y puede que este árbol aparezca

¹⁰ Xirau, J., *Edmund Husserl. Una introducción a la fenomenología* (1941), en: *Obras completas*, v. III. *Escritos sobre historia de la filosofía*. v. 1. Libros, Madrid: Fundación Caja Madrid/Anthropos Editorial, 2000, pp. 255-256.

¹¹ Bernet, R., “Le concept husserlien de noème”, en: *Les Études Philosophiques*, 1 (1991), pp. 79-100, p. 88.

¹² *Ibid.*, pp. 88-89.

siempre de tal modo que la descripción fiel de lo que aparece como tal exija necesariamente las mismas expresiones. Sin embargo, los correlatos noemáticos son esencialmente distintos para la percepción, la fantasía, la presentificación imaginativa, el recuerdo, etcétera. Una vez lo que aparece es caracterizado como “realidad en persona”, otra vez como “ficción” o como “presentificación del recuerdo”, etcétera. Son caracteres que encontramos en lo percibido, en lo fantaseado, en lo recordado, etcétera, como tales –en el sentido de la percepción, de la fantasía, del recuerdo– como algo inseparable, y como necesariamente pertenecientes en correlación a los tipos concernidos de vivencias noéticas. Por eso, allí donde de lo que se trata es de describir los correlatos intencionales fielmente y por completo, debemos co-aprehender todos esos caracteres reglados, nunca de modo ocasional, sino con legitimidad esencial, fijándolos en conceptos rigurosos. De ahí que debamos distinguir dentro del nóema total esencialmente varios estratos, los cuales se agrupan en torno a un “núcleo” central, en torno al puro “sentido objetivo”, alrededor de aquello describable con idénticas expresiones objetivas, porque en las vivencias paralelas de tipo distinto puede ser un algo idéntico¹³. A Husserl le gusta poner el ejemplo de un “árbol”: frente al “árbol que aparece como tal” idéntico, con el idéntico “cómo” “objetivo” de su aparecer¹⁴, se encuentran las diferencias de los modos de donación, cambiantes de tipo de intuición en tipo de intuición y según otros tipos de representación¹⁵.

Es importante hacer ver que, para Husserl, a los múltiples datos del contenido noético le corresponden múltiples datos integrantes de un “contenido noemático”, de modo que el nóema –y el “núcleo noemático”, eso que Marion asume como el “núcleo de lo dado”– es siempre lo correspondiente a una nóesis (por ejemplo, toda percepción tiene “lo percibido en cuanto tal”). Esto conlleva que el nóema ha de ser asumido siempre tal y como se halla “inmanentemente” en la vivencia intencional de que se trate (percepción, juicio, agrado, etcétera), es decir, tal y como se nos ofrece cuando interrogamos puramente a esa vivencia intencional misma¹⁶. El nóema es, pues, el “objeto intencional” de la “intención” –de la nóesis–. Y todo lo que encontremos en el nóema (los caracteres noemáticos múltiples y distintos) será “reflejo” correspondiente de lo que encontremos en la nóesis, en el acto intencional¹⁷. Es fundamental retener este hecho para comprender

¹³ Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I* (1913). Hua III/1. La Haya: Martinus Nijhoff, 1976, p. 210, líneas 9ss.; trad. esp.: Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*, México: Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 221.

¹⁴ Desde el punto de vista noemático, debemos distinguir entre dos conceptos de objeto: (i) este punto puro de unidad, este “objeto simple” noemático y (ii) el “objeto en el modo (en el “cómo”) de sus determinaciones”. Con ello, tenemos que este “cómo” ha de ser asumido justamente como lo que prescribe el acto correspondiente, como lo que también pertenece realmente a su nóema. El “sentido” es este noemático “objeto en el cómo”, por lo tanto, el “sentido” es el “núcleo del nóema” (Husserl, *Ideen I*, p. 303 (1-10); trad. esp.: pp. 313-314). Además, en cuanto a la identificación del “sentido” (el “objeto en el cómo”) y el “núcleo del nóema”, cf., Serrano de Haro, A., “Fenomenología trascendental y filosofía analítica en torno al concepto de nóema”, en: *Revista de Filosofía*, 2 (1989), pp. 169-177, p. 169. Disponible en: <http://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/view/RESF8989110169A/12279>

¹⁵ Husserl, E. *Ideen I*, p. 233 (11-15); trad. esp.: p. 243.

¹⁶ *Ibid.*, p. 203 (18-23); trad. esp.: p. 214. Husserl afirma expresamente que la vivencia intencional está de tal modo constituida que ha de ser sacada de ella en una disposición adecuada de la mirada un “sentido”. Así, por ejemplo, toda representación tiene su “lo representado como tal” (*ibid.*, p. 207 (1-7); trad. esp.: p. 217).

¹⁷ Como acabamos de ver, en la identificación del “núcleo noemático” con el “objeto en el cómo” se comprende claramente que en Husserl el nóema está en absoluta correlación con la nóesis, es decir, sin nóesis, no hay nóema.

la diferencia entre Husserl y Marion¹⁸.

El nóema es para Husserl la realidad como tal porque no es parte integrante real de la conciencia, porque es hecho consciente como lo otro de la conciencia, lo trascendente a ella, su correlato, el cual no solamente incluye (i) la “objetividad de conciencia” como tal, sino, a la vez, (ii) las formas del cómo noemático del “carácter de mentado”, es decir, de la “donación”¹⁹. Pero esto último indica que, además de tener presente el objeto, pertenece *a priori* a la propia esencia de la percepción el tener “su” objeto como la unidad de un cierto contenido noemático, contenido que es siempre distinto para otras percepciones del “mismo” objeto, pero que siempre está esencialmente bosquejado. Por ello, lo noemático es el campo de las unidades, mientras que lo noético lo es de las multiplicidades “constituyentes”.

Lo múltiple “funcionalmente” unificador, y a la vez unidad de conciencia constituyente, no muestra de hecho nunca identidad allí donde es dada identidad del “objeto” en el correlato noemático. Por ejemplo, allí donde distintos trozos de una unidad de una percepción, constituyente de unidad de cosa que dura en el tiempo, de un algo idéntico, muestran este único árbol inmodificado en el sentido de este percibir –dándose ahora en esta orientación, luego en aquella, ahora desde la cara delantera, luego desde la cara trasera, respecto de los caracteres visualmente aprehendidos de cualquier lugar primero de modo borroso e indeterminado, luego clara y determinadamente, etcétera.– ahí es hecho consciente el objeto hallable en el nóema como un objeto idéntico en el sentido literal, mas la conciencia de él es, sin embargo, en los distintos trozos de su duración inmanente, una conciencia no-idéntica, una conciencia solo enlazada, dicho sea, unificada continuamente²⁰.

La pregunta que entonces surge es cómo se enlaza esa conciencia siempre distinta de lo mismo o, en otras palabras: ¿cómo es posible que sea dado lo mismo a partir de lo distinto? La cuestión es abordada solo superficialmente por Husserl en *Ideas I*, pero ya ahí apunta en la dirección de la “conciencia inmanente del tiempo”.

2. Génesis de la reunión de lo múltiple en Husserl

La conciencia de tiempo inmanente es, según Husserl, la unidad omniabarcante de todas las vivencias de un flujo de vivencias, o sea, la conciencia de tiempo inmanente es la unidad de la conciencia que une conciencia con conciencia. Se trata de la “síntesis originaria” de la conciencia originaria de tiempo, la cual no es válida únicamente para la experiencia sensible, sino para todos los modos de la intuición (como el del recuerdo, o el de la fantasía, etcétera). Para toda conciencia en general, en cuanto conciencia de algo, se cumple que su objeto intencional como tal es hecho consciente como unidad idéntica noético-noemática de modos cambiantes de conciencia, ya sean intuitivos o no²¹.

¹⁸ Empezamos a comprender ya por qué Marion no se refiere al “núcleo noemático” en el mismo sentido que Husserl: en este el “núcleo noemático” indica la necesaria correlación del nóema con los actos noéticos, los cuales, según hemos anticipado ya, estarían puestos entre paréntesis por Marion.

¹⁹ Husserl, E., *Ideen I*, p. 228 (35-37); trad. esp.: p. 239.

²⁰ *Ibid.*, p. 231 (6-21); trad. esp.: pp. 241-242.

²¹ Husserl, E., *Cartesianische Meditationen*, II Meditación, §17, 1931. Hua I, La Haya: Martinus Nijhoff, 1973, p. 79 (3-

Para Husserl, la forma fundamental de la síntesis es la “identificación”, determinada en primer lugar como la síntesis que, transcurriendo pasivamente (*passiv verlaufende*), todo lo gobierna en la forma de la continua conciencia-de-tiempo (*Zeitbewußtseins*) interna²². Con ello, aunque con la *epoché* la existencia del mundo y de este objeto concreto de mi experiencia que está aquí son puestas entre paréntesis, el único y el mismo cubo que aparece, por ejemplo, es continuamente inmanente a la conciencia fluyente, está descriptivamente en ella, como también está descriptivamente en ella el *uno y lo mismo*. El en-la-conciencia es un peculiar ser-en-ella, no como componente real, sino ser-idealmente-en-ella intencional, que aparece, o también un ser-en-ella como su inmanente *sentido objetivo*. Es decir –y esto será fundamental para comprender a Marion respecto a Husserl–: “El objeto de la conciencia en su identidad consigo mismo *durante el vivir fluyente*²³ no se introduce desde el exterior en la conciencia, sino que se halla contenido en ella misma como sentido, o sea, como *producción intencional*²⁴ de la síntesis de conciencia”²⁵. El nóema en Husserl es, por lo tanto, el producto de la intencionalidad de la conciencia, de la síntesis noética, síntesis que en última instancia se constituye en, y como, el “devenir del vivir fluyente”, la cual es justamente la “conciencia-de-tiempo”²⁶.

Toda conciencia en la que lo no-idéntico es hecho consciente unitariamente, toda conciencia-de-multiplicidad, toda conciencia-de-relación, etcétera., es una síntesis que constituye sintéticamente (o también, “sintácticamente”) su *cogitatum* característico (multiplicidad, relación, etcétera), ya sea que esta producción sintética (o sintáctica) haya de caracterizarse como una pura pasividad del yo o como su actividad.

La producción sintética de la conciencia no dice una síntesis que meramente uniera las vivencias de conciencia individuales una a una, sino que se trata más bien de que el vivir entero de la conciencia se da ya como tal sintéticamente unificado en continuidad fluyente. Para Husserl, el universo de las vivencias que constituyen el contenido de ser real (*reellen*) del *ego* trascendental²⁷ es un universo componible únicamente en la forma de la unidad del fluir en que todas las singularidades mismas se ordenan como fluyentes en él. Por ello, la forma general de todas las formas particulares de vivencias concretas y de las estructuras fluyentes constituidas en su fluir mismo es una forma de motivación omnienlazante que impera en toda singularidad. Podríamos considerar a esta forma como legalidad formal de una génesis universal, según la cual se constituyen en unidad

6); trad. esp.: Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Paulinas, 1979, pp. 86-87.

²² *Ibid.*, p. 79 (21-24); trad. esp.: p. 87.

²³ “...während des strömenden Erlebens”. Cursivas nuestras.

²⁴ Cursivas en el original.

²⁵ Husserl, E., *Cartesianische Meditationen*, p. 80 (9-13); trad. esp.: p. 88.

²⁶ Con esto alcanzamos ya un lugar firme para probar que el “núcleo noemático” es en Husserl el producto de la “intencionalidad”, de modo que la pretensión de Marion de llegar al primero poniendo a la segunda entre paréntesis sería imposible en el caso de Husserl.

²⁷ El *ego* trascendental es, para Husserl, el correlato de las variaciones eidéticas de la imaginación, esto es, el sujeto correspondiente a la donación de esencias. El *ego* trascendental es la conciencia intuitiva y apodíctica de lo universal. La variación eidética es donante en sí misma, en la pura intuición. El *ego* correspondiente a esa experiencia es el *yo* trascendental (cf. Husserl, E., *Cartesianische Meditationen*, pp. 104-105; trad. esp.: pp. 125-126).

siempre de nuevo, en una cierta estructura formal noético-noemática de los modos fluyentes de donación, el pasado, el presente y el futuro²⁸.

Según Husserl, las síntesis constitutivas presuponen las producciones de la síntesis de la conciencia interna de tiempo: el “color blanco” mismo no es el “ver-ahora el color blanco” (con esta iluminación, etcétera)²⁹. La conciencia-de-tiempo es el lugar originario de la constitución de la unidad de identidad en general. Pero es una conciencia que únicamente crea una forma general: “Lo que la constitución-de-tiempo realiza es solamente una forma universal del orden de la sucesión y una forma de la coexistencia de todas las donaciones inmanentes”³⁰. Por ello, añade Husserl, la forma no es nada sin contenido. Lo dado inmanente “que dura en el tiempo” (*dauerndes*) es solamente “algo que dura en el tiempo” como lo dado de un contenido.

Pero la forma solo puede pasar a los contenidos al revelar lo que los contenidos ya a su vez contienen y constituyen su animación o profundidad: “el Presente en su vida”. Así, “el Presente Vivo es el contenido del contenido”³¹. Es decir, desde el punto de vista de la génesis de toda síntesis, esto es, desde la conciencia interna-de-tiempo, la materia hylética (el contenido sensible como tal del fenómeno de experiencia) es ya intencional³².

3. El presente vivo en Husserl

Antes de que, como Husserl asegura en *Ideas I*, la materia sea el contenido de un acto en tanto que *hyle* constituida por la nóesis, la *hyle* se da ella misma según una intencionalidad pasiva, si consideramos la *hyle* justamente en el estar constituyéndose como tal (*en train de se constituer*). Pero si la proto-impresión (la *hyle*) tiene un poder constituyente es justamente porque afecta al yo que se constituye en esta atracción³³. Hay por lo tanto una co-origenariedad del flujo y del yo. Y, sin embargo, Montavont asumiría que, en Husserl, aunque el yo se constituye a partir del flujo, está siempre ahí precediendo su propia emergencia. Dicho sea, la relación del flujo y el yo no es de generación, sino de afección: el flujo no da nacimiento al yo, sino que lo afecta. Según Montavont, la *hyle* es vida, no en razón de una forma intencional que vendría a añadirse a ella, sino porque en ella misma, en su contenido mismo, es esta forma. La *hyle* habría de interpretarse

²⁸ *Ibid.* p. 109 (11-19); trad. esp.: pp. 130-131.

²⁹ Husserl, E., *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Ausgearbeitet und herausgegeben von Ludwig Landgrebe, Prag: Academia/Verlagsbuchhandlung, 1939, pp. 75. Según estas palabras, el “ver-ahora” indicaría que la conciencia-de-tiempo (*Zeitbewußtsein*) es el “estar dándose ahora”, es el estar-deviniendo-de-la-donación, por lo tanto, un devenir-actual *previo* al “producto” de ese devenir. Estaríamos aquí en un momento análogo al que descubrimos cuando Marion se fija en la “materia” del fenómeno como instancia anterior a todo producto técnico-objetivo. Y ello porque en Marion, la experiencia de la cosa, la materia (la *hyle*) expresa lo incierto, lo impreciso: “...esta imprecisión permite a la cosa devenir otra que ella misma, ser sin cesar lo que no era o que ya no será; no se trata aquí solamente de contingencia e incertidumbre... sino del modo de temporalidad de lo que, al contrario del objeto, no pretende persistir en la presencia, sino presentarse según un advenimiento que pasa y sobrepasa” (cf. Marion, J.-L., *Certitudes négatives*, París: Bernard Grasset, 2010, pp. 256-257). Sin embargo, a pesar de la posible analogía de estas evidencias, veremos que finalmente se hallan ambas irremediabilmente separadas.

³⁰ Husserl, E., *Erfahrung und Urteil*, p. 76.

³¹ Granel, G., *Le Sens du Temps et de la Perception chez E. Husserl*, París: Gallimard, 1968, p. 58.

³² Montavont, A., *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, París: PUF, 1999, p. 237.

³³ *Ibid.*, p. 238.

entonces como este extraño contenido del presente vivo que se confunde con la forma de este último, como la encarnación de una conciencia afectada, como una vida trascendental que se experimenta a cada instante en un nacer siempre recommenzado”³⁴. La materia hylética, prosigue Montavont, no recibe forma alguna exterior a ella, sino que se informa ella misma en una temporalización pasiva. La impresión originaria es, por ello, una auto-afección de la *hyle* por ella misma, es forma archi-originaria de la pasividad. En la *hyle*, el flujo se constituye como conciencia impresiva del orden del afectar, que toca al yo en el sentimiento, el cual es la forma original de ser en el presente vivo del yo³⁵.

A pesar de estos maravillosos análisis de Montavont, lo que a nosotros nos interesa –habiendo ganado que la *hyle* es forma primerísima y que con ella se encuentra involucrado por completo el yo en su estadio primigenio–, es comprobar en Husserl mismo cómo está constituida esa forma primerísima y cómo está en ella el yo involucrado. Al descubrirlo, podremos saber a partir de qué evidencias comparar desde el lugar más radical y originario posible el nóema de Husserl con el nóema de Marion.

En el origen del flujo de conciencia se halla en Husserl un proto-presente como “la esfera de ser actual más originaria y a partir de la cual se generan todos los otros tiempos: el tiempo temporalizado de mi yo, el tiempo temporalizado de los otros yos, el tiempo intersubjetivo, etcétera. No es un presente estático, sino un movimiento de temporalización o síntesis universal en el que se genera todo sentido”³⁶. El proto-presente es “lo absoluto” como temporalización de todas las temporalizaciones, es “una temporalización de las primordialidades (*Urtümlichkeiten*) que están proto-temporalizando, es decir, una puesta en reunión (*Ver-gemeinschaftung*) interna de las mismas”³⁷. El absoluto mismo es este presente primordial universal. En él se “halla” todo tiempo y todo mundo en todo sentido. La “realidad” en el sentido mundanal más preciso es “presente” fluyendo él mismo, de modo que, en la primacía del presente mundanal como presente de la “realidad auténtica”, se expresa “la primacía de la totalidad primordial absoluta”³⁸.

Lo fundamental es que “todo es uno –lo absoluto en su unidad: unidad de una auto-temporalización absoluta, lo absoluto en sus modalidades-de-tiempo temporalizándose en el fluir absoluto, en el presente “fluyendo vivo”, en el presente primordial, ¡en la unidad-todo del absoluto en su unidad!, que temporaliza y ha temporalizado todo lo que es”³⁹. El tiempo y el mundo son temporalizados en lo absoluto, en el “ahora que-fluyendo-permanece” (*stehend-strömendes Jetzt*)⁴⁰. Y aquí está ya la implicación del yo: “El absoluto no es otra cosa que temporalización absoluta, y ya su interpretación como lo absoluto, que yo direc-

³⁴ *Ibid.*, pp. 239-240.

³⁵ *Ibid.*, pp. 241-242.

³⁶ Conde Soto, F., *Tiempo y conciencia en Edmund Husserl*, Santiago de Compostela: USC, 2012, p. 194.

³⁷ Husserl, E., *Zeitigung – Monade* (21/22 September 1934), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Dritter Teil (1929-1935), Hua XV, La Haya: Martinus Nijhoff, 1973, p. 668 (15-17).

³⁸ *Ibid.*, p. 668 (24-25).

³⁹ *Ibid.*, p. 669 (8-13).

⁴⁰ *Ibid.*, p. 670 (12-13).

tamente encuentro como mi primordialidad que-fluyendo-permanece, es temporalización que lleva lo absoluto a lo-que-está-*proto-siendo*"⁴¹.

El presente vivo es un "puro presente" en el sentido de que es "la forma o estructura por la que 'pasa' todo objeto o sentido que se manifieste"⁴². Por ello, el presente viviente no es solo la esfera en la que cobran sentido y validez las valideces que temporalmente son presentes, sino que es la esfera "en la que se conservan algunas de las valideces pasadas y en la que se pre-apunta a posibles valideces futuras"⁴³. El presente viviente está fuera del tiempo porque en él "ocurre un proceso de síntesis entre protoimpresiones, retenciones y protenciones fuera del tiempo"⁴⁴, habiendo solo gracias a él tiempo sin estar él en el tiempo. El presente viviente es pues un "proto-tiempo", una "proto-nóesis", o "constituir fluyente", "un flujo que es ser-fluyendo, un "movimiento" de fluir-constituir" que "se trasciende a sí mismo" y constituye así el tiempo inmanente-objetivo, el tiempo de los actos intencionales y de los objetos intencionales que les corresponden⁴⁵.

Es importante darse cuenta de que Husserl intenta evitar hablar respecto al presente vivo de "proto-impresión" o "impresión originaria", quizás –cree Conde Soto– porque Husserl no quiere caer en la idea de suponer en el presente vivo donaciones singulares de un punto-ahora, pues el presente viviente "se refiere siempre a la dación de un contenido concreto que se da como un contenido dotado de extensión"⁴⁶. Para Husserl, el presente viviente es al modo del "horizonte"; se trata de un "horizonte" que está auto-temporalizándose en devenir reuniente ("Todo es uno –lo absoluto en su unidad"). Por ello, asegura Conde Soto, en Husserl, el concepto de un presente entendido como impresión momentánea donante de un punto temporal "es una abstracción" solo comprensible al establecer la distinción entre el presente viviente y "el plano inmanente-objetivo de los objetos temporales"⁴⁷. En el presente vivo, la retención y la protención no son aún pasado o futuro en relación a la impresión primaria, sino que están con esta "juntas" en su interior. Conde Soto concluye: "El presente concreto viviente es un concepto que supera la idea de una fase-fuente (*Quellphase*) impresional originaria"⁴⁸.

A continuación, Conde Soto se ocupa del problema del acceso al presente viviente, esto es, del problema de la donación fenomenológica que se tiene de tal presente, puesto que "el acceso reflexivo al presente proto-originario no es un acceso directo que lo capte en su actividad tal y como esta transcurre"⁴⁹. El problema es que el proto-transcurrir, el proto-fluir, del presente viviente "es algo de

⁴¹ *Ibid.*, p. 670 (14-17).

⁴² Conde Soto, F., *Tiempo y conciencia en Edmund Husserl*, p. 197.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*, p. 198.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 198-199.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 199.

⁴⁷ Encontramos aquí un punto que resultará decisivo en la contraposición entre Husserl y Marion respecto a la donación del nóema. Marion se fijará en el tiempo solo como punto de origen de lo distinto cada vez, alejándose por lo tanto de lo que aquí descubrimos en Husserl, para quien el pulsar del tiempo es siempre ya en el origen, podríamos decir, "pulsar de horizonte".

⁴⁸ *Ibid.*, p. 199.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 200.

lo que no se puede tener dación reflexiva-fenomenológica: si es objetivado, comprendido entonces como algo temporal, pierde su carácter genuino de ser un presente viviente”⁵⁰. Pero entonces se alza el siguiente problema: el presente viviente no puede ser recuperado en la reflexión y ser a la vez vivido tal y como es. La solución de Husserl, según Conde Soto, se encontraría en el movimiento mediante el cual el proto-yo anónimo se transforma en un yo, pero teniendo en cuenta que el auto-temporalizarse del yo (esa transformación del proto-yo anónimo en un yo) dice el mismo proceso por el cual es constituido el mundo trascendente: “Cuando el proto-yo se aparece como un yo que dura, se aparece paralelamente un mundo como correlato dotado de duración”⁵¹. Por lo tanto, concluye Conde Soto, el proto-yo se escinde de alguna manera, explicándose esta escisión al suponer que cuando somos afectados por una unidad hylética aparecen a la vez la afección (que origina así una determinada vivencia) y el yo afectado correlato de la afección. Ambas apariciones aparecen como elementos situados en el tiempo inmanente. Pero para ello es preciso que el proto-yo en sí mismo haya efectuado ya previamente algún salir de sí. Conde Soto, en nota al margen cita a Klaus Held, para quien ese “salir de sí” diría una “auto-comunalización en el interior del yo”.

Al hablar de la “esencia del “presente vivo””, K. Held mantiene que el mismo no ha de ser aprehendido, como ya sabemos, en la “intuitividad” reflexiva, sino que el “presente-yo vivo” debe ser pensado –en, y sobre, la base de su carácter anónimo– más bien como “auto-vinculación” („*Selbstvergemeinschaftung*”, o sea, la “auto-comunalización” de que habla Conde Soto). La “autovinculación” ha de ser pensada según K. Held como una “pluralidad” o “extensión” en la “puntualidad” que se mantiene del yo. Es proto-forma anónima de la expansión temporal. La “autovinculación” del presente-yo vivo es una conexión pre-reflexiva –“en el interior” del yo y de su vida–, entre yo y yo, que hace posible en general que el yo pueda aprehenderse en expresividad reflexiva, intuitivamente y volviéndose hacia sí mismo, como un algo que fluye o que persiste, o sea, que se mantiene en todo tiempo de ahora en ahora⁵².

Lo que a nosotros nos importa aquí es fijarnos en el hecho mismo de la “auto-vinculación” activa⁵³, en devenir, que ya es siempre el proto-yo. Esa auto-vinculación dice la forma primerísima de la acción misma de reunión que ya hemos visto respecto de “lo absoluto”, determinado expresamente aquí como “presente-yo vivo” y, por lo tanto, por completo según la “subjektividad absoluta” primera. El origen originado en reunión se confunde así con un proto-yo que es

⁵⁰ *Ibid.*, p. 206.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 206-207. Es decir, la “estructura de correlato”, de la cual es el paradigma la estructura nóesis-nóema, sería una “estructura que expresa duración”, tiempo, constitución, o sea, “reunión”, con todo el aparato material-formal de las retenciones y protenciones y, en última instancia, con el dominio de la forma de la “reunión”. Con ello, se alza en el origen la diferencia entre Husserl y Marion: aunque este intente ir hacia atrás de la estructura intencional de correlación nóesis-nóema (lo veremos en seguida), en pos de los contenidos sensibles (*hyléticos*), en busca de aquello que por fin haría inútil la constitución de la nóesis de un yo trascendental, sin embargo, incluso recorriendo ese camino, no necesariamente saldríamos con ello de la “reunión”, de la “síntesis” (y con ello, de la “unificación” e “identificación”), pues, como vemos en Husserl, siempre hay “reunir”, incluso en lo “absoluto”, aún no *temporal*, aún no *constituyente*, aún no “*intencionalmente* reuniente”, pero sí ya “reuniente”.

⁵² Held, K., *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentales Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik* (Phaenomenologica 23), La Haya: Martinus Nijhoff, 1966, p. XI.

⁵³ Aunque absolutamente “pasiva” desde el punto de vista de la “intencionalidad activa”.

acción como tal de reunión en y como su vida. La vida del primer yo, como la vida del primer ser, es auto-vinculación, auto-reunión, reunificación absoluta en devenir. Evidentemente, se trata del devenir de una reunificación de lo distinto, de lo múltiple⁵⁴; pero, finalmente, de una forma de vinculación que se auto-mantiene en su fluir. Se trata de que el “fluir” es como tal para Husserl ya “proto-asociación”, siendo la forma de ambos la misma⁵⁵. Toda asociación tiene su lugar en la unidad del (i) presente proto-modal, el primigenio (*urtümlichen*) presente fluyente, con su (ii) proto-asociación, es decir, la coexistencia fluyente⁵⁶.

Según Husserl, el ser proto-fenomenal como presente fluyente vivo es hecho consciente de modo originario; es un campo de darse cuenta, de percepciones originales respecto a todo lo que compone. El presente fluyente vivo tiene una estructura misteriosa, la cual ha de ser seguida en distintas direcciones, entre todas, ante aquella que lo caracteriza como “fluyente”. La esencia de este carácter es el de constituirse como *nunc stans* de un fluir unitario mediante una continuidad anónima de modificaciones intencionales de un proto-modo, que por su parte no existe de modo rígido, sino que es él mismo fluyente. En este fluir está constituido un proto-ahora que se mantiene y queda, como forma fija para un contenido fluyente, y como punto-proto-origen de todas las -modificaciones constituidas⁵⁷. Pero también constituido está al unísono con la forma rígida de lo que proto-brota (*Urquellenden*) el proto-ahora, que es justamente continuidad doble de formas rígidas. Así, en total hay constituido un continuo rígido de la forma, en el que el proto-ahora es punto medio proto-brotante para dos continuos como dos ramas de los modos de variación: el continuo de los caracteres-de-lo-ahora-mismo-sido y el continuo de los caracteres-de-lo-futuro. No obstante, esta es una continuidad-formal que se mantiene y queda para lo que la recorre fluyendo, como co-constituido continuamente fluyendo. Y, en el fluir de esta forma, hay una síntesis misteriosa (*wundersame*) fluyendo en curso continuo, en la que se constituye como ser individual lo que ahora surge proto-brotando, lo que, transcurriendo el sistema formal de lo ahora-mismo-sido, permanece siempre lo mismo, pero lo mismo en los modos continuamente distintos de lo ahora-mismo-sido (*Soeben*)⁵⁸.

Si a todo lo dado originalmente lo denominamos “percibido”, entonces lo ahora-mismo-sido también es “percibido”, o sea, es percibido el hecho de que “lo individual, considerado de modo abstracto en su puntualidad, lo individual que surge en el punto ahora, es ahora, [y es percibido el hecho de que] al instante es transformado en el ahora-mismo y [es percibido el hecho de] que persiste como lo mismo en la transformación de este ahora-mismo en el ahora-mismo del ahora-mismo, etcétera, como lo mismo en la transformación de sus modalidades-de-tiempo. De esa manera precisamente constituye [lo individual] lo mismo, pero

⁵⁴ Debemos recordar que “Selbstvergemeinschaftung” proviene de *Selbst* y de *Vergemeinschaftung*, que a su vez descende de “gemeinschaft” y por lo tanto de “gemeinsam”. Pues bien, *gemeinsam*, dice en alemán *común, en común, conjunto*, procediendo del indoeuropeo *mei-2*, que indica justamente *cambio* (en el sentido también de *variación*) e *intercambio*. Parece pues que, en el origen, “diferencia” y “síntesis” son, al menos en el ámbito indoeuropeo, inseparables. Cf. Pokorny, J., *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, v. II, Berna/München: Francke Verlag, 1959, p. 710.

⁵⁵ Husserl, E., *Manuscrito C15/2a-4b, nº 66*, en: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, en *Husserliana. Materialien Band VIII*, Dordrecht: Springer, 2006, p. 295.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*, p. 8.

⁵⁸ *Ibid.*

como punto individual y distinto de todo punto que se constituye –en la forma persistente proto-yo y ahora-mismo, etcétera– nuevamente en el continuo suceder que fluye”⁵⁹.

4. Lévinas contra la intencionalidad

Aunque Michel Henry es el antecedente más directo que habría influido en las palabras de Marion que dieron pie a esta investigación⁶⁰, nosotros nos fijaremos aquí en el autor fundamental para comprender el tratamiento que la estructura noético-noemática adquiere en Marion contra Husserl. Se trata de Emmanuel Lévinas, quien también asumirá expresamente el hecho de que en Husserl los datos hyléticos se encuentran en la base de la intencionalidad. Lévinas tendrá plena conciencia de la constitución temporal misma de los datos hyléticos, que son contenidos sensibles que duran extendiéndose en el tiempo, habiendo de esta realidad temporal de la intención de nueva conciencia: estando la conciencia presente a ella misma, siendo sentida, vivida⁶¹.

Lévinas descubre que en Husserl el contenido sensible recibirá muy pronto (en las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* de 1905) una interpretación en que se muestra otro sentido de la intencionalidad, insistiendo en las fuentes impresionales de toda conciencia. Pero Lévinas atiende también a la implicación de la sensibilidad con el cuerpo, siendo entonces la sensación aquello por lo que el cuerpo está implicado en toda experiencia sensible. Con ello, el mundo no será ya una entidad estática, sino que se refiere a “puntos de vista” adoptados libremente por un sujeto que marcha y posee órganos móviles: por ejemplo, si se da tal movimiento del ojo, o de la cabeza, etcétera, se da entonces tal modificación de lo visto.

No obstante, a pesar de las maravillosas descripciones de Lévinas sobre la sensibilidad en Husserl, que muestran cómo en este el sujeto está implicado carnalmente en el mundo, constituyendo así una exterioridad que lo constituye a él mismo, Lévinas afirmará tajante que “la verdadera exterioridad está en esta mirada que me impide toda conquista. ...Yo *no puedo ya poder*. la estructura de mi

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 8-9. Según estas palabras, Husserl comprendería la donación de la forma como el “darse cuenta” mismo del surgir de la forma del probo-brotar, junto con el darse cuenta de la modificación de la forma del proto-brotar en la forma del ahora-mismo-sido. O sea, una forma es una “conciencia”, es ella misma “conciencia”, “darse cuenta”, si no de modo objetivo, si ya operando como darse cuenta que de alguna manera se revela según forma. En Husserl, todo “darse cuenta” sería ya como tal lo que podríamos llamar “forma viva de unificación”, “forma viva de identificación”.

⁶⁰ O sea: “la reducción elimina toda trascendencia, es decir, el éxtasis intencional de la conciencia hacia su objetivo”. Según Henry, “...la fenomenología material tal y como la concibo resulta de esta reducción radical de toda trascendencia que libera la esencia de lo sub-yacente de la sub-jetividad en tanto que su ‘componente’ hylético o impresional” (Henry, M., *Phénoménologie matérielle*, París: PUF, 1990, p. 15). Aquí están expresadas las palabras que ya conocemos de Marion, pero con un matiz que se va perfilando: en paralelo con Henry, la eliminación de la intencionalidad en Marion no supondría únicamente la eliminación de toda trascendencia en pos de una donación de lo dado absolutamente indudable, sino, además, la “liberación” del “componente hylético o impresional” sub-yacente en la sub-jetividad. Destacando este matiz comprenderíamos mejor, no solo el avance de Marion, sino también el de Husserl en su “vuelta al origen”, que ya conocemos a través de la conciencia-de-tiempo y de la proto-hyle, o proto-impresión del presente vivo. Pero en todo ello, ¿no apunta ya un movimiento general en la fenomenología de vuelta a la “sensibilidad” como intento repetido desde el mismo Husserl de alcanzar el origen?

⁶¹ Cf. Lévinas, E., “Intentionnalité et sensation”, en: *Revue Internationale de Philosophie*, v. XIX, 71-72, fasc.1-2 (1962), pp. 34-54. Nosotros citamos aquí según la edición posterior del artículo en: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, París: Vrin, 2001, p. 206; trad. esp.: Lévinas, E., *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Madrid: Síntesis, 2005, p. 215.

libertad ...se invierte totalmente”⁶². Lévinas llama “rostro” (*visage*) a la epifanía de lo que puede presentarse directamente a un yo y, por ello mismo, exteriormente.

Lévinas, siguiendo con ello a Descartes, asumirá la idea del Infinito en nosotros, que dice la relación entre el yo y el Infinito. La idea del infinito tiene como carácter excepcional que su *ideatum* sobrepasa su idea: “La intencionalidad que anima la idea del infinito no se compara con ninguna otra: mienta lo que no puede abarcar y en este sentido, precisamente, lo Infinito”⁶³. Por ello, la alteridad de lo infinito no se anula ni se amortigua en el pensamiento que lo piensa. Pensando lo infinito, el yo *piensa más de lo que piensa*. La trascendencia del infinito en relación al yo que está separado de él y lo piensa constituye así la primera marca de su infinitud. “La idea del infinito es pues la única que enseña lo que ignora. Ha sido *puesta* en nosotros. No es una reminiscencia. He aquí la experiencia en el único sentido radical del término: una relación con el exterior, con el Otro, sin que esta exterioridad pueda integrarse en lo Mismo”⁶⁴.

Para Lévinas, la experiencia, o sea, la idea del infinito, se encuentra en la relación con el Otro, relación que consiste en abordar un ser absolutamente exterior. La exterioridad del ser infinito se opone a mi poder con su *logos*: “No matarás”. Así es como significa y se significa el Otro, asistiendo, apoyando con su rostro indefenso su propia expresión significativa. Con ello, el Otro es siempre dueño del sentido que libra. Y con ello, en Lévinas, el significado se cumple como la “sensibilidad” misma.

Lévinas asume que la “sensación” es, en las *Investigaciones lógicas* de Husserl, “contenido primario”, mientras que, en *Ideas I*, es la “hyle”, la cual solo participa en lo que posee sentido animada por la intencionalidad del yo o constituida en el tiempo inmanente según el esquema de la teórica conciencia-de en la retención y la protención, en la memoria y la espera. Para la estructura de la intencionalidad, que es la del pensamiento o de la comprensión, la sensibilidad, lo afectivo es solamente información para el conocimiento y la comprensión en la intencionalidad. Contra ese dominio de la sensibilidad por la intencionalidad del conocimiento, se levanta según Lévinas la sensibilidad como la significancia misma de la significación: el uno-para-el-otro, la vulnerabilidad, la pasividad o susceptibilidad pura, el psiquismo bajo las especies de una mano que da hasta el pan arrancado de su boca. Es el psiquismo como un cuerpo materno⁶⁵.

Como vemos, Lévinas también retrocede a la sensibilidad en la búsqueda del origen, más allá (más atrás) de la intencionalidad y de la estructura nóesis-

⁶² Lévinas, E., “La Philosophie et l’Idée de l’Infini”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1957, n° 3. Citamos aquí según la versión del artículo en: *En decouvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, 3ta edición, 2001, p. 240; trad. esp.: p. 248.

⁶³ *Ibid.*, p. 238; trad. esp.: p. 246.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 239; trad. esp.: pp. 246-247. Lévinas llama lo “Mismo” (o el “Mismo”) al yo idéntico que permanece en sí, al yo que es identificación en lo diverso. Es el yo cuya libertad asegura su autarquía y la dominación del Otro (el rostro, o el infinito). Para Lévinas, el pensamiento libre, el que ha gobernado hasta el momento la metafísica occidental, es capaz de rechazar interiormente, de refugiarse en sí, de ser precisamente pensamiento libre frente a lo verdadero y existir “primero” como origen de lo que recibe, de dominar mediante la memoria lo que lo precede; “mientras que el pensamiento libre es “lo Mismo”, el rostro se me impone sin que yo pueda estar sordo a su llamada ni olvidarlo –quiere decir, sin que yo pueda dejar de estar obligado como responsable de su miseria. La conciencia pierde su primer lugar” (cf. Lévinas, E., *En decouvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, p. 272; trad. esp.: p. 278)

⁶⁵ Lévinas, E., *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1974, citado aquí según la edición de París: Le Livre de poche, 2004, p. 109; trad. esp.: Lévinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca: Sígueme, 2003, p. 124.

nóema. Y, sin embargo, si hemos descubierto que en el propio Husserl se daría un intento similar de vuelta a la sensibilidad, ¿cómo entender a pesar de este paralelismo la crítica evidente que tanto Lévinas como Marion harán del avance de Husserl, y más cuando sabemos que el mismo Lévinas habría sido consciente del intento husserliano de vuelta al origen sensible mediante el tiempo y el cuerpo? ¿Qué hay en la vuelta a la sensibilidad en Lévinas que influirá en Marion en su contraposición a Husserl? Y, *aún más*, ¿podemos suponer que eso que buscamos está de alguna manera en relación con la estructura nóesis-nóema?

La respuesta no se hace esperar si tenemos en cuenta que Lévinas determina con más precisión la contraposición de lo Mismo por parte de lo Otro, entre otras vías, asumiendo la sustitución de la idea de “totalidad”, en que la filosofía ontológica reúne o comprende lo múltiple, por la idea de una separación resistente a la síntesis. Es decir, la distancia entre lo Otro y lo Mismo, que permite a lo Otro no caer bajo el dominio de lo Mismo, será comprendida por Lévinas como “separación” que resiste a la síntesis, justamente, de la intencionalidad del conocimiento propio de lo Mismo. Lévinas afirma el origen a partir de la “creación”, plantando cara con ello a “la comunidad previa de todas las cosas en el seno de la eternidad, de donde el pensamiento filosófico, guiado por la ontología, hace surgir los seres como de una matriz común”⁶⁶. Contra esa “comunidad previa”, Lévinas encuentra el desfase absoluto de la separación que supone la trascendencia, desfase que se dice mediante el término “creación”, en que se afirma a la vez el parentesco de los seres entre sí pero también su heterogeneidad radical, su exterioridad recíproca a partir de la nada⁶⁷. Con ello, Lévinas logra que la trascendencia no se cierre en totalidad. Los “yoes” no forman ya totalidad sin que haya un plan privilegiado ni principio propio de este en que los yoes puedan aprehenderse: “Anarquía esencial a la multiplicidad. Existe de tal manera que, a falta de plan común a la totalidad, que nos obstinamos en buscar para referirle la multiplicidad, no sabremos nunca qué voluntad, en el juego libre de las voluntades, mueve los hilos del juego ... Pero un principio penetra todo este vértigo y temblor cuando el rostro se presenta y reclama justicia”⁶⁸.

Una de las tesis de *Totalidad e Infinito* consistirá, según Lévinas, justamente en negar a la intencionalidad la estructura de nóesis-nóema a título de estructura primordial⁶⁹. Y ello porque la exterioridad del ser no significa que la multiplicidad esté sin relación, sino solamente que la relación que liga a la multiplicidad no llena ya el abismo de la separación, sino que esta queda confirmada. La relación con Otro introduce en mí lo que no estaba en mí. Es la “acción” sobre mi libertad que pone fin a la violencia e instaura la Razón⁷⁰. El rostro significa pues por sí mismo, precediendo su significación la *Sinngebung*, viniendo antes de la estructura intencional de una correlación noético-noemática: hay ya que ser para otro para que

⁶⁶ Lévinas, E., *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, (Phaenomenologica VIII), La Haya: Martinus Nijhoff, 1961. Citado aquí en la edición de París: *Le Livre de Poche*, 1990, p. 326; trad. esp.: Lévinas, E. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca: Sígueme, 2002, p. 297.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*, p. 327; trad. esp.: p. 298.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 328; trad. esp.: p. 299.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 223; trad. esp.: p. 217.

el fenómeno del sentido pueda surgir⁷¹.

5. El adonado, sujeto en la “contra-experiencia”

Marion se fija en el avance de Lévinas y su oposición ejemplar a la intencionalidad: contra la intencionalidad, que surge del Yo para mentar y poner un objeto, Lévinas ha opuesto una “reversión” de la intencionalidad, un “contrario de la intencionalidad”, una “conciencia a contra-corriente invirtiendo la conciencia. Es la “contra-intencionalidad”. Según Marion, el rostro del prójimo se beneficia de una formidable propiedad: “si yo puedo mentarlo intencionalmente e inscribirlo como cualquier otro objeto en un horizonte común del que soy el centro ...debo también y sobre todo sufrir la contra-mención que el otro me dirige silenciosamente, pero más claramente que un grito; pues, como rostro, me encara, me impone contemplarlo como aquel del que tengo que responder”⁷². El rostro ejerce una llamada sobre mí, convocándome como “adonado”.

La influencia de Lévinas sobre Marion es decisiva como vemos⁷³, aunque no se limita solamente al problema del otro y a la relación ética con el prójimo, sino que en la “contra-intencionalidad” descubre Marion una formalidad esencial con que tratar toda experiencia⁷⁴, de modo que la “contra-intencionalidad” dice también la “contra-experiencia” es decir, la “experiencia de lo imposible”, la experiencia de todo fenómeno saturado cuya intuición excede las condiciones posibles de la experiencia objetiva que un Yo pueda fijar de antemano.

La contra-experiencia no equivale a una no-experiencia, sino a la experiencia de un fenómeno que no es observable según la objetividad: afrontado al fenómeno saturado, el Yo no puede verlo, pero no puede tampoco mirarlo como su simple objeto. Lo que entonces ve el ojo sin mirada del sujeto es la sobreabundancia de la donación intuitiva, de modo que el ojo no percibe tanto la aparición misma del fenómeno saturado como la perturbación que provoca en persona en las condiciones comunes de la experiencia, al modo, por ejemplo, como un exceso de luz no se ve ya directamente sobre el papel fotográfico. El ojo entonces no ve nada distintamente (en particular, objeto alguno), sino que “experimenta claramente su impotencia a dominar el exceso de lo dado intuitivo, por lo tanto, antes que nada, las perturbaciones de lo visible, el ruido de un mensaje mal recibido, la ofuscación de la finitud. Recibe una pura donación, justamente porque no discierne en ello ningún don objetivable”⁷⁵.

Ya hemos visto⁷⁶ cómo Marion sugiere que el “fenómeno saturado” es el

⁷¹ *Ibid.*, p. 292; trad. esp.: p. 271.

⁷² Marion, J.-L., *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris: PUF, 1997, p. 368; trad. esp.: Marion, J.-L., *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Madrid: Síntesis, 2008, p. 422.

⁷³ “...cuando tuve la idea de que el sentido de la mirada se invierte (lo que se llama “contra-intencionalidad” o “icono”), me volví hacia Lévinas” (Marion, J.-L., *La Rigueur des choses. Entretiens avec Dan Arbib*, París: Flammarion, 2012, p. 163).

⁷⁴ Se puede decir que el adonado responde en Marion a una “responsabilidad” que determina con anterioridad toda responsabilidad ética o legal. Frente a Lévinas, Marion afirmaría que no se da solamente una “responsabilidad para con el otro”, intentando así extender el concepto de “responsabilidad” sobre los límites de la ética y prolongándolo al “aparecer de lo que aparece en conjunto, por lo tanto, a la fenomenalidad entera” (Gondek, H.-D. y L. Tengely, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlín: Suhrkamp, 2011, p. 201).

⁷⁵ Marion, J.-L., *Étant donné*, p. 301; trad. esp.: p. 352.

⁷⁶ Ver nota al margen nº 7.

desarrollo de la contra-mirada del otro descubierta por Lévinas, en que el sujeto queda a merced del otro, de modo que la generalización por parte de Marion de ese movimiento convertiría al sujeto de la experiencia en sujeto a merced de “lo otro”, es decir, del fenómeno experimentado en general. Y con ello se cumpliría la pretensión de que para acabar con el “sujeto”, no hace falta destruirlo sino revertirlo, darle la vuelta. Así, aunque el “sujeto” se coloque en el centro (lo que según Marion no cuestionará), no obstante, sí impugnará “el modo de -ocupación y de ejercicio del centro que reivindica”⁷⁷. El fenómeno saturado exigirá entonces al sujeto el exponerse a la contra-experiencia, es decir, llevar a cabo una lucha contra la interpretación inevitablemente objetivadora⁷⁸. Estas dos interpretaciones se articulan de manera inversamente proporcional, siendo para Marion justamente el “adonado” quien habrá de llevar a cabo esa articulación y con ello, decidirla.

Mediante la “univocidad de la reducción”, Marion logrará involucrar al sujeto en la experiencia saturada (la reducción “reduce *simultáneamente* al sujeto y al objeto”⁷⁹), de modo que “el operador de la reducción” (el *quién* de la reducción, el sujeto que la lleva a cabo) no sale de la reducción igual que entra en ella: “el yo mismo se encuentra en ella metamorfoseado en operador de la fenomenalización y en ministro de la donación y, lejos de sintetizar y de construir objetos, se recibe de la donación según su modo (el modo del adonado), igual que las cosas se reciben según sus modos (los modos de lo dado)”⁸⁰.

El “adonado”, el “nuevo sujeto” de la “contra-experiencia”, el sujeto que sufre la “contra-intencionalidad”, ya “no sintetiza”, sino que es “él mismo dado” a partir de la donación. Marion asegura que yo puedo reducirme a mí mismo al poner entre paréntesis todo lo que en mí tiene que ver con la trascendencia inmanente, es decir, con las significaciones (obtenidas entre otras vías por la reducción de las esencias), para, así, atenerme a las inmanencias “reales” (*réelles*). Entonces, cuando me reduzco a mí mismo como hombre, obtengo mi *carne*, de modo que, entre los cuerpos físicos de la naturaleza propiamente aprehendidos, encuentro, en su característica única, *mi carne (Leib)* como aquella que no es un simple cuerpo físico (*Körper*), siendo mi carne el único objeto en el interior de mi estrato mundano abstracto al que asigno experimentalmente un campo de receptividad (*Empfindungsfeld*). “Así reconducido a su propia carne, es decir, propiamente identificado con su carne, con su carne como lo último que le resulta propio, el yo trascendental se descubre él mismo reducido”⁸¹.

Con ello alcanzamos el carácter esencial empírico del “yo” (“moi”), con todas

⁷⁷ Marion, J.-L., *Étant donné*, pp. 441-442; trad. esp.: p. 498.

⁷⁸ Marion, J.-L., *Reprise du donné*, París: PUF, 2016, p. 95.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 44.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 44-45.

⁸¹ *Ibid.*, p. 47. Marion cita en todo este argumento a Husserl, E., *Cartesianische Meditationen*, (V Meditación, § 44), Hua I (1973), pp. 128 (32-38), 128 (5-10); trad. esp. (respectivamente): p. 161, p. 160. Por otra parte, vemos aquí de nuevo que se trata de ir hacia atrás de la estructura nóesis-nóema –reduciendo en mí todo lo que tenga que ver con la trascendencia inmanente, con las significaciones y el significar (nóesis)–, para atenerme solo a las “inmanencias reales”, o sea, a la dimensión de los “contenidos sensibles”, y con ellos a la instancia de la “receptividad” y de la sensibilidad como tal: mi “carne”. Se trataría por lo tanto del movimiento paralelo que ya hemos visto en Husserl y en Lévinas.

las consecuencias que Marion descubre en la determinación del “adonado”⁸². El carácter empírico del “yo” se debe al hecho de que el primer acto del “yo pienso”, de la espontaneidad del entendimiento, que “consiste en una síntesis de lo diverso”, viene “después”, o “con”, el advenimiento de eso diverso en la intuición. El “yo pienso” depende pues del arribo de la intuición⁸³. Y eso es precisamente lo que, según Marion admite aquí, ha formalizado ejemplarmente Husserl, al asumir que lo originario no pertenece ya al Yo trascendental de la intencionalidad o de la constitución, sino a la impresión temporal sin cesar nueva, que surge *antes* de aquella impresión que ella vuelve inmediatamente pasada, aunque retenida en la primera presencia. “Solo la impresión originaria del tiempo vivo es primera, no ya la apercepción de la unidad sintética”⁸⁴. Por lo tanto, lo originario se desplaza desde el “yo pienso” de la representación de sí según el entendimiento al “yo soy afectado” en la intuición por el instante siempre renovado, pero absolutamente sin precedente, remarca Marion, que viene por decirlo así a estallar sobre la pantalla de mi conciencia, despertándola, desapareciendo en ella y abriéndola a la impresión siguiente, encargada a su vez de la originariedad⁸⁵.

Esta transferencia del origen a la impresión temporal no relativiza solamente según Marion la pretensión trascendental del Yo –aunque admite nuestro autor que en Husserl es parcialmente mantenida– sino que lo expone sobre todo a la donación radical que ejerce el tiempo sobre la conciencia, la cual cambia así de golpe de estatus. Y ello justamente porque la impresión originaria, que es la única que da acceso a la temporalidad, “no podría en absoluto advenir en el interior de una unidad ya originariamente sintética, ni de una constitución trascendental de objeto (presuponiendo una y la otra por otra parte esta temporalidad que reciben y disponen, pero no producen ni provocan)”⁸⁶. Para Marion, la impresión originaria entra únicamente en la fenomenalidad en cuanto que su donación se encuentra en ella recibida como el único acontecimiento originario, exigiendo por lo tanto que el Yo renuncie al estatuto de representación acompañante y originariamente sintetizante, para asumir la simple función de “receptividad”, es decir, que abandone el “yo pienso” por el “yo soy afectado”, sometido por completo a la donación y asumiendo la función de “recibir” como el “asignatario”⁸⁷ de la donación.

“Recibir” significa para el asignatario el llevar a cabo la donación transmutándola en manifestación, acordando a lo que se da mostrarse a partir de sí: “El pensamiento se recibe él mismo en el instante exacto en que recibe lo que se da para, gracias a su propia recepción, mostrarse al fin”⁸⁸. El pensamiento del polo-

⁸² La caracterización canónica del “adonado” por parte de Marion se encuentra en el Libro V de *Étant donné*, §§ 25-30.

⁸³ Marion, J.-L., *Étant donné*, p. 351; trad. esp.: p. 405.

⁸⁴ *Ibid.* Esta afirmación de Marion está claramente en contra de lo que hemos descubierto en Husserl en el §3 de este mismo trabajo, esto es, que la impresión originaria es ya forma originaria (ultra-pasiva, “sin representación”), de reunión y síntesis. El proto-ahora sería en Husserl “forma viva de unificación”.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*, p. 352; trad. esp.: p. 406.

⁸⁷ Empleamos aquí la expresión de la excelente versión española de Xavier Bassas, que traduce así el original francés: *attributaire*.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 365; trad. esp.: p. 419.

conciencia nace con la manifestación que hace visible sin saberlo, sin quererlo, e incluso quizás, admite Marion, sin poderlo. Se trata, como diría Kant, del “sentimiento de una existencia sin el más mínimo concepto”, sentimiento indisoluble del “sentimiento” en que se muestra lo dado. Mediante ese sentimiento el pensamiento accede incidentalmente a él mismo⁸⁹.

Determinado el asignatario como un pensamiento que transforma lo dado en manifiesto y se recibe de lo que recibe, el asignatario correspondiente a un fenómeno dado en tanto que saturado será ya el “adonado”, recibiendo entonces el impacto de lo dado como una “llamada”⁹⁰. A partir de la llamada del fenómeno saturado, el adonado ha de responder al fenómeno en tanto que tal, es decir, tal y como se da. Es la “responsabilidad” del adonado frente a cada tipo de fenómeno saturado: (i) respecto al *acontecimiento*, el adonado responde como su testigo, estando a cargo de su reconstitución y su hermenéutica; (ii) respecto a la *carne*, el adonado responde a la afección que su carne sufre en primer lugar por y en sí misma; (iii) respecto al *ídolo*, el adonado responde de la amplitud de su propia mirada ante el ídolo (cuyo caso privilegiado es el cuadro artístico); (iv) respecto al *ícono*, el adonado responde de la vida del otro⁹¹.

6. El nóema según Marion

Al estudiar nuestro autor, el ideal de evidencia en Husserl como la correlación esencial entre el aparecer y lo que parece (y según los pares diversos, como la correlación entre intención/intuición, significación/cumplimiento, nóesis/nóema), llega a la conclusión de que para Husserl esa correlación nunca es perfecta, de modo que la evidencia objetiva es finalmente un simple “ideal”, un caso límite. Pero, ¿por qué la igualdad entre nóesis y nóema, intención e intuición, parece inaccesible para Husserl en el momento mismo en que le concede la dignidad de la verdad al ser el lugar de la evidencia adecuada?; ¿por qué Husserl compromete la vuelta a las cosas mismas al caracterizar como “idealidad” la evidencia y la verdad? La respuesta es según Marion que en Husserl la igualdad entre la intuición y la intención es de hecho inaccesible porque la intuición casi siempre supone una carencia respecto a la intención, igual que el cumplimiento es insuficiente a la significación; es decir, la intención y la significación sobrepasan a la intuición y el cumplimiento⁹². Según los paralelismos usados por Marion entre, por una parte, la nóesis como significación e intención y, por otra parte, el nóema como cumplimiento e intuición, lo que Marion viene a decirnos es que en Husserl el nóema siempre sería insuficiente en relación con la nóesis.

Sin embargo, el autor francés muestra, a la vez, a partir del ejemplo de Kant, que el concepto depende radicalmente de la intuición: aunque la intuición sin concepto resulta tan ciega como el concepto sin intuición resulta vacío, sin embargo,

⁸⁹ Con el “sentimiento de una existencia”, Marion no solo alude a Kant sino además a Rousseau, cuando este habla de sentir su propia existencia con placer, sin darse el trabajo de pensarla, o también de disfrutar de algo que no es nada exterior a sí, sino de sí-mismo y de su propia existencia. Marion remite además a M. Henry respecto a la determinación del pensamiento de sí y de su existencia como un sentir original.

⁹⁰ Marion, J.-L., *Étant donné*, p. 366; trad. esp.: p. 420.

⁹¹ Para las determinaciones de los distintos tipos de fenómenos saturados: *Étant donné*, §23 y §24, pp. 318ss.; trad. esp.: pp. 369ss.

⁹² Marion, J.-L., *Étant donné*, p. 268; trad. esp.: pp. 316-317.

para Marion “el cegamiento vale más aquí que la vacuidad”⁹³. Incluso cegada, la intuición da aún, mientras que el concepto, incluso si puede únicamente hacer ver lo dado, resulta como tal perfectamente vacío, por lo tanto, incapaz también de ver sea lo que sea. “La intuición sin concepto, aunque aún ciega, da sin embargo ya materia a un objeto, mientras que el concepto sin intuición, aunque no ciego, no ve sin embargo nada, puesto que nada le ha sido dado a ver”⁹⁴. A partir de ahí asumirá Marion que la intuición rompe en su provecho el paralelismo con el concepto, de modo que en adelante, la extensión de la intuición fijará la de la donación fenomenal: “La fenomenalidad de la donación se fija sobre la intuición”⁹⁵, es decir, y siguiendo los paralelismos ya conocidos, sobre el nóema, no sobre la nóesis. Con ello, no solamente comprendemos ya qué quiere decir realmente Marion cuando habla en *De surcroît* de reconducir la donación a su “núcleo de dado”, o sea, a su “núcleo noemático”, sino, además, en qué sentido intentará frente a Husserl poner entre paréntesis la nóesis intencional como tal: desbordándola mediante la intuición-nóema, que, aunque ciega, da ya sin embargo “materia a un objeto”. Se trataría pues en Marion de lograr que la materia dé y se dé ella misma ya sin la síntesis noética, siguiendo con ello el movimiento de Lévinas, pero extendiéndolo a todos los fenómenos saturados (y no solamente al del rostro, o el “icono”). Marion intentaría, entonces, lograr que la materia (la sensibilidad, la intuición, el nóema), signifique por sí misma dándose desde sí misma, anulando justamente con ello el significar propio de la nóesis del sujeto que recibe esa donación. Así es como la “hermenéutica” deviene para Marion necesaria: “Hay “hermenéutica” cuando no puede haber “constitución”, es decir, cuando no se puede definir lo que Husserl llama el “núcleo” (*Kerne*) del nóema mediante un concepto o un conjunto de conceptos fijos”⁹⁶. Es el caso del fenómeno saturado, en que la variación del nóema hace que no haya definición posible del nóema. “En este caso, estamos siempre obligados a volver a comenzar la descripción del nóema, es decir, a pasar de la constitución a la hermenéutica. Y si hay un fenómeno saturado que continúa, que se repite, la hermenéutica va ella misma a tener que ser indefinida”⁹⁷. Por ello, Marion se posiciona expresamente contra Husserl en este preciso lugar al asumir que, en este, a pesar de que las operaciones noéticas son muy variables, hay siempre un núcleo noemático, un centro del núcleo, que es invariable. Y es por ello que hay conocimiento científico posible. “En Husserl, por más que diga que hay un flujo de conciencia ininterrumpido que constituye todo sentido interno (el tiempo), al final, lo que le interesa es la estabilidad espacial del núcleo del nóema. Esa es la cosa en Husserl, su objetivo. Hay una ciencia y un objeto porque para Husserl no hay ciencia sin objetos; hay objetos por doquier, porque hay una estabilidad del núcleo del nóema”⁹⁸.

⁹³ *Ibid.*, p. 270; trad. esp.: p. 319.

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 270-271; trad. esp.: p. 319.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ Marion, J.-L., “*Erotski fenomen*”, Seminario impartido por Claudia Serban y Jean-Luc Marion en diciembre de 2015, en el Instituto de Filosofía y Teoría Social (*Institut za Filozofiju i Društvenu Teoriju*, IFDT) de la Universidad de Belgrado, min. 21:03 – 21:26. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=NUsmnFpFwzw&list=PLxYbh6oD_DS2DQjWW-0rZ7haYh-GeW59d&index=2. Último acceso: 3 de mayo de 2019.

⁹⁷ *Ibid.*, min. 21:36 – 21:53.

⁹⁸ Marion, J.-L., “*Le réel et le donné*”, Conferencia impartida en el programa *Lundis de la Philosophie 2017-2018*, en la École Normale Supérieure, 2018. Disponible en: <http://savoirs.ens.fr/expose.php?id=3356> (min. 01:10:50 –

Solo nos quedaría ya comprobar finalmente lo ganado mediante un ejemplo práctico, asumido como tal por nosotros a partir del libro de nuestro autor sobre la pintura de Courbet⁹⁹. En la descripción de la obra de este, Marion llega hasta el cuadro *El roble de Flagey*, de 1864¹⁰⁰, el cual planta en el centro del mismo un árbol que invade casi todo su espacio con su enorme copa cargada de hojas, sin dejar más que una fina franja más clara de cielo entre la parte inferior de las ramas y el horizonte. Marion se centrará en el hecho de que en este cuadro no hay perspectiva alguna para que la mirada pueda vagar, cerrando el tronco y la copa del árbol el paso a la profundidad del cuadro. Entonces, la mirada solo puede y debe perderse en el cuadro, o más bien, “lo ve surgir hacia ella, sumergiéndola como una ola”¹⁰¹: el roble de Flagey adviene como un acontecimiento, como el advenimiento de su visibilidad.

Visto desde la filosofía, Marion asegura que *El roble de Flagey* confiere su presencia última, “no a la imagen de un árbol, sino a *este árbol* en persona”¹⁰². Marion enlaza ya con Husserl: este, al explicar el momento decisivo de la fenomenología según el autor francés –esto es, el momento en que el nóema (lo conocido, el objeto intencional), puesto siempre en obra por la nóesis (el acto intencional, el conocimiento) en la inmanencia siempre de la conciencia, deviene la cosa en persona– recurre al ejemplo de un árbol. Por ello, Marion intentará concebir el árbol de Courbet (y su rendimiento pictórico) en relación con el de Husserl (y su rendimiento fenomenológico).

Lo que hace Marion, en primer lugar, es describir la cuestión desde el punto de vista de Husserl, para quien, mientras que el árbol de la naturaleza puede desaparecer –incluso algún día lo hará–, sin embargo, el árbol en tanto que percibido, en tanto que asumido según la reducción como un algo dado de conciencia, no podrá nunca perderse. “Este árbol permanece tanto como la conciencia y, añadiremos nosotros, tanto como aquello que la conciencia ha visto de él y hace aún ver mediante el cuadro pintado”¹⁰³. Mientras que en Flagey el roble ya ha desaparecido, el nóema aún permanece en pie y, sin duda, para siempre cuando se trata del nóema de Courbet, *en tanto que cuadro* (en tanto que siendo pintado)¹⁰⁴.

Marion advierte que el nóema (y más aún el cuadro) no produce una imagen que reproduciría el árbol y lo reemplazaría, sino que suscita el árbol mismo, “simplemente *en tanto que* mentado por la mirada intencional”. Es decir, se trata de que el árbol mismo (la cosa misma) no es ya el árbol de la naturaleza, sino el objetivo intencional de la conciencia. El nóema tiende hacia la cosa en persona

01:11:16). Último acceso: 3 de mayo de 2019

⁹⁹ Cf. Marion, J.-L., *Courbet ou la peinture à l'œil*, París: Flammarion, 2014.

¹⁰⁰ Con este cuadro, Courbet tomaba partido en un debate político de la época a favor de la posición laica y revolucionaria que consideraba el árbol y su entorno como símbolos del verdadero lugar de la fundación de Francia, con Vercingetórix como figura eminente, frente a la posición contraria, comandada por el emperador Napoleón III, que decidió localizar la fundación de Francia en torno a la figura de Clovis, bautizado romano y muy posterior a Vercingetórix, localizando a la Bourgogne como punto 0 de la fundación de Francia, frente al Franco Condado.

¹⁰¹ Cf. Marion, J.-L., *Courbet ou la peinture à l'œil*, p. 153.

¹⁰² *Ibid.*, p. 154.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 155.

¹⁰⁴ *Ibid.*

“y la alcanza en la medida en que el nóema no deja de completar su “núcleo” permanente, esto es, lo invariante de la mención intencional que se encuentra en cada uno de los actos sucesivos que perciben la cosa mentada”¹⁰⁵, cosa que aquí es el “árbol”, con todas las nuevas percepciones que puede reunir en cada visión, “mediante todas las variaciones imaginables también, que desarrollan cada uno de los momentos de la “materia” fenomenal percibida, mediante los recuerdos y las anticipaciones de percepciones que su mención liga a ello, etcétera”¹⁰⁶. Con ello, el nóema se satura de intuiciones, directas o indirectas, y se identifica finalmente con la cosa en persona¹⁰⁷.

Habiendo hecho Marion en lo anterior la explicación “canónica” del nóema en Husserl, se pregunta entonces por aquello que en esa operación descrita puede aportar el pintor. Es cuando nuestro autor supone que, al distinguir Husserl entre el núcleo del nóema (la cosa en persona en tanto que mentada) y las variaciones que opera la visión concreta, está describiendo exactamente la actuación misma llevada a cabo por el pintor¹⁰⁸. A partir de aquí, Marion se fija ya solo en la continua transformación saturadora del nóema, de modo que la “donación” se cumpliría solo en esa “transformación”: el pintor mienta la cosa, pero la cosa, por ejemplo, en su forma o en su color. Sin embargo, *el* color en sí del árbol “se multiplica indefinidamente según la iluminación, los puntos de vista, la proximidad de otros colores, los reflejos, etcétera”¹⁰⁹. Y lo mismo podemos decir de *la* forma del árbol, no *pre*-vista ya mediante la línea única y continua del dibujo, sino que la forma de las ramas, de las hojas, de las flores, etcétera, se constituye a medida que se organiza el conjunto de las vivencias de colores, de movimientos, etcétera. “La lenta y paciente saturación del nóema (los toques siempre distintos y nuevos de los verdes, de los ocre y de los grises en el follaje del árbol, en la sombra del sotobosque, los rojizos declinados de los ramilletes, los blanquecinos entintados de la nieve, etcétera) constituye la única vía real de acceso a la cosa y a su forma íntima, en persona. Mirar una cosa consiste justamente en articular la permanencia espacial (relativa) de un núcleo noemático sobre las variaciones temporales (inevitables) de la materia que se esboza en otras tantas sensaciones”¹¹⁰. El pintor registra y consigna sobre la tela más variaciones y modificaciones de lo que ningún espectador común recibirá nunca sobre la retina. El pintor registra un exceso de intuiciones visuales tales que el árbol aparece en su saturación sensible.

¹⁰⁵*Ibid.*, p. 156. Marion nos recuerda aquí que el nóema completa su núcleo permanente (es decir, lo invariante de la mención intencional, o sea, la “X vacía”) continuamente con las nuevas determinaciones noemáticas (los nuevos predicados noemáticos) que componen la parte “variante” del núcleo, y que se corresponden a las continuamente nuevas variaciones noéticas dadas en el transcurso de la experiencia. Debemos recordar que el “núcleo del nóema” está compuesto por la “X vacía”, invariable, pero también por los “predicados noemáticos”, variables según las nóesis de que se trate. Ver al respecto Kosowski, Ł. “The Structure of Noema in the Process of Objectivation”, en: *Husserl Studies*, 28 (2012), pp. 143-160, pp. 145.

¹⁰⁶Cf. Marion, J.-L., *Courbet ou la peinture à l'œil*, p. 156.

¹⁰⁷Aquí vemos ya la lectura divergente que Marion comienza respecto a Husserl, fijándose únicamente en la saturación del nóema, pero no en el hecho de que tal saturación expresaría en Husserl justamente la correlación de las nóesis intencionales del sujeto, nóesis finalmente enlazadas entre sí en la forma absoluta originaria de toda experiencia.

¹⁰⁸*Ibid.*, p. 157.

¹⁰⁹*Ibid.*

¹¹⁰*Ibid.*

Así es como el pintor fija sobre la tela el árbol como fenómeno saturado y saturador. Por ello, según nuestro autor, el cuadro cumple más el nóema que toda otra mirada fenomenológica, de modo que la cosa *aparece más* sobre la tela que en la actitud natural, mostrándose más naturalmente sobre la tela que en la naturaleza: “Jamás el fenómeno aparece mejor y más como él mismo que en el cuadro que lo fenomenaliza en tanto que saturado y saturador. El cuadro, o el nóema — lo que de la cosa es más cósmico, lo más percibido”¹¹¹.

Marion llega a partir de todo lo anterior a la evidencia de que el cuadro se pinta de alguna manera *sin* el pintor, o más bien, de que el pintor recibe el cuadro “a la medida de su sensibilidad”. Así es como ha de contemplarse el “cuadro de la naturaleza” y su infinita “diversidad”. La diversidad dice la naturaleza en su carácter más propio. “La diversidad significa aquí que este cuadro no puede llevarse a la unidad, al menos a la unidad que *nosotros* le impondríamos, precisamente porque nosotros no somos capaces de una tan prodigiosa diversidad”¹¹². La diversidad infinita de la naturaleza nos pone a *nosotros*, finitos, fuera de juego.

Conclusión

Sintéticamente, lo alcanzado en este trabajo puede ser así esencialmente descrito:

(1) En Husserl impera la reunión de la síntesis, tanto en la estructura nóesis-nóema como en lo que Husserl mismo descubre antes de la misma: la sensibilidad (1-3).

(2) Contra la pretensión de reunión, se alza Lévinas promoviendo el cara-a-cara del rostro del prójimo, que, aunque también expresivo del retroceso a la sensibilidad en busca del origen, se comprende en contra de la formalidad de “totalidad”, no requiriendo ya de una nóesis sintetizante porque la sensibilidad (la vulnerabilidad del otro) se asiste a sí misma: significa por sí misma y a partir de sí misma (4).

(3) Marion asume la influencia de Lévinas (que expresa en su avance una “contra-intencionalidad” frente a la “intencionalidad” de Husserl), pero extendiendo la contra-intencionalidad a todo fenómeno saturado. Para ello es preciso un nuevo sujeto que se haga cargo de esa generalización: el “adonado” (5).

(4) Marion retrocede a la sensibilidad, pero conservando aún el nóema y comprendiéndolo como la sensibilidad misma, como la materia ya no interpretada por la nóesis del sujeto, anulada al ser desbordada por el hecho de que la materia (el nóema) se significa por ella misma y a partir de sí misma (6).

Es evidente que, aunque en su obra sobre Courbet Marion intenta ser lo más respetuoso posible con Husserl en el intento de justificar desde la fenomenología “canónica” su análisis de la pintura del primero, sabemos, a su vez, que Marion critica expresamente a Husserl su doctrina sobre el nóema y por extensión la estructura de la adecuación entre nóesis y nóema. La “reducción a la donación” puede ser comprendida entonces desde aquí como la reconducción de nuestra mirada al desbordamiento y saturación de la nóesis por el nóema, que comprendido como la sensibilidad misma, ya no precisa de la interpretación sintética por

¹¹¹*Ibid.*, p. 158.

¹¹²*Ibid.*, p. 172.

la nóesis que encontrábamos en Husserl, perdiendo con ello su carácter de “campo de la unidad” para adquirir el que podríamos llamar “campo de la transformación”. Para ello, Marion incide implícitamente en los puntos clave sobre los cuales Husserl justificaría en último término su pretensión de una “donación sintética”: el tiempo y la materia. Y, sin embargo, respecto al tiempo, Marion intentará de nuevo apoyarse en Husserl al asumir, como ya hemos visto, que para este lo originario no pertenece ya al Yo trascendental de la intencionalidad o de la constitución, sino a la impresión temporal sin cesar nueva, de modo que, según Marion, para Husserl únicamente la impresión originaria del tiempo vivo es primera, y no ya la apercepción de la unidad sintética. Marion descubre así en Husserl “la donación radical que ejerce el tiempo sobre la conciencia” justamente porque la impresión originaria no puede en absoluto advenir en el interior de una unidad ya originariamente sintética, ni de una constitución trascendental de objeto. Y ello porque una y otra presuponen ya la temporalidad, comprendida como pulsación siempre distinta del tiempo como impresión originaria¹¹³. Pero nosotros ya hemos visto (3) que Husserl encuentra en el origen “un proto-ahora que se mantiene y queda” como “forma fija” y como “punto-proto-origen de todas las modificaciones constituidas”. Así, el proto-ahora, el punto que emana sin cesar como fuente de lo siempre distinto y nuevo para Marion, es para Husserl constitutivo de una forma fija, que no cambia, que se mantiene siempre la misma, de modo que en Husserl la “diferencia” estaría conformada desde el origen en y como lo “mismo”, brotando del mismo punto y recibiendo para siempre por este hecho el carácter de “reunida” en y como “lo simultáneo”. El horizonte surge en Husserl ya reuniente, conformador de síntesis y de unidad a partir del punto origen, uno y el mismo, para todo lo múltiple y distinto.

Respecto a la materia, Marion hará la crítica del privilegio de la certidumbre objetivadora que la fenomenología ha patrocinado sobre todo con Husserl, y que se remonta a la operación llevada a cabo ya por Descartes para el conocimiento de “objetos”, el cual exige la constitución de estos poniendo justamente entre paréntesis la “cosa” y eliminando la *hyle* (la materia), reteniendo solo aquellos elementos que satisfacen ya la certidumbre. Es, según Marion, lo que la fenomenología trascendental de Husserl lleva a cabo en *Ideas I*, al considerar el objeto en el nóema, el cual es definido mediante un “núcleo noemático”. Según Marion, el nóema, en tanto que núcleo, constituye una abstracción del sentido total del objeto, o más bien, constituye el objeto a partir de su centro constante y por sustracción de las variaciones de la materia fenomenal (hylética)¹¹⁴. Y concluye Marion que quizá deberíamos entender en la fenomenología trascendental de Husserl la reducción del fenómeno a su algo dado como indudable, y de este algo dado a su sentido intencional, como una abstracción del flujo hylético de la cosa misma.

Para Marion, la materia es la “espontaneidad” de la cosa, su “indeterminación”, su “contingencia”, siendo su expresión el “flujo hylético de la cosa misma”.

¹¹³Marion hará ver que el tiempo mismo adviene como un acontecimiento, esto es, según el modo del arribo, el incidente y el hecho cumplido. Y ello porque la impresión originaria es leída por nuestro autor como un “punto-fuente” que “no deja de surgir en y como el puro presente” y sin dejar justamente por ello de pasar al ya-no-presente. Lo que a Marion le interesa resaltar es que “la impresión originaria no deja de re-surgir de lo invisto absoluto, de la boca de sombra de donde sale. La impresión originaria se da *a ver* como el puro acontecimiento sin tregua que adviene a partir de un nacimiento incondicional e indefinido. Desde el ‘punto fuente’, donación sin cesar en obra, lo que se muestra a penas (tal instante) nace de cada instante de lo que *se da a fondo* (la impresión originaria)” (Marion, J.-L., “L'événement, le phénomène et le révéle”, en: *Transversalités*, 70 (1999), pp. 4-25, p. 14.

¹¹⁴Marion, J.-L., *Reprise du donné*, p. 157.

Pero, como a la vez nuestro autor encuentra la indeterminación de la *hyle* en última instancia en el tiempo¹¹⁵, y comprendiendo este como el continuo pulsar distinto en continua transformación, la materia en Marion habrá de ser igualada con la variación y transformación de la sensibilidad que, como “nuevo nóema” o intuición saturadora, significa por sí misma y desborda la nóesis, anulando por lo tanto la capacidad constitutiva del sujeto trascendental de la experiencia y surgiendo en su lugar el “adonado”, encargado de la recepción de lo dado según dicta la iniciativa misma, y siempre cambiante, de lo dado.

Según Marion, aunque la sola y única tarea de la fenomenología es concebir el privilegio del fenómeno de hacer aparecer la cosa en sí, el *en-sí* de la cosa, sin embargo, es la pintura la que tiene a su cargo, más que cualquier otra actividad del espíritu, el poner en obra ese prodigio¹¹⁶. Y ello porque el pintor no reproduce nada que sería ya visible, sino que impone un algo nuevo visible a la visibilidad. Para Marion, “ser un ojo” (y no solamente “tener buen ojo”), califica al pintor que “ve al pintar”, que ve “*al mismo tiempo*, en el mismo gesto y en la misma energía en que se pinta”, es decir, dice el pintor que ve “*en tanto que* pintando”¹¹⁷, sin distancia, ni perspectiva, en relación a lo que ya se da a partir de sí mismo.

Así es como el tiempo del pulsar de la materia, de la sensibilidad, del nóema desbordante que va enlazando según su propio surgir la infinitud de su donación como acontecimiento sin la intervención ya de la nóesis del pintor, coincide con el tiempo del gesto mismo del pintor, que surge en el mismo darse de lo dado también como lo dado: el juego de las pinceladas sería la expresión de la coincidencia de los tiempos de la cosa misma en su aparecer y del pintor, o nuevo sujeto “adonado”, entregado a ese aparecer. Según Marion, el gesto de pintar precede la mirada identificadora de la cosa, la mirada trascendental de la nóesis sintetizante. Por ello, la aparición de la cosa pintada sobre la tela no reproduce lo que sabríamos ya de ella, sino que se trata de la aparición de la cosa *antes* de su identificación, antes de un saber teórico sobre ella, de un saber objetivante e independiente de la aparición misma. La cosa se muestra por ella misma, sin concepto que la preceda. Entonces, desde el punto de vista del pintor, lo que aparece lo hace “por su acto (*energeia*) de pintar”, encontrando así “su propia energía de aparición, la misma y única para la cosa y el pintor”¹¹⁸.

Referencias Bibliográficas

1. Bernet, R. (1991). Le concept husserlien de noème. En: Les Études Philosophiques, (pp. 79-100).
2. Conde Soto, F. (2012). Tiempo y conciencia en Edmund Husserl. Santiago de Compostela: USC. <https://doi.org/10.5944/rif.9.2012.763>
3. Gondek, H.-D. y Tengely, L. (2011). Neue Phänomenologie in Frankreich. Berlín: Suhrkamp.
4. Granel, G. (1968). Le Sens du Temps et de la Perception chez E. Husserl.

¹¹⁵*Ibid.*, p. 177.

¹¹⁶Marion, J.-L., *Courbet ou la peinture à l'œil*, p. 10.

¹¹⁷*Ibid.*, p. 25. Se trata quizás, añade Marion en nota al margen, del sentido en que Aristóteles dirá que, en el conocimiento, la *energeia* del espíritu que conoce deviene la misma que la de la cosa conocida (por ejemplo, en *Del alma*, III, 7, 430a 21, 431a 1, 431b 17).

¹¹⁸Marion, J.-L., *Courbet ou la peinture à l'œil*, p. 29.

- París: Gallimard.
5. Held, K. (1966). *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentales Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik (Phaenomenologica 23)*. La Haya: Martinus Nijhoff.
 6. Henry, M. (1990). *Phénoménologie matérielle*. París: Presses Universitaires de France. <https://doi.org/10.3917/puf.henry.1990.01>
 7. Husserl, E. (1950). *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen (1907)*. Hua 2. Haag: Martinus Nijhoff. versión española: Husserl, E. (1982). *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*. México: Fondo de Cultura Económica.
 8. Husserl, E. (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie 1 (1913)*. Hua 3/1. Den Haag: Martinus Nijhoff. trad. esp.: Husserl, E. (1993). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I. Traducción de José Gaos, 2ª edición (2ª reimpresión)*. México. España: Fondo de Cultura Económica.
 9. Husserl, E. (1973). *Cartesianische Meditationen (1931)*. Hua 1. Haag: Martinus Nijhoff. trad. esp.: Husserl, E. (1979). *Meditaciones cartesianas. Introducción Traducción y Notas: Mario A. Presas*. Madrid: Ediciones Paulinas.
 10. Husserl, E. (2006). *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*. En *Husserliana. Materialien Band 8*, Dordrecht. The Netherlands: Springer.
 11. Husserl, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil (1929-1935)*. Hua 15, Den Haag: Martinus Nijhoff. <https://doi.org/10.1007/978-94-010-2474-7>
 12. Husserl, E. (1939). *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Ausgearbeitet und herausgegeben von Ludwig Landgrebe. Prag: Academia/Verlagsbuchhandlung.
 13. Kosowski, Ł. (2012). *The Structure of Noema in the Process of Objectivation*. En: *Husserl Studies*, (28), (pp. 143-160). <https://doi.org/10.1007/s10743-012-9102-9>
 14. Lévinas, E. (1961). *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, (Phaenomenologica 8). La Haya: Martinus Nijhoff. Citado aquí en la edición de París: *Le Livre de Poche*, 1990; trad. esp.: Lévinas, E. (2002). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Traducción de Daniel E. Guillot, Salamanca: Ediciones Sígueme.
 15. Lévinas, E. (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Phaenomenologica 54, The Hague: Martinus Nijhoff.). citado aquí según la edición de París: *Le Livre de poche*, 2004; trad. esp.: Lévinas, E. (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Traducción: Antonio Pintor Ramos, 4ta. Edición. Salamanca: Ediciones Sígueme.
 16. Lévinas, E. (2001). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. 3ra. Edición. París: Librairie philosophique J. Vrin. trad. esp.: Lévinas, E. (2005). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Prólogo y Traducción: Manuel E. Vázquez. Madrid: Editorial Síntesis.
 17. Marion, J.-L. (1997). *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. París: Presses Universitaires de France. trad. esp.: Marion, J.-L. (2008). *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Traducción, presentación y notas: Javier Bassas Vila. Madrid: Editorial Síntesis.
 18. Marion, J.-L. (1999). *L'événement, le phénomène et le révélé. Transversalités*. *Revue de l'Institut catholique de Paris*, 70, (Abril-Junio), 4-25.

19. Marion, J.-L. (2000). D'Autrui à l'individu. En: Lévinas, E., Positivité et transcendance. Suivi de Lévinas et la phénoménologie. (pp. 287-308). Paris: Presses Universitaires de France.
20. Marion, J.-L. (2001). De Surcroît. Études sur les phénomènes saturés. Paris: Presses Universitaires de France. hay versión española parcial en: Marion, J.-L. (2005). Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica. Traducción de Gerardo Losada. Buenos Aires: Universidad Nacional de General San Martín y Jorge Baduino Ediciones.
21. Marion, J.-L. (2010). Certitudes negatives. Paris: Bernard Grasset.
22. Marion, J.-L. (2010). Le visible et le révélé. Paris: Les Éditions du cerf.
23. Marion, J.-L. (2012). Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Lévinas, Henry, Derrida. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
24. Marion, J.-L. (2012). La Rigueur des choses. Entretiens avec Dan Arbib. Paris: Flammarion.
25. Marion, J.-L. (2014). Courbet ou la peinture à l'œil. Paris: Flammarion.
26. Marion, J.-L. (2016). Reprise du donné. Paris . (pp. 95). Presses Universitaires de France. <https://doi.org/10.3917/puf.mario.2016.03>
27. Montavont, A. (1999). De la passivité dans la phénoménologie de Husserl. Paris: Presses Universitaires de France. <https://doi.org/10.3917/puf.monta.1999.01>
28. Xirau, J. (2000). Edmund Husserl. Una introducción a la fenomenología (1941). En Obras completas 3. Escritos sobre historia de la filosofía. Vol. 1. Libros. Edición de Ramón Xirau. Rubí (Barcelona) y Madrid: Fundación Caja Madrid y Anthropos Editorial.

Recibido: 24/06/2017

Aceptado: 13/04/2019