

# El fenómeno de la apelación\*

Recibido: 4 de octubre de 2015 | Aprobado: 13 de noviembre de 2015

DOI: 10.17230/co-herencia.12.23.5

**Patricio Mena Malet\*\***

patricio.mena.m@ufrontera.cl

**Resumen** El presente artículo busca interrogar el fenómeno de la apelación. Para ello, se examinará el vínculo entre fenomenología y apelación preguntándonos qué es preciso entender por la máxima husserliana que conmina a un retorno a las cosas mismas; en segundo lugar, intentaremos dilucidar cómo la obediencia crítica a la consigna fenomenológica ha supuesto una recomprensión del fenómeno al punto de transformar la consigna husserliana en un verdadero “retorno *de* las cosas mismas”. Finalmente, nos proponemos interrogar la apelación del fenómeno, a partir del diálogo entre Marion y Romano. No solo intentaremos dilucidar cuál es la especificidad de la apelación, sino qué relación estricta hay entre fenómeno, particularmente insigne o saturado, y apelación.

**Palabras clave:**

Cosas mismas, fenómeno saturado, apelación, incumbencia.

**The phenomenon of appellation**

**Abstract** This article aims to investigate the phenomenon of appellation. In order to do that, I will examine the connection between phenomenology and appellation considering how we should understand Husserl's commination to return to the things themselves. Secondly, I will try to elucidate how a critical response to that phenomenological maxim has required a reinterpretation of our understanding of the phenomenon to the point of transforming Husserl's maxim from back to the things themselves to “back *from* the things themselves”. Finally, we will investigate the appellation of the phenomenon from the perspective of the dialogue between Marion and Romano. We will not only try to demystify the specificity of appellation, but also try to discover what kind of close relationship we can find between phenomenon (specifically saturated phenomenon) and appellation.

**Key words:**

Things themselves, saturated phenomenon, appellation, incumbency.

\* Este artículo presenta resultados de la investigación desarrollada en el marco del proyecto Fondecyt Regular N°. 1140997 (2014-2016) del que el autor es investigador responsable.

\*\* Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso-Chile. Académico del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad de La Frontera, Temuco-Chile. Miembro del Centro de Investigaciones de las Humanidades de la misma Universidad.

## A modo de introducción

Al comienzo de *L'appel et la réponse*, Jean-Louis Chrétien afirma que:

Escuchar es siempre dejar de escuchar porque estamos siempre ya a la escucha. Pero la escucha desborda por mucho el solo oír. Todo en nosotros escucha, porque todo en el mundo y del mundo habla [...]. Lo que sea que hagamos, o incluso cuando no hacemos nada, donde estemos, siempre somos ya llamados y requeridos, y nuestra primera palabra, como nuestra primera mirada, responde ya a este requerimiento donde es tomada. No hay más que ese llamado de lo sensible que Merleau-Ponty intentara pensar en *Le visible et l'invisible*, el llamado que es, según sus términos, “ese *logos* que se pronuncia silenciosamente en cada cosa sensible” (1992: 25).

Este texto puede permitirnos entrar en el fondo de la cuestión. Aquello de lo que el fenomenólogo francés busca dar cuenta es del fenómeno de la apelación: ¿en qué consiste la experiencia de reconocerse, de sentirse llamado por una trascendencia? ¿Cuál es el modo de donación de la llamada que interpela? Ciertamente, se trata de un fenómeno que se dona a la experiencia y que se deja interrogar en cuanto tal, esto es, en su aparecer mismo. Lo primero a lo que es preciso poner atención es al hecho de que, a juicio de nuestro autor, todas las cosas hablan, todas ellas interpelan, incluso si su apelación sea en última instancia silenciosa. Las cosas, el otro hombre y el mundo ya se dirigen hacia nosotros según el modo de la apelación. En segundo lugar, el ser humano se halla enteramente comprometido en la escucha del llamado de las cosas, en su más amplia significación. Esto significa que no solo se escucha con los oídos, sino que la existencia humana y concreta se halla ella misma comprometida en su totalidad en la escucha de las múltiples y confluyentes apelaciones. Se podría decir, en este sentido, que todo fenómeno, tomado en su sentido fenomenológico -respecto del cual volveremos para interrogarlo-, en su donación puede ser apelante. Y si esto es así, entonces habría que reconocer que la apelación solo aparece o se muestra en la escucha atenta capaz de distraerse -pues, según Chrétien estamos siempre a la escucha- y volverse hacia aquella instancia apelante y a la llamada misma. En este sentido, la apelación, para ser tal -para darse y mostrarse, para aparecer en definitiva- precisa de un sujeto *capaz* de acogerla, de recibirla y de asumirla

como propia, como una tarea que compromete e incumbe. Soy yo quien me siento apelado y preocupado por aquello que me llama sin que otro pueda tomar mi lugar. Y finalmente, la apelación solo se deja escuchar en la respuesta que se ofrece a su llamado: escuchar y acoger atendiendo a la apelación -por tanto, dejándose distraer por ella-, es ya una primera respuesta que ofrecemos y sin la cual la llamada no se cumpliría como tal, pues cayendo en oídos sordos, ella misma también cae.

Se puede reconocer que dar cuenta de la experiencia de la llamada implica un desafío: pues ella misma no aparece sino en la respuesta que la acoge y que se decide, en última instancia por ella, siendo que se está siempre siendo solicitado por las cosas y los otros, sin que ello signifique que respondamos *a* y *de* cada una. Si la fenomenización de la llamada solo se cumple en la respuesta, entonces su descripción no deja de ser un problema: ¿cómo dar cuenta de aquello cuya venida y mostración es silenciosa y, en cierto modo, inaparente?

La cuestión del *fenómeno de la apelación* ha gozado ciertamente de un privilegio importante en la fenomenología contemporánea:<sup>1</sup> desde Heidegger<sup>2</sup> (1997; 1990), pasando por Lévinas (1971; 1974), Waldenfels (1995; 1997; 2000), Marion<sup>3</sup> (2005), Chrétien (1992; 2007),<sup>4</sup> Housset (1997; 2007), Falque<sup>5</sup> (2013; 2014) y de Gramont<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Para un panorama completo de la nueva fenomenología en Francia, *cfr.* Greisch (2009: 327-420), Tengelyi y Gondek (2011), Sommer (2015) y Thomas-Fogiel (2015: 25-123).

<sup>2</sup> No se puede desconocer que es Heidegger quien ya en *Ser y tiempo* hace de la llamada una cuestión central para la fenomenología (1997: 287-319). Sin embargo, el propósito de este trabajo es examinar eso que es la llamada en cuanto *fenómeno*, tal como es entendido, en primer lugar, por Husserl. Es partir de allí que se busca interrogar a la nueva fenomenología practicada en Francia (al menos, las obras de Marion y Romano de modo más detenidamente) y su modo de comprensión de “fenómeno” que queda mayormente esclarecido en el diálogo que éstas mantienen con Husserl -incluso si no dejan de remitir a la obra de Heidegger-.

<sup>3</sup> Para una presentación global de la obra de Marion, *cfr.* Vinolo (2012) y Greisch (2009: 363-395).

<sup>4</sup> Para una presentación de la cuestión del llamado en Jean-Louis Chrétien, *cfr.* Thirion (2002). La revista *Critique* le dedicó un especial (No. 790, Marzo, 2013) al pensamiento de Chrétien: *Le patient questionnement de Jean-Louis Chrétien*. Véase en particular: Riquier (2013), Kéchichian (2013), y Chrétien (2013). También es preciso constatar la proximidad existente entre los trabajos de Chrétien y de Marion en torno a la apelación.

<sup>5</sup> La posición de Falque es ciertamente crítica. Sin dejar de reconocer a la fenomenología de la llamada y de la respuesta -tal como ha sido desarrollada por Chrétien y Marion-, busca complementarla con una fenomenología y teología de la voz de la que dice que “es el fenómeno” (Falque, 2013: 75-81). Con ello, nuestro autor busca restituir a la fenomenología de la apelación lo que, a su juicio, ésta ha dejado afuera, a saber: el cuerpo, la alteridad y la “vibración presente de un ser encarnado” (2013: 69). Se trata, por tanto, de la voz que “voci-fera” (69) y que “debe escucharse primero en su crudeza” (70). (Las traducciones son mías).

<sup>6</sup> La obra de Jérôme de Gramont, a la que también prestaremos atención en este artículo, es altamente significativa pues, junto con hacer del *fenómeno de la apelación* una cuestión constante en su filosofía,

(1999, 2013, 2014a), entre otros. Según Tengelyi, quien en su último libro publicado en Francia le dedica importantes artículos a este problema, “la idea de que esta situación fundamental es omnipresente [la de responder a la apelación] en el pensamiento, en la acción y en la palabra se remonta a Martin Heidegger” (2014: 267)<sup>7</sup> quien en *De camino al habla* afirma que: “El decir de los mortales que viene al encuentro es el responder. Toda palabra hablada ya es siempre respuesta” (1990: 235). Lévinas, por su parte y en opinión del fenomenólogo húngaro, vuelve esta situación “contra el pensamiento heideggeriano del ser” (2014: 268) para atender así a lo que significa responder al llamado del otro (Tengelyi, 2014: 267).<sup>8</sup> Con todo, lo interesante del modo como la cuestión de la apelación es abordada en la fenomenología contemporánea reside en que ha demandado interrogar el encaminamiento metódico de la fenomenología. Por un lado, ha sido preciso preguntarse qué es fenómeno, qué tipo de fenómeno es la apelación -y no es gratuito que en el abordaje que hace Tengelyi al respecto hable del “fenómeno del acontecimiento de la llamada”, para precavernos que éste consiste precisamente en ser un evento-, así como también ha sido necesario preguntarse por el modo de acceso a los fenómenos -¿cómo retornar a ellos?-. Estas dos cuestiones están íntimamente ligadas, pues obedecer a la máxima de volver a las cosas mismas implica preguntarse qué son éstas y de qué modo retornamos a ellas. En este sentido, la pregunta por la apelación -por el fenómeno de la apelación- exige que la fenomenología misma se ponga en cuestión. Al respecto, Philippe Grosos, en una entrevista reciente, afirma que: “El despliegue de la fenomenología hay cada vez que reinventarlo en función de la cosa misma que hay que pensar” (Grosos & Vincent, 2008: 134). Si esto es correcto, la fenomenología debe continuamente buscar conformarse metódicamente al fenómeno que reclama su atención; entonces lo que proponemos examinar en este texto es cómo el fenómeno de la apelación, el acontecimiento de la llamada, se deja interrogar y describir fenomenológicamente, lo que implica a su vez preguntarnos por los modos de aproximación que la ciencia de los

---

se concentra, a su vez, en interrogar el proceder metódico de la fenomenología así como lo que es fenómeno -que son parte de las preocupaciones de nuestro ensayo-. Al respecto, véase Gramont (2014a: 139-184). Sobre la fenomenología de la apelación: Gramont (2013: 71-84; 1999: 9-77).

<sup>7</sup> Todas las traducciones de los textos que no han sido editados en español pertenecen al autor.

<sup>8</sup> Para un análisis detallado de esta cuestión en Lévinas y Heidegger, véase Marion (2012a: 129-148).

fenómenos ha asumido con el fin de aclarar el tipo de donación de la llamada. Con el fin de responder a estas cuestiones, proponemos avanzar del siguiente modo: en primer lugar, examinaremos el vínculo entre fenomenología y apelación preguntándonos qué es preciso entender por la máxima husserliana que conmina a un retorno a las cosas mismas; en segundo lugar, intentaremos dilucidar cómo la obediencia crítica a la consigna fenomenológica ha supuesto una recompreensión del fenómeno. Lo que está en juego en este momento es lo que Isabelle Thomas-Fogiel ha dado en llamar el “retorno de las cosas mismas” (2015: 39-51) -aunque esta es una expresión feliz, tomaremos distancia del fondo mismo de la crítica de la autora que acusa a la fenomenología de un giro realista o empírico tal como lo hiciera, de modo semejante, Jocelyn Benoist (2001: 45)-. Finalmente, nos proponemos interrogar la apelación del fenómeno. Tras el examen de lo que es fenómeno, a partir del diálogo entre las obras de Marion y Romano, no solo intentaremos dilucidar cuál es la especificidad de la apelación, sino qué relación estricta hay entre fenómeno, particularmente insigne o saturado, y apelación.

## **1. Fenomenología y apelación: el retorno a las cosas mismas**

La fenomenología se deja direccionar en primer lugar por la máxima que pide un “retorno a las cosas mismas” (*auf die Sachen selbst zuruckgehen*) (Husserl, 1985a: 218). Se entiende: una llamada nos es dirigida y conmina y ordena un acceso a las “cosas mismas”, es decir, no a las cosas materiales presentes en la naturaleza (*Dinge*), sino a las cosas en aquello que les es propio (Bégout, 2003: 11). De este modo,

[...] la cosa misma de la fenomenología será primeramente la vivencia de conciencia en la cual y por la cual algo como un objeto es mentado y por tanto presente. Por consiguiente, en virtud del lugar que otorga a la presencia en una conciencia, la fenomenología va antes a servirse, para la elucidación de los objetos a describir, de la herramienta de la “intuición donadora en persona”. Esta última es incluso, como lo dice el libro I de las *Ideas directrices para una fenomenología*, el “principio de los principios” de la fenomenología (Bégout, 2003: 13).

Aquí hay dos puntos que señalar. En primer lugar, el hecho de que la fenomenología tiene por fin primero recobrar el mundo de la experiencia vivida. Y en segundo lugar, que tal retorno no se cumple sin la intuición donadora, fundamento de toda descripción fenomenológica. Mas, si la fenomenología es el esfuerzo por describir al fenómeno tal como él mismo se da, es en razón de que su acceso no es inmediato; es preciso hacer toda una experiencia para acceder a la donación misma del fenómeno. Sobre esto volveremos más adelante.

Respecto del primer punto, la fenomenología opera una verdadera contra-revolución o revolución anti-copernicana (Romano, 2010a: 907-946) que tiene por objetivo llevar a cumplimiento su tarea que responde al diagnóstico que el propio Husserl hizo en la *Crisis de las ciencias europeas* en 1936, según el cual la racionalidad moderna, habiendo descubierto el objeto de la ciencia físico-matemático, ha velado, al mismo tiempo, el sentido del mundo de la vida, del mundo de nuestras percepciones y de nuestra cotidianidad (Henry, 2004: 112). Recobrar el mundo de la vida, como suelo y horizonte de la experiencia humana, es una tarea prioritaria asumida por la ciencia de los fenómenos -ciencia guiada por una idea reguladora de un saber absoluto y universal-, y es posibilitada por la reducción que acrecienta el dominio de nuestra experiencia al develar aquello que en la experiencia cotidiana de la actitud natural no aparece, esto es, los fenómenos. Dejar que aparezcan, junto con los procesos de su constitución, es el camino que emprende, de modo radical, la fenomenología husserliana. Redescubrir el mundo de la vida no es otra cosa que esclarecer la experiencia como relación o correlación que hay entre el sujeto y lo otro, sin que se pueda entender de modo independiente, pues, precisamente, el acento es puesto en la relación y no en alguno de sus polos. La ciencia moderna, por el contrario, al haber *vestido de ideas*<sup>9</sup> al mundo, nos ha vuelto ciegos a los fenómenos en su puro aparecer y manifestarse a la conciencia subjetiva para habituarnos, más bien, a las objetividades, como si éstas fueran independientes del mundo de la experiencia cotidiana y de nuestras percepciones que nos informan el mundo y a nosotros

---

<sup>9</sup> Se trata de una expresión acuñada por Husserl que, según el autor: “comprende todo lo que, para los científicos y hombres cultos, se *sustituye* (en cuanto que naturaleza ‘objetivamente real y verdadera’) al mundo de la vida y lo trasviste” (Husserl, 1976: 60). Un comentario aclaratorio sobre este punto es el de Romano (2008).

mismos. No son los objetos, sino los fenómenos dados siempre en relación con la vida subjetiva que los mienta aquello que se recobra con la práctica misma de la fenomenología.

Por otro lado, la tarea a la que se aboca la fenomenología, “volver a las cosas mismas”, no puede ser pensada sin restituirla a la idea de fenomenología su significación propiamente ética (Husserl, 1990: 13-23; de Gramont, 2014a: 164-184; Housset, 1997: 255-258; Housset, 2007: 421-438). El retorno a las cosas responde ciertamente a la aspiración de una vida capaz de conducirse en conformidad con la razón. “El verdadero filósofo”, afirma Husserl, “que no es verdaderamente él mismo sino a condición de que responda a un llamado, al llamado que le dirige la idea de una *sapientia universalis* y que reclama de él una abnegación absoluta” (1990: 22-23). Ciertamente, aquello que pone en juego Husserl, en este curso de 1923-1924 sobre la fenomenología como filosofía primera, no es distinto de lo que ya anunciaba en su artículo de 1911, *La filosofía como ciencia rigurosa*, a saber: un llamado a volcar por entero el “todo de una vida” (Gramont, 2014a: 177) a la ciencia primera, la de los fundamentos cuyos orígenes griegos resuenan aún en nuestros días. Este llamado, constitutivo de la labor misma de la filosofía no es tan solo un llamado a hacer ciencia, sino uno que compromete totalmente al filósofo que comienza, si verdaderamente decide abocarse a la tarea de filosofar. De este modo, es también un llamado a volver sobre sí o a ser sí mismo. La palabra que resuena aquí es la de renovación: el volver la mirada y la vida misma del filósofo principiante hacia la razón como *telos* de la humanidad demanda una renovación radical del quehacer filosófico, como también un volver a nacer a sí de parte del filósofo capaz de orientar el todo de su vida en conformidad con la razón, provista, de esta manera, de una significación ética radical, si es claro que hacer filosofía implica decidir continuamente asumir la responsabilidad por el sentido mismo del mundo y de la historia.

La fenomenología, como filosofía primera, exige y demanda de modo absoluto al filósofo que comienza una conversión total. Pues el retorno a las cosas mismas implica un cambio total de actitud, una suspensión de nuestras creencias y, por ende, “una renovación de toda nuestra vida” (Gramont, 2014a: 177). Por ello mismo, la conversión fenomenológica, operada con la *epoché* y la reducción, no es solo una conversión de la mirada, sino una responsabilización asumida por el filósofo en cuanto tal. Tomando conciencia y distan-

cia de la actitud natural, explorando e interrogando en actitud fenomenológica el sentido de lo dado en cuanto que fenómeno, no solo se devela lo que, sin conversión, no se habría vuelto claro, a saber, la *cosa misma* -la cosa en su aparecer-, sino que, además, se revela que filósofo es aquel capaz de reorientar el todo de su vida conforme a la razón y de asumir la responsabilidad por el sentido del mundo.

Así, la máxima husserliana es un *llamado* que solo puede ser asumido como se responde a una vocación: siendo un llamado universal, dirigido al conjunto de la humanidad, responder de él -asumirlo- implica reconocerse uno mismo llamado de modo ineludible, incluso si este sigue resonando en las futuras generaciones.<sup>10</sup> Se trata de un llamado que pone en juego “lo singular de nuestra vocación de pensador” (Gramont, 2014a: 179). La máxima y consigna fenomenológica, en cuanto vocación, singulariza al pensador responsabilizándolo de la tarea asumida que desborda la vida singular del filósofo. Solo respondiendo a la vocación de la filosofía, el filósofo renace o vuelve a nacer a sí en la asunción de una tarea enorme e infinita como la de responder por el sentido del mundo (Husserl, 1976: 82). Así pues, la responsabilidad por el sentido del mundo es correlativa a la toma de conciencia del mundo histórico que habitamos; es decir, ella se asume a partir “de su entrelazamiento histórico con la vida de los otros hombres” (Housset, 2000: 245); es esta historicidad la que, a su vez, hace que la responsabilidad no recaiga tan solo en el sentido de la propia vida, sino en el de la humanidad en su totalidad, en tanto que habitar el mundo es también co-constituirlo -se trata, por tanto, de una tarea común-. Así, el sentido del que el filósofo, en cuanto “funcionario de la humanidad”, se hace responsable, es el sentido del mundo común y, por consiguiente, el sentido de la historia misma, pasada, presente y también futura.

Se reconoce, por tanto, en la consigna de la fenomenología una primera tematización de la apelación. Ser filósofo es, a juicio

---

<sup>10</sup> Es preciso destacar que, en el contexto de la nueva fenomenología en Francia, Emmanuel Housset ha dedicado importantes descripciones sobre la vocación. De este modo, afirma que: “una vocación se da a la vez con un carácter de necesidad, se da como inseparable de la vida misma de la persona, y se da como no dándose a todos. Tal es una de las aporías propias de la vocación: es necesaria como vocación universal para ser hombre, y es singularizante, incluso si no es una singularidad absoluta” (Housset, 2007: 422). La importancia de la vocación reside en que ella manifiesta, en la respuesta que demanda, una toma de decisión respecto de la apelación: pues la vocación implica asumir una tarea, una misión y una responsabilidad que *incumben* al todo de la vida de quien se dispone a su cumplimiento; este es el caso que resalta Husserl respecto del filósofo que comienza, del fenomenólogo que acepta la tarea de volverse hacia las cosas mismas.



de Husserl, responder a este llamado que nos conmina a volver a las cosas mismas, que nos llama, en cuanto filósofos principiantes, a volver a nacer a sí, cada vez, respondiendo a su vocación sin que ésta se agote en ninguna de sus realizaciones, abnegándose a la tarea infinita de la razón. El filósofo, en cuanto respondiente, es aquel que reconociéndose en una historia más antigua que la propia, pero que aún opera sobre él, reconoce también que esa historia, siendo la de la humanidad entera, es, al mismo tiempo, y en el hecho mismo de responder, su propia historia.

Lo que hasta aquí se ha puesto de relieve es el lugar central que tiene la apelación en la fenomenología, siendo que esta misma se define conforme a un llamado que es radical: volverse a las cosas mismas y asumir, por parte del filósofo, la responsabilidad del sentido del mundo y la historia. Se trata de un llamado cuya significación ética -en cuanto que implica y ordena una conversión y una reorientación de la vida del filósofo en su totalidad- define la tarea radical e infinita de la fenomenología como filosofía primera. Lo que está en juego es un llamado que lo vuelve hacia las cosas mismas tanto como a sí mismo al momento de decidir, continuamente, abnegar su vida toda en obediencia a la razón. Verdadera conversión filosófica y ética.

## **2. El sí del fenómeno o el retorno de las cosas mismas**

Como hemos afirmado al comienzo de este texto, el fenómeno de la apelación pone en juego el proceder metódico de la fenomenología. Dar cuenta del modo como se nos da, implica, por consiguiente, mostrar la transformación que ha operado en la fenomenología en su intento por describir sus esencias mismas. Empero, no se puede comprender la transformación metódica que sufre la fenomenología sin que se considere lo que quiere decir *fenómeno* en las filosofías actuales (esta tesis es sostenida también por Sebbah, 2015: 149-156). Pues la apelación no es solo un fenómeno común -un objeto, un útil-, sino un fenómeno saturado, conforme a la terminología de Marion.<sup>11</sup> Para aclarar qué significa esto, volvamos a Husserl.

---

<sup>11</sup> Un fenómeno saturado es aquel cuya "intuición despliega un exceso que el concepto no puede ordenar, en tanto que la intención no puede prever; desde entonces la intuición ya no se encuentra ligada a y por

Según lo reconoce el propio Husserl, el acceso a los fenómenos no es directo, sino que precisa todo un encaminamiento metódico por el cual éstos se aclaran en su manifestarse -este es un punto central sobre el que debemos volver más adelante-. La fenomenología asume la tarea prioritaria de “abrir el mundo de la vida’ a la elucidación del *logos*, por el retorno ‘a las cosas mismas’, es decir, a los fenómenos, definidos como ‘lo que aparece’” (Thomas-Fogiel, 2015: 31). Se trata de recuperar aquella experiencia primigenia, pero velada en la actitud natural; más que abstraernos de la experiencia cotidiana, ésta se complejiza y profundiza al sacar a la luz aquella experiencia que hacemos de los fenómenos, esto es, de las cosas dadas por sí mismas en su aparecer.

Si el retorno a las cosas mismas significa dejar que los fenómenos se den, esto es, que se muestren en su aparecer por sí mismos<sup>12</sup> y, por tanto, dejar al “sí” del fenómeno manifestarse, entonces, lo que se conoce como el idealismo de la fenomenología trascendental se vuelve, ciertamente, problemático. Es, claramente, en las *Meditaciones cartesianas* donde mejor se deja expresar esta tesis. En el párrafo 33, Husserl hace la siguiente declaración: “Como el *ego* concreto que es la mónada comprende la vida entera, real y potencial, de la conciencia, es claro que el problema de la exhibición fenomenológica de este *ego*-mónada (el problema de su constitución para sí mismo) ha de abarcar todos los problemas de constitución. Otra consecuencia es la identidad de la fenomenología de esta autoconstitución con la fenomenología en general” (Husserl, 1985b: 123). Más aún, en el párrafo 41 declara que el idealismo trascendental “no es exactamente nada más que una autoexposición de mi *ego* en cuanto sujeto de todo conocimiento posible, y por respecto a todo sentido de realidad con que haya de poder haber para mí, el *ego*, un sentido, desarrollada esta exposición consecuentemente como una ciencia egológica sistemática” (Husserl, 1985b: 143). Se entiende que lo propio de la tesis idealista de la fenomenología trascendental consiste en homologar la autoconstitución del *ego*-mónada con el problema de la constitución en general. Al respecto, Ricœur afirma que: “El yo no es ya simplemente el polo sujeto opuesto al polo

---

la intención, pues se libera de ella, erigiéndose a partir de ahí como una intuición libre (*intuitio vaga*)” (Marion, 2005: 314; *cfr.* Vinolo, 2012: 89-94).

<sup>12</sup> Ciertamente, se reconoce que el empeño de pensar los fenómenos en su aparecer *por sí mismos* es conforme al planteamiento de Heidegger en el párrafo 7 de *Ser y tiempo*.

objeto, es el englobante” (2004: 229). Si el idealismo de la fenomenología consiste en reducir la explicitación del mundo a la del *ego-mónada*, entonces el fenómeno no solo es lo que se da “para mí”, sino también “en mí” y “a partir de mí” (Ricoeur, 2004: 184), quedando oscurecida toda región de alteridad en cuanto el fenómeno, cualquiera que sea, no se da sino gracias al poder constituyente de la subjetividad, siendo solo un momento del flujo de la vida de la conciencia; bajo este respecto, el fenómeno es englobado por el *ego* trascendental. El *ego-mónada* no tiene como correlato ningún otro, ninguna alteridad que lo confronte, que se le imponga, porque todo lo dado, todo fenómeno dado, no viene sino a explicitarlo a él mismo.

El reproche que se puede dirigir a la fenomenología en su caída en el idealismo trascendental, tal como es entendido por Husserl, reside en que este último olvida que siendo la conciencia la llamada a aclarar el sentido del fenómeno, éste se da, sin embargo, por sí mismo y mantiene un ingrediente de alteridad insuperable e inabordable de modo definitivo. Un fenómeno constituido en, para y a partir de la conciencia constituyente deja de ser propiamente un fenómeno, si su mostranza (*mostrance*, *Erscheinung*)<sup>13</sup> se confunde con la autoconstitución del *ego* trascendental.

A juicio de Isabelle Thomas-Fogiel, la máxima fenomenológica se ha transformado en el “volver *de* las cosas mismas” (2015: 39-50).<sup>14</sup> No se trata de una traición a la consigna husserliana, sino de

<sup>13</sup> Es Romano quien, siguiendo a Claudel y a Hegel (1998: 42) opta, en *L'événement et le monde* (1998), por hablar de *mostrance* para referirse al aparecer del fenómeno. Gabellieri (2015), por su parte, destaca la influencia hegeliana en el modo como Marion comprende el fenómeno como aquello que se da por sí sin condición.

<sup>14</sup> Si bien acogemos, en términos formales, el diagnóstico que hace Isabelle Thomas-Fogiel, según el cual la nueva fenomenología en Francia pasa del “retorno hacia (*Zu*) las cosas mismas” al “retorno de las cosas mismas”, no compartimos, sin embargo, lo que con ello quiere subrayar la autora. Según Thomas-Fogiel, la fenomenología francesa ha sucumbido a un realismo filosófico y epistemológico, que describe del siguiente modo: “En efecto, como no dejaremos de profundizar a lo largo de este libro, el realismo filosófico no se define solamente como posición de una cosa trascendente y existente fuera de nosotros (realismo ontológico), sino igualmente por el modo como concibe la relación entre lo que es descrito (trátase de la cosa concreta ante mí, de un triángulo o de un acontecimiento) y la instancia que describe. Se trata ahí de un realismo epistemológico, que se define, en su versión más abstracta, como esta concepción según la cual, en la relación sujeto/objeto (*Dasein*/mundo, yo/otro, interpelado/dado, adviniente/acometimiento), el primado es conferido a la cosa (en cuanto que mundo, otro, dado, acontecimiento), que es fuente, criterio y dispensadora de verdad -concepción que afirma, desde entonces, la secundariedad de la conciencia, pensada solamente como receptora pasiva, simple tabla rasa sobre la que se imprime la experiencia” (2015: 45-46). Este diagnóstico nos parece desafortunado por los siguientes motivos: en primer lugar, porque, para tomar solo un ejemplo, la fenomenología de la donación de Marion -tal como lo intentaremos mostrar más adelante- aboga aún por la mantención y la práctica de la reducción fenomenológica sin la cual no se podría discriminar los grados de donación

su efectivo cumplimiento o concreción. Volver a las cosas mismas requiere aprender a tomarlas en su aparecer y, por tanto, como fenómenos.<sup>15</sup> Son estos últimos desde donde es preciso partir, siendo que, de algún modo, los fenómenos se imponen por sus propios medios (Marion, 2005: 16) en tanto que su aparecer nos sobreviene (Gramont, 2014a: 141). Esto es, los fenómenos que *propriamente* se dan por sí mismos y a partir de sí mismos, que a juicio de Marion y Romano, son solamente los fenómenos saturados -en el caso de Marion- y los fenómenos insignes o acontecimiento -en el caso de Romano- (volveremos pronto sobre este punto con el fin de justificarlo debidamente). ¿Cómo ser fiel a la máxima fenomenológica que nos pide volver a las cosas mismas, esto es, a las cosas en su donación, a su manifestarse por sí mismo? Esto, en tanto consideremos que fenómeno es precisamente “lo que se muestra a partir de sí mismo” (Heidegger, 1997: 51-55; Romano, 1998: 42; Marion, 2005: 13-17). Así, lo que está en cuestión es cómo y de qué manera “dejar” aparecer a las cosas en su mostrarse, en su “mostranza”, ya no englobadas y ensombrecidas por el *ego* trascendental.

Lo que se muestra por sí es, al mismo tiempo, lo que guía y determina los modos de su aproximación con el fin de liberar su aparecer en cuanto tal -la reducción mantiene, al menos en la filosofía

---

de los fenómenos. En segundo lugar, fenomenologías como las de Marion o de Romano -quien ha renunciado a la reducción, por motivos que examinaremos más adelante- no postulan un sujeto meramente pasivo, sino receptivo, y la receptividad, siendo un tipo de pasividad, es también actividad, o si se quiere una activa pasividad. Es de destacar que tanto una fenomenología de la donación (Marion) como del acontecimiento (Romano) ponen en juego siempre un *sujeto capaz* de recibir. Lo mismo pasa con la apelación: ésta no se recibiría si no hubiera un sujeto (un interpelado, un respondiente) que *pueda* acogerla y *decidirse* por el modo cómo ésta le incumbe.

<sup>15</sup> Es preciso, entonces, distinguir nítidamente el asunto. Mientras que la fenomenología husserliana entiende por fenómeno aquello que aparece, en tanto que aparece, a la conciencia y, por consiguiente, lo que es mentado y objetivado, las fenomenologías de Marion y de Romano intentarán conducir hasta el límite lo que significa que *fenómeno* sea lo que se da por sí mismo. El fenómeno que está aquí en juego es lo que Marion denominará el fenómeno saturado -que es evento- y Romano el fenómeno insigne -que es el acontecimiento-. Los fenómenos en cuanto mentados son, en la terminología de Marion, fenómenos comunes u objetos; bajo este respecto, es preciso indicar que solo el fenómeno saturado o insigne (acontecimiento) cumple propiamente con el requisito de que fenómeno sea solo lo que se da por sí mismo. Pero ambos ponen fuera de juego la instancia constituyente del sujeto trascendental. Así, la crítica que la nueva fenomenología en Francia conduce a la husserliana, y que tiene por base volver a plantear la pregunta por el modo de comprender lo que es *propriamente* fenómeno, no descalifica a los fenómenos pobres (aquellos que solo requieren una intuición mínima para manifestarse, como en el caso de los objetos matemáticos o lógicos) y de derecho común (por ejemplo, los objetos construidos por las ciencias naturales como también los objetos técnicos) en cuanto fenómenos, pero sí reconoce que, en cuanto son constituidos -y por tanto objetivados- no cumplen en propiedad las exigencias mismas de lo que es preciso considerar por fenómeno capaz de darse por sí y de constituir él mismo al sujeto al cual se da. Para una explicación más detallada respecto de los fenómenos pobres y de derecho común, véase: Marion (2005: 309-314), y Vinolo (2012: 83-89).

de Marion, aún su lugar-. La máxima husserliana puede ser comprendida como una conminación a dejar advenir al fenómeno por sí mismo,<sup>16</sup> al punto que éste termine por imponerse en su propio aparecer. No se recobra el mundo de la experiencia humana, ante la hegemonía del mundo de los objetos científicos que operan un hiato entre nuestras percepciones sensibles y el mundo vestido con ideas, sin que tal recuperación consista primariamente en aprender a recibir los fenómenos y dejar que éstos se nos impongan antes que nosotros los constituyamos. Es también lo que ha indicado Jean Greisch al decir que: “No se trata de mantener un discurso sobre los fenómenos, sino de escuchar la voz misma de los fenómenos” (Greisch, 2002: 21).

Así, lo que es puesto en juego por Marion y Romano, sobre todo, es el intento por volver a pensar el proceder metódico de la fenomenología: ésta no puede ser un idealismo trascendental, tal como Husserl llega a crearlo en las *Meditaciones cartesianas*, porque, si tal es el caso, lo que queda irremediablemente ensombrecido es la potencia misma del fenómeno, su ipseidad -o el “sí” del fenómeno-, vale decir, el hecho de que éste aparece por sí mismo exceptuándose de toda condición previa que le fuera asignada para aparecer. A juicio de Marion, la fenomenología debe avanzar conforme al respeto escrupuloso por describir los fenómenos en su donación y mostración. De este modo, ésta tiene que liberar al fenómeno de las condiciones que el sujeto, la subjetividad trascendental, le impone. Se trata de “dejar a la aparición mostrarse en su apariencia según su aparecer” (Marion, 2005: 13). Pero, ¿qué puede significar liberar al fenómeno de las condiciones que la subjetividad le impone? ¿No significa eso que lo que se da por sí no se deja restringir ni constituir -al menos en el sentido idealista ya examinado- por el sujeto ni suscribe a ningún *a priori*? (Gramont, 2014a: 209). En efecto, el fenómeno, *propiamente tal*, porta sus propias condiciones de posibilidad, siendo, en este sentido, incondicionado (Gabellieri, 2015: 38). Así, fenómeno es aquello que en su aparecer no reconoce límites que se

---

<sup>16</sup> Al respecto, Gramont afirma lo siguiente: “Al comienzo, es el fenómeno, y la primera palabra del pensamiento es aquí para decir que viene en segundo lugar. En tanto que el impulso de la búsqueda no puede venir sino de las cosas mismas, entendidas en el sentido de lo que se muestra (fenómeno), lo que se da desde sí mismo (lo dado), o lo que viene a partir de sí mismo (el acontecimiento). La máxima husserliana que nos ordena ir ‘derecho a las cosas mismas’ no dice otra cosa, y podemos recibir como libres variaciones sobre el mismo tema estos otros preceptos que nos piden ‘dejar la primacía al fenómeno’ (y en consecuencia ‘dejar al fenómeno advenir él mismo’), o ‘pensar el acontecimiento antes de toda cosa’” (2014a: 144).

le impongan por ningún tipo de subjetividad trascendental -ni kantiana ni husserliana-. Liberándolo de tales condiciones, se recobra el campo del aparecer mismo que excede, por lo demás, al de los entes y de los objetos. En palabras de Christian Sommer: “es la donación, como figura fundamental de la fenomenalidad que permite liberarse del ideal de la representación objetivante, y el origen de la donación es precisamente el ‘sí’ del fenómeno que no puede ser constituido por un *ego* trascendental, un ‘sí’ marcado por una determinación de acontecimiento: mostrándose, el fenómeno propiamente ‘inevidente’ sobreviene de sí mismo, sin causa antecedente” (Sommer, 2011: 152). Ciertamente, el fenómeno que cumple estas condiciones no es ni el fenómeno pobre ni de derecho común, sino el fenómeno saturado o insigne. Solo aquel se muestra librándose de las condiciones subjetivas que el *ego* en su poder de constitución le impone. De este modo, aún es preciso hablar de fenómeno en cuanto que constituido como objeto, mas aquel no cumple las exigencias que debe cumplir todo fenómeno en cuanto tal, a saber, la de mostrarse por sí mismo, a partir de sí mismo.

Por otra parte, si la fenomenología se da por conminación el volver a las cosas mismas, lo hace, precisamente, porque éstas no nos son dadas de modo inmediato, de ahí el necesario recurso a la reducción, tal como Marion la comprende:

La filosofía tiende, bien entendido, a conocer las cosas mismas como ellas son, pero esta definición misma, “las cosas tales como son”, constituye ya una operación. No se puede hablar de las cosas “tales como son”, ni del “ente en cuanto que ente”, sin ejecutar una operación, puesto que se reduce lo que aparece a lo que es, o más bien a lo que es en él. La inmediatez aparente de la aparición misma resulta de una operación, no sería más que de una interpretación. La inmediatez no aparece -si puedo decirlo- más que si se suspende en ellas las mediaciones ya implícitas o utilizadas en un momento dado para producirla. También el retorno a las cosas mismas indica que las cosas mismas no son inmediatamente dadas, que su inmediatez debe por tanto ganarse mediatamente, en la medida que es necesario precisamente volver a ellas por reconducción, reducción (Marion, 2012b: 122).

El retorno a los fenómenos conlleva pues un examen de las operaciones mismas de la fenomenología como método para nuestra orientación fundamental hacia éstas.

Por su parte, Romano coincide con Marion sobre el acceso mediato a los fenómenos, y de este modo declara que: “no hay jamás fenómenos que serían ofrecidos tal cual a una descripción, ninguna inmediatez de una donación de la que se podría esperar toda la luz: todo acceso a los fenómenos es irremediabilmente mediato. Conviene renunciar al mito de un ‘puro dado’, solidario aquel (cartesiano y husserliano) de una ausencia total de presuposiciones cuya descripción podría prevalecerse” (Romano, 1999: 2-3). Si ambos textos, el de Marion -citado arriba- y el de Romano, plantean la necesidad de renunciar al mito de lo ‘dado puro’ e inmediato, al mismo tiempo, emprenden vías diferentes para ello. Así, mientras que la fenomenología de la donación de Marion privilegia la *reducción* como el proceder según el cual es posible determinar los “grados y figuras de la donación, para no confundir a unos con otros, ni con otras instancias distintas a lo dado mismo” (Marion, 2012b: 124), por su parte, la fenomenología del acontecimiento de Romano se reconoce ella misma como una hermenéutica del advenir cuya tarea prioritaria es la *comprensión* retrospectiva del sentido que portan los acontecimientos.

La crítica que Romano le dirige a Marion es la siguiente: “si vuestro fin es sacar a la luz el ‘sí’ del fenómeno y dejarlo a su propia iniciativa, liberarlo de toda instancia trascendental que aportara la medida de su fenomenalidad, ¿por qué hacer un llamado a un procedimiento [la reducción] que designa al método trascendental por excelencia?” (Romano, 2000: 11). La respuesta de Marion es clara. Tal objeción supone, a su juicio, al menos lo siguiente: que se considere que la reducción conserva un estatuto trascendental “adosándose a un Yo él mismo incondicionado” (Marion, 2014b: 218), mientras que el Yo que opera la reducción ha sido en verdad modificado por la reducción misma (Marion, 2015b: 127-128). Es decir, Marion postula una reducción sin un sujeto trascendental. Si tal es el caso, se cumple, tal vez, la exigencia de fondo en la objeción de Romano: el fenómeno, propiamente tal, no se da, no aparece ni se muestra por condición alguna impuesta por la subjetividad trascendental. Pues la reducción a la donación -la tercera reducción que postula Marion, luego de la reducción al objeto (Husserl) y al ente (Heidegger)- no es una operación llevada a cabo por un *ego* trascendental, sino por un sujeto ya reducido por la reducción misma (el adonado); así, su objetivo no es sino dilucidar el “grado de donidad

de este aparecer, hasta qué punto da y se da” (Marion, 2012b: 127). La reducción a la donación permite, de este modo, una clasificación de lo dado según su manifestación; es así que Marion hablará de fenómenos saturados o paradojas, fenómenos pobres y de derecho común.

En ambos autores hay, por tanto, un rechazo a sostener un *ego* que englobe, en su poder constituyente, al fenómeno reducido al punto que su explicitación no sea sino un momento de la explicitación del *ego* mismo. Hay también coincidencia en el respeto absoluto por dar cuenta del fenómeno *incondicionado* en su capacidad de mostrarse por sí -esto es, el fenómeno saturado o insigne-. Y al mismo tiempo, hay acuerdo en mantener aún lo trascendental; mientras que Marion lo dice de la reducción, Romano lo reconocerá en el darse *a posteriori* del acontecimiento que para él es el fenómeno insigne. No siendo nosotros contemporáneos de su advenimiento, del hecho de que nos arribe singularizándonos, sorprendiéndonos y aportando una novedad trastocante a nuestra aventura, éste, el acontecimiento, se nos da a la postre (*après coup*) para demandar de nosotros, los advinientes, una comprensión, que es siempre retrospectiva, del conjunto de los posibles -en su totalidad- que ha sido remecido y transformado por el acontecimiento. Mientras que Marion requiere de la reducción para discriminar lo dado y sus modos de donación, Romano le asigna a la comprensión la tarea de dar mejor cuenta de los fenómenos que se interpretan a la luz del acontecimiento (1998: 202-211; 2010a).

En suma, la fenomenología de Marion, así como la de Romano, siendo fiel a la máxima husserliana, ha debido preguntarse por el sentido del *fenómeno* que, según el parágrafo 7 de *Ser y tiempo*, es *lo que se muestra por sí mismo*. Esto implica una revisión de la marcha metódica de la fenomenología, sin la cual no es posible abocarnos pronto a la descripción de las esencias del fenómeno de la apelación. En primer lugar, al renunciar a la instancia del *ego* trascendental y, por consiguiente, de un sujeto fundante y constituyente, lo que queda por pensar es al sujeto *constituido* por el fenómeno que arribándole lo afecta; el fenómeno que se da por sí, dándose al sujeto, se le impone al punto que éste se recibe gracias y a partir del fenómeno que se le da. De este modo, se aboga por dejar aparecer al fenómeno en toda su radical alteridad. Así, no solo se pone en cuestión la instancia constituyente y englobante del *ego*-mónada,



sino también el *movimiento intencional* por el cual el objeto es mentado: lo que está en juego es una contraintencionalidad por la que el sujeto es sorprendido por el fenómeno antes que éste mismo *pueda* mentarlo. Dejar aparecer al fenómeno y *aprender a recibirlo* implica enfatizar y realzar su alteridad, que era lo que no permitía el idealismo trascendental. Y esta alteridad se da como un advenimiento que afecta, pero del que no se es contemporáneo: dándose por sí al sujeto, éste se recibe sin haber hecho su experiencia en términos efectivos. El *hacer experiencia*, aquí comprometido, no implica ningún aprendizaje, ninguna adición de conocimientos, sino, más bien, un encuentro consigo mismo ya advenido, ya adonado, a partir de lo otro que arriba a nuestras espaldas, pero que reconfigura el todo de nuestros posibles, reconfigurando nuestro mundo como orientación y haciendo época en la historia que nos incumbe. El fenómeno que satura nuestra comprensión es él mismo inabordable; no hay modo de tomarlo, de captarlo si no es a partir del reconocimiento de una diferencia absoluta entre sí y sí mismo. Su alteridad es total, es absoluta, pues no hay manera de apropiársela. Y su advenimiento, del que no somos sus contemporáneos -según la feliz expresión de Romano-, siendo que nos incumbe, se nos da substrayéndose a toda visibilidad, a toda fenomenalidad que pueda ser mentada y objetivada. Pues, incluso, si todo fenómeno se da, en primer lugar, como un objeto, éste -el fenómeno- es *propiamente* uno en la medida que no se deja apresar ni constituir ni construir como un objeto científico o un útil a la mano. El fenómeno que se da por sí se da confrontándonos a la experiencia de la alteridad radical; se da, aparece, pero no se muestra -sobre este punto volveremos al final de este texto-. En este sentido, el fenómeno saturado -o insigne en cuanto que acontecimiento- no confronta de frente al sujeto -no es un objeto-, pero lo estremece de punta a cabo. La expresión de Esquilo -retomada en primer lugar por Gadamer (1996: 432), Maldiney (2012a: 111), Romano (1988: 216), entre otros- que afirma que es preciso *padecer para aprender* (*tô pathēi mathos*) viene, precisamente, a instruirnos al respecto. El fenómeno abre al sujeto hacia su trascendencia -el todo de sus posibles, el mundo y la historia- según la afectación. Pues, no solo se da por sí, sino que nos adviene y se nos impone. No se entendería qué significa esta imposición si aquella no fuera realmente una

afectación no prevista ni ineludible, ni nos aportara una comprensión cuya inteligencia es el sufrimiento.<sup>17</sup>

Por otro lado, la vía fenomenológica de Marion confirma que el acceso a los fenómenos es posible a partir de una *experiencia fenomenológica* que pone en juego una serie de operaciones que hay que llevar a cabo para dejar que el fenómeno se dé. Reivindica entonces una *experiencia que se hace*<sup>18</sup> -y no meramente que se tiene- en pos de dejar que se muestre aquello de lo que somos ciegos en la actitud natural. Husserl ha vuelto evidente que no se trata de pensar un polo con independencia del otro, sino que lo dado mismo es por y gracias a la relación entre ambos polos, ambos inseparables entre sí. Jean Luc Marion, por su parte, reconoce la mediatez de acceso a los fenómenos y, con ello, reivindica aún la reducción como modo de acceso a estos; pero opera una reducción de los fenómenos a la donación, y no a la objetividad o entidad. Mas, al mismo tiempo, propone una inversión de la vía intencional de la fenomenología, que es propia, por lo demás, a los trabajos de Lévinas, Maldiney, Romano, y buena parte de la nueva fenomenología en Francia. Con ello, no niega ninguno de los dos polos de la correlación, sino que acentúa el movimiento que va del fenómeno al sujeto, antes que el encaminamiento intencional por el que el fenómeno aparece inmanente a la conciencia. El objetivo, común por ejemplo a Maldiney, es dar cuenta del aparecer de los fenómenos sin tener que reducirlos

<sup>17</sup> Al respecto, Jean Greisch afirma que: “Cuando Esquilo dice que se ‘aprende sufriendo’ (*tô pathēi matos*), atribuye a la prueba (*épreuē*) de sufrir un poder de comprensión específico, inaccesible de otro modo. Si el sufrimiento es una escuela de sabiduría, es porque hay cosas que no se aprenden más que sufriendo. El hombre experimentado (*empeiros*) debe llegar al final de las pruebas, antes de merecer ese nombre” (2015: 16).

<sup>18</sup> Se puede constatar que hemos usado la expresión “experiencia que se hace” en dos sentidos muy distintos. En primer lugar, en el caso de Romano, la *experiencia que se hace* es distinguida de la *experiencia que se tiene*. No se trata de ningún hacer activo, como cuando planificamos o proyectamos algo que queremos o tenemos que hacer. Todo lo contrario. La *experiencia que se hace* es la del acontecimiento que, tal como lo explicábamos anteriormente, no reporta ningún conocimiento ni enseñanza. Es, incluso, una experiencia sin el sujeto que la sufre. La *experiencia que se tiene* es aquella que puede ser reiterada “n” veces y que puede reportarnos conocimientos que resultan de tal repetibilidad, sin poner en juego al sujeto mismo de ésta. Al respecto, se puede citar el siguiente texto de Romano: “La experiencia que hago es esta prueba necesariamente única, irrepetible, en la que yo estoy en juego y de la que salgo, cada vez, cambiado; lo que prima, aquí, no es la idea de adquisición, sino al contrario la de una puesta a prueba que es al mismo tiempo transformación: yo no puedo *hacer* una experiencia sino porque aquella, insustituiblemente, me adviene, dándome el advenir a mí mismo, siempre nuevo y siempre otro, imprevisiblemente [...]. La experiencia es una travesía [...] por la que solamente podemos acoger lo que nos adviene, adviniendo nosotros mismos como *otro*” (Romano, 1998: 194; cfr. Greisch, 2003/4). En el caso que ahora comentamos, la *experiencia que se hace* se refiere a la experiencia fenomenológica que, para tener acceso a los fenómenos, demanda todo un procedimiento como la *epojé*, la reducción, etcétera. Ésta se distingue de la *experiencia que se tiene* en cuanto esta última indica la cotidianidad misma de nuestro encuentro con el mundo de modo ingenuo y natural.

a objetos o entes; así, por ejemplo, Maldiney afirma: “El aparecer, el *phainesthai* no tiene más acá. Él aporta y lleva consigo su comienzo. Lo que aparece se descubre por sí mismo a partir de nada” (Maldiney, 2012b: 16).<sup>19</sup> Así, lo propio de hacer esta experiencia fenomenológica no es constituir al fenómeno -que en cuanto constituido es un fenómeno común, un objeto mentado-, tal como en Husserl, sino dejarlo aparecer: intentar sorprender al fenómeno en su aparecer que no se confunde con su visibilidad ni objetividad. Es en este sentido que la propuesta de Marion, así como la de los otros autores mencionados, sostiene lo que hemos llamado junto a Thomas-Fo-giel, el *retorno de los fenómenos*. Pues ir hacia ellos es dejar que estos se impongan, esto es, que nos afecten sin que *podamos* recibirlos en su advenimiento, sino solo recibiéndonos a nosotros por eso que se nos da. Así, el fenómeno saturado o insigne compromete a un sujeto capaz, un *homo capax*, que, antes que contar con la iniciativa de volverse al mundo y obrar sobre él, se atestigua en el esfuerzo por hacer espacio a lo que adviene, a lo que se da, a lo que recibíendose le permite al sujeto recibirse a sí mismo. En suma, si el fenómeno se impone es porque él mismo se abre espacio para su recepción, no siendo el sujeto aquel que lo acoge en propiedad, sino tan solo en segunda instancia.

### 3. La apelación del fenómeno saturado o insigne

Entre Maldiney y Marion hay una comunidad de pensamiento que se deja reconocer en este punto -respetando ciertamente la originalidad y la singularidad de cada uno-. En efecto, uno y otro autor al momento de preguntarse por la esencia del aparecer llevan a cabo una crítica a la intencionalidad fenomenológica en tanto que ésta “no abre más que a la objetividad de los objetos intencionales” (Marion, 2007: 102).<sup>20</sup> Mas la consigna fenomenológica nos impele dar cuenta del fenómeno en su aparecer y no del objeto; esto es, dejar manifestarse a las cosas.<sup>21</sup> En *Ce qui nous voyons et ce qui apparaît* -texto dedicado al tipo de “visible que es la imagen” (2015a: 29), y que junto con *Courbet ou la peinture à l’oeil* (2014a) son otro testimonio más de la proximidad entre Maldiney y nuestro autor-, Marion

<sup>19</sup> Sobre Maldiney y la cuestión del aparecer, *cfr.* Barbaras (2014), Grosos (2014) y Housset (2014).

<sup>20</sup> Sobre esta crítica operada por Maldiney, *cfr.* Grosos (2014).

<sup>21</sup> Sobre la diferencia entre fenómeno, objeto y cosa, véase Marion (2014: 127-158; 2012b: 123-131).

afirma que el objeto es “eso que veo frente a mí, fuera de mí, es un objetivo” (2015a: 33). Pero, siendo visible -fenómeno común-, sin embargo, no aparece. El objeto “es lo que yo miento”. Así también, en *Certitudes negativas* (2010), nuestro autor reconoce además que el objeto es aquel fenómeno que podemos prever, producir y reproducir, siendo, por tanto, un fenómeno transparente, pero a costa de un empobrecimiento fenomenal que posibilita una comprensión estable y un conocimiento cierto:

El empobrecimiento fenomenal del objeto se refiere a eso que debe así satisfacer a condiciones de posibilidad, que le garantizan cierto aparecer según el modo de una certidumbre, pero que, a cambio, excluyen de este aparecer, como incierto y no objetivo, todo lo que no puede (o no debe) someterse allí. El objeto se manifiesta entonces como lo que queda del flujo fenomenal una vez aquel es regulado “al nivel de la razón” (Marion, 2010: 253-254).

En cuanto el objeto es aquello que se da según la certidumbre, éste es lo que “no tengo necesidad de ver, pues me basta preverlo” (Marion, 2015a: 36). Tal vez se podría afirmar que el objeto es, a diferencia del fenómeno, aquello que no requiere ser recibido en tanto que no adviene ni se da por sí mismo, pues solo se da “bajo condición”, es decir, es producido por la subjetividad. El objeto es, por consiguiente, lo que no es visto -tan solo previsto- pues nada de él llama nuestra atención. Es lo que pasa con el útil que, mientras lo tenemos a la mano, nada de él nos preocupa: su ser no es algo de lo que nos interroguemos. Por el contrario, lo usamos con total seguridad incluso si no sabemos -y seguramente no sabremos- cómo funciona, qué componentes lo constituyen, etcétera. En estricto rigor, no se hace ningún *encuentro* del objeto porque éste, siendo visible, no aparece propiamente tal. No hay ningún riesgo que correr con él; no hay experiencia posible que hacer -en el sentido que Romano y Greisch destacan, como lo hemos indicado anteriormente-. Esto quiere decir que si el objeto es visto, pues es aquello que tengo delante de mí, al mismo tiempo es lo que no se ve, porque no se encuentra. La experiencia del encuentro (Gramont, 2013: 31-53; Romano, 1998: 166-176) -de encontrar y ser encontrado- es propia del modo de darse del fenómeno saturado. Pues que éste se nos imponga significa que, de un modo auténtico, nos encuentra: incluso

cuando estamos vueltos atencionalmente hacia el mundo en busca de algo, incluso en ese caso encontrar es reconocerse encontrado por lo buscado. No es solo lo hallado lo que aparece y se destaca del horizonte de nuestras percepciones, sino también aquel que ha encontrado y que en tal experiencia se descubre abierto a posibilidades que creía perdidas o, también, a posibilidades inéditas antes de su descubrimiento. Pues la experiencia del encuentro también requiere de cierta disponibilidad para lo inesperado. Si no fuera así, en la atención nunca hallaríamos nada, pues solo podríamos encontrar lo que pudiéramos prever, y eso, probablemente, ya no sería propiamente un encuentro. Pero, sobre todo, el encuentro implica necesariamente que quien haga su experiencia se sienta, él mismo, encontrado en la medida que se revela para él más de lo que en verdad puede ver.

Tomando en cuenta todo esto, ¿qué es lo que no posee el objeto y lo diferencia del fenómeno que se da por sí? Antes de responder, es necesaria una acotación. El objeto es un fenómeno, pero común. Su fenomenalidad consiste en su objetividad, esto es, en poder ser mentado, previsto y constituido en cuanto que la objetividad es una “determinación de la subjetividad” (Marion, 2015a: 34). El objeto no aparece -ni siquiera es visto pues su “fenomenalidad es tanto más realizada que no exige la atención que se presta a una aparición” (Marion, 2015a: 42)-, pero el fenómeno, tal como venimos de comprenderlo, nos hace interrogar sobre su aparición, su mostranza: ¿por qué? No es el fenómeno común que está en juego, sino lo que hemos llamado el fenómeno saturado o paradoja. Este es “un acontecimiento que adviene y me sorprende” (Marion, 2012b: 157) y nos deja sin conceptos, pues es un exceso de intuición. En cuanto acontecimiento, el fenómeno saturado se distingue de modo radical del fenómeno común -aquel que no satura nuestra comprensión, que puede ser mentado y objetivado-; a diferencia de este último, el fenómeno saturado adviene y es impredecible, sorprendente y singularizante. Quien hace su experiencia no queda indemne, sino que se recibe a partir de ésta: es un adonado. Mientras que el fenómeno común, como el objeto técnico, es disponible en el uso y dominable en el conocimiento, pues es comprendido al interior de relaciones de causa-efecto y por tanto es previsible, el fenómeno saturado -como el acontecimiento-, por el contrario, no se deja anticipar ni esperar.

Si el fenómeno saturado es un acontecimiento, tal como lo ha declarado Marion, entonces es incomprensible a causa de su demasía de aparición y su ausencia de objetividad; abre su propia racionalidad o *aporta su propio contexto de comprensión* (Romano, 1998: 84-90). Mientras que los fenómenos comunes u objetos cobran sentido en relación al contexto remisivo en el que se hallan, los acontecimientos, dada su fuerza irruptora y novedosa, no se dejan comprender a la luz de un contexto previo, pues su advenimiento reconfigura en su totalidad los posibles del adviniente y lo pone ante posibilidades inéditas, mientras que hace que se pierdan otras muchas. Mas, si el acontecimiento da a comprender, él mismo adviene en un primer momento como incomprensible pues satura las capacidades de recibirlo. Es éste que se abre espacio en el sujeto y no aquel que le da espacio. Si bien, para que advenga un acontecimiento es preciso un sujeto pasible, la pasibilidad debe ser entendida como la capacidad, el poder, de ser afectado por el acontecimiento. Se trata de un poder que es pasivo, pues siendo *mi* poder, éste consiste en estar abierto o disponible a ser abierto por el evento. Es la capacidad para que el acontecimiento se haga espacio en uno a pesar de uno e, incluso, sin uno; cuando una tragedia nos toca lo hace sin que quien la sufre haya debido hacer mucho para sufrirla. Ésta nos adviene a nuestro pesar sin que hayamos podido preverla y sin que podamos reconocerle un sentido. No solo nos parece incomprensible, sino también absurda, al menos en una primera instancia. Algo similar puede pasarnos ante acontecimientos felices, como en el descubrimiento de que amamos y somos correspondidos por quien amamos; no hay razones que nos basten para comprender eso que vivimos como un evento en nuestras vidas.

Por otro lado, el acontecimiento, aunque incomprensible, adviene como eso que “me sucede” de modo insustituible y me pone en *situación de responder*. Si yo no he elegido que tal o cual acontecimiento me pase, no puedo, sin embargo, no responder del sentido novedoso y estremecedor que éste aporta. Lo que es de interés en este punto es que la racionalidad que abre el acontecimiento no depende en nada de la objetividad; por el contrario, el advenir del evento abre una crisis en el sujeto que recibiendo su sentido se re-

cibe a sí mismo de eso que se le da. El adonado o el adveniente -o advenido según la corrección que propone Marion a Romano (Marion, 2010: 294, nota al pie)- queda entonces abierto a nuevos posibles de los que tiene que responder. El acontecimiento, en su fuerza irruptora e impredecible, trae consigo una novedad que demanda ser comprendida a la luz de esas nuevas posibilidades. El sujeto que hace su experiencia se recibe del acontecimiento decidiendo sobre posibles inéditos. Es así que Marion nos propone comprender el evento como “lo imposible, eso que no era posible o pensable antes de aparecer efectivo, por tanto como lo que se hace efectivo sin por ello haber sido nunca pensable, pero de lo que, por el contrario, la efectividad considerada como imposible va a abrir un nuevo horizonte de posibilidad” (2012b: 270). Esto significa que el evento no es, bajo ningún respecto, esperable ni proyectable; así como no se puede prever el acontecimiento que puede significar un encuentro tras el cual germina la amistad, ni el infortunio que toca nuestra existencia y reorienta de modo radical nuestra aventura, así tampoco el acontecimiento se deja delimitar por nuestras esperas (Romano, 2011) ni prever por nuestros conocimientos. Éste, antes de su efectuación, es simplemente impensable para nosotros.

El acontecimiento -como fenómeno saturado- abre al sujeto que lo recibe -que hace su experiencia- y se deja experimentar en las respuestas que éste ofrece. El responder es, al mismo tiempo, la asunción -que perfectamente puede también ser una abdicación- del nuevo horizonte de posibilidades y del nuevo mundo para orientarnos, como la responsabilización de lo inédito y lo novedoso a lo que se es confrontado. Responder de aquello de lo que no somos causa, es reconocerse apelado de modo insustituible por el fenómeno que satura nuestra comprensión. Incluso, si el *adonado* o el *advenido* no es causa antecedente del fenómeno saturado que es el evento, éste, el sujeto que se recibe de lo que se le da, no puede eludir tener que responder de aquello. Y en este sentido, el acontecimiento -como fenómeno saturado- apela. Marion lo afirma de modo explícito: “el llamado caracteriza en efecto a todo fenómeno saturado como tal” (2005: 368). Esto es, todo fenómeno que se nos impone saturando nuestra capacidad de recepción nos apela y, por ello, hace de

nosotros un respondiente.<sup>22</sup> Es lo mismo que indica, por su parte, Emmanuel Housset:

Esta responsabilidad como respuesta al llamado de una trascendencia confirma el carácter responsorial de la persona en la medida que no se trata solo de vivir en la constante responsabilidad de sí, sino también en la respuesta al llamado constante de la trascendencia. Desde entonces ya no es el *ego* sino esta responsabilidad que dice qué es la subjetividad: mi substancialidad se encuentra en mi respuesta, y es porque no se es sí [*soi*] más que respondiendo a otra cosa que a sí (2007: 441).<sup>23</sup>

¿En qué sentido el fenómeno saturado llama a quien se recibe por su advenimiento? Como ya hemos visto, el fenómeno, propiamente tal, no es aquel constituido como objeto, pues “surge a contra-corriente de la intención” (Marion, 2005: 369). El sujeto, el adonado, que no es nunca contemporáneo del acontecimiento, que está siempre en retardo con relación a éste, no deja de ser afectado y trastocado por su venida. Así, si el acontecimiento es lo que no puede ser recibido, pues excede nuestras capacidades para ello; si no hacemos su experiencia sino con un retardo infranqueable y éste se nos da según el modo de un *futuro anterior*<sup>24</sup> que no permite preparación alguna para recibirlo; si esto es así, el acontecimiento solo se da conforme a la *pasibilidad* como *capacidad* de padecerlo y de

<sup>22</sup> Es preciso reconocer en este punto la confluencia entre Marion y Chrétien, particularmente. Al respecto, este último afirma que: “el llamado no se escucha más que en la respuesta, puesto que es solamente cuando respondo a este llamado por mi dolorosa alegría, por mi detención, por mi deseo, por mi exclamación, etc., que adviene como llamado” (2007: 8). Y luego, en la entrevista que concede Chrétien a *Critique* dice que: “Yo no considero a la respuesta como un acto de palabra entre otros, puesto que toda palabra es responsiva, al mundo, a los otros, a Dios, y así mismo en el monólogo, que es sobre un fondo de diálogo” (2013: 243). De este modo, tanto Chrétien como Marion reconocen no solo que toda palabra es responsiva, sino también -y en esto siguiendo a Heidegger y a Lévinas- que el “llamado resuena en la respuesta”, siendo esta última la que “deviene fenomenológicamente primera -la primera manifestación del llamado” (Marion, 2005: 397). Bajo este respecto, aquel que responde, que escucha la apelación que las cosas, el mundo, el otro o Dios le hacen, es, por ello mismo, un respondiente -en el lenguaje de Chrétien- o un interpelado -en el de Marion-.

<sup>23</sup> Al respecto, Jean-Louis Chrétien realiza una historia de lo que él llama la “*Finitude de la responsabilité illimitée*”, donde la responsabilidad adquiere este primer sentido, aquí destacado, que consiste en dar respuesta a lo que se ofrece, a lo que demanda, a lo que apela, y de lo que, por consiguiente, quien responde no es precisamente el agente de aquello por lo que responde (Chrétien, 2007: 161-202). Hay, en esta responsabilidad, un sentimiento de *incumbencia* sin el cual no nos abocaríamos a la tarea de responder por lo que viene.

<sup>24</sup> Al respecto, Romano afirma que: “Un acontecimiento no es; *habrá sido* un acontecimiento. Su tiempo es el futuro anterior. No es sino a la postre que el acontecimiento deviene el acontecimiento que era, este ‘a la postre’ [*après-coup*], este *a posteriori*, pertenece *a priori* al tenor de sentido de su prioridad. Incluso el acontecimiento más sorprendente y que más toca en el momento que se produce como hecho no se declara como tal -como *acontecimiento*- más que cuando ya es pasado, a la luz de su propio futuro, es decir, a la luz de los posibles que aporta consigo y que posibilita sobreviniendo” (2010b: 79)



sufrirlo (Maldiney, 2007: 114). El adonado es aquel que se recibe en la afección del evento y hace su experiencia como la experiencia de su propia transformación; el acontecimiento implica, concierne y convoca al adonado como a un interpelado. Porque lo propio de la llamada -que no es sino la apelación del fenómeno saturado o insigne- es concernir. El fenómeno saturado que aporta una demasía de sentido y de posibles, imprevisibilidad, sorpresa y singularización, no hace sino convocar y conminar a quien se recibe por su arribar. El modo como el acontecimiento adviene es poniendo en juego al adonado, abriéndolo a la experiencia de su propia indeterminación en tanto puebla su vida de posibles y novedades que no podían ser esperadas antes de su efectuación. Hay acontecimiento en cuanto existe alguien capaz de reconocerse o atestiguarlo implicado e incumbido en él. Es lo que Romano llama *ipseidad*: “la capacidad del adviniente de estar abierto a los acontecimientos, en tanto que aquellos le advienen insustituiblemente, la capacidad de estar implicado él mismo en eso que le arriba, o aún la capacidad de comprenderse a *sí-mismo* a partir de una historia y de unos posibles que articula” (Romano, 1998: 125). Si el acontecimiento simplemente pasara, como algo que se resbala por nuestra piel, no sería tal; éste requiere ser sentido, incluso si su notificación es *a posteriori* -es decir, si en efecto no hay experiencia posible de su arribar, sino solo del modo como ha afectado y abierto a quien le adviene-. Esa apertura o receptividad, que no tiene relación con el *proyecto* pues ni espera ni anticipa, es por la cual el sujeto se siente concernido. *El acontecimiento llama incumbiendo*.

Si la llamada del fenómeno saturado se deja sentir según el modo de la *incumbencia*, al mismo tiempo ésta no vuelve al adonado, en primer lugar, hacia la instancia apelante, sino hacia *sí mismo*. Un sujeto incumbido es aquel que se reconoce respondiente y capaz de asumir la reorientación a la que se ve expuesto. Y si hay una atención privilegiada a la pasividad del adonado con respecto al acontecimiento que le incumbe, que lo apela, al mismo tiempo esta llamada lo vuelve fuera de *sí*, lo lanza o lo envía a la tarea de *tener que ser* y de existir su trascendencia -como diría tal vez Maldiney-. Si la apelación compromete un *pathein* originario, una disponibilidad fundamental, al mismo tiempo ella es la ocasión del responder y, por tanto, de la libertad misma del sujeto. Tal como lo afirma Tengelyi: “el llamado no exige obedecer, solamente responder. Es

porque vuelve posible una libertad personal” (2014: 64). A su vez, solo se responde afrontando el conflicto entre llamados confluyentes que nos son dirigidos y en los que nos reconocemos.

Aquella libertad personal que consiste en responder, en elegir qué y a qué responder, debe ser entendida como una correspondencia, como un intento de asumir y descubrir verdaderamente aquello a lo que somos llamados -manteniéndose la instancia apelante en una suerte de anonimato fundamental-. Tomemos, por ejemplo, el caso del artista que se mantiene atento y a la escucha del llamado de las cosas y que conforma su vida en un sentido radical y total. Así, por ejemplo, Merleau-Ponty, en *La prose du monde*, afirma del pintor “que es un hombre en el trabajo que vuelve a encontrar cada mañana en la figura de las cosas la misma interrogación, el mismo llamado al que nunca ha terminado de responder” (2000: 1486). El llamado al que atiende el pintor es, asimismo, una tarea infinita e irrealizable durante todo el tiempo que dura su vida, y por ello, una labor que exige de su abnegación y de su capacidad para seguir escuchando y examinando el sentido de lo que llama y a lo que llama. Se entiende que lo que aquí destaca es el modo como la llamada vuelve hacia sí a aquel que la escucha, al tiempo que lo saca de sí, precisamente, para reorientar su existencia en vista de eso a lo que se llama, en este caso, la pintura. La llamada que está en juego y que pide ser atendida toca la vida de aquel que la escucha, pues escucharla es dejarse afectar por ella y dejar que reconfigure el *todo de nuestra aventura*.

Mas, si las cosas apelan al pintor, cabe preguntarnos si éstas son fenómenos comunes o saturados -vale decir, objetos que se comprenden a la luz de un contexto- y que pueden ser vistas y, sobre todo, previstas, o si son, más bien, fenómenos que ponen en juego nuestra capacidad de recibirlos y desafían la comprensión que de ellos podemos tener. Pues, en efecto, pareciera que el sujeto está constantemente siendo llamado por las cosas y debiendo responder a ellas. Así pasa, por ejemplo, cuando estamos ante un vaso cuya presencia nos abre a la posibilidad de tomarlo y beber su contenido. ¿No hay allí apelación? ¿No nos sentimos llamados a comportarnos con relación a un útil? ¿Hay alguna diferencia entre aquellas apelaciones confluyentes y cotidianas que experimentamos día a día, de aquellas otras que provienen de los acontecimientos que hacen época en nuestra vida? Empero, las figuras de las cosas no llaman al pintor a hacer tal o cual, sino a abocar su vida a pintarlas, sin poder

decidir si tal tarea ha sido verdaderamente cumplida. Hacen, por consiguiente, que la existencia sea una respuesta siempre inacabada ante la llamada de las figuras de las cosas que, en ello, se vuelven de toda su incumbencia. No se responde a las cosas que nos apelan sin ser completamente reorientado por ellas, como si se estuviese a ciegas, aunque buscando siempre la lucidez para reconocer si se ha o no correspondido a las cosas mismas. De este modo, aquello que *propiamente* llama son los fenómenos -saturados o insignes- que nos incumben reorientando el todo de nuestra existencia, dándose ellos mismos como una llamada que nos pone en *situación de responder* y, asignándonos responsabilidad, nos llaman al ejercicio de una existencia libre porque respondiente ■

## Referencias

- Barbaras, Renaud (2014). "L'essence de la réceptivité: transpassibilité ou désir?". En: VV. AA. *Maldiney, une singulière présence* (pp. 15-31). París: Encre Marine.
- Bégout, Bruce (2003). "Edmund Husserl". En: Philippe Cabestan (ed.). *Introduction à la phénoménologie*. París: Ellipses.
- Benoist, Jocelyn (2001). *L'idée de la phénoménologie*. París: Beauchesne.
- Cappelle-Dumont, Philippe. (ed.) (2015). *Philosophie de Jean-Luc Marion. Phénoménologie, théologie, métaphysique*. París: Hermann.
- Chrétien, Jean Louis (1992). *L'appel et la réponse*. París: Minit.
- Chrétien, Jean Louis (2007). *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*. París: PUF.
- Chrétien, Jean Louis (2013). "Essayer de penser au-delà de la subjectivité". En: *Critique: Revue générale des publications françaises et étrangères*, Vol. 790, No. 3, pp. 241-253.
- De Gramont, Jérôme (1999). *L'entrée en philosophie. Les premiers mots*. París: L'Harmattan.
- De Gramont, Jérôme (2013). *Au commencement. Parole, Regard, Affect*. París: Cerf.
- De Gramont, Jérôme (2014a). *L'appel de la loi*. Louvain: Peeters.
- De Gramont, Jérôme (2014b). "Portrait(s) de Jean-Luc Marion". En: Christian Sommer (ed.). *Nouvelles phénoménologies en France*. París: Hermann.
- Falque, Emmanuel (2013). *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie: Essai sur les frontières*. Bruxelles: Lessius.
- Falque, Emmanuel (2014). *Le Combat amoureux. Disputes phénoménologiques et théologiques*. París: Hermann.
- Gabellieri, Emmanuel (2015). "Paradoxe, univocité, analogie". En: Philippe Cappelle-Dumont, (ed.). *Philosophie de Jean-Luc Marion. Phénoménologie, théologie, métaphysique* (pp. 31-48). París: Hermann.
- Gadamer, Hans Georg (1996). *Verdad y método, 1*. Salamanca: Sígueme.
- Greisch, Jean (2002). *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion. Tome II. Les approches phénoménologiques et analytiques*. París: Cerf.
- Greisch, Jean (2003/4). "Les multiples sens de l'expérience et l'idée de vérité". En: *Recherches de science religieuse*, Vol. 91, No. 4, pp. 591-610.
- Greisch, Jean (2009). *Qui sommes-nous? Chemins phénoménologiques vers l'homme (novembre 2006)*. Louvain: Peeters.

- Greisch, Jean (2015). *Vivre en philosophe. Expérience philosophique, exercices spirituels et thérapies de l'âme*. Paris: Hermann.
- Grosos, Philippe & Vincent, Citot (2008). "Entretien avec Philippe Grosos". En: *Le philosophe*, Vol. 30, No. 1, pp. 127-145.
- Grosos, Philippe (2014). "Henri Maldiney, Michel Henry et la critique de la phénoménologie". En: Jérôme de Gramont y Philippe Grosos. *Henri Maldiney: Phénoménologie, psychiatrie, esthétique* (pp. 13-22). Rennes: PUR.
- Heidegger Martin (1990). *De camino al habla*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, Martin (1997). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Ediciones Universitarias.
- Henry, Martin (2004). *Auto-donation. Entretiens et conférences*. Paris: Beauchesne.
- Housset, Emmanuel (1997). *Personne et sujet selon Husserl*. Paris: PUF.
- Housset, Emmanuel (2000). *Husserl et l'énigme du monde*. Paris: Le Seuil.
- Housset, Emmanuel (2007). *La vocation de la personne. L'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*. Paris: PUF.
- Housset, Emmanuel (2014). "L'anthropologie au risque de la phénoménologie dans *Penser l'homme et la folie*". En: Jérôme de Gramont y Philippe Grosos. *Henri Maldiney. Phénoménologie, psychiatrie, esthétique* (pp. 53-73). Rennes: PUR.
- Husserl, Edmund (1976). *La crise des sciences européennes*. Paris: Gallimard.
- Husserl, Edmund (1985a). *Investigaciones lógicas, I*. Madrid: Alianza Editorial.
- Husserl, Edmund (1985b). *Meditaciones cartesianas*. México DF: FCE.
- Husserl, Edmund (1990). *Philosophie première. 2. Théorie de la réduction phénoménologique*. Paris: PUF.
- Janicaud, Dominique (2009). "Le tournant théologique de la phénoménologie française". En: *La phénoménologie dans tous ses états* (pp. 39-149). Paris: Gallimard.
- Kéchichian, Patrick (2013). "La patience du questionnement est le chemin de la réponse". En: *Critique: Revue générale des publications françaises et étrangères*, 2013, Vol. 790, No. 3, pp. 212-224.
- Lévinas, Emmanuel (1971). *Totalité et infini*. La Haye: Maritnus Nijhoff.
- Lévinas, Emmanuel (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Maritnus Nijhoff

- Maldiney, Henri (2001). "Existence: crise et création". En: *Henry Maldiney entouré de ses amis. Existence. Crise et création* (pp. 73-112). La versanne: Encre Marine.
- Maldiney, Henri (2007). *Penser l'homme et la folie*. Grenoble: Million.
- Maldiney, Henri (2012a). *Regard parole espace*. Paris: Cerf.
- Maldiney, Henri (2012b). *L'art, l'éclaire de l'être*. Paris: Cerf.
- Marion, Jean Luc (2005). *Étant donné*. Paris: PUF.
- Marion, Jean Luc (2007). *Prolégomènes à la charité*. Paris: Éditions de la Différence.
- Marion, Jean Luc (2010). *Certitudes négatives*. Paris: Grasset.
- Marion, Jean Luc (2012a). *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*. Paris: Vrin.
- Marion, Jean Luc (2012b). *La rigueur des choses. Entretiens avec Dan Arbib*. Paris: Flammarion.
- Marion, Jean Luc (2014a). *Courbet ou la peinture à l'oeil*. Paris: Flammarion.
- Marion, Jean Luc (2014b). "Quelques précisions sur la réduction, le donné, l'herméneutique et la donation". En: Christian Sommer (ed.). *Nouvelles phénoménologies en France* (pp. 215-234). Paris: Hermann.
- Marion, Jean Luc (2015a). *Ce que nous voyons et ce qui apparaît*. Bry-sur-Marne: INA.
- Marion, Jean Luc (2015b). "Réponses". En: Philippe Cappelle-Dumont (ed.). *Philosophie de Jean-Luc Marion. Phénoménologie, théologie, métaphysique* (pp. 125-136). Paris: Hermann.
- Merleau-Ponty, Maurice (2000). *La prose du monde*. En: *Œuvres*. Paris: Gallimard.
- Ricoeur, Paul (2004). *À l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin.
- Riquier, Camille (2013). "Le patient questionnement de Jean-Louis Chrétien", "Jean-Louis Chrétien ou la parole cordiale". En: *Critique: Revue générale des publications françaises et étrangères*, Vol. 790, No. 3, pp. 195, 196-211.
- Romano, Claude (1998). *L'événement et le monde*. Paris: PUF.
- Romano, Claude (1999). *L'événement et le temps*. Paris: PUF.
- Romano, Claude (2000). "Remarques sur la méthode phénoménologique dans *Étant donné*". En: *Annales de philosophie*, Vol. 21, pp. 6-14.
- Romano, Claude (2008). "La tâche inachevée: la conceptualisation husserlienne de la *Lebenswelt* et ses limites". En: Jean-Claude Gens (dir.). *La Krisis de Husserl. Approches contemporaines. Le Cercle Herméneutique*, No. 10, pp. 9-33.

Romano, Claude (2010a). *Au cœur de la raison, la phénoménologie*. Paris: Gallimard.

Romano, Claude (2010b). *L'aventure temporelle*. Paris: PUF.

Romano, Claude (2011). "Esperar". En: *Revista Franciscanum*, Vol. 53, No. 156, pp. 331-355.

Romano, Claude (2015). "Le don, la donation et le paradoxe". En: Philippe Cappelle-Dumont (ed.). *Philosophie de Jean-Luc Marion. Phénoménologie, théologie, métaphysique* (pp. 11-30). Paris: Hermann.

Sebbah, François-David (2015). "'Nouvelle phénoménologie' et 'post-phénoménologie'". En: Christian Sommer (ed.). *Nouvelles phénoménologies en France*. Paris: Hermann.

Sommer, Christian (2011). "Le sujet sans subjectivité. Après le 'tournant théologique' de la phénoménologie française". En: *Revue germanique internationale*. "Phénoménologie allemande, phénoménologie française", No. 13.

Sommer, Christian (ed.) (2015). *Nouvelles phénoménologies en France*. Paris: Hermann.

Tengelyi, László (2014). *L'expérience de la singularité*. Paris: Hermann.

Tengelyi, László y Hans Dieter Gondek (2011). *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Berlín: Suhrkamp.

Thirion, Benoit (2002). *L'appel dans la pensée de Jean-Louis Chrétien, contexte et introduction*. Paris: L'Harmattan.

Thomas-Fogiel, Isabelle (2013). "La tournure empiriste de la phénoménologie française contemporaine". En: *Revue philosophique*, Vol. 203, No. 4., pp. 527-548.

Thomas-Fogiel, Isabelle (2015). *Le lieu de l'universel. Impasses du réalisme dans la phénoménologie contemporaine*. Paris: Le Seuil, "L'ordre philosophique".

Vinolo, Stéphane (2012). *Dieu n'a que faire de l'être. Introduction à l'œuvre de Jean-Luc Marion*. Paris: Germina.

Waldenfels, Bernhard (1995). "Response and Responsibility in Levinas". En: Adriaan Peperzak (ed.). *Ethics at First Philosophy. The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion*. New York: Routledge.

Waldenfels, Bernhard (1997). "Respuesta a lo extraño. Rasgos fundamentales de una fenomenología responsiva". En: *Daimon*, No. 14, pp. 17-26.

Waldenfels, Bernhard (2000). "Réponse à l'autre. Eléments d'une phénoménologie responsive". En: Éliane Escoubas y Bernhard Waldenfels (eds.). *Phénoménologie française et phénoménologie allemande. Deutsche und Französische Phänomenologie*. Paris: L'Harmattan.