

Pensar a Dios desde las mediaciones del rostro y la carne según la fenomenología de Jean-Luc Marion

Roldán, Alberto F.

Pensar a Dios desde las mediaciones del rostro y la carne según la fenomenología de Jean-Luc Marion

Enfoques, vol. XXXIII, núm. 1, 2021

Universidad Adventista del Plata, Argentina

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=25967826005>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

Pensar a Dios desde las mediaciones del rostro y la carne según la fenomenología de Jean-Luc Marion

Thinking God from the Mediations of the Face and the Flesh according to Jean-Luc Marion's Phenomenology

Pensar Deus a partir das mediações do rosto e da carne de acordo com a fenomenologia de Jean-Luc Marion

Alberto F. Roldán

Instituto Teológico Fiet, Argentina

roldan1967@gmail.com

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=25967826005>

Recepción: 29 Junio 2020

Aprobación: 15 Septiembre 2020

RESUMEN:

En el presente trabajo, se analiza el modo en que Jean-Luc Marion propone en su fenomenología tomar en cuenta el rostro del prójimo y la carne como mediaciones para pensar a Dios desde lo humano. En primer lugar, el autor se refiere a una cuestión de los "fenómenos saturados". Luego, analiza el tema del rostro del prójimo como fenómeno saturado. En tercer lugar, expone el tema de la carne, como otro fenómeno saturado. El trabajo finaliza con unas conclusiones que toman en cuenta los espacios del rostro del prójimo y la carne como posibilidades para pensar a Dios desde la encarnación del Logos.

PALABRAS CLAVE: Fenomenología, Marion, Rostro, Carne, Dios.

ABSTRACT:

This paper analyzes the way in which Jean-Luc Marion, in his phenomenology, proposes the consideration of the face of one's neighbor —and the flesh— as mediations to regard God from the human perspective. First, the author refers to the issue of the "saturated phenomena". Then, he analyzes the issue of the face of the neighbor as a saturated phenomenon. In the third place, he presents the issue of the flesh as another saturated phenomenon. The paper finishes with a few conclusions that consider the spaces of the face of the neighbor and the flesh as possibilities to regard God from the incarnation of the Logos.

KEYWORDS: Phenomenology, Marion, Face, Flesh, God.

RESUMO:

Nesta obra, é analisada a forma como Jean-Luc Marion propõe em sua fenomenologia levar em conta o rosto do próximo e a carne como mediações para pensar Deus do ponto de vista humano. Antes de tudo, o autor se refere à questão dos "fenômenos saturados". Em seguida, analisa o assunto do rosto dos outros como um fenômeno saturado. Terceiro, expõe o assunto da carne, como outro fenômeno saturado. A obra termina com algumas conclusões que levam em consideração os espaços do rosto do próximo e da carne como possibilidades para pensar Deus a partir da encarnação do Logos.

PALAVRAS-CHAVE: Fenomenologia, Marion, Rosto, Carne, Deus.

Jean-Luc Marion es uno de los más importantes filósofos actuales de la escuela francesa. Retoma el camino de la fenomenología iniciado por Husserl y seguido por Heidegger. Como señala Pommier, "se distingue por su método de investigación que hereda tanto del estilo fenomenológico como de su formación en la escuela francesa...".¹ Si bien todo el planteo de Marion es de naturaleza filosófica, tiene indudables repercusiones e influencias para el replanteo de la teología en tanto discurso sobre Dios. En su aproximación al tema, Vinolo sostiene que desde la filosofía se ha puesto a la teología en crisis...

... con la declaración de la muerte de Dios en los textos de Nietzsche y con los filósofos de la sospecha. En fin, es posible mostrar con Heidegger que la crisis de la teología proviene de un error conceptual fundamental que afecta su mismo objeto de estudio, y de manera más precisa, que surge de la confusión entre Dios y la posición de Dios...²

En el presente trabajo, se analiza el modo en que Jean-Luc Marion propone en su fenomenología tomar en cuenta el rostro del prójimo y la carne como mediaciones para pensar a Dios desde lo humano. Su planteo es eminentemente filosófico, aunque roza de algún modo la teología. Las imágenes del rostro y la carne son tomadas de Emmanuel Lévinas y Michel Henry, respectivamente, como lugares desde los cuales pensar a Dios. Se trata de un intento por superar la metafísica que tiende a confundirlo como un ente del Ser, y transformarlo entonces en un ídolo.

Nuestro procedimiento seguirá el siguiente camino: en primer lugar, nos referimos a una cuestión clave para entender la fenomenología de Marion como lo son los “fenómenos saturados”. Luego, analizamos el tema del rostro del prójimo como fenómeno saturado, planteo que recibe su impronta de la fenomenología de Lévinas y es profundizada por la reflexión del filósofo francés. En tercer lugar, exponemos el tema del cuerpo de carne como otro fenómeno saturado, el cual también se puede considerar como una posibilidad de acceso a Dios. En esta sección, pondremos de manifiesto la osadía de Marion en relacionar de modo profundo el fenómeno erótico como metáfora viva de la relación íntima entre el ser humano y Dios, de la cual dan cuenta los místicos cristianos. Finalizamos con unas conclusiones que se desprenden de la exposición y que tienen mucha relevancia para tomar en cuenta los espacios del rostro del prójimo y el cuerpo de carne como posibilidades para pensar a Dios desde la encarnación del Logos y del cual dan testimonio los apóstoles.

¿QUÉ SON LOS FENÓMENOS SATURADOS?

Como hemos dicho, Marion retoma el desafío del iniciador de la fenomenología postulada por Edmund Husserl, pero enfatizando el hecho de que el fenómeno se da. Dice:

... si el fenómeno se define como lo que se muestra en y desde sí mismo (Heidegger), en lugar de dejarse constituir (Husserl), ese sí mismo sólo puede atestarse en la medida en que el fenómeno, primeramente, se da. [...] Sólo una fenomenología de la donación puede volver a las cosas mismas porque, para volver a éstas, hay de entrada que verlas, verlas pues venir y, finalmente, soportar su arribo.³

De modo rotundo, Marion considera que los intentos por definir a la filosofía como ciencia rigurosa o teoría de las ciencias —como lo planteara Husserl— “han fracasado estrepitosamente de manera regular; sin duda por buenas razones: la filosofía permite la existencia de las ciencias exactas, pero justamente a condición de no pretender convertirse en una de ellas...”.⁴

Si esos intentos han fracasado, ¿cómo resituar entonces a la filosofía en un mundo donde los objetos (técnicos) parecen dominar toda la realidad? No hay otro camino, sostiene Marion, que volver a lo que planteaba Heidegger, en el sentido de que el fenómeno es “lo que se muestra a sí mismo en sí mismo, lo manifiesto”.⁴ Partiendo de ello, Marion entiende que solo pueden manifestarse los entes no objetivables, por caso, el *Dasein* o el mundo en tal como lo define Heidegger: *In-der Welt-sein*. Se trata, entonces, en un horizonte ontológico. A ese planteo heideggeriano, el filósofo francés le formula dos preguntas: “¿Cómo podría un fenómeno disponer de sí, si no dispone en sí mismo de ningún *ser*? ¿Cómo comprender el ser de un fenómeno que no sea un *ego*?”.⁵ Marion dice que solo se pueden responder esas preguntas eliminando los horizontes del objeto y del ser y, en sustitución, otorgar a este último de donación.

Comenta Marion:

La “donación de sí mismo, *Selbstgebung*” indica que el fenómeno se da en persona, pero también, y sobre todo, que se da desde sí mismo y a partir de sí mismo. Sólo esta donación originada en sí misma puede dar el sí mismo del fenómeno e investir la evidencia de la dignidad de vigilante de la fenomenicidad, arrancándola así de su muerte idolátrica.⁶

Marion sostiene que lo dado no se inscribe en una posible entidad, sino que se descubre como algo que se da y que es en tanto se da. Explica:

Con un mismo gesto, lo dado conquista su donación y el ser (*étant* en el sentido verbal) desaparece así cumpliéndose. Aquí, lo dado despliega pues verbalmente, en él, su donación —lo que llamaremos el pliegue de lo dado—, y el ser auxiliar se somete a la donación, sirviéndola. “*Étant donné*” anuncia lo dado en tanto que dado.⁷

Por “fenómenos saturados” Marion quiere decir que desbordan nuestra capacidad de captación y se caracterizan por el exceso. Ellos son, no porque nosotros les demos entidad, sino que son en tanto se dan. Siguiendo a Kant, Marion⁸ sostiene que el fenómeno saturado excede las categorías enunciadas por el filósofo alemán, a saber, no mutable según la cantidad, insoportable según la cualidad, absoluto según la relación e inmirable según la modalidad. Para Marion, el fenómeno saturado se caracteriza por el exceso de intuición que es previa a toda intención. Explica:

Y así, dándose absolutamente, el fenómeno saturado se da también como absoluto —libre de toda analogía con la experiencia ya vista, objetivada, comprendida. Se libera de ella porque no depende de ningún horizonte. En cualquier caso, no depende de esa condición de posibilidad por excelencia —el horizonte, sea cual sea. Lo llamaremos pues un fenómeno incondicionado.⁹

El fenómeno saturado se opone o se resiste a todo tipo de objetivación. Hay una oposición manifiesta entre el fenómeno saturado y la construcción de un objeto. Vinolo la explica en estos términos:

... el fenómeno saturado es opuesto a la lógica de la construcción del objeto y de su aparecer. No por esto deja de tener una relación con la fenomenicidad corriente o con la fenomenicidad pobre. De hecho, empuja a la donación a sus límites más extremos y se hace visible, de alguna manera, en todos los fenómenos, cualesquiera que estos sean...¹⁰

Por su parte, Carlos Restrepo interpreta que los fenómenos saturados no carecen de intuición, pero su grado de intuición sobrepasa limitaciones “ofreciendo en cambio un modo de donación cuya intensidad deshace las ‘condiciones de posibilidad de la experiencia’ por tratarse de un exceso de donación, a cuya conmoción paradójica Marion designa con el concepto de *saturación*”.¹¹

Concretamente, según Marion, esos fenómenos saturados son cuatro:¹² el acontecimiento, el ídolo, el cuerpo y el rostro del prójimo. Cada uno de ellos adviene a nuestra experiencia y nos deja sin posibilidades de conceptualización a causa, precisamente, de su exceso de intuición que satura nuestra comprensión de ellos.

PENSAR A DIOS DESDE EL ROSTRO DEL OTRO

Para Marion, el rostro del prójimo es un fenómeno saturado de intuición que “se sustrae a la visibilidad inerte de un objeto subsistente en el mundo [...] que me provoca y convoca a través de una intencionalidad invertida que ahora va de él hacia mí”.¹³ Por supuesto, hablar del rostro del prójimo como fenómeno saturado que nos rebasa evoca inmediatamente la amplia y profunda perspectiva desarrollada por Emmanuel Lévinas.

Opuesto al planteo ontológico de Heidegger, el filósofo judío sostiene que lo primero que adviene a la experiencia como fenómeno es la irrupción del rostro del Otro, del prójimo. Su necesidad, su desnudez, suscitan mi acción solidaria, de modo que se torna en una llamada a la ética de la proximidad, es decir, volcada al Otro en tanto próximo. Siguiendo esa misma línea de argumentación, Marion dice que “el conocimiento del prójimo jamás debería aspirar a la certeza como fin último, ya que el prójimo implica la indeterminación de su libertad, a falta de lo cual nunca podrá reemplazar el rol de mi *otra* otredad...”.¹⁴ Para Lévinas, la totalidad se da cuando el prójimo no es sujeto, sino más bien objeto abarcable y, por ello, insta a ascender a partir de esa totalidad:

... a una situación en la que la totalidad se quiebra, cuando esta situación condiciona la totalidad misma. Tal situación es el resplandor de la exterioridad o de la trascendencia del rostro del otro. El concepto de esta trascendencia, rigurosamente desarrollado, se expresa con el término infinito.¹⁵

La totalidad está entonces en las antípodas de lo infinito. La primera cosifica al ser humano, lo toma como un medio para un fin y no un fin en sí mismo. De ese planteo totalitario, hay que subir, dice Lévinas, hacia lo infinito, que se da como trascendencia en el rostro del prójimo. Todo el desarrollo de la filosofía del Otro en Lévinas es tan amplio que, como hemos expuesto en otro trabajo,¹⁶ el carácter multifacético del planteo levinasiano implica por lo menos que el rostro del prójimo sea una epifanía que irrumpe sin llamarla, un deber ético irrenunciable, el diálogo que suscita y la infinitud misma.

Finalmente, para Lévinas, Dios es mediado en el rostro del prójimo, como lo demuestra la tradición judeocristiana que, en los profetas, implica que conocer a Dios es practicar la justicia con el pobre, la viuda, el huérfano y el extranjero y, según Jesús de Nazaret, él mismo está en el rostro del prójimo que tiene hambre, sed, está preso o desnudo; hacer bien a ese prójimo es hacerle bien a él mismo: “a mí lo hicisteis” (Mt 25.31-40 RV 1960). Significativamente, el propio Lévinas cita ese pasaje del Evangelio de Mateo y comenta:

La señal dada al otro es sinceridad, veracidad según la cual se glorifica la gloria. El infinito sólo posee la gloria a través del acercamiento al otro, mediante mi sustitución del otro o mi expiación por otros. El sujeto está, en su psiquismo, inspirado por el Infinito, de modo que contiene más de lo que puede contener”.¹⁷

Que Marion haya recurrido al camino elaborado por Lévinas y lo haya seguido es detectado también por Luis Mariano de la Maza, cuando en su análisis del amor erótico que plantea el filósofo francés comenta que en ese amor hay que experimentar la alteridad radical del otro y de nadie más, es decir, con exclusión de terceros.

Esa significación me llega desde otro lugar que no me pertenece: el *rostro* del otro, que no aporta ninguna intuición nueva, y no obstante retiene mi atención como ninguna otra cosa. El rostro me impone una significación que prueba su exterioridad y trascendencia respecto de mis propios actos de significar: me impone la prohibición de matarlo.¹⁸

Marion amplía el planteo levinasiano del amor al prójimo. Comienza dejando constancia de que hay un gran silencio sobre el amor en la filosofía de hoy. Ya no se dice nada del amor, ya que ella es, según su propia etimología, “amor a la sabiduría”. Al dedicarse casi exclusivamente al ser, a la ontología, la filosofía ha perdido el amor al amor y ha sacrificado lo erótico. “La filosofía no ama el amor, que le recuerda su origen y su dignidad, su impotencia y su divorcio. Entonces lo pasa por alto, cuando no lo odia abiertamente”.¹⁹ Porque se trata, planteando una hipótesis, de un odio amoroso, pese a la aparente contradicción de términos. Al derivar a la supremacía casi excluyente del ser, la filosofía rechazó la primacía del amor y ese rechazo implicó también una distinción entre *eros* y *agape*. La unicidad²⁰ del amor muestra la influencia que ejerció sobre Marion su maestro y amigo Hans von Balthasar. Dice Marion:

De entrada, se debilita y compromete todo concepto del amor en la medida en que se permite distinguir obstinadamente acepciones divergentes, e incluso irreconciliables, por ejemplo, si se oponen desde un principio, como una evidencia indiscutible, el amor y la caridad (*ἔρως* y *ἀγάπη*), el deseo supuestamente posesivo y la benevolencia supuestamente gratuita, el amor racional (de la ley moral) y la pasión irracional.²¹

La renuncia a plantearse la pregunta “¿me aman?” significa para Marion renunciar a lo humano de uno mismo. Por eso es que apunta a producir una reducción erótica. Por eso propone a la reducción epistémica que conserva de una cosa lo que es irrepetible y permanente y una reducción ontológica que conserva el estatuto del ente a ir a una reducción erótica. No es suficiente, argumenta Marion, que yo me reconozca como un ego o como un ente propiamente tal, sino que “haría falta que me descubriera como un fenómeno dado (y dedicado), de manera que se confirme como un dato exento de vanidad”.²² Es allí donde se inicia la reducción erótica. Dejamos de lado, por el momento, la reflexión de Marion en lo atinente a la carne propia, para centrarnos en lo erótico como relación del prójimo en tanto amante.

De la pregunta inicial “¿Me aman?”, Marion pasa a otra pregunta acaso más decisiva y comprometedora: “¿Puedo yo amar primero?”. Eso sería “comportarme como un amante que se entrega, en vez de un amado que da lo mismo que recibe”.²³ Aún en el caso de que nadie me ame, eso no sería obstáculo que imposibilite

que yo ame, en que yo me convierta en amante. Y aquí está el gran descubrimiento acaso contradictorio: que quien ama nunca pierde. El amante nunca tiene nada que perder porque “cuanto más da, más pierde y más derrocha, menos pierde a sí mismo, puesto que el abandono y la pérdida definen el carácter único, distintivo e inalienable de amar”.²⁴ El amante se da, derrocha amor y cuanto más lo hace “más gana (porque sigue amando). En la reducción erótica, el amante que se pierde se sigue ganando a sí mismo en tanto que amante”.²⁵ Apelando al lenguaje paulino, sin citarlo, Marion dice después que “el amante *crea todo*, tolera todo e insiste sin límite ni auxilio con la soberana potencia de aquel que ama antes de saberse amado o de preocuparse por ello”.²⁶

Siguiendo, como ya hemos señalado, las orientaciones de Lévinas, Marion dedica en *El amor erótico* una amplia y profunda reflexión al tema del rostro. Se pregunta cómo puede afectar la significación del otro y conmoverlo hasta el punto de convertirse él en amante. Y responde:

De hecho, lo sé desde hace tiempo –desde que empecé a contemplar el rostro del otro. El rostro-de otro: se trata de una tautología, pues sólo el otro me impone un rostro y ningún rostro desemboca en una prueba que no sea la de la alteridad.²⁷

Ese rostro, único, definible, distinguible de todos los demás, es el que suscita mi atención y me atrae por su mirada. Es el rostro del prójimo, que se lo puede ignorar, poseer y hasta matar. Pero esto ya es el límite infranqueable: “Porque sólo el rostro me expresa, hablando o en silencio: ‘No matarás’”.²⁸ Esto es estrictamente levinasiano, ya que el pensador judío oponiendo totalidad e infinito, expresa: “Este infinito, más fuerte que el homicidio, ya nos resiste en su rostro, y su rostro, es la *expresión* original, es la primera palabra, ‘no matarás’”.²⁹ Puede ser que el otro no oponga resistencia física, pero sí opone resistencia ética. Es “la resistencia del que no presenta resistencia, la resistencia ética”.³⁰ Marion deja planteado el interrogante referido a si el “no matarás” es una prohibición que corresponde más al plano de la ética que al de la erótica y cómo una significación ética puede fijar la intuición erótica del amante. Se trata, reflexiona, de dos litigios “que no han dejado de asediar al amante, que no se conquista a sí mismo más que procurando zanjarlos”.³¹

PENSAR A DIOS DESDE EL AMOR EXPRESADO EN LA CARNE

En sus reflexiones fenomenológicas, Marion dedica un espacio central y reiterado al cuerpo. Siempre distingue entre cuerpo físico, inerte, y mi propio cuerpo. En *El fenómeno erótico*³² contrasta los cuerpos extensos del mundo físico que, si bien son cuerpos y ocupan un lugar o espacio, no son sintientes. Esos cuerpos no sienten, no son afectados. Por contraste, el cuerpo humano que es de carne (o que es carne) es afectado y siente al mero toque de otro cuerpo.

La carne no puede sentir nada sin sentirse ella misma y sentirse que siente (que es tocada e incluso herida por lo que toca); también puede ocurrir que sienta no sólo sintiéndose sentir, sino además sintiéndose sentida (por ejemplo, si un órgano de mi carne toca otro órgano de mi propia carne). [...] Nunca puedo entonces ponerme a distancia de mi carne, distinguirme de ella, alejarme de ella, mucho menos ausentarme de ella.³³

En otro texto,³⁴ Marion insiste en que el cuerpo debe ser considerado como un fenómeno saturado y que se trata no simplemente de cualquier cuerpo, sino de “*mi* cuerpo”, con el cual experimento el sentir el cual produce mi autoafectación, de modo que ese cuerpo, que es mío, no admite ningún tipo de conceptualización ni entra en relación con nada más que mí mismo. En otras palabras, me identifico a mí mismo con mi propio cuerpo; soy cuerpo. Esto, dicho sea de paso, coincide con la visión judeocristiana del cuerpo que afirma que no tenemos cuerpo, sino que somos cuerpo o, más literalmente aún, somos carne.³⁵ Es lo que dice el propio Marion cuando afirma: “Ya que sólo la carne o más bien mi carne —no tengo carne, soy *mi* carne, que coincide absolutamente conmigo— me designa a mí mismo y me entrega como tal mi individualidad radicalmente recibida”.³⁶

Pero ¿qué tiene que ver el hecho de que soy de carne con el mundo, con lo que me rodea, con el prójimo y, aún, con Dios? El propio Marion niega la posibilidad de que haya mundo sin una carne que lo sienta. “Mi carne rodea, recubre, protege y entreabre el mundo —no a la inversa. Cuanto más siente mi carne, y por lo tanto se experimenta a sí misma, más se abre al mundo —no a la inversa”.³⁷ La carne es entonces como una puerta que se abre al mundo, sin la cual no hay percepción del mundo que me rodea o, más enfáticamente, no hay mundo. Con reminiscencias heideggerianas, Marion comenta después que es mi propia carne que “me hace comprobar entonces que no comprendo el mundo, sino que estoy comprendido en él: de acuerdo con el ser, soy precisamente en tanto que comprendido”.³⁸ La carne se torna, entonces, en vehículo de la comprensión del mundo del cual forma parte como ser-en-el-mundo, como *Dasein*.

A partir de estas premisas, la reflexión de Marion adquiere una inusitada osadía porque va a extremar las metáforas descriptivas del encuentro erótico-sexual. Define al placer como “mi recepción de parte de la carne ajena, tal como ella me brinda su propia carne. Dicho placer aumenta a medida que recibo más profundamente mi carne de la carne ajena y mi carne se incrementa por esa no-resistencia...”.³⁹ Es la pasividad como un modo de no resistencia, de entrega. Con referencia a la “erotización del rostro”, dice luego Marion que “el otro me da lo que no tiene —mi propia carne. Y yo le doy lo que no tengo —su carne”.⁴⁰ La carne propia “me adviene y aumenta en la medida en que la carne del otro la provoca”.⁴¹ En cuanto al gozo de los amantes, Marion dice sin ambages que puedo gozar del otro en lugar de usarlo. Se usan las cosas para interés propio “mientras que en este caso adhiero al otro por él mismo, en tanto que su carne ya no pertenece al mundo de las cosas”,⁴² con lo cual podemos decir que el amor es el mejor antídoto en el uso de las personas como objetos o como medios y no como fines. La culminación del gozo es cuando yo no gozo de mi propio placer, sino del otro. La entrega del amor más íntimo permite olvidarnos de nosotros mismos y gozar del gozo del otro. Al hacer el amor —que para Marion tiene un solo sentido— el amante se encuentra o, más bien, se reencuentra “frente a la mirada erotizada del otro en su carne misma”.⁴³ La carne, al ser un fenómeno saturado, se muestra tal como es y se da tal como es, “porque se da sin límites. Se da entonces en carne y hueso, en persona”.⁴⁴ Es un fenómeno distinguible de otros porque afecta a los amantes y provoca la mutua y absoluta donación.

El amor erótico tiene para Marion dos tiempos: uno futuro y otro presente. Cada uno de esos tiempos se define en dos expresiones: “En el futuro erótico ‘¡Aquí estoy!’ se dice ‘¡Ven tú!’”.⁴⁵ “En el presente erótico ‘¡Aquí estoy!’ se dice ‘¡Voy!’”.⁴⁶ Y, refiriéndose sin remilgos al orgasmo, Marion dice que lejos de ser una especie de cumbre de la cual se baja por niveles, “se parece en todo a un acantilado que desemboca en el vacío, donde caemos de golpe”.⁴⁷ Y es allí, en ese punto culminante, donde el fenomenólogo francés roza el tema de la gloria. Dice Marion en lenguaje intensamente poético:

La carne, luego del instante en que se glorifica y estalla, casi vuelta inmaterial, en un puro resplandor de luz, vuelve a ser súbitamente un cuerpo —nada más que un cuerpo, tan groseramente mundano como los otros que lo rodean, como el mundo que lo encierra.⁴⁸

A todo esto, surgirá la pregunta: ¿qué tiene que ver toda esta intrincada y osada incursión por el erotismo y la sexualidad con el tema de Dios? ¿Cómo se puede vincular un acercamiento a Dios con el acercamiento erótico entre dos personas? El propio Marion, en el párrafo veintiocho, comenta que el habla erótica provoca un lenguaje transgresor que puede ser hasta obsceno y a veces rozar lo místico. Es un salirse del mundo en un éx-tasis en que los amantes quedan fuera de un mundo de cosas y objetos que los limitaban. En ocasiones, dice, “debe pues, inevitablemente tomar las palabras de la teología mística que también dice y provoca en primer lugar el exceso —el exceso de la unión y por lo tanto de la distancia”.⁴⁹ De ese modo, las expresiones espontáneas “¡aquí estoy!”, “¡todavía!” y “¡ven!” derivan en la teología mística que surge de la revelación y se arraiga en ella. Explica: “Debemos concluir que la palabra erótica tampoco puede realizarse sin el lenguaje de la unión espiritual del hombre con Dios, del mismo modo que no puede prescindir de los otros dos léxicos

—el obsceno y el infantil”.⁵⁰ El léxico teológico es, para Marion, una especie de lenguaje hiperbólico y, según nuestra interpretación, también metafórico. No hay lenguaje más adecuado que este ya que no existe en la experiencia humana una unión tan íntima que se define con la expresión rotunda “serán una sola carne” (Gn 2,24 RV 1960).

El tema de la relación entre erotismo y teología mística no es nada nuevo. Si echamos una mirada por las Sagradas Escrituras, encontramos expresiones cargadas de erotismo. La simple mención del Cantar de los Cantares sería más que suficiente para convencernos de que la relación íntima con Dios se grafica en el amor erótico entre una pareja al punto de que, como dice el biblista Pablo Andinach,⁵¹ la inclusión de este libro en el canon hebreo se debe a que en Jamnia —cuando en el año 70 d. C. se discutió el tema—, el Rabí Akivá argumentó que no hay en él nada que pueda manchar las manos, ya que de lo que habla es de la relación entre Israel y Dios. En síntesis, esa lectura alegórica —que se privilegió por encima de la hermenéutica erótico-sexual a la que apunta el texto— fue la que facilitó su integración al canon del Antiguo Testamento. Las metáforas nupciales y sexuales abundan en otros textos, como el trasfondo de la profecía de Oseas, donde Yahvé es el esposo de su esposa infiel Israel. Algunos salmos davídicos también están impregnados de ese lenguaje. Por caso, el salmista exclama:

Dios, Dios mío eres tú;
de madrugada te buscaré;
mi alma tiene sed de ti,
mi carne te anhela” (Sal 63,1 RV 1960)

San Pablo también utiliza esas metáforas nupciales cuando compara el amor de Cristo por su Iglesia como el modelo del amor que deben tener los esposos hacia sus esposas. Dice: “El que ama a su mujer, a sí mismo se ama. Porque nadie aborreció jamás a su propia carne, sino que la sustenta y la cuida,⁵² como también Cristo a la iglesia, porque somos miembros de su cuerpo, de su carne y de sus huesos” (Ef 5,28-30 RV 1960).⁵³

El tema también se percibe en textos de los místicos españoles santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz. Un breve poema de la primera dice:

... Cuando el dulce Cazador
me tiró y dejó herida,
en los brazos del amor
mi alma quedó rendida;
y, cobrando nueva vida,
de tal manera he trocado,
que es mi Amado para mí
y yo soy para mi Amado...⁵⁴

Los verbos “tiró”, “rendida” y “caída” parecen estar atravesados por lo erótico-sexual que tiene su correlato en la lengua francesa según explica Stéphane Vinolo:

Nadie puede prever cuándo se enamorará. Podemos empezar una relación habiéndola previsto, seguramente, mas no podemos decidir enamorarnos. La lengua francesa, de hecho, lo dice con certeza: “on tombe amoureux” - caemos en el amor.
55

Por su parte, también san Juan de la Cruz abunda en referencias al amor nupcial como metáfora del amor entre Dios y el ser humano. Comentando su cántico espiritual, dice Xabier Pikaza:

SJCruz ha interpretado y presentado la experiencia humana en clave de *encuentro intersexual*: un varón y una mujer están heridos de amor; por eso sufren y se buscan de manera apasionada hasta que, hallándose, descubren y disfrutan la hondura de su vida en gesto de amor compartido.⁵⁶

Pero es el propio Marion quien también relaciona el fenómeno de la carne con la teología cuando, luego de citar los textos que dicen que “el Verbo se hizo carne” (Jn 1,14), “... vino a la carne” (1 Jn 4,2), “se manifestó” (ἐφανερώθη) en la carne (1 Tim 3,16) y “nadie ha jamás odiado su propia carne” [σάρκα] (Ef 5,29), concluye:

En fin, la carne tiene en teología su privilegio por el mismo motivo que en fenomenología [...] La toma de la carne, comprendida como la última postura fenomenológica del *ego*, abre entonces al menos una *posibilidad* de pensar razonablemente en la Encarnación teológica.⁵⁷

¿Cómo es posible transitar el camino de reflexión desde el amor erótico al amor de Dios? En la parte final de *El fenómeno erótico*, Marion introduce el tema de Dios. Lo hace, en primer lugar, evocando el adiós que se dan los amantes. “Se dicen ‘adiós’: el año próximo en Jerusalén –la próxima vez en Dios. Pensar a Dios puede realizarse, eróticamente, en ese ‘adiós’”.⁵⁸ El amor es unívoco, más allá de las diferenciaciones o diversificaciones que podríamos hacer de él. El amor es uno y “se define tal como se despliega –a partir de la reducción erótica y únicamente a partir de ella...”.⁵⁹ Las dicotomías que se pueden establecer en cuanto al amor tienen que ver con la diversidad de objetos a los cuales se dirige: dinero, sexo, poder, Dios.

Pero en el fondo, el amor es unívoco y es la respuesta a las preguntas planteadas: “¿Me aman?” y “¿Puedo amar yo primero?”. Al fin de cuentas, entonces, ἔρος y ἀγάπη son dos dimensiones de un único amor.

Su ἔρος se revela pues tan oblativo y gratuito como el ἀγάπη, del que por otra parte ya no se distingue. [...] No se trata de dos amores, sino de dos nombres tomados entre una infinidad de otros nombres para pensar y decir el único amor.⁶⁰

Según Marion, al fin de cuentas, Dios ama como amamos nosotros, pero su amor “se revela por los medios, las figuras, los momentos, los actos y los estadios del amor, del único amor, el que también nosotros practicamos”.⁶¹ Pero a la hora de la inevitable comparación, el fenomenólogo francés no duda en afirmar que Dios “simplemente ama infinitamente mejor que nosotros. Ama a la perfección, sin una falta, sin un error, del principio al fin. Ama siendo el primero y el último. Ama como nadie”.⁶² A lo cual podríamos agregar la palabra de Dios mismo al profeta Jeremías: “Con amor eterno te he amado” (Jer 31,3 RV 1960). En la experiencia cristiana, descubrimos —como dice San Juan— que le amamos porque Dios nos amó primero, porque su amor que encendió nuestro amor hacia él. “Al fin, no solamente descubro que otro me amaba antes de que yo lo ame, pues ese otro ya se había hecho amante antes de mí, sino también que ese primer amante se llamaba, desde siempre, Dios”.⁶³ Mediante la escalera de Jacob, podemos ascender hasta Dios y descender como ángeles portadores de su amor que es *dado* a todas sus criaturas.

CONCLUSIÓN

Marion lleva a las consecuencias más profundas la fenomenología de Husserl y de Heidegger, invitándolos a pensar a Dios desde otro lugar que no sea la metafísica. En su planteo, tanto el rostro del prójimo como mi propio cuerpo de carne son fenómenos saturados que se muestran o se dan como espacios desde los cuales pensar a Dios. Así, la *otredad* y la *ipseidad* se conjugan en esa búsqueda para pensar y aún sentir a Dios en esas mediaciones. El rostro del prójimo en su desnudez y necesidad es lugar privilegiado desde el cual Dios mismo apela a mi acción ética solidaria. Otro lugar privilegiado es mi propio cuerpo de carne que, *siendo dado*, se abre al mundo y se hace una sola carne con el amado tornándose así en amor pleno que en el éxtasis del orgasmo “se glorifica y estalla” y se convierte en la imagen más viva e intensa del amor de Dios con lo humano. El presente erótico vierte el “¡aquí estoy!” en “¡voy!”, mientras que, en el futuro erótico, ese “¡aquí estoy!” se conjuga “¡ven tú!”.

Tanto el rostro del otro como mi propia carne deben relacionarse entre sí. La primera es una orden; la segunda, una solicitud. “Porque en la reducción erótica del rostro no solamente me ordena ‘¡No matarás!’,

sino que me solicita ‘¡Me amarás!’, o más modestamente ‘¡Ámame!’”.⁶⁴ El amor, más allá de sus múltiples manifestaciones, siempre es uno. No hay que establecer diferencias entre *ἔρος* y *ἀγάπη* ya que *ἔρος* puede ser tan oblativo y gratuito como *ἀγάπη*.

Desde la fenomenología de lo más cotidiano de la experiencia humana, el rostro del otro y mi propia carne es posible entonces pensar a Dios como el amante perfecto, que nos amó primero para que nosotros pudiéramos amar(le). Walton lo dice en las siguientes palabras:

Dios envía a su Hijo y toma el riesgo de amar sin retorno por la inversión. Es un amor incondicionado que prefiere, a su propia vida, la vida del amigo (en un primer grado de perfección), la vida del enemigo (en un segundo grado de perfección) y la vida del que no la merece (en un tercer grado de perfección). El Hijo encarnado a la vez está en tránsito y atestigua para siempre la relación erótica.⁶⁵

Walton interpreta que en el planteo de Marion el invariante eidético de un amor unívoco es el que permite entenderlo “una esencia impersonal y objetiva que se manifiesta según prácticas radicalmente diferentes, y lo hace, en virtud de la univocidad, tanto en Dios como en los hombres”.⁶⁶

A partir de ello, ya no se trata de pensar a Dios como un ente que participa del ser, sino de un Dios que se manifiesta en la carne, tanto en el rostro de carne como lo primero que adviene a mi experiencia como desde mi propia carne con su fragilidad y búsqueda de plenitud. Y todo ello es posible porque Dios se hizo carne en el Logos que habitó entre nosotros. Es allí donde el misterio de la encarnación adquiere una relevancia inusitada para pensar en Dios, ya que “la toma de carne no se puede ni pensar ni cumplir en el campo metafísico de la *cogitatio* reducida al entendimiento puro...”.⁶⁷ El rostro del otro y la carne son entonces fenómenos saturados que desbordan nuestra comprensión. Ellos son en la medida que *son dados* y no en la medida en que yo los constituyo como entes. Siguen el mismo modelo de la encarnación de Dios en la carne del Logos-Cristo que se dio sin límites, en quien la vida misma se manifestó “en carne y hueso” y de la cual dan testimonio los apóstoles.

REFERENCIAS

- Eric Pommier, “Introducción: el don del filósofo”. En Eric Pommier, comp., *La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion* (Buenos Aires: Prometeo, 2018), 21. Para una visión general de la fenomenología francesa, véase Philippe Capelle, *Fenomenología francesa actual*, trad. Gerardo Losada (Buenos Aires: UNSAM-Jorge Baudino Ediciones), 2009.
- Stéphane Vinolo, “Jean-Luc Marion y la teología, Pensar desde el amor”, *Theologica Xaveriana* 186 (julio-diciembre de 2018): 2.
- Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, trad. por Javier Bassas Vila (Madrid: Editorial Síntesis, 1998), 34.
- Martín Heidegger, *Sein und Zeit*: 28, cit. por Marion en *ibíd.*, 41. Dice Heidegger: “La confusa variedad de los ‘fenómenos’ nombrados por los términos fenómeno, apariencia, manifestación, mera manifestación solo se deja desembrollar cuando sea comprendido desde el comienzo el concepto de fenómeno: lo-que-se-muestra-en-sí-mismo”. *Ser y Tiempo*, 5.a ed., trad. por Jorge Eduardo Rivera (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2015), 56.
- Ibíd.*, (cursivas originales).
- Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, 59 (cursivas originales).
- Ibíd.*, 31 (cursivas originales).
- Ibíd.*, 330.
- Ibíd.*, 344-345.
- Stéphane Vinolo, *Jean-Luc Marion: la fenomenología de la donación como relevo de la metafísica* (Quito: FCE, 2019), 106.

- Carlos Enrique Restrepo, “Relectura de los fenómenos saturados”. En Jorge Luis Roggero, *Jean-Luc Marion: límites y posibilidades de la filosofía y de la teología* (Buenos Aires: Sb, 2017), 158 (cursivas originales).
- Habría un quinto fenómeno saturado que es la “revelación”. Al respecto, véase el análisis de José Daniel López. En “Reducción fenomenológica y reducción teológica”, Jorge Luis Roggero, *ibíd.*, 61-68, y el texto que recoge las ponencias de Gifford Lectures a cargo del propio Jean-Luc Marion, *Givenness and Revelation*, trad. por Stephen E. Lewis (Oxford: Oxford University Press), 2016.
- Jean-Luc Marion, “Los límites de la fenomenalidad”. En Eric Pommier, *La fenomenología de la donación*, 43-44. *Ibíd.*, 45 (cursivas originales).
- Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito*, trad. por Daniel E. Guilloit (Madrid: Biblioteca Nacional, 2002), 55.
- Alberto F. Roldán, “El carácter multifacético de la epifanía del rostro en Emmanuel Levinas: ética, diálogo, infinitud y concreción”. En *Hermenéuticas y éticas: del texto interpretado a la acción responsable*, cap. 6 (Oregon: Publicaciones Kerigma, 2021).
- Emmanuel Lévinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, María Luisa Rodríguez Tapia (Barcelona: Altaya, 1999), 238 (cursivas originales). Clase impartida por Lévinas en París el viernes 22 de abril de 1976.
- Luis Mariano de la Maza, “El amor según Marion”. En Pommier, *Fenomenología de la donación*, 163. En nota al pie, el autor indica que en ese tema Marion sigue a Lévinas remitiendo al lector a *Totalidad e infinito* (Salamanca: Sígueme, 1977), 211-214.
- Jean-Luc Marion, *El fenómeno erótico*, trad. por Silvio Mattoni (Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2005), 9.
- Roberto Walton se refiere a la univocidad del amor que se une a la equivocidad de los modos de su ejercicio y, desde allí, reflexiona sobre la lógica unívoca del amor en la cual destaca cuatro aspectos: (a) la certeza, (b) la posibilidad, el conocimiento, y (d) a alteridad. Concluye diciendo: “Dios manifiesta la lógica del amor, por ejemplo, en el avance de amar primero. Ama a los que no lo aman y también a lo que no es y que extrae *ex nihilo*. [...] Así, el amor no se apoya en un ente para hacerse amar por él sino que suscita al ente en su amor unilateral”. Roberto Walton, “El fenómeno erótico en el marco de la fenomenología y teología del amor”. En Jorge Luis Roggero, ed., *Límites y posibilidades de la filosofía y de la teología* (Buenos Aires: Sb editorial, 2017), 79 (cursivas originales).
- Marion, *El fenómeno erótico*, 11.
- Ibíd.*, 31.
- Ibíd.*, 86.
- Ibíd.*, 87.
- Ibíd.*, 89.
- Ibíd.*, 103 (cursivas originales).
- Ibíd.*, 117.
- Ibíd.*, 118.
- Lévinas, *Totalidad e infinito*, 227 (cursivas originales).
- Ibíd.*
- Marion, *El fenómeno erótico*, 120.
- Ibíd.*, 50. Esta diferenciación proviene de un estudio profundo que hace Marion de la sexta meditación de Descartes sobre el pensamiento pasivo. Dato proporcionado por gentileza de Stéphane Vinolo. Respecto a la diferencia entre cuerpo y carne, que Marion toma del planteo de Husserl, véase Jean-Luc Marión, *Retomando lo dado*, trad. por Gerardo Raúl Losada (Buenos Aires: UNSAM Edita, 2019), 70.
- Ibíd.* Sobre las condiciones fenomenológicas de la revelación, véase Raúl Zegarra, “Una fenomenología (hermenéutica) de la revelación para una teología de la liberación”. En Jorge Luis Roggero, ed., *Jean-Luc Marion: límites y posibilidades de la filosofía y de la teología* (Buenos Aires: Sb editorial, 2017), 24-29.
- “Los límites de la fenomenalidad”. En Pommier, *La fenomenología de la donación*, p. 43.

Cf. Hans Walter Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento*, trad. por Severiano Talavera Tovar (Salamanca: Sígueme, 1975); John A. T. Robinson, *El cuerpo: estudio de teología paulina*, trad. por Natalio Fernández Marcos (Barcelona: Ariel, 1968).

Marion, *El fenómeno erótico*, p. 132.

Ibíd., 134.

Ibíd., 139.

Ibíd., 139-140.

Ibíd., 141.

Ibíd., 142. La reflexión sobre el erotismo ya está esbozada en Michel Henry cuando se refiere al placer que proviene tanto del otro como de uno mismo, quien expresa: “En todo caso es un hombre y su cuerpo de hombre o de mujer el que está en el origen de todo lo que experimenta y, especialmente del placer que se da a sí mismo o por la mediación de otro que es como él”. Michel Henry, *Yo soy la verdad*, trad. por Javier Teira Lafuente (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001), 238.

Marion, *El fenómeno erótico*, 149.

Ibíd., 151.

Eric Pommier, “La donación de la carne según Marion”, 75.

Marion, *El fenómeno erótico*, 153.

Ibíd., 155. Justamente en este punto es donde Marion amplía la visión de Lévinas. Como dice Philippe Capelle, Marion da al rostro la carne que le faltaba en los análisis levinasianos, por lo que “la orden que el otro me dirige al solicitarme (‘Heme aquí, ven’) no pertenece ya al marco de lo universal, sino que, más bien, lo transgrede al cuestionarle el derecho a la última palabra”. Philippe Capelle, *Fenomenología francesa actual*, trad. Gerardo Losada (Buenos Aires: UNSAM Edita-Jorge Baudino Ediciones, 2009), 82.

Marion, *El fenómeno erótico*, 158.

Ibíd., 158.

Ibíd., 174.

Ibíd.

Pablo Andiónach, *Introducción hermenéutica al Antiguo Testamento* (Estella: Verbo Divino, 2012), 464.

El verbo utilizado aquí es $\theta\acute{\alpha}\lambda\pi\omega$ que etimológicamente significa ‘calentar’ y originalmente se usaba para la referencia del empollar de las aves. Mariano Ávila expresa: “Por extensión tiene el sentido de cuidar con sumo esmero y cariño. Es darle al cuerpo todo lo que necesita para estar sano y confortable”. Mariano Ávila Arteaga, *Carta a los Efesios. Comentario para exégesis y traducción* (Miami: Sociedades Bíblicas Unidas, 2008), 213. En una conferencia dictada en Buenos Aires hace muchos años, el biblista español Luis Alonso Schökel fue más allá y argumentó que, por pudor, casi ningún traductor vierte el verbo griego en su sentido más íntimo de la caricia sexual que es —dice— a lo que apunta ese lenguaje. La Reina Valera 1909 vierte: “la sustenta y regala”. La versión Nacar-Colunga traduce “la abriga”. Una antigua versión francesa traduce “la nourit et la chérit”, *La Sainte Bible qui comprend L’Ancient et le Nouveau Testament, traduits sur les textes originaux par J. N. Darby, La Haye: Imprimerie C. Blommendall, 1895*. Y la Biblia Textual, traduce “cuida” y en nota agrega “Lit. abriga o calienta”.

Somos conscientes de que esta opción de traducción de Reina Valera no es la más sustentada por los mejores manuscritos griegos y sigue el denominado *Textus Receptus*. Sin embargo, como dice F. F. Bruce, esa adición, aunque no es original, guarda estrecha relación con el argumento del pasaje, especialmente con Génesis 2,24 citado en el contexto. F. F. Bruce, *The Epistle to the Ephesians* (Londres: Pickering & Inglis, 1961), 119. A partir de algunos testimonios, lo utilizamos aquí para enfatizar la idea de comunión plena entre los creyentes que conforman la Iglesia, con Cristo como esposo. También *El Nuevo Testamento* traducido por Félix Torres Amat vierte como Reina Valera: “porque todos nosotros somos miembros de su cuerpo, de su carne y de sus huesos”. *Nuevo Testamento*, 2.a ed., traducido por Félix Torres Amat y comentado por Monseñor Juan Straubinger (Buenos Aires: Guadalupe, 1942). La antigua traducción francesa ya citada, lee: “somes membres de son corps – de sa chair et de ses os”. La versión checa traduce: “*Nebofjsme oudové těla jeho, z masa jeho, a z kosti jeho*”. *Bibli Svata, Praga: Nákladem Biblické Spolcnosti*, 1953.

- Santa Teresa de Jesús, “Ya toda me entregué”, *Poemas del alma*, <https://www.poemas-del-alma.com/santa-teresa-de-jesus-sanchez-ya-toda-me-entregue.htm> (cursiva añadida).
- Vinolo, *Jean-Luc Marion: la fenomenología de la donación*, 115.
- Xabier Pikaza, *El “Cántico espiritual” de San Juan de la Cruz. Poesía. Biblia. Teología* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1992), 156 (cursivas originales).
- Jean-Luc Marion, *Acerca de la donación: una perspectiva fenomenológica*, trad. por Gerardo Losada (Buenos Aires: Jorge Baudino Ediciones-USAM, 2005), 74 (cursivas originales). Sobre el misterio de la encarnación del Logos, véase Alberto F. Roldán, “La encarnación del Logos según la perspectiva fenomenológica de Michel Henry”, *Enfoques* XXXI, n.o 1 (enero-junio de 2019): 47-68.
- Marion, *El fenómeno erótico*, 243.
- Ibíd., 248
- Ibíd., 253. El amor en la fenomenología de Marion es considerado por Jorge Roggero como una apropiación de la idea teológica del amor, por influencia, especialmente, de Hans Urs von Balthasar. Véase Jorge L. Roggero, *Hermenéutica del amor. La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion en diálogo con la fenomenología del joven Heidegger* (Buenos Aires: Sb, 2019), 451-495. Por su parte, Paul Tillich ha señalado la tendencia a la radical separación entre eros y ágape en el cristianismo, exaltando el segundo en detrimento del primero cuando se trata de diferentes expresiones del amor. El radical contraste entre eros y ágape, aunque ha sido criticado, todavía ejerce una fuerte influencia tanto en el ascetismo católico-romano como en el moralismo protestante. Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. III (Chicago: The University of Chicago Press, 1963), 240. Un clásico estudio sobre el tema es la obra del teólogo sueco Anders Nygren, *Eros y ágape: la noción cristiana del amor y sus transformaciones*, Colección Marginalia, trad. por José A. Bravo (Barcelona: Sagitario, 1969).
- Marion, *El fenómeno erótico*, 253.
- Ibíd., 254.
- Ibíd.
- Marion, *El fenómeno erótico*, 193.
- Walton. “El fenómeno erótico en el marco de la fenomenología y teología del amor”, 81.
- Ibíd., 83.
- Jean-Luc Marion, *Acerca de la donación*, 73 (cursivas originales).

ENLACE ALTERNATIVO

<https://publicaciones.uap.edu.ar/index.php/revistaenfoques/issue/view/146> (pdf)