

Sobre el Don

Una discusión entre Jacques Derrida y Jean-Luc Marion
Moderada por Richard Kearney



Comentarios preliminares

Michael Scanlon. La Universidad de Villanova es una Universidad Agustiniiana, y sé del afecto que Jacques Derrida tiene por Agustín; así que, para introducir el debate de esta tarde, quiero decir sólo una palabra sobre Agustín y el don. Una de las frases favoritas de Agustín para designar el Espíritu, el Espíritu Santo, el Espíritu de Dios, el Espíritu de Cristo, es el Don de Dios, el *donum Dei*. Agustín lo dice muy bellamente: "Dios nos da muchos dones, pero *Deus est qui Deum dat*" ("Dios, Él mismo, es quien da Dios"). El mayor don de Dios, el don de Dios que llamamos nuestra salvación, es nada menos que Dios. Dejo esto a la profundidad de Jacques Derrida. Agradezco a todos los participantes así como a los asistentes por su presencia.

Richard Kearney. Es un gran honor para mí estar aquí entre todos ustedes y particularmente entre Jacques Derrida y Jean-Luc Marion. Ser requerido para moderar este diálogo es una tarea un poco grande e intimidadora, pero la haré lo mejor que pueda. Veo mi propio rol como algo muy secundario, es como ser —para emplear una de las frases de Kierkegaard preferidas por Jack Caputo— un "auxiliar de oficina" que sirve de apoyo para complementar o intervenir o traducir

o mediar, cuando sea necesario, entre nuestros dos interlocutores. Otra metáfora que podría usar para recoger una de las impresiones que han estado flotando aquí durante los últimos dos días, es la de ser un fantasma (sin duda uno *profano*) entre padre e hijo, en un diálogo que ha continuado por quince o veinte años. Jacques Derrida, como seguramente muchos de ustedes saben, fue profesor de Jean-Luc Marion en la École Normale Supérieure en París. Desde entonces, en varias ocasiones y en textos muy importantes, ellos han intercambiado puntos de vista, principalmente sobre el tema de la teología negativa⁸. Pensando en los pasos inaugurales de un renovado debate sobre este tema, tras la presentación del texto de Jean-Luc Marion hace dos noches⁹, se me ocurre que es oportuno tratar de continuarlo hoy.

El año pasado en Ulster presenciamos los intentos para mediar entre Unionistas y Nacionalistas, en los que las dos partes ni siquiera se sentaban en la misma sala. Así pues, teníamos lo que se llamó "conversaciones de proximidad", en las que los mediadores se sentaban con un grupo, el cual les decía lo que pensaban, y luego iban al siguiente cuarto y hablaban con el otro grupo, y así sucesivamente, de acá para allá. El propósito general de tales diálogos, que eran extremadamente laboriosos, era acortar las diferencias. Si hoy puedo jugar aquí un papel constructivo, será el de tratar de moverme en la dirección opuesta, es decir, reconocer las diferencias entre ambos interlocutores, quienes están de acuerdo sobre muchos asuntos filosóficos, y que estoy seguro serían los primeros en llegar a un acuerdo. El tiempo es demasiado corto para ponerse de acuerdo esta tarde, al menos inicialmente, aunque yo espero que terminemos con alguna clase de fusión de horizontes. Para evitar que ellos sean demasiado prematuros, demasiado corteses o demasiado condescendientes, sugiero que durante la primera hora empecemos por evitar la expresión "estoy de acuerdo" y luego procuremos la convergencia.

Propongo, entonces, que vayamos al grano y arrinconemos nuestra presa, que hoy es la denominada el "don", y sin ejercer indebida violencia a la presa, la extendamos, la cortemos en sus articulaciones, y luego tratemos de unirla nuevamente.

⁸ Cf., DERRIDA, Jacques. *Comment ne pas parler*, conferencia originalmente pronunciada en inglés (*How to avoid speaking?*, 1986) e incluida posteriormente en francés en *Psyché. Invention de l'autre*. Paris: Galilée, 1987; trad. esp. *Cómo no hablar y otros textos*. Madrid: Proyecto A, 1997. MARION, Jean-Luc. *In the name. How to avoid speaking of 'Negative Theology'*. En: CAPUTO, John D. & SCANLON, Michael (Eds.). *God, the Gift and Postmodernism*. Bloomington: Indiana University Press, 1999, pp. 20-53; publicado posteriormente en francés: *Au nom. Comment ne parler de 'théologie négative'*. En: *Laval théologique et philosophique*, 55 (1999), e integrado como Cap. IV en: *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*. Paris: P.U.F., 2001. Véase también DERRIDA, Jacques. *Sauf le nom*. Paris: Galilée, 1993, pp. 69 ss. Remitimos por último al artículo muy esclarecedor de BARRETO GONZÁLEZ, Daniel. "El debate entre J.-L. Marion y J. Derrida. Una introducción". En: *Revista Laguna*, No. 18. Facultad de Filosofía de la Universidad de La Laguna (Tenerife, Islas Canarias), marzo de 2006, pp. 35-47. [N. de T.]

⁹ Se refiere al texto de Jean-Luc Marion, *In the name. How to avoid speaking of 'Negative Theology'*, citado en la nota anterior [N. de T.]

La incisión hermenéutica es necesaria aquí. La otra noche, Jean-Luc Marion finalizó su conferencia con el término "confesión", y Jacques Derrida retomó a Marion con este término. Uno de los sentidos del término confesión que no apareció en esa discusión es el de declinación, división, diferenciación, distinción; como cuando hablamos de escuelas confesionales: católicas, protestantes, judaicas, etc. Puesto que los dos temas principales de esta conferencia son el "don" y la "religión", pienso que sería prudente pedir a ambos interlocutores que identifiquen la naturaleza confesional de sus discursos sobre el don. A mi modo de ver, Jacques Derrida llega a este debate como un deconstructor *cuasi-atéista*, *cuasi-judío*. Jean-Luc Marion llega al debate como un fenomenólogo *hiper-cristiano*, *hipercatólico*. Uso el término "*hiper*" en el sentido de Jean-Luc, como fue enunciado la otra noche. Muchos de ustedes conocen el trabajo de Jacques Derrida sobre el don durante los últimos diez años, pues la mayoría de los textos están disponibles en inglés —*Given Time, The Gift of Death*¹⁰— y por supuesto, sus recientes escritos sobre la hospitalidad. Jean-Luc Marion ha hecho dos contribuciones muy importantes a este debate: *Réduction et donation* y *Etant donné*; desde hace poco *Réduction et donation* está disponible en inglés, bajo el título *Reduction and Givenness*¹¹.

Me gustaría empezar solicitando a Jean-Luc Marion que ponga sus cartas sobre la mesa respecto a la naturaleza específicamente religiosa y teológica del don, el dar y la don-ación¹², particularmente bajo la rúbrica de la "intuición donante" y el "fenómeno saturado". Le pediría a Jean-Luc que nos conduzca por algunos de los pasos del argumento sobre estas nociones del dar, el don y la donación, antes de pedir a Jacques Derrida su respuesta.

Jean-Luc Marion. Gracias. Bien, lo defraudaré diciendo que justo ahora, en esta etapa de mi trabajo, tengo que enfatizar que no estoy interesado en el don ni estoy interesado en el significado religioso del don.

Kearney. ¡Un gran comienzo! Muy bien. Y ahora, profesor Jacques Derrida. (Risas)

¹⁰ DERRIDA, Jacques. *Donner le temps* 1. *La fausse monnaie*. Paris: Galilee, 1991. En español: *Dar (el) tiempo* I. *La moneda falsa*. Trad. Cristina de Peretti. Barcelona: Paidós, 1995. *Donner la mort*. Paris: Galilee, 1999. En español: *Dar la muerte*. Trad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Barcelona: Paidós, 2000 [N. de T.].

¹¹ MARION, Jean-Luc. *Réduction et donation: recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: P.U.F., 1989. En inglés: *Reduction and Givenness. Investigations of Husserl, Heidegger and Phenomenology*. Trad. Thomas Carlson. Evanston, Ill: Northwestern University Press, 1998. Véase también *Etant donné: essai d'une phénoménologie de la donation*, 1997; 2ª ed., Collection Épiméthée. Paris: P.U.F., 1998; en inglés: *Being Given: Towards a Phenomenology of Givenness*. Trad. Jeffrey L. Kosky. Stanford University Press, 2002. Hay traducción española, *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Trad. Javier Bassas Vila. Madrid: Editorial Síntesis, 2008 [N. de T.].

¹² En el original, *Given-ness*. Se traducirá siempre "don-ación" en estos casos [N. de T.].

Jacques Derrida. Le dije que esto sería impredecible.

Marion. De hecho, estaba interesado en el don cuando estaba escribiendo teología, unos diez años atrás o incluso más. Pero, con *Reduction and Givenness*, la pregunta por el don sufrió para mí una profunda modificación con el descubrimiento del asunto de la donación —*Gegebenheit*— en la fenomenología, y por fenomenología quiero decir Husserl, y por Husserl quiero decir el Husserl temprano, el Husserl de las *Investigaciones lógicas*¹³. En Husserl, descubrimos que la definición más eficiente y profunda del fenómeno estaba expresada en términos de "ser dado", en alemán *Gegebensein*. Brevemente, y esto se ocasionó por una discusión de un libro de Jacques Derrida, *Speech and Phenomena*¹⁴, para Husserl, quien adoptó la definición tradicional de Kant sobre el fenómeno, el fenómeno surge de la síntesis o conjunción de dos componentes diferentes: por un lado, intuición, y por otro, intención —intencionalidad, concepto, significación. En ese momento advertí que Husserl no simplemente adoptó la decisión tomada por Kant sobre la intuición —que tiene el rol filosófico de dar y que merece ser llamada la "intuición donadora"— sino que reclamó con suficiente valentía que también la significación tiene que ser dada como tal; y más aún: que también las esencias, las esencias *lógicas*, la verdad y demás, tenían que ser dadas. Todo, no sólo la intuición, es *gegeben* o puede ser *gegeben*, o al menos uno puede preguntar acerca de cada significación si es o no es *gegeben*.

De este modo, intenté entonces reanudar algunos de los asuntos más importantes en la historia de la fenomenología, principalmente entre Husserl y Heidegger, al preguntarme si sería posible releer la fenomenología en cuanto tal como la ciencia de lo dado. Hallé posible proceder en esta dirección. No tengo aquí la oportunidad de explicar esto en detalle, pero muchos de ustedes, por ejemplo, están al tanto de la doctrina fascinante que me empeño en usar como un concepto, el *es gibt*, el *cela donne*, como yo lo traduciría, en Heidegger. Otros fenomenólogos, Lévinas, por ejemplo, y Jacques Derrida, y Michel Henry, están interesados en el hecho de que un fenómeno no puede ser visto ni sólo ni siempre como un objeto (que era de un modo general la posición de Kant y hasta cierto punto la de Husserl) o como un ser (que fue principalmente la posición de Heidegger). En lugar de ello, algo más genuino, o más pobre y más bajo, quizás más esencial (si esencia es aquí una buena palabra, lo cual dudo) puede aparecer como *gegeben*, como dado. Permítanme enfatizar este punto. Comenzando con el acabamiento

¹³ HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen* (I. *Husserliana* XVIII, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1975; II. *Husserliana* XIX/1 y XIX/2, Martinus Nijhoff, The Hague/Boston/Lancaster, 1984). En español: *Investigaciones lógicas*. Trad. José Gaos y Manuel García Morente. Madrid: Alianza Editorial, 1982 [N. de T.].

¹⁴ En español: DERRIDA, Jacques. *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*. Trad. Patricio Peñalver. Valencia: Pre-Textos, 1985 [N. de T.].

del camino del pensar, el *Denkweg* de Heidegger, ¿qué ha logrado la fenomenología, cuando se considera a los más grandes fenomenólogos, incluyendo a Gadamer, Ricoeur, Lévinas, Michel Henry y otros? Ellos se interesan en fenómenos muy extraños, en la medida en que no puede decirse que tales fenómenos "son" —por ejemplo, para Lévinas, muy obvia y expresamente, no se puede decir que el otro "es". Describir al otro significa no referirse al ser; eso impediría, por el contrario, un acceso a su fenómeno. Entonces, de hecho, ellos están describiendo nuevos fenómenos, como la autoafección de la carne, las éticas del otro, el evento histórico, narrativo, *différance*, y muchos más que, por supuesto, no puede decirse que sean en modo alguno objetos y no debería decirse que "sean" en absoluto. Por supuesto, uno puede decir que el otro es, pero al decir simplemente que "es" no se describe al otro. Para describir estos fenómenos concreta y precisamente, necesitamos otra forma de mirarlos. Mi conjetura llega al punto de decir que la determinación última del fenómeno implica no ser, sino aparecer como *dado*.

Y si todo lo que aparece ha llegado a nosotros como dado, uno de los caracteres más decisivos de cualquier fenómeno lo establece como un evento, que definitivamente ocurre. El acontecer nos muestra de las maneras más sorprendentes que el fenómeno que acontece, acontece como dado —si se quiere, dado solamente a la conciencia, dado a mí, pero a fin de cuentas siempre dado. De modo que la donación logra, primero que todo, una determinación fenomenológica —me tomó algún tiempo darme cuenta de esto. Partiendo, por supuesto, de esa determinación fenomenológica, se hace posible volver a algunos tipos de fenómenos expresados, explicados, usados, producidos —y si no producidos, puestos en juego— por los que solíamos nombrar la experiencia religiosa. Estos fenómenos por excelencia parecen dados. La Eucaristía, por ejemplo, la Palabra que es dada, el perdón, la vida en el Espíritu por los sacramentos, y demás, todo esto tiene que ser descrito como dado. Los asuntos teológicos podrían aparecer también como fenómenos, porque tienen al menos algo en común con todos los otros fenómenos, en diferentes grados, a saber, aparecer como dados. Ahora mi verdadero trabajo será esforzarme en explicar qué implica que los fenómenos no puedan aparecer, sin aparecer como dados *para mí*. En otras palabras, ¿aparece cada cosa dada como un fenómeno? Este punto no debe ser confundido con otro: todo lo que aparece tiene que aparecer como dado. Por tanto, quiero ante todo y en general centrar mi interés sobre la dimensión fenomenológica de la donación. En ese caso, y tal vez veamos esto más tarde, podríamos preguntarnos por qué y hasta qué punto algunos fenómenos aparecen como más dados, o dados en un grado más amplio y mayor que otros, y podríamos llamarlos fenómenos paradójicos o saturados.

Kearney. Gracias, Jean-Luc. Dada la enunciación inicial de este punto de vista, ¿piensa usted, Jacques, que existe algo así como una donación *teológica*? ¿Cree que hay un "fenómeno saturado" que, de hecho, es divino y que es más grande que el lenguaje?

Derrida. A diferencia de Jean-Luc, estoy interesado en el cristianismo y en el don en el sentido cristiano, y me gustaría sacar conclusiones a este respecto. Empezaré, por supuesto, por decir cuán feliz y orgulloso estoy de tener esta discusión con Jean-Luc Marion. Usted recuerda, como algo dado, que él fue mi alumno hace tiempo. No sé cómo interpretar esto. Si digo, afortunadamente él no fue mi alumno, o infortunadamente no fue mi alumno, lo dado, la donación, el hecho de que él estuviera matriculado en la École Normale Supérieure cuando yo enseñaba allí se vuelve un problema. Infortunadamente, él no fue mi alumno, aunque estuvo en la École Normale Supérieure. Esa es la razón por la que escribí un trabajo tan importante y original; y afortunadamente no fue mi alumno, porque no estamos de acuerdo en algunos asuntos esenciales. Así que, ¿fue esta donación de Jean-Luc Marion como alumno un don? Ese es un problema. Empezaré con esta distinción.

Antes de ir a los otros puntos, intentaré hablar como si antes de la discusión no hubiese un conocimiento previo de los textos, con el fin de hacer las cosas tan claras como sea posible. Me refiero a lo que usted acaba de recordar. No estoy convencido de que haya una continuidad semántica entre el uso de *Gegebenheit* en la fenomenología y el problema que vamos a discutir, que es el don. No estoy seguro de que cuando, de hecho, Husserl se refiere amplia y constantemente a lo que está dado a la intuición, esta don-ación, esta *Gegebenheit* tenga una relación obvia e inteligible con el don, con el ser dado como un don. Lo que vamos a discutir, es decir, el don, tal vez no es equivalente a *Gegebenheit*. Este es uno de los problemas en lo concerniente a la fenomenología. Volveré sobre esto más adelante. Ahora bien, el camino, la mediación o la transición que usted hizo entre *Gegebenheit* en la fenomenología y el *es gibt* en Heidegger también es problemático para mí. La forma en que Heidegger se refiere al *Gabe* en el *es gibt* es distinta de la *Gegebenheit* intuitiva. Cuando Husserl dice *Gegebenheit*, y cuando los fenomenólogos en sentido amplio dicen *Gegebenheit*, que algo está dado, se refieren simplemente a la pasividad de la intuición. Algo está ahí. Tenemos algo, encontramos algo. Eso está ahí, pero no es un don. Así, una de mis primeras preguntas podría ser: ¿Estamos autorizados a pasar directamente desde el concepto fenomenológico de *Gegebenheit*, don-ación, al problema del don que estamos a punto de discutir? Entonces, lo que hará de la discusión algo interesante y difícil al mismo tiempo, y —así lo espero— interminable, tiene que ver no con este desacuerdo entre nosotros, sino con un tipo de quiasmo. *Etant donné* es un libro impactante con un hermoso título. Jean-Luc Marion tiene un gran talento para los títulos. *Dieu sans l'être* fue un *tour de force* como título¹⁵. No estoy seguro de que la traducción inglesa *God without*

¹⁴ *Dieu sans l'être: Hors-texte*. Librairie Arthème Fayard, 1982; 2ª Ed. Paris: P.U.F., 1991/2002. En inglés: *God Without Being*. Trans. Thomas A. Carlson. Chicago: University of Chicago Press, 1991. En español: *Dios sin el ser*. Trad. Carlos Enrique Restrepo, Daniel Barreto y Javier Bassas Vila. Castellón: Ellago Ediciones, 2009 [N. de T.].

Being haga justicia a lo que encuentro tan interesante en el título, a saber, no solamente Dios "sin Ser", sino también Dios "sin ser Dios". Aquí nos referimos a la cuestión del nombre, del nombre [de] Dios. Volveremos sobre esta cuestión a lo largo de nuestro camino. *Donum dei*. Volveré sobre esta cuestión. Estoy interesado en la teología cristiana aunque, por supuesto, soy totalmente incompetente al respecto. Pero sé que es el punto que vamos a discutir. ¿Qué hay en un nombre? Vamos a discutir el nombre don y el nombre Dios. Y comenzamos a hacerlo la noche anterior. ¿Cuál es el quiasmo si, después de haber leído este impactante libro, intento resumirlo en el título, que está más fácilmente traducido al inglés: *Being Given*? ¿Es esto correcto? *Etant donné*: quiero elogiar lo que es bello en este título: Ser como Ser Dado. Menciono esto para elogiar la genialidad de Jean-Luc Marion. Pero entonces, en cierta forma, él quiere liberar el don y la donación del ser. Volveremos sobre esto. Resumido esquemáticamente, el quiasmo que he encontrado en este libro podría ser este: Jean-Luc resume de manera acertada lo que yo dije sobre el don en *Given Time* acerca de todas las aporías, las imposibilidades. Tan pronto como un don —no una *Gegebenheit*, sino un don— es identificado como un don, con el significado de un don, entonces se cancela como don. Se introduce de nuevo en el círculo de un intercambio y es destruido como don. Tan pronto como el donatario sabe que es un don, ya agradece al donador y cancela el don. Tan pronto como el donador es consciente del dar, se agradece a sí mismo y cancela de nuevo el don al reinscribirlo en el interior de un círculo, un círculo económico. Así que quiero volver aquí sobre mi texto e insistir sobre lo que parece una imposibilidad: que el don aparezca como tal mientras permanece como un don, que aparezca como tal tanto del lado del donador como del lado del donatario, el receptor, y la imposibilidad para un don de ser presente, de ser un ser como ser presente¹⁶. Entonces separo el don del presente. Jean-Luc retomó de una manera bastante acertada esta demostración, pero luego dice que todas estas discutidas objeciones u obstáculos que se supone he construido contra el don, lejos de bloquear el camino, por decirlo así, lejos de impedirnos tener acceso al don o a una fenomenología del don, son de hecho una especie de trampolín para lo que él trata de hacer como fenomenólogo.

Entonces, hasta este punto estamos de acuerdo. En lo que estamos en desacuerdo, si realmente lo estamos, es en que, después de esta etapa, Jean-Luc dice que yo he problematizado el don en el horizonte de la economía, de la ontología y la economía, en el círculo del intercambio, de la misma manera que lo hizo Marcel Mauss, y que tenemos que liberar el don de este horizonte del intercambio y la economía. Aquí, por supuesto, discreparía. Hice exactamente lo contrario. Justamente traté de desplazar la problemática del don, retirarlo del círculo de la

¹⁶ En esta frase y la siguiente, y en algunas otras, el uso del término inglés *present* es ambivalente: se puede leer en sentido temporal, pero sin perder de vista su otra acepción, "regalo", válida también en español para indicar un "presente", un obsequio, algo que se da [N. de T.].

economía, del intercambio, pero *no* traté de concluir, desde la imposibilidad del don de aparecer como tal y determinarse como tal, su absoluta imposibilidad. Dije, para ser muy esquemático y breve, que es imposible que el don aparezca como tal. Por tanto, el don no existe como tal, si por existencia entendemos estar presente y ser identificado intuitivamente como tal. Luego, el don no existe ni aparece como tal; es imposible que el don exista y aparezca como tal. Pero nunca concluí que no haya don. Proseguí diciendo que si hay un don por medio de esta imposibilidad, éste tiene que ser la experiencia de esta imposibilidad, y debe aparecer como imposible. El evento llamado don es totalmente heterogéneo de la identificación teórica, de la identificación fenomenológica. Ese es un punto de desacuerdo. El don es completamente ajeno al horizonte de la economía, la ontología, el conocimiento, las proposiciones denotativas y la determinación y el juicio teóricos. Pero al hacer esto, no me propuse simplemente renunciar a la tarea de dar cuenta del don, de lo que denominamos don, no sólo en economía, sino también en el discurso cristiano. En *The Gift of Death* intenté mostrar la economía en obra, la axiomática económica puesta en obra en algunos textos cristianos. Entonces traté de justificar esto y decir que este así llamado círculo, este círculo económico, para circular, para ponerse en movimiento, debe corresponder a un movimiento, a un impulso, a un deseo —cualquiera que sea el nombre—, a un pensamiento del don, que no puede agotarse por una determinación fenomenológica, por una determinación teórica, por una determinación científica, por una economía. Me gustaría que estuviéramos de acuerdo en esta discusión, sin que sea, por supuesto, de fácil consenso, pero que no sea polémica. Me gustaría que intentáramos encontrar un nuevo camino. Sugiero que algo a lo que tal vez nos obliga esta pregunta por el don sea, por ejemplo, a reactivar, al mismo tiempo que a desplazar, la famosa distinción que Kant hizo entre conocimiento y pensamiento. Yo afirmaré, argumentaré, que no se puede conocer el don como tal; tan pronto como lo conoces lo destruyes. De modo que el don como tal es imposible. Insisto en el "como tal". En un momento explicaré por qué. El don como tal no puede ser conocido, pero puede ser pensado. Podemos pensar lo que no podemos conocer. Tal vez pensar no sea la palabra adecuada. Pero hay algo que excede el conocimiento. Tenemos una relación con el don más allá del círculo, del círculo económico, y más allá de la determinación teórica y fenomenológica. Es ese pensamiento, ese exceso, lo que me interesa. Es este exceso lo que pone el círculo en movimiento. ¿Por qué hay economía? ¿Por qué hay intercambio, en el sentido de Marcel Mauss? ¿Por qué hay dones devueltos con retraso? ¿De dónde viene este círculo? Nunca lo dije —ese es un malentendido que se presenta todo el tiempo en Francia—, nunca dije que no haya don. No. Dije exactamente lo contrario. ¿Cuáles son las condiciones para decir que hay un don, si no podemos determinarlo teórica, fenomenológicamente? Es a través de la experiencia de la imposibilidad; que su posibilidad es posible en tanto que imposible. Volveré sobre esta idea.

Encontramos ahora una segunda distinción —y dejaré en este punto mi exposición— mediante esta pregunta por el don como continuidad activa. No es

sólo la distinción entre conocer y pensar, sino la distinción entre conocer y hacer, o la distinción entre el conocimiento y un evento. Un evento como tal, al igual que el don, no puede conocerse como un evento, como un evento presente, y por la misma razón. He aquí entonces otro lugar para la distinción entre conocer y hacer. Un don es algo que se hace sin conocer lo que se hace, sin conocer quién da el don, ni quién recibe el don, etc.

Ahora, sólo un último comentario sobre la fenomenología, por supuesto. El desacuerdo virtual entre nosotros tiene que ver con el hecho de que Jean-Luc Marion, después de haberme encasillado, después de haberme simplificado, dice: "Él piensa el don en el horizonte de la economía". Eso, diría yo, es errado. Luego Marion intenta explicar el don fenomenológicamente (el cual, una vez más, distingo de la *Gegebenheit*). Pero dudo que haya la posibilidad de una fenomenología del don, esa es exactamente mi tesis. Quizás esté equivocado, pero si lo que digo no carece totalmente de sentido, lo que resulta cuestionable es precisamente la posibilidad de una fenomenología del don. Por supuesto, entiendo que Jean-Luc Marion tiene su propio concepto de fenomenología. Pero él no puede practicar ninguna fenomenología sin al menos mantener algunos axiomas de lo que es llamado fenomenología —el fenómeno, la fenomenalidad, la apariencia, el sentido, la intuición, y si no la intuición, al menos la promesa de intuición, etc. No digo esto contra la fenomenología. Tampoco lo digo contra la religión y menos aún contra el *donum Dei*. Intento pensar la posibilidad de esta imposibilidad y también la posibilidad del *donum Dei*, o la posibilidad de la fenomenología, pero desde un lugar que no está dentro de lo que he tratado de considerar. Me detengo en este punto ahora.

Kearney. Gracias. ¿Puedo, Jean-Luc, intentar resumir en dos puntos breves lo que Jacques acaba de decirle? Primero, Jacques indicó un desacuerdo virtual entre ustedes sobre la interpretación de la fenomenología del don, y tal vez usted quiera decir algo —pero no demasiado, espero— acerca de esto. Segundo, sugiero que llevemos este desacuerdo virtual sobre la *fenomenología* del don hacia un desacuerdo potencialmente mayor entre ustedes sobre la *teología* del don. ¿Hay una filosofía cristiana del don?

Marion. Primero, rápidamente, sobre los aspectos técnicos, no estoy de acuerdo con usted en que la donación, *Gegebenheit*, esté restringida para Husserl a la intuición. Citaré algunos textos y me atengo a eso. Para él, incluso las significaciones están dadas, sin intuición. Husserl asume abiertamente una "donación lógica"¹⁷.

¹⁷ HUSSERL, Edmund. *The Idea of Phenomenology*. Trad. inglesa, William P. Alston y George Nakhnikian. The Hague: Marinus, Nijhoff, 1964, p. 59. [En español: *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*. Trad. Manuel García-Baró. México: F.C.E., 1989].

Derrida. Está bien, estoy de acuerdo con usted. El punto era: ¿qué es el don?

Marion. Ese es un buen punto, y lo subrayo porque Paul Ricoeur me hizo la misma pregunta y formuló la misma objeción, que podría resumir de esta manera: Entre la donación —si hay alguna, en el sentido fenomenológico de la palabra— y el don, sólo hay pura equivocidad. Yo intenté demostrar lo contrario, ya que asumir esta así llamada equivocidad como punto de partida, comprueba el empobrecimiento tanto de la pregunta por el don como de la pregunta por la donación. Permítanme explicarles: Pienso el don como un tipo de problema que alcanza los límites más extremos, que debe describirse y pensarse, y no explicarse ni comprenderse, sino simplemente pensarse, de manera muy radical. A fin de alcanzar una descripción del don, si es posible alguna, considero que podemos ser conducidos a abrir por primera vez un nuevo horizonte, mucho más amplio que los de la objetividad y del ser: el horizonte de la donación. Por medio del problema del don, y volveremos justamente a esta cuestión, podríamos tal vez establecer que muchos de los fenómenos pueden explicarse inmediatamente de acuerdo al modelo del don —problema planteado de otra manera por Mauss y por otros. De hecho, este no es, de ninguna manera, un problema particular al margen de lo que está en boga, ya que, por medio de este problema, un gran número de diversos fenómenos aparecen de repente como dones o como dados por sí mismos, aun cuando de antemano no hayamos tenido ninguna idea de que pudieran transformarse en dados. De este modo, la donación abre tal vez el secreto, el resultado final y el análisis potencialmente perdido del don. Sobre este punto, estaría en desacuerdo con Paul Ricoeur y también con Jacques Derrida.

Pero volvamos ahora al asunto mismo del don. Decía que el fracaso al explicar el don era debido al hecho de que el análisis se mantuvo en el horizonte de la economía, y concluí que el horizonte de la economía hace imposible el don, pero en ese caso no me refería a usted. Creo que nunca dije que *usted* pensara que el don fuera imposible. Como usted sugiere en este momento, también yo pienso que si queremos continuar con el problema del don, tenemos que renunciar a la esperanza de cualquier explicación, es decir, de cualquier comprensión del don como un objeto. Pero usted agrega que también hay que renunciar a cualquier descripción. Por mi parte, asumo que podemos describir el don, a pesar de todas sus obvias y, *prima facie*, ineludibles aporías, según la economía. Estoy en desacuerdo con usted en otros puntos, pero tenemos una convicción común: no podemos explicar y no tenemos acceso al don mientras lo mantengamos en el horizonte de la economía. Esto lo he demostrado y se da por sentado. No obstante, otra pregunta debe formularse: ¿Es posible describir el don tomando en serio las aporías sobre las cuales estamos de acuerdo? Si esta descripción prueba ser posible, esto sencillamente es fenomenología, porque fenomenología significa ante todo ver y describir los fenómenos. Así, mientras

tal descripción sea posible, creo que es preciso admitir que permanecemos en el campo de la fenomenología. Entonces, ¿cómo es posible describir el don en cuanto fenómeno? Mi demostración —y lo resumo porque, después de todo, parece bastante simple— equivale a decir que, aunque el modelo más abstracto y común del don supone un donante, un objeto a donar y un receptor, se puede sin embargo describir el don —yo diría el fenómeno desplegado, lo performativo del don— poniendo entre paréntesis y apartando al menos una, e incluso en algunas ocasiones, dos de estas tres características del don. Y esto es lo novedoso: evidenciar que el don es regido por normas completamente diferentes de las que se aplican al objeto o al ser.

Ante todo, podemos por ejemplo describir perfectamente un don cabalmente realizado o dado sin que implique un receptor. Por ejemplo, si uno da algo a su enemigo, este don será desechado y no se encontrará a nadie que lo reciba. Entonces se ha efectuado un don anónimo. Y cuando damos dinero a una asociación humanitaria, efectuamos verdaderamente un don, un don real, en este caso dinero, pero ese don no se dirige a nadie, por lo menos a nadie que conozcamos personalmente. No obstante hemos realizado un don. Podemos imaginar incluso, por ejemplo —y aquí puede venir al caso una descripción religiosa del don— que uno no sabe a quién se da el don. Un ejemplo de dicha situación puede encontrarse en Cristo en las parábolas escatológicas; cuando alguien da algo a la gente pobre, se lo da, de hecho, a Cristo; pero hasta que acontezca el fin del mundo, no será nunca capaz de imaginar que esto le fue dado directamente a Cristo. Entonces su don fue dado a un receptor anónimo, o incluso, al receptor realmente ausente. En mi caso, el estatus escatológico del receptor hace que nunca lo encontremos en este mundo. Esta ausencia del receptor no impide describir el don, sino que, en cierta medida, esta ausencia permite al don aparecer como tal. Aparece precisamente un don de la gracia porque no hay contestación, ni respuesta, ni devolución de gratitud, todo lo cual es obvio porque podemos dar sin un receptor. Podemos también imaginar un don sin un donante y que podría, no obstante, ser absolutamente realizable. Tomemos el ejemplo de una herencia donde, por hipótesis, el donante ya no está aquí, y quizás nunca trató ni conoció al receptor. Más aún: ¿Por qué no imaginar el caso en el que no sabemos en absoluto si hay algún donante? Esto se describe muy bien en *Robinson Crusoe*, cuando él encuentra algo en la arena, en la playa, una herramienta, por ejemplo, algo como eso. Se pregunta a sí mismo: ¿Es eso algo dado o no? ¿Hay ciertamente un donante o sólo buena suerte? Y para esta pregunta no hay respuesta clara. Pero primero la pregunta tiene que formularse, y este es el punto importante. Es en el horizonte de tales ausencias que el fenómeno posible del don puede aparecer, si es que aparece. Entonces, por supuesto, la ausencia del donante no implica sin más que haya un donante. Implica más bien que podemos *plantear* esta pregunta: ¿Hay un donante? Lo cual nos abre ya al horizonte de la donación. Fácilmente podríamos encontrar otros ejemplos.

Volvamos ahora rápidamente al último punto, el más notable en mi opinión: Podemos describir un don en una situación donde nada¹⁸, una no-cosa¹⁹, es dada. Porque de hecho conocemos casos en los que ninguna *cosa*²⁰ es dada: cuando damos tiempo, cuando damos nuestra vida, cuando damos muerte, propia y estrictamente hablando damos ninguna *cosa*. Solamente consideren esto: Cuando a alguien se le da poder, por ejemplo, cuando el presidente Clinton fue investido como presidente de los Estados Unidos de América, ¿recibió alguna cosa? No, ninguna, salvo quizás una hoja de papel, un apretón de manos, o el número secreto para algún consejo militar.

Kearney. ¿Puedo intervenir sólo por un momento sobre esto, ya que sólo nos queda aproximadamente una hora? Usted ha dado una cantidad de ejemplos muy útiles, el presidente Clinton, *Robinson Crusoe*, las Escrituras. Pero me gustaría sugerir que en su análisis de la fenomenología del don como donación hay un ejemplo privilegiado, un ejemplo "más elevado" del fenómeno saturado, y es la revelación.

Marion. Intentaré responderle. En efecto, pienso que en el horizonte de la fenomenología de la donación, es posible describir lo que yo llamaría la figura vacía y sólo posible de la revelación, que tiene sentido como una posibilidad en la fenomenología. Sugiero que la revelación —para mí, por supuesto, la revelación de Cristo, pero también cualquier otro tipo de revelación, si hay otros que puedan valer como revelación— puede adquirir estatus fenomenológico y corresponder a otros tipos de fenómeno. En ese sentido preciso, la distinción entre el campo de la filosofía y el campo de la teología, los "límites" entre ellas en el sentido de Kant y Fichte podrían, en cierta medida, superarse. Continuemos empleando mi ejemplo anterior. El don no siempre implica que algo es dado. Ahora, esto sigue siendo verdadero no solamente en la vida diaria, sino en las experiencias más importantes y significativas de la vida humana. Sabemos, en cierta medida, que si el don es realmente único hace una diferencia real, no puede repetirse; luego, en tal caso, el don *no* aparece como algo que pueda pasar de un dueño a otro. Cada don genuino acontece sin una contraparte objetiva. Cuando nos damos a nosotros mismos, cuando damos nuestra vida, nuestro tiempo, nuestra palabra, no solamente damos ninguna *cosa*, sino que damos mucho más. Este es mi punto: Podemos describir el don fuera del horizonte de la economía, de suerte que aparecen nuevas reglas fenomenológicas. Por ejemplo, el don o el fenómeno dado no tiene causa y no necesita ninguna. Sonaría absurdo preguntar cuál es la causa del don, precisamente porque la donación implica lo inesperado, lo imprevisible y el puro surgir de la novedad. Y además, el don no puede repetirse como *el* mismo

¹⁸ *Nothing* [N. de T.].

¹⁹ *No-thing* [N. de T.].

²⁰ *No thing* [N. de T.].

don. Entonces con el don hay descubrimiento, y para dejarlo desplegar su visibilidad según su propia lógica, tenemos una experiencia de un tipo de fenómeno que ya no puede describirse como un objeto o como un ser. Esta es la razón por la cual, si bien estoy de acuerdo con Derrida en ir más allá de la economía, estoy en desacuerdo con él en otro punto: Se puede hacer esta descripción del don, pero solamente de un modo muy particular; sólo podemos realizar esta descripción, que pone entre paréntesis uno o quizás dos de los elementos del llamado don económico, si previamente, en la experiencia práctica, nos hemos representado un don sin un receptor, o un don sin un donante, o un don sin algo dado. Y en efecto, esta no es una descripción neutral: tenemos que comprometernos nosotros mismos con la realización del don de un modo tal que podamos estar en condiciones de describirlo. Pero, no obstante, pienso que esta descripción del don va mucho más allá que la efectuada por Marcel Mauss. El don, es decir, el fenómeno como dado, es también, diría yo, una dimensión de la experiencia del mundo que incluye la posibilidad de la revelación.

Kearney. ¿Podemos retomar la última frase en la que Jean-Luc toca finalmente la conexión entre la fenomenología del don y la palabra revelada? Admito que se tenga que llegar a estas cosas tangencialmente, oblicuamente y de manera no muy sistemática, pero dados los límites de tiempo y dado que esto no es, estrictamente hablando, un seminario de fenomenología de la donación, sino una conferencia sobre religión y posmodernidad, ¿cree usted, Jacques, que *es* posible encaminarse hacia una fenomenología de la donación *religiosa*? ¿Es posible, para citar a Jean-Luc Marion en *Metaphysics and Theology*²¹, "tener un pensamiento racional de Dios que la filosofía no puede olvidar sin perder su dignidad o su pura posibilidad"?

Derrida. Pero al hacerme esta pregunta, usted está recontextualizándome y autorizándome para devolverme, no para empezar desde la última frase, ni desde la de él ni desde la suya. Trataré de no evitar su pregunta, pero me gustaría volver sobre algo.

Kearney. ¡Desisto!

Derrida. No, no. Pero no queremos estar demasiado encasillados. La referencia al don que da nada es exactamente algo que tematicé. Ahora, en cuanto a la fenomenología, intentaré responder la pregunta. Admitiendo que el don, de acuerdo con la lógica que opera virtualmente en el nombre "don" (volveré sobre la cuestión del nombre), no implica necesariamente la presencia de un receptor,

²¹ Sin referencia en el original. La cita de Kearney parece provenir del texto *Métaphysique et phénoménologie: une relève pour la théologie*, publicado en: *Bulletin de littérature ecclésiastique*, vol. 94, No. 3, 1993, pp. 21-37 [N. de T.].

la presencia de un donante o de una cosa dada, entonces yo me pregunto: ¿Cuál sería el tema de dicha fenomenología? ¿Qué describiría el análisis fenomenológico si no la experiencia del donante, la experiencia del receptor, la cosa que en ese momento es dada o la intención? Como usted sabe, el análisis fenomenológico tiene como tema principal la experiencia de la intencionalidad. Ahora, como se dice en inglés, si uno "economiza en" la experiencia intencional del dar, ¿qué queda para la fenomenología? Si no se tiene el receptor, el donador o la cosa dada, ¿qué queda del "como tal"? Permítame citar algo que usted dijo en algún punto, luego de haber resumido mi problemática. Usted dice que lo que queda es abandonar el horizonte económico del intercambio para interpretar el don *a partir*, es decir, partiendo del horizonte de la donación misma. Lo que queda por describir, dice usted, es la donación, ya no a partir de lo que deja al margen, sino como tal, *en tant que telle*. Después usted agrega, con un escrúpulo que me gustaría comentar posteriormente, *si une telle en tant que telle convient encore*, si dicho *como tal* conviene todavía. Esa es mi pregunta. Pienso que la fenomenología, tanto como la ontología, tanto como la filosofía, implica el *als Sturktur*, el como tal. Ahora, si el evento del don, para mí, excluye la presencia del como tal —del donante, del receptor, de la cosa dada, de la cosa presente y de la intención— entonces ¿qué queda del "como tal"? Ese es mi problema.

Kearney. ¿Puedo interrumpir sólo un momento y continuamos? ¿Podría Jean-Luc referirse al "como tal"?

Marion. La respuesta es que obviamente no se puede describir el don sin los tres elementos a la vez. En ese caso, nada permanece en absoluto, y no hay ni un *como tal*, ni siquiera la posibilidad de una pregunta por la donación. Lo que he recalcado es algo totalmente diferente: que podemos describir un fenómeno con al menos dos de los elementos, no con los tres. Así, un don podría aun realizarse él mismo con un don y un receptor, pero sin ningún donante; o, en otro caso, con un donante y un don, pero sin un receptor; o, en una tercera figura, con un donante y un receptor, pero sin ninguna *cosa* dada. Y si conocemos los tres términos, no hay problema. Entonces lo que genera mi interés es que siempre podemos renunciar al menos a uno de ellos y quizás a dos, y a pesar de eso mantener un fenómeno genuino y pleno. Incluso en los casos más abstractos, nuestro interés por tal descripción radica en obtener algo que puede aún describirse, aunque no equivalga a un objeto ni a un ser. Previamente usted me preguntó por qué he agregado el "como tal": Puedo decirle que lo he agregado porque estaba pensando exactamente en usted y en sus terribles críticas. Pero fue por eso que agregué: "Si dicho *como tal* conviene todavía a la donación".

Derrida. Gracias. Eso es un don.

Marion. La respuesta final podría ser que como el "don" permanece equívoco, esto es, tiene dos estructuras diferentes, entonces es posible que, en ese caso,

pueda no ser "como tal", y esto es quizás necesario. Porque en una situación que es precisamente un cambio en la definición del fenómeno, cuando algo es dado o recibido sin ninguna causa, en ese caso las exigencias de Heidegger en *Sein und Zeit* para un sentido fenomenológico del "como tal" ya no pueden ser satisfechas. Entonces pienso que, en nuestro caso, no hay "como tal". Pero no es tan fácil alcanzar un lugar que uno pueda describir como libre del "como tal".

Derrida. Por supuesto. Ese es exactamente mi problema. Pienso que lo que usted describe...

Marion. No hay "como tal" en una estructura que es abierta por definición, no cerrada, que no admite causa, ni repetición, etc; que no puede aparecer sino como un evento. Como dijo el fallecido François Furet, *en passant*, cuando describió el inicio de la Primera Guerra Mundial, con esta sentencia absolutamente magnífica: "*Plus un événement est lourd de conséquences, moins il est possible de le penser à partir de causes*"²². Yo agregaría incluso que ningún tipo de evento histórico tiene nunca una causa suficiente exclusiva. Creo que cuando alcanzamos el territorio —yo diría— del fenómeno dado, descrito no según el método de la economía, sino según la falta esencial de uno o quizás dos de los tres términos, en ese momento hemos entrado ya en el horizonte en el cual algo, el evento sin causa, aparece en la medida en que es dado, en la medida en que se da a sí mismo.

Derrida. La pregunta es si se puede describir fenomenológicamente el evento mismo como tal. Usted dice que no es fácil hacerlo. Eso es lo que estoy diciendo: No es fácil pensar el don y describir el don. Pero lo que usted describe fenomenológicamente, aun cuando si, al mismo tiempo, hay un donante sin un receptor y demás, lo que usted describe bajo la autoridad del fenomenológico "como tal", es precisamente el proceso de la destrucción del don.

Marion. No reconozco como mío el "como tal". Lo que he dicho, precisamente en ese horizonte, es que la pregunta por la exigencia del "como tal" no tiene derecho a ser formulada.

Derrida. Entonces, ¿disociaría lo que usted mismo llama fenomenología de la autoridad del como tal? Si lo hace, esa sería la primera herejía en fenomenología. ¡Fenomenología sin como tal!

Marion. ¡No mi primera herejía, no! De hecho, hace algunos años, le dije a Lévinas que el último paso para una verdadera fenomenología sería abandonar el concepto de horizonte. Lévinas me respondió inmediatamente: "Sin horizonte no hay fenomenología". Y yo asumo decididamente que él estaba equivocado.

²² FURET, François. *Le passé d'une illusion*. Paris: Calman-Lévy, 1995, p. 49. [En español: *El pasado de una ilusión*. México: F.C.E., 1995].

Derrida. Yo también estoy a favor de la suspensión del horizonte, pero por esa misma razón, al decir esto, ya no soy un fenomenólogo. Soy bastante fiel a la fenomenología, pero cuando convengo sobre la necesidad de suspender el horizonte, entonces ya no soy un fenomenólogo. Por tanto, el problema persiste si se abandona el como tal: ¿Cuál es, en este caso, el uso que puede hacerse de la palabra fenomenología? Ese es el problema para mí. Me gustaría no olvidar la pregunta de Richard acerca de la revelación. Quiero hablar no de lo que estoy haciendo, sino de lo que usted hace. Mi hipótesis se refiere al hecho de que usted identifica la palabra *Gegebenheit* con el don, que la usa con el significado de don, y esto tiene relación con —no calificaré esto de teológico o religioso— la más profunda ambición de su pensamiento. Para usted, cualquier cosa dada en el sentido fenomenológico, *gegeben, donné, Gegebenheit*, cada cosa que nos es dada en la percepción, en la memoria, en una percepción fenomenológica, es finalmente un don para una criatura finita, y es en últimas un don de Dios. Esa es la condición para usted redefinir *Gegebenheit* como un don. Esto es, al menos, una hipótesis y una pregunta para usted. Finalmente, la lógica de *Etant donné*, para mí, consiste en reinterpretar como un don cada cosa que un fenomenólogo —o cualquiera, por ejemplo un científico— considera como dada; es un dato, un hecho, algo que encontramos en la percepción, algo dado a mi intuición. Yo percibo esto: eso es un dato. Yo no produje esto. Yo no creé esto, que es lo que Kant llamaría *intuitus derivatus*. El sujeto finito no crea su objeto, lo recibe receptivamente. La receptividad es interpretada precisamente como la situación del ser creado, la criatura, que recibe cada cosa en el mundo como algo creado. Luego, esto es un don. Cada cosa es un don. ¿No es esa la condición para la enorme extensión que usted propone de *Gegebenheit* y de la categoría del don? Sólo una cosa más. Me gustaría volver sobre cierto aspecto de la pregunta por el evento, y sobre la razón por la que estoy interesado en el don.

A fin de cuentas, tenemos la palabra don en nuestra cultura. La hemos recibido; funciona en el léxico occidental, en la cultura occidental, en la religión, en la economía, etc. Intento resolver las aporías localizadas en dicha herencia. Trato de precisar la diferencia entre conocimiento y pensamiento a la que me refería hace un momento. Pero en algún punto estoy dispuesto a abandonar la palabra. Puesto que esta palabra es finalmente autocontradictoria, estoy dispuesto a abandonarla en algún punto. Me gustaría simplemente entender lo que es el evento del don y el evento en general. En *Donner le temps* y en otros textos, intento explicar e interpretar la reapropiación antropto-teológica del significado del don según el significado que cobra el evento en el fundamento sin fundamento de lo que llamo *khora*, el fundamento sin fundamento de un "hay", del "tener lugar", el lugar del tener lugar, que es anterior y totalmente indiferente a esta antropto-teologización, a la historia de las religiones y de las revelaciones. No digo esto contra la revelación o contra la religión. Digo que sin la estructura indiferente y no-donadora del espacio de la *khora*, de lo que abre lugar al tener lugar, sin este espacio totalmente indiferente que no *da* lugar a lo que *tiene* lugar, no se daría este extraordinario movimiento o

deseo del dar, del recibir, del apropiarse, del *Ereignis* como evento y apropiación. Esta es la razón por la cual la religión me resulta interesante. No digo nada en su contra, pero trato de retornar a un lugar o a un tener lugar donde el evento como proceso de reapropiación de un don imposible llega a ser posible. Una última palabra sobre este punto, ya que este es un problema relativo al evento, sin duda. Es una pregunta por el nombre y por la cosa, Dios, el don, y una pregunta acerca de lo que ocurre. En francés, yo diría *arrive*, viene, llega, acontece. Convengo con usted en lo que decía sobre el acontecer, sobre el evento, pero hasta cierto punto, ya que si bien estoy de acuerdo con el hecho de que el evento debe ser único, singular, así como el que llega, el recién llegado, debe ser único, singular, etc., no estoy seguro de compartir lo que usted dijo sobre lo que no debe ser repetido. Yo asociaría la singularidad del don como un evento con la necesidad del don o con la promesa del don de repetirse. Cuando doy algo a alguien, en la semántica clásica del don —ya sea dinero, un libro, o simplemente una promesa o una palabra— prometo ya confirmarlo, repetirlo, aun si no lo repito. La repetición es parte de la singularidad. Eso es lo que hace tan difícil describir el evento o la estructura del evento, porque es al mismo tiempo absolutamente singular y único mientras lleva en sí mismo la promesa de la repetición. Es en esta promesa que todas las preguntas que estamos discutiendo se complican.

Kearney. ¿No diría usted, Jean-Luc, que se separa de la compañía de Jacques Derrida en dirección hacia la *khora*?

Marion. En la última parte, no.

Kearney. No en el punto del evento *per se*, sino en la relación entre el evento y la revelación. Jacques parece ir hacia la *khora* y usted parece ir hacia la *revelación*.

Marion. No necesariamente. Estoy en desacuerdo con su interpretación de lo que se supone que dije acerca de la relación del don y la donación. Este es un punto en el que realmente no estamos de acuerdo. Como decía Derrida, él no está interesado en el don como tal, sino en la estructura profunda de algo que en ocasiones puede llamarse el don y que aparece como posible. Por el contrario, digo que tenemos que devolvemos del don a la donación, y hay un camino determinado para lograrlo. Pero, para ser breve, el evento es único y no puede repetirse, y para Derrida es único, pero tiene que repetirse. Estoy de acuerdo. Por supuesto, tiene que repetirse. Por ejemplo, yo doy mi palabra, tengo que repetirla y mantenerla; pero no puedo repetirla como un acto idéntico; la repetición nunca es idéntica (basta remitirse a Kierkegaard, a Heidegger, o incluso a Deleuze). Respecto a la pregunta de si lo que hago o lo que Derrida hace se ubica en la fenomenología o más allá, no me parece muy importante. Permítame citar aquí sólo una famosa frase de Heidegger: "No estamos interesados en la fenomenología, sino en las cosas en las que la fenomenología está interesada". Si *Etant donné* es aún fenomenología lo veremos en diez años. Pero por ahora eso no tiene mucha

importancia. Sostengo que aún soy fiel a la fenomenología y percibo que usted está en el campo de la fenomenología más de lo que usted mismo admite. Pero esto será un problema, si puede serlo, para nuestros sucesores.

Kearney. ¡Es más fácil hacer que Unionistas y Nacionalistas conversen sobre paz en Ulster que hacer que ustedes dos hablen sobre Dios! Nos queda menos de media hora. Quiero hacer a ambos una pregunta directa. Pienso que estos asuntos de la fenomenología de la donación y del evento son absolutamente cruciales e imprescindibles, y es un gran privilegio para nosotros oírlos hablar al respecto. Entiendo que constituyen un trabajo básico para avanzar hacia cosas más elevadas. Pero ahora quiero empujarlos un poco hacia estas "cosas más elevadas" y avanzar en la relación entre el don y la gracia que usted, Jean-Luc, tocó brevemente la otra noche en la conclusión de su conferencia sobre la teología negativa. En los últimos párrafos de esa conferencia, usted hablaba sobre (1) una diferencia entre deconstrucción y su punto de vista sobre la teología negativa y (2) un "tercer camino" que esto abre. Una de las frases que usted empleó fue: "Si no hay una intuición de la gracia, o algún tipo de revelación, si no hay una intuición de este fenómeno saturado ejemplar e hiper-esencial, entonces no hay diferencia entre teología negativa y deconstrucción". Usted parecía insistir en una cierta distancia entre ambas posiciones. ¿Cuál es y cómo la sustenta?

Marion. A mi modo de ver, la diferencia entre la teología negativa y la deconstrucción, al menos como actualmente es aceptada, y que no es necesariamente el punto de vista de Derrida, es ésta: En la teología negativa la dificultad no es que carezcamos de intuiciones concernientes a Dios (estamos colmados de ellas), sino que carecemos de conceptos que se adecúen a Dios. Lo que Derrida y yo compartimos es que los conceptos tienen que ser criticados incluso en la teología, así como son deconstruidos en la deconstrucción. Pero esta crítica se da por razones opuestas. En la teología —y *no* me estoy refiriendo ahora a mi trabajo sobre la donación— recibimos una cantidad de experiencias a través de la oración, de la liturgia, de la vida en comunidad, de la fraternidad, etc. La dificultad reside en que tenemos una experiencia suprema sin las palabras, sin las significaciones, y sin los conceptos capaces de expresarla, explicarla y articularla. Uno de los mejores ejemplos, y me refiero aquí concretamente a la teología, puede encontrarse en la transfiguración de Cristo. Los discípulos son testigos de la transfiguración y no dicen nada, excepto: "Construyamos tres tabernáculos. Pues él (Pedro) no sabía qué decir" (Marcos 9: 5-6). El Evangelio enfatiza que ellos dicen esto porque no tenían nada más que decir, esto es, ningún concepto que se ajustara a sus intuiciones. O agreguemos el ejemplo de los discípulos de camino a Emmaus, al escuchar a Cristo explicar, en lo que debió ser una extraordinaria lección de exégesis, todas las Escrituras que se referían a él, pero sin mencionar su nombre, permaneciendo anónimo todo el tiempo. Tras haber reconocido a Cristo, dicen ellos, recordamos que "nuestros corazones arden [o ardían] en nuestro pecho, cuando él se dirigía a nosotros" (Lucas 24: 32). Esto equivale a decir que la experiencia era tan intensa

que ellos estaban abrumados y que ningún concepto podía captar nada de esa experiencia. En lenguaje filosófico, había un exceso de intuición por encima del concepto o la significación. En ese sentido, entonces, tenemos deconstrucción, a saber, que los conceptos más fundamentales de la teología anteriores a Cristo —Hijo de Dios, Mesías, Isaías, Elías el profeta, etc.—, todos estos conceptos que, no obstante, siguen siendo significativos para nosotros hoy en la teología, fueron rechazados como carentes de sentido, no porque hayan sido criticados como tales, sino porque fueron devaluados ante el exceso de intuición. Esta es la situación más peculiar en la denominada teología negativa. Es, al mismo tiempo, la razón por la cual no hay una buena elección de palabras al describirla como "teología negativa", ya que parece mucho más una teología excesivamente positiva. Los conceptos son negativos y, ciertamente, sacados de contexto, sólo porque no se ajustan al exceso de intuición. De hecho, esta es la razón por la cual en teología el pluralismo está implicado en la noción misma de revelación. Si hay una auténtica revelación, ningún concepto puede por sí mismo alcanzar a decir y a hacer inteligible el exceso de intuición. El pluralismo está implicado en el núcleo de la revelación. Hay cuatro evangelios y un número infinito de bienes espirituales en la experiencia misma de la Iglesia. Concluyo que la deconstrucción y la denominada teología negativa tienen precisamente una cosa en común, esto es, el hecho de que ningún concepto logra darnos la presencia de lo que está en juego, y que la presencia no sólo es imposible sino que no puede afirmarse. Si tuviese lugar alguna revelación, yo diría que ningún corazón, ninguna mente, ninguna palabra serían suficientemente amplias para alojar esa revelación. La presencia de algún evento auto-revelado sigue siendo imposible en nuestro mundo. Esa es la razón por la cual Cristo tiene que venir de nuevo —porque ahora no podríamos recibirlo, ni tener espacio suficiente para él (Juan 1: 10-11).

Resumámoslo entonces: La deconstrucción y la teología mística —yo definitivamente prefiero hablar de teología mística más que de teología negativa— comparten la misma convicción, a saber, que no tenemos un concepto y que, por lo tanto, nunca alcanzaremos algo como la presencia del significado, de la significación, del saber. Pero en la teología mística, esto siempre falla en razón de un exceso. No quiero afirmar que la deconstrucción se oponga a todo esto, pero asumo que la deconstrucción no puede decir que ella deconstruye por un exceso del don. Pero claramente la teología mística tiene que afirmar que es gracias a un exceso de intuición que nunca podrá haber algo así como una teología última y unificada.

Permítame señalar un último punto en respuesta a una de las preguntas de Jacques Derrida: No estoy tratando de reducir cada fenómeno al don y decir entonces que, después de eso, puesto que esto es un don, y es dado a una mente finita, haya quizás en consecuencia un donante detrás de todo. Esto lo han dicho muchos críticos, que no están dispuestos o que son incapaces de entender mi proyecto. Por el contrario, mi proyecto intenta reducir el don a la donación, y establecer el fenómeno como dado.

Derrida. Ahora, si usted...

Marion. No, por favor, permítame continuar. En realidad pienso que este punto tiene que subrayarse y su tergiversación me preocupa más de lo que me atrevo a decir. En *Réduction et donation*, pero más detalladamente en *Etant donné*, mi objetivo fue establecer que la donación sigue siendo una estructura inmanente a cualquier tipo de fenomenalidad, ya sea inmanente o trascendente. Podemos imaginar y decir que algo es dado y aparece como dado sin referirlo a otra cosa, a otro ser, a otro objeto que fuese la causa de su donación. Es muy importante entender que se puede describir un fenómeno como dado sin hacer ninguna pregunta sobre el donante. Y en la mayoría de los casos, no hay en absoluto un donante. No estoy interesado en asignar un donante a un fenómeno dado. Estoy interesado en decir que nuestra más profunda y genuina experiencia del fenómeno no tiene que ver con ningún objeto que pudiéramos llegar a dominar, producir o configurar, ni con algún ser que pertenezca al horizonte del Ser, en el que la onto-teología es posible, y en el que Dios puede jugar por primera vez y en primer lugar el papel de la causa primera. En lugar de eso, hay muchas situaciones en las cuales los fenómenos aparecen como dados, es decir, sin ninguna causa o sin un donante. Cuando éstos se nos aparecen como dados, tenemos por supuesto que recibirlos, pero esto no supone que debemos reclamar a Dios como la causa de lo que recibimos. Nótese que en filosofía y en fenomenología, tenemos ya la experiencia de que la subjetividad no es el actor sino el receptor, de manera que esta pasividad originaria de la subjetividad es una vía, una vía radical —creo yo— para deconstruir la ambición trascendental del ego. Así, sugiero que mi propuesta siga siendo en este punto meramente filosófica, sin ninguna parcialidad o presuposición teológica. Por el contrario, cualquier inclinación o pensamiento subrepticamente teológico arruinaría mi proyecto, y eso es quizás lo que mejor saben hacer algunos al atribuirme a la fuerza semejante parcialidad en mi trabajo. Creo que ahora la dificultad para la fenomenología es hacerse más imparcial ante algunos fenómenos que no pueden describirse ni como [un] objeto ni como [un] ser. Todos tratamos de dar sentido a esos fenómenos —el don, la *khora*, el otro, la carne y otros— que no podemos describir ni como [un] objeto ni como [un] ser. Por tanto, mi hipótesis como fenomenólogo es que no debemos tratar de constituirlos, sino de aceptarlos —en cualquier sentido de aceptación— como dados, y eso es todo.

Kearney. Jacques, ¿piensa usted que eso acerca o, por el contrario, distancia más su posición de la de Jean-Luc Marion?

Derrida. Es difícil para mí entender cómo es posible describir algo si no como un objeto, describirlo como algo otro que un objeto, y sostener que aún estamos haciendo fenomenología. Lo que me interesaba de este problema del don, entre otras cosas, era precisamente verificar los límites y posibilidades de la fenomenología. Es difícil para mí entender cómo se puede describir un exceso de intuición fenomenológicamente. Si la deconstrucción —no quiero usar esta

palabra y hablar como si estuviera hablando de la deconstrucción— está interesada en el exceso que mencionaba hace un momento, en algún exceso, no es en un exceso de intuición, de fenomenalidad, de plenitud, de algo más que plenitud. El exceso, la estructura en la que estoy interesado, no es un exceso de intuición. Por ejemplo, cuando usted cuestionaba mi anterior hipótesis sobre la razón por la cual usted interpreta cada cosa, cada *Gegebenheit* como don...

Marion. Cada don como *Gegebenheit*.

Derrida. Usted decía que la estructura inmanente de la fenomenalidad es *Gegebenheit*. Hay dos hipótesis. O bien usted equipara *Gegebenheit* con don y entonces —esa es mi hipótesis— todo es un don, un don de Dios o de quien quiera que sea. O bien usted disocia o señala una brecha entre *Gegebenheit* y don, en cuyo caso no puede transferir su punto de vista sobre la *Gegebenheit* al problema del don. Pero si usted dice que la estructura inmanente de la fenomenalidad es la *Gegebenheit*, y por *Gegebenheit* usted se refiere a algo dado, a alguna raíz común, entonces cada fenómeno es un don. Aun si usted no determina el donante como Dios, es un don. No estoy seguro de que esto se pueda reconciliar o ser congruente con lo que conozco bajo el nombre de fenomenología.

Marion. Pero ¿por qué?

Derrida. Porque lo que yo entiendo como fenomenología, el principio de todos los principios que usted ha recordado aquí, supone a fin de cuentas la intuición, es decir, la plenitud de la intuición, la presencia de algo. Cuando hay una brecha entre intuición e intención, hay una crisis, hay una estructura simbólica. Pero el principio de todos los principios es la intuición. Si usted está de acuerdo, como creo que lo está, acerca de la imposibilidad de equiparar el don con un regalo²³, entonces usted no puede definir cada fenómeno como un don. Eso es lo que me cuestiona.

Quería tocar otro punto respecto a su libro. En algún punto usted se refiere a algo que yo digo, traducido "Vayamos hasta el límite". Me causan risa algunos de los errores de imprenta de su libro, en los que mi libro *Donner le temps* es transformado muchas veces en *Penser le temps*²⁴. Eso es interesante. Permítame citarme a mí mismo: "Vayamos hasta el límite. La verdad del don (...) basta para anular el don. La verdad del don equivale al no-don o a la no-verdad del don"²⁵. Eso es lo

²³ En inglés, *present*. [N. de T.].

²⁴ MARION, Jean-Luc. *Etant donné: essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: P.U.F., 1997 (p. 14, n. 1-2; p. 116, n. 1; p. 117, n. 2).

²⁵ DERRIDA, Jacques. *Given Time*. Ed. ingl., p. 27. (Tomamos la traducción de la versión castellana: *Dar (el) tiempo*, *Op. cit.*, p. 35 [N. de T.]).

que digo y que luego usted comenta en una larga nota de pie de página:

Formalmente, podrían distinguirse dos sentidos en esta expresión: a) Si "o" tiene valor conjuntivo, se obtiene entonces "no-don" = "no-verdad", así pues, por anulación de negaciones, "don = verdad"; b) Si "o" tiene valor disyuntivo, tendremos entonces "no-verdad" o bien "no-don", así pues, "o bien don, o bien verdad". La expresión puede entonces entenderse como la equivalencia entre el don y la verdad, o como su recíproca exclusión. Si hubiera que escoger, Jacques Derrida sostendría probablemente la segunda interpretación; y nosotros haremos lo mismo, aunque la primera interpretación sea pensable. Pero lo sorprendente no está ahí, sino en que el don conserva, en los dos casos, una relación privilegiada con la verdad²⁶.

De hecho, si hubiera que escoger, para mí no sería tan simple. Cuando digo que "la verdad del don equivale al no-don o a la no-verdad del don", me refiero al concepto tradicional de verdad, es decir, un concepto ontológico-fenomenológico de la verdad como revelación o desvelamiento o adecuación. Desde este punto de vista, diría que no hay verdad del don, pero no abandono la verdad en general. Busco otra experiencia posible de la verdad, mediante el evento del don, con todas estas condiciones de imposibilidad. Lo que me interesa —y a menudo repito que la deconstrucción que trato de practicar es imposible, es *lo imposible*— es precisamente esta experiencia de *lo imposible*. Esto no es simplemente una experiencia imposible. Es la experiencia de *lo imposible*, lo que sucede en la experiencia de *lo imposible*, que no sería simplemente una no-experiencia. Eso es lo que intento realizar. ¿Qué significa la palabra "posible"? En algún punto, cuando decía que las condiciones de posibilidad son condiciones de imposibilidad, usted replicaba que esto no es suficiente y criticaba mi uso de la palabra "condición". Pero estoy interesado precisamente en pensar de otro modo el concepto de condición y el concepto de posibilidad o de imposibilidad. Me referiré aquí a lo que dijo Richard Kearney sobre la "posibilidad" en teología, donde *Möglichkeit* no significa simplemente posible o real, en contraposición a imposible. Pero en alemán, en la *Carta sobre el "humanismo"*, Heidegger usa *mögen* como deseo. Lo que me interesa es la experiencia del deseo de lo imposible. Es decir, lo imposible como condición del deseo. Tal vez deseo no sea la mejor palabra. Quiero decir que esta búsqueda con la que queremos dar, incluso cuando advertimos, cuando estamos de acuerdo —si es que lo estamos— en que el don, en que dar es imposible, es un proceso de reapropiación y autodestrucción. Sin embargo, no abandonamos el sueño del puro don, de la misma manera que no abandonamos la idea de la pura hospitalidad, aun cuando sabemos que esto es imposible y que puede ser perverso, que es lo que comentamos la otra noche. Si tratamos de esbozar una política de la hospitalidad desde el sueño de la hospitalidad incondicional, no sólo será imposible, sino que tendrá consecuencias perversas. Entonces a pesar de esta perversión, a pesar de esta imposibilidad, seguimos soñando o pensando

²⁶ MARION, Jean-Luc. *Etant donné*, *Op. cit.*, p. 117, n. 1. (Tomamos la traducción de la versión castellana: *Siendo dado*. Trad. Javier Bassas Vila, *Op. cit.*, p. 151, n. 2 [N. de T.]).

en la pura hospitalidad, en el puro don, habiendo abandonado la idea de sujeto, de un sujeto-donante y un sujeto-receptor, y de una cosa dada, un objeto dado. Continuamos deseando, soñando, *por medio* de lo imposible. Lo imposible no es para mí un concepto negativo. Es por eso que me gustaría, a fin de no abandonar simplemente la idea de la verdad, medirla o dimensionarla en esta problemática de lo imposible.

Ahora devolvámonos al problema de la revelación, puesto que Richard Kearney quiere que hablemos sobre religión.

Kearney. ¡Al fin!

Derrida. Lo que realmente no sé, y confieso que no lo sé, es si lo que estoy analizando o tratando de pensar es anterior a mi propia cultura, a nuestra propia cultura, es decir, a la herencia judeo-cristiana y griega del don. Cuando me intereso por la *khora*, intento alcanzar una estructura que no es la *khora* como la interpretó Platon, sino una propia en contra de la de Platon. No sé si esta estructura es realmente anterior a la que aparecerá luego bajo el nombre de religión revelada o incluso de filosofía, o si es por medio de la filosofía o de las religiones reveladas, las religiones del libro, o de cualquier otra experiencia de revelación como podemos pensarla retrospectivamente. Debo confesar que no puedo escoger entre estas dos hipótesis. Traducido al discurso de Heidegger, que apunta a la misma dificultad, esta es la distinción entre *Offenbarung* y *Offenbarkeit*, la revelación y la revelabilidad. Heidegger decía, y esta es su posición, que no habría revelación u *Offenbarung* sin la estructura previa de la *Offenbarkeit*, sin la posibilidad de la revelación y la posibilidad de la manifestación. Esa es la posición de Heidegger. No estoy muy convencido de esto. Tal vez es por medio de la *Offenbarung* que la *Offenbarkeit* resulta históricamente pensable. En realidad, esta es la razón por la que constantemente tengo dudas. Esto hace parte de —¿cómo denominarlo?— digamos, mi encrucijada. Puesto que para mí es imposible elegir entre estas dos hipótesis, mi última hipótesis es que la pregunta no está bien formulada, que debemos desplazar la pregunta, no para obtener una respuesta, sino para pensar de otra manera la posibilidad de estas dos posibilidades.

Kearney. Debido a la brevedad del tiempo, esta será nuestra última pregunta. Me gustaría retomar lo que Jacques decía anteriormente, y plantearle a usted, Jean-Luc, una pregunta. Al tratar el asunto general de *pensar la religión*, Jacques apela a la distinción kantiana entre *pensar* y *conocer* en relación con el don y, en consecuencia, con el deseo de Dios que abordamos hace dos días, y que abre lo "imposible". Él sostuvo que, incluso si no podemos *conocer* estas cosas, ya que alcanzamos un límite, aun así debemos *pensarlas*. Se puede presumir que este es su pensamiento acerca de lo mesiánico y también lo que recién ha dicho sobre la revelación. Aun tratándose de un apocalipsis sin apocalipsis, de una mesianidad sin mesianismo, de una religión sin religión, sin visión, sin verdad, sin revelación,

es todavía un *modo de pensamiento*. Finalmente, Jean-Luc, lo que ahora me gustaría preguntarle es esto: Sin duda usted transita de alguna manera por el mismo camino, usted comparte el mismo problema. La otra noche, en la conclusión de su ensayo sobre la teología negativa, usted hablaba de un encuentro con la revelación que nos colma de incomprendibilidad, que nos infunde terror y estupor. Pareciera haber también allí un encuentro con lo que podríamos llamar lo "monstruoso", lo absolutamente otro, que nos llena de temor y temblor, el *mysterium fascinans*. Para usted, ¿cuál es el pensamiento religioso más ajustado a ese límite particular? Usted habla, como lo mencioné antes, de un "pensamiento racional de Dios que la filosofía no puede olvidar sin perder su dignidad o, incluso, su posibilidad". En conclusión, para usted ¿qué nos ayudaría más a llegar a comprender la naturaleza religiosa de dicho pensamiento?

Marion. Como acaba de decir Jacques Derrida, el asunto ahora es pensar la imposibilidad, *lo imposible* como tal. Ese era exactamente mi punto en *Etant donné* y trataré de aclararlo aquí. Se puede resumir la filosofía moderna diciendo que era, y tal vez todavía es, un proyecto trascendental por el cual algo se da por sentado *a priori*, a saber, el yo, el ego, la subjetividad, con el fin de establecer a partir de allí los límites de lo posible, de cualquier tipo de posibilidad. Pensar equivale a prever lo posible y a construir objetos en el horizonte de lo posible. El resultado, claramente conocido, es que algunas experiencias efectivas no pueden reconstruirse en los límites de lo posible. En la filosofía trascendental, el problema de la revelación es siempre considerado desde el punto de vista de su imposibilidad, o al menos de su imposibilidad parcial, en los límites de la mera razón —conforme al título de los libros de Kant y Fichte, que indagan los "límites de toda revelación". Como ha quedado señalado, Heidegger y también Hegel distinguieron entre *Offenbarung* (revelación) y lo que supuestamente se comprende y se revela en la revelación, en la *Offenbarkeit*. Al final, solamente en los límites del concepto resulta posible que lo imposible sobrevenga al pensamiento. Pienso que lo que podemos advertir aquí y hacia lo que podemos dirigirnos, puede todavía llamarse fenomenología, e implica una inversión completa de la situación inicial. Es decir, admitimos ahora que efectivamente tenemos una experiencia de lo imposible. La definición de esto imposible no puede erigirse ya en la metafísica. En la metafísica, lo imposible simplemente contradice lo posible, que ya es conocido y a lo que sólo resta ser llevado o no a cabo. Pero ahora lo imposible ya no es lo que no puede pensarse, sino aquello cuyo hecho tiene que pensarse. Entonces la pregunta es: ¿Cómo es posible seguir siendo racional y tener un discurso que verse sobre lo imposible? Hay varias estrategias. En principio, podemos distinguir entre una inteligibilidad fuerte y una débil. También podemos decir que hay que confrontar lo que llamo el exceso de intuición, o más exactamente, el exceso de lo dado, que alcanza un tipo de imposibilidad. Más generalmente, tenemos que preguntarnos: ¿Por qué decimos que algo puede parecer imposible (es decir, contradecir las condiciones *a priori* de la experiencia) y, sin embargo, acontecer como un evento que tiene lugar en nuestra experiencia? Para pensar esto, tenemos primero que deconstruir todos

los conceptos según los cuales algunas veces la experiencia efectiva se muestra supuestamente imposible e irracional. Ese es el primer paso. Debemos deconstruir o criticar nuestros conceptos, incluso en filosofía, o quizás sobretodo en filosofía. En ese punto, la teología mística y la filosofía coinciden con la deconstrucción. Todos fuimos, al menos una vez, conducidos a describir una situación real en la que estábamos confrontados con el exceso, lo que era por un lado imposible, y sin embargo, efectivo. Para hacerlo, tenemos que considerar seriamente el hecho de que no podemos tener una experiencia de lo imposible de la misma manera que tenemos una experiencia de lo posible. Tener una experiencia de lo imposible significa tener *prima facie* una experiencia de la imposibilidad, a la que denomino la "contra-experiencia" del deslumbramiento, del asombro o de la *Bewunderung*. Esta contra-experiencia se refiere al hecho de que podemos ver, pero no podemos designar como un objeto o un ser, un evento que no podemos comprender y que, no obstante, tenemos que ver. De hecho, esta contra-experiencia es la clase de experiencia correcta y consistente más apropiada para cada evidencia decisiva de nuestra vida —la muerte, el nacimiento, el amor, la pobreza, la enfermedad, la alegría, el placer, etc. Las vemos pero sabemos de nuestra incapacidad para verlas con claridad; y sin embargo, estas evidencias imposibles e ininteligibles juegan el papel más importante para nosotros. Entonces, si de momento no podemos alcanzar una definición conceptual de tales evidencias, de tales fenómenos, tenemos que considerar seriamente la contra-experiencia que representa nuestra incapacidad para reducirlas a la objetividad. Pienso que este resultado es el único al que podemos aspirar en estos casos. Por tanto, esta contra-experiencia de lo imposible no es una nada, sino un nuevo tipo de modalidad. Como muy bien lo explica Jacques Derrida, si en este momento de la [historia de la] filosofía, es decir, tras el final de la metafísica, lo posible es precisamente la experiencia de lo imposible, entonces la única racionalidad capaz de corresponder a lo imposible como tal será la experiencia de la contra-experiencia. Consideramos seriamente el hecho de que nuestra experiencia, cuanto más decisiva e incuestionable *de facto*, no puede ser, sin embargo, una experiencia de objetivación. Conocer sin conocer en el modo de la objetivación, esto es, *incomprehensibiliter comprehendere incomprehensibile*, como decía Agustín. Pero esta comprensión de y por lo incomprendible no es una nada. De hecho, tenemos ya este tipo de contra-experiencia cuando nos ocupamos de un evento histórico, una pintura, la autoafección de la carne y la experiencia del otro. Todas esas son experiencias de lo imposible a las que llamo paradojas, y no podemos darles sentido de manera objetiva. No obstante, tenemos tales experiencias. Lo incomprendible, el exceso, lo imposible son parte esencial de nuestra experiencia. Tenemos que aprender cómo obtener un concepto de experiencia que no tenga que ser y no llegue a ser de nuevo unívoco.

Kearney. Gracias, Jean-Luc. Una última palabra de Jacques Derrida.

Derrida. Sólo una palabra más acerca de la fenomenología, porque este es el punto. Cuando Lévinas se refiere al exceso de lo infinitamente otro, dice que el

otro, el rostro, precisamente no aparece como tal. Él dice muchas veces que quiere encontrar en la fenomenología la pauta para ir más allá de la fenomenología. Son muchos los lugares donde dice que debemos ir fenomenológicamente más allá de la fenomenología. Es eso también lo que yo trato de hacer. Sigo siendo y quiero seguir siendo un racionalista, un fenomenólogo.

Marion. ¡Usted lo es!

Derrida. Un hombre de la Ilustración, y así sucesivamente. Me gustaría seguir hablando fenomenológicamente cuando hablo contra la fenomenología. Finalmente, lo que me conduce a este asunto sobre la no-fenomenalidad del don es también la no-fenomenalidad del "otro" como tal, algo que aprendí de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl. Husserl dice que, en el caso del *alter ego*, no podemos tener intuición pura, una percepción originaria del otro; tenemos que pasar en medio de la *apresentación*. Ese es un límite de la fenomenología que aparece en la fenomenología. Ese es el lugar en el que también trabajo.

Una última palabra. Cuando hace un momento me referí a la *Offenbarkeit* y a la *Offenbarung*, fui sincero pero también, al mismo tiempo, estoy perplejo. Estoy perplejo sin una guía al respecto. El discurso de la *Offenbarung* y la *Offenbarkeit*, en Heidegger o en cualquier otro lugar en este contexto, supone la historicidad del *Dasein*, del hombre y de Dios, la historicidad de la revelación, historicidad en el sentido cristiano o europeo. Mi problema es que, cuando me refiero a la *khora*, me refiero a algún evento, a la posibilidad de tener lugar, que no es histórica, a algo no-histórico que resiste la historicidad. En otras palabras, puede haber algo, no importa cuán complejo pueda ser, que esté excluido de esta problemática de la revelación, de la *Offenbarung* y la *Offenbarkeit*, sea en Heidegger o fuera de Heidegger. Esta es la razón por la que me refiero a lo que denomino el "desierto en el desierto". Hay un desierto bíblico, hay un desierto histórico. Pero lo que yo llamo el "desierto en el desierto" es este lugar que resiste la historización, que es, no diré "anterior" porque eso es cronológico, pero que permanece irreductible a la historización, a la humanización, a la antro-po-teologización de la revelación. Esto se resiste incluso a la *Offenbarkeit*, que no es revelada y no puede ser revelada, no porque sea oscura, sino porque no tiene nada que ver con el don, con la revelación o con cualquier cosa que estemos discutiendo aquí. Eso es a lo que aludo cuando me refiero a la *khora*. Pero este lugar de resistencia, esta absoluta heterogeneidad de la filosofía y de la historia judeocristiana de la revelación, incluso del concepto de historia que es un concepto cristiano, no está simplemente en pugna con aquello a lo que se resiste. Es también, si se me permite usar esta terrible palabra, una condición de posibilidad que hace posible la historia al resistirla. Es también un lugar del no-don que hace posible el don al resistirlo. Es el lugar del no-deseo. La *khora* no desea nada, no da nada. Es lo que hace posible el tener lugar o un evento. Pero la *khora* no ocurre, no da, no desea. Es un espaciar absolutamente indiferente. ¿Por qué insisto en esto, en esta perplejidad? ¿Por qué, por ejemplo

en *Sauf le nom*, intento articular esto con el problema de la teología negativa y la fenomenología? Si usted lee este pequeño ensayo, verá que trato de indicar una extraña afinidad entre la teología negativa y la fenomenología. Pienso que esta referencia a lo que llamo *khora*, el lugar absolutamente universal, por decirlo así, es lo que resulta irreductible a lo que llamamos revelación, revelabilidad, historia, religión, filosofía, Biblia, Europa, etc. Pienso que la referencia a este lugar de resistencia es también la condición para una política universal, para la posibilidad de cruzar los límites de nuestro contexto común —europeo, judío, cristiano, musulmán y filosófico. Pienso que esta referencia a la no-historia y a la no-revelación, esta negatividad, tiene implicaciones políticas serias y fuertes. Uso la problemática de la deconstrucción y de la teología negativa como entrada para la definición de una nueva política. No digo esto contra Europa, ni contra el judaísmo, el cristianismo o el Islam. Intento encontrar un lugar donde un nuevo discurso y una nueva política puedan ser posibles. Este lugar es el lugar de la resistencia; tal vez resistencia no sea la mejor palabra, sino este no-algo en algo, esta no-revelación en la revelación, esta no-historia en la historia, este no-deseo en el deseo, esta imposibilidad. Me gustaría traducir la experiencia de esta imposibilidad a lo que podríamos llamar ética o política. Tal vez —y esta es mi hipótesis, cuando no una esperanza— lo que estoy diciendo aquí pueda, tras el hecho, ser retraducido al discurso judío o al discurso cristiano o al discurso musulmán, mientras [tales discursos] puedan integrar las terribles cosas que sugiero en este momento. Cabe señalar que no es una máquina de guerra lo que estoy proponiendo aquí, sino otra categoría, otro lugar para los problemas, en suma, el problema del lugar.

Kearney. Me gustaría decir unas cuantas palabras de agradecimiento. Una de las cosas bellas relativas al don es que nos da la oportunidad de expresar la gratitud por el don, incluso si lo traicionamos al hacerlo.

Derrida. Nadie sabe quién está agradeciendo a quién por qué.

Kearney. No obstante, voy a mencionar algunos nombres. Quiero agradecer a Jacques Derrida y a Jean-Luc Marion por darnos sus pensamientos acerca de la fenomenología del don, y a todos ustedes por venir. También me gustaría agradecer a Mike Scanlon y a Jack Caputo por concebir la idea de esta conferencia, e invitar por último a Jack Caputo para que nos ofrezca algunos comentarios finales sobre esta conferencia.

John D. Caputo. Este ha sido un momento maravilloso para todos y estamos muy agradecidos con Richard Kearney por conducir esta emocionante conversación de forma tan genial y hábil. Quiero hacer tres breves comentarios.

Tengo la sensación de que Marion y Derrida están respondiendo al problema del don de maneras diferentes puesto que tienen problemas diferentes. Pienso que la problemática del don en Marion es muy heideggeriana y que quiere sacar

la pregunta por el don de la economía de la causalidad, del horizonte de la onto-teología, y postular la "dación del don"²⁷, el surgimiento del don como lo que se ha liberado de los condicionamientos onto-teológicos y causales, de manera que se convierte en exceso. No pienso que esta sea exactamente la preocupación de Derrida. Mi percepción es que el problema del don para Derrida tiene que ver ante todo con la economía del crédito y la deuda, y que Derrida quiere que quien recibe no contraiga una deuda y que el donante no consiga un halago por su generosidad. Pienso que en *Etant donné* Marion desplaza el don de la esfera de la causalidad, pero mi inquietud es si la desplaza también de la esfera de la deuda. ¿No incurrimos en un endeudamiento universal con Dios como donante, incluso si el don ha sido liberado de una economía causal? Economía para Marion significa causalidad. Economía para Derrida significa crédito y deuda. Me preocupa si no terminamos endeudados en el caso de Marion. ¿No sería esto olvi-dar²⁸ el momento más elevado del don? ¿Debe alguien terminar endeudado a partir del don? ¿Debemos estar en deuda con Dios por el don de la creación? Si la creación es un don, entonces no es una deuda, sino algo que afirmamos y celebramos.

La segunda cosa que quisiera decir es que ahora aprecio mejor la posición de Marion. Consideré que criticaba a Derrida más de lo que ahora dice criticarlo. Cuando Derrida dice que el don es imposible, pensé que Marion consideraba que Derrida estaba diciendo que el don es *simplemente* imposible y que para Derrida el don permanece siempre atrapado en la economía, y que Marion iba a mostrar cómo esta misma imposibilidad es lo que lo posibilita, que es por supuesto la posición de Derrida en primera instancia. Pero Marion dijo hoy que no se refería a Derrida cuando hizo su crítica, aunque no supe a quién más pudo haberse referido. Entonces, en este momento, me parece que ambos están diciendo algo muy similar sobre el problema de lo imposible, y que esta discusión ha aclarado mucho al respecto.

El último punto se refiere al fenómeno saturado. Encuentro muy bello este análisis, pero si, como Marion dice, el fenómeno saturado cae en la confusión o el deslumbramiento, no sé de qué manera distinguir entre la confusión [propia] del deslumbramiento o del exceso y la confusión [propia] del defecto. ¿Cómo sabemos que hemos sido visitados por un exceso supereminente y no simplemente invadidos por la *khora*? ¿Cómo sabemos que la fuente de la confusión es Dios y no la *khora*?

Marion. Le contestaré en la próxima conferencia.

Caputo. Jacques Derrida, Richard Kearney, Jean-Luc Marion, muchas gracias a todos.

²⁷ *Gift of gift*, en el original [N. de T.].

²⁸ *For-giving*, en el original [N. de T.].

Bibliografía recomendada

BARRETO GONZÁLEZ, Daniel. "El debate entre J.-L. Marion y J. Derrida. Una introducción". En: *Revista Laguna*, No. 18. Facultad de Filosofía de la Universidad de La Laguna (Tenerife, Islas Canarias), marzo de 2006, pp. 35-47.

CAPUTO, John D. & SCANLON, Michael (Eds.). *God, the Gift, and Postmodernism*. Bloomington: Indiana University Press, 1999.

DERRIDA, Jacques. *Donner le temps 1. La fausse monnaie*. Paris: Galilee, 1991. En español: *Dar (el) tiempo I. La moneda falsa*. Trad. Cristina de Peretti. Barcelona: Paidós, 1995.

DERRIDA, Jacques. *Donner la mort*. Paris: Galilee, 1999. En español: *Dar la muerte*. Trad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Barcelona: Paidós, 2000.

DERRIDA, Jacques. *Comment ne pas parler*. En: *Psyché. Invention de l'autre*. Paris: Galilée, 1987. En español: *Cómo no hablar y otros textos*. Madrid: Proyecto A, 1997.

DERRIDA, Jacques. *Sauf le nom*. París: Galilee, 1993

DERRIDA, Jacques. *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*. Trad. Patricio Peñalver. Valencia: Pre-Textos, 1985.

JENNINGS, Theodore W. *Reading Derrida/Thinking Paul. On justice*. California: Stanford University Press, 2006.

MARION, Jean-Luc. *Etant donné: essai d'une phénoménologie de la donation*, 1997; 2ª ed., Collection Épiméthée. París: P.U.F., 1998. En inglés: *Being Given: Towards a Phenomenology of Givenness*. Trad. Jeffrey L. Kosky. Stanford University Press, 2002. En español: *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Trad. Javier Bassas Vila. Madrid: Editorial Síntesis, 2008.

MARION, Jean-Luc. *Réduction et donation: recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: P.U.F., 1989. En inglés: *Reduction and Givenness. Investigations of Husserl, Heidegger and Phenomenology*. Trad. Thomas Carlson. Evanston, III: Northwestern University Press, 1998.

MARION, Jean-Luc. *Au nom. Comment ne parler de 'théologie négative'*. En: *Laval théologique et philosophique*, 55, 1999.

MARION, Jean-Luc. *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*. Paris: P.U.F., 2001.

MARION, Jean-Luc. *Dieu sans l'être: Hors-texte*. Librairie Arthème Fayard, 1982; 2ª Ed. Paris: P.U.F., 1991/2002. En inglés: *God Without Being*. Trans. Thomas A. Carlson. Chicago: University of Chicago Press, 1991. En español: *Dios sin el ser*. Trad. Carlos Enrique Restrepo, Daniel Barreto y Javier Bassas Vila. Castellón: Ellago Ediciones, 2009.

El llamado "fenómeno" saturado

The so-called saturated "phenomenon"

HARRY P. REEDER
University of Texas at Arlington
Estados Unidos

Recibido: 17/03/2009
Aprobado: 26/05/2009

Resumen:

Se crítica el ensayo *El fenómeno saturado* de Jean-Luc Marion; se argumenta que su llamado "fenómeno saturado" no provee razón ni para criticar a Husserl ni para cambiar el método fenomenológico, para crear un lugar para una fenomenología de religión —porque el fenómeno saturado no es fenómeno en el sentido fenomenológico.

Palabras clave: Husserl, Jean-Luc Marion, Kant, Fenómeno saturado, Intuición, Horizonte, Yo, Giro teológico, Fenomenología, Método fenomenológico.

Abstract:

A critique of Jean-Luc Marion's "The Saturated Phenomenon". It is argued that this "phenomenon provides reason neither for criticizing Husserl nor for changing the phenomenological method, in order to create a space for a phenomenology of religion —because Marion's saturated phenomenon is not a "phenomenon" in the phenomenological sense of the term.

Key words: Husserl, Jean-Luc Marion, Kant, Saturated phenomenon, Intuition, Horizon, Ego, Theological turn, Phenomenology, Phenomenological method.