

## Meditaciones en torno a *Prolegómenos de la Caridad*, de Jean-Luc Marion<sup>1</sup>

Meditations on *Prolegómenos de la Caridad*, by Jean-Luc Marion

Esteban J. Beltrán Ulate<sup>2</sup>

Recibido: 3-5-2017

Aprobado: 20-6-2018

### Resumen

Esta reseña parte del texto de Jean Luc Marion titulado *Prolegómenos de la Caridad*, se presenta un análisis de cada uno de los estudios, para comprender el carácter global de la obra. Al final, se focalizan las principales categorías de la obra, como Caridad, Amor, y Cristo, en el marco de la conmemoración de los 30 años de su publicación.

Palabras Clave: caridad, Marion, amor, crisis, Cristo

### Abstract

The paper present the book of Jean Luc Marion intituled Prolegomena to Charity, an analysis of each study is present, to comprehend the global character of the work. At the end, it focus in principal categories of the oeuvre, as Charity, Love, Crisis, and Christ, in the context of 30 years of publication.

Keywords: charity, Marion, love, Crisis, Cristo

## 1. Preámbulo: itinerario expositivo

Con el objeto de evitar circular en el discurso, el presente texto está constituido por el siguiente itinerario de tres secciones: el primer apartado realiza una brevísima mención biográfica de J. L. Marion y manifiesta la razón que sustenta el presente texto, el segundo apartado se reduce a ser una exposición sucinta de la obra *Prolegómenos de la Caridad*, al precisar en cada uno de sus apartados, aspectos que desde la perspectiva del autor resultan oportunos por considerar, el tercer y último apartado presenta una serie de consideraciones finales del texto, esto en el marco de los 30 años de la publicación del texto, expuesto originalmente en 1986.

## 1.1 Jean-Luc Marion

Jean-Luc Marion nació en 1946, estudió en la Universidad de Nanterre y en la Sorbonne, donde tuvo como profesor a Jacques Derrida, Louis Althusser y Gilles Deleuze. En esta época se encontró con la obra de Jean Danielou, Henri Lubac y Hans Urs von Balthasar. Una vez obtenido el doctorado (d'État) en 1980, se incorporó como profesor en la Universidad de Poitiers, posteriormente se vincula con la Universidad Paris X-Nanterre, desde 1991 mantiene una relación como profesor invitado en el Instituto Católico de París, y desde 1994 asume el rol de profesor visitante de la Universidad de Chicago Divinity School.

<sup>1</sup> El artículo deriva de una conferencia titulada de igual manera y presentada el 24 de agosto del 2016, en la Sala Joaquín Gutiérrez, de la Facultad de Letras, de la Universidad de Costa Rica, Costa Rica, en el marco de la conmemoración del 30 aniversario de la publicación original del texto.

<sup>2</sup> Licenciado en Docencia, Universidad Estatal a Distancia (UNED). Profesor en Universidad Continental de las Ciencias y las Artes. Miembro del Círculo Costarricense de Filosofía, del Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Estudiante de Posgrado en Filosofía de la Universidad de Costa Rica. Correo electrónico: estebanbeltran@outlook.com

En 1996 se convirtió en el director de Filosofía de la Universidad París IV Sorbonna. En el 2008 fue electo como miembro de la Academia Francesa, en el puesto 4.

Marion asumió el estudio riguroso de la obra de Descartes, Husserl y Heidegger, a su vez también realizó estudios en el campo de la patrística, solo por mencionar parte de las áreas de sus pesquisas. El autor ha sido considerado parte de la llamada nueva fenomenología (*Nouvelle phénoménologie*) o el giro teológico de la fenomenología, según expone Dominique Janicaud en “*Le tournant théologique de la phénoménologie française*” (1991), junto a Jean Louis Chrétien, Jean Francois Courtine y claras menciones a la obra de Derrida y Levinas (Restrepo, 2010). Por su parte, Andrew Shepherd en la obra “*The gift of the other*” (2014: 168) concibe que Marion en su crítica a la onto-teología encuentra ecos en la obra de Levinas y Derrida. Aunado a esto, se reconoce una influencia en Marion de la crítica a Descartes esgrimida por Étienne Gilson, *Marion’s writings on Descarte are clearly influenced by Alquié, as they are by Étienne Gilson* (James, 2012, p. 18).

De acuerdo con John D. Caputo, filósofo reconocido por el desarrollo de la noción teología débil (weak theology), la novedad del pensamiento de Marion radica en la noción de “fenómeno saturado”, caracterizado por el francés como en “*In the name*” (1993) “the impossibility of attaining knowledge of an object, comprehension in the strict sense ... from a deficiency in the giving intuition, but from its surplus” (pp. 39-40), dicho fenómeno saturado por excelencia es identificado como Cristo.

La más reciente obra de Marion, publicada en el 2016, se titula “*La reprise du donné*” (PUF, Paris), y en la actualidad se encuentra trabajando en dos libros “*Negative Certitudes*” y “*The myth of Cartesian dualism*”.

## 2. La obra

*Prolegómenos a la Caridad* es publicado en 1986, por la editorial *La Différence*, para la presente faena se ha utilizado la traducción de 1992 del Dr. Carlos Díaz, reconocido filósofo español, quien ha desempeñado un fructífero aporte en el campo del personalismo.

La obra se compone de una reconstrucción de textos que han sido modificados y restituidos, de los originales publicados previamente por *Revue Catholique internationale Communio*, Edición Verdier, y la *Librairie Arthème Fayard*.

El texto de Marion en su sección inicial denominada “*Advertencia*” se libra de ser un tratado que define el término Caridad, se circunscribe, más bien, a ser solamente un escrutinio de las condiciones en las que la caridad acontece al pensamiento, condiciones de posibilidad e imposibilidad tanto en el ámbito de la filosofía como de la teología de la teología. Según el autor, debido a la proximidad del amor en lo cotidiano, no hay un cuestionamiento, no se interroga respecto al amor, parece que frente a él se eleva un velo de ignorancia a sabiendas de su presencia entre la humanidad.

El amor es algo tan cotidiano, que tiende a no ser colocado bajo la reflexión, se ignora al amor mientras se respira de este; esta es la premisa con que se concluye la advertencia, recalcando que la propuesta del abordaje, lejos se encuentra de establecer axiomas respecto a la caridad.

### 2.1 El mal en la persona (marzo, 1979)

En el primer apartado, el autor perfila la noción de iniquidad, describe esta como la injusticia rigurosa que es capaz de afectar al individuo; recalca, que en sí, se encuentra articulada por una lógica con características paradójicas. La iniquidad, como mal que acece, hace daño, su afectación interpela tanto la esfera moral como la esfera física, es la imposición del sufrimiento, que sin prefacio alguno, se instala sin demandar pruebas o argumentos.

La lógica de la iniquidad resulta paradójica, pues el afectado al procurar liberarse del padecimiento, se ve inmerso en un nuevo nivel de padecimiento, ya que despierta un sufrimiento en segunda esfera al intentar liberarse del sufrimiento de la primera esfera; la imposibilidad de liberarse de manera inmediata del sufrimiento acrecienta el padecimiento, mas no el padecimiento primero sino uno superior.

Frente al sufrimiento que no logra ser aplacado de manera inmediata, emerge en el sufriente un sentimiento de rechazo ante el mal que aqueja, dicho rechazo toma nuevos tintes, ya que despierta un sentido de agresión, que sin pretensión alguna de escudriñar el origen del mal, tan solo apunta a despuntar una agresión que logre acallar la primera agresión causante del sufrimiento en primer y segundo nivel, al parafrasear a Marion, el mal encuentra como eco un deseo de venganza, lo anterior refiere como en la lógica de la iniquidad la venganza acontece como resultado del mal contra el mal.

La venganza se despierta en el que padece, incluso sin que el agredido haya encontrado la fuente de su mal, aún al desconocer el origen de su padecer, el hombre puede ser capaz de avivar el espíritu de venganza, tal como lo refiere Marion al recordar a Nietzsche en “Así habló Zaratustra, II, 19,” donde se delinea la sentencia: “donde hubo sufrimiento debe existir castigo”. El mal que padece el hombre se convierte en alimento de la venganza que propaga, que reproduce el mal.

Aquel que sufre, embargado por el sentido de venganza, busca un rostro a quien ver, pero dicha búsqueda puede acrecentar el sentimiento de venganza, ya que el sufrimiento puede tener como fuente lo anónimo. El sufrimiento anónimo redobra el mal, ya que impide al inocente afrontar el rostro, contra el cual blasfemar.

Ante esta desdicha el inocente, el afectado, el que sufre, recurre a afectar al mundo con un mal, con la expectación de acallar su sentir, tal como expone Marion “si el mal es universal en mí y alrededor de mí... También el contramal de la acusación deberá convertirse en universal” (p. 17). De este modo en la lógica de la iniquidad el mal se confiere universal, en orden a un sentido de venganza que despierta ante lo anónimo de un sufrimiento que me afecta por el sufrimiento que me afecta.

Una manera sintética y a modo de sentencias, que permita reconocer la caracterización de la lógica del mal según Marion, sería la siguiente:

1. El mal que acontece hace daño a quien lo padece.

1.1 Quien padece el mal busca librarse de él, debido al sufrimiento.

1.2 Quien desea acabar el sufrimiento busca suprimir su causa.

1.3 La causa del sufrimiento no es identificable con frecuencia.

1.4 Quién sufre, sufre al no librarse de la causa de sufrimiento.

2. El que sufre se hace defensor de su causa, por suprimir la causa de sufrimiento.

2.1 Emerge el deseo del mal en el que sufre por el mal que le aqueja.

2.1.1 La lógica de mal incita a agredir la agresión.

3. El que sufre no logra reconocer el origen y fuente de su causa.

3.1 El exceso de sufrimiento provoca exceso de acusación

3.2 El sufrimiento anónimo acrecienta la indignación.

3.3 El único horizonte posible es el del mal, no hay rostro a quién culpar.

4. Se acusa infinitamente al otro como mecanismo de garantizar la inocencia.

4.1 Se perpetúa el mal, se universaliza el sufrimiento y el culpable.

Una vez expuesta de manera sumaria la lógica-paradójica del mal, procedo a asumir la noción de giro que plantea Marion.

Frente a la paradoja del mal, a todo precio y lejos de cualquier rechazo o refutación, no hay que deshacerse de él, en esto radica el giro que sugiere Marion. Por ende, la clave se encuentra en guardar el sufrimiento, ya que, aquel que rechace soportar el mal, continuará acusando, de manera infinita al otro, universalizando la acusación. Tal como expone Marion, la universalización de la acusación en la humanidad, ha llegado a radicalizarse, apuntando la culpa incluso a Dios; con el uso del recurso bíblico, Marion retoma el acto de heredar el mal, la culpa, en lo femenino, en lo masculino, en la bestia, para luego ocultar la mirada del Rostro (noción heredada del pensamiento levinasiano).

La radicalización del mal puede incluso, según expone el autor francés, posibilitar el suicidio como última expresión de venganza, ya que dicho acto se presenta como la prohibición de toda reconciliación (con el otro). El suicidio es la muestra del triunfo de la venganza sobre la reconciliación. El suicidio no es anhelo de la nada, es venganza contra el mundo, contra el otro, es el acto de des-creación (pecado), en este escenario el agente que acomete el acto del suicidio se intenta ocultar del acontecimiento del perdón.

Previo a la consumación de dicha venganza contra el mundo, en una condición previa, el suicida-viviente resulta estar caracterizado como un *“odio ego sum”*, así pues, invadido por el odio hacía *“sí”* y hacia los otros, responde de manera ególatra ante la existencia. Esta condición podría asumirse como una suerte de infierno, comprendiendo este como ausencia del otro.

Este infierno, comprendido como supresión de la otredad e incluso de todo acusador es la completa existencia impersonal, es expropiación del don, y encierro de sí ante cualquier tipo de distancia filial. Al deshacerse el hombre de su condición de hombre, se resigna ante el suicidio. La única manera de vencer esta tentación (que designa Marion bajo la forma de Satán) es mediante la supresión de la venganza, acto que permite el resquebrajamiento de la lógica de la iniquidad. En esto radica el giro que plantea Marion en el primer estudio.

## 2.2 La libertad de ser libre, a la memoria de Claude Bruaiez3 (septiembre 1981/ agosto 1986)

El segundo estudio asume como categoría de análisis la libertad. El apartado inicia con una exposición a propósito de la supremacía de la ideología (pensada desde el nazismo y el leninismo), y como esta ha desembocado de una mirada de moral en su condición universal (pensada desde la mirada categórica universal kantiana) a una condición particular.

Lo anterior debido a que la ideología (vista desde múltiples lentes), a partir de la disposición de la técnica y ciencia como aparatos al servicio de la barbarie ha asumido la inversión del imperativo moral, ha desplazado su condición de universal para posicionar una moral cuya arquitectura se erige desde una parcela de conocimiento y bajo un enfoque delimitado por el conglomerado doctrinario de la ideología que lo administra.

La transgresión de la moral ocurre en tanto que la razón es la que juzga lo moral, no desde lo universal sino más bien desde el dominio parcial, delimitando la moral a las necesidades del trabajo de producción (Lenin) o de la exigencia teórica (SS), así como cualquier otra delimitación derivada del marco doctrinario ideológico imperante.

En este escenario, el hombre, lejos de rendirse a la norma, tiende a entrar en conflicto con las normas doctrinarias derivadas de las ideologías, por ende, asume un rol de indiferencia ante la moral. Indiferencia significa en este caso, según Marion, una solicitud del derecho al error, es decir una suerte de vagabundear (marchar sin un lugar de referencia), así pues, a toda razón o ideología, el yo procura un decidir sobre sí, el hombre apunta a liberarse de las disposiciones erigidas tras posturas parciales de la realidad, esto plantea un giro.

La inversión, el giro, es el que se desprende de la deconstrucción de la relación entre libertad y racionalidad. Si en la metafísica, la racionalidad determina la ética y la libertad, para Marion, el cambio paradigmático se erige a partir de la conquista de la libertad que preceda a la

<sup>3</sup> Filósofo francés, junto a Marion, Henry y Xaver Tilliette representan la renovación de la filosofía cristiana y la cristología.

metafísica; por lo que la libertad antecede a la razón y no viceversa, y frente a la realidad totalitaria: la libertad se revela. Este acto de revelación toca las fibras de la esfera moral por lo que significa un, como indica Marion, “probar(se) por la decisión sin ninguna otra seguridad que un *como* si se pudiera actuar libremente” (p.62). Esto significa un autenticarse por medio del ejercicio de la voluntad, lo anterior implica a su vez, concentrar la ética en la experiencia de la libertad, ya que la libertad se comprende desprendida de fundamento metafísico, libre del encadenamiento meramente formal de la racionalidad, sin embargo, reitero, esta libertad implica una responsabilidad ética.

Para Marion la libertad no es una afección, sino más bien la condición que posibilita todo tipo de afección, por esta razón, la libertad se encuentra instalada previamente a toda facultad, comprendida esta como: razón y voluntad, tal como expresa al respecto Marion “la voluntad razonante y razonada cierra y parcela con efectividad el horizonte de lo posible, la libertad libera así de entrada al hombre de su poder,...libera a la voluntad del poder mismo” (p.64); es que el hombre mismo es acreedor de la capacidad de proyectarse y anticiparse, y aún más importante, de ejercer su condición de humano donde la libertad misma se expone al hombre como condición intrínseca e inamovible, por lo que, replicando, no es la razón el fundamento de la libertad.

El hombre es libre para ser libre, en su condición de libre, la libertad se abastece para efectuarse como pura posibilidad. Es libertad incondicionada para decidirse como libre, y para actuar conforme a su moral “La moral que permite a la libertad ser libre establece ya por sí misma un ethos, que se despliega sin ninguna condición o lógica” (p. 66), la moral que se despliega de la libertad se encuentra más allá de la razón, esto no implica que la razón pueda asumirla como discurso, sin embargo no es dominio absoluto y total de ella.

### 2.3 La evidencia y el deslumbramiento (1978)

El tercer apartado centra la atención en la noción de la apologética, guiado de la mano de otros términos como

evidencia y revelación. En primer término, Marion inicia buscando una concordancia entre apologética y humildad de la caridad, esto en el marco de una recuperación o descripción del contrasentido teológico.

Marion concibe oportuna la tarea de desarrollar una purificación de la noción de apologética, dado que esta ha sido asumida tradicionalmente como el ejercicio por el convencimiento de la razón, pero lo anterior no implica necesariamente un convencimiento de la voluntad, ya que ni todas las razones del mundo no son suficientes para esclarecer la voluntad. Ante esta descripción de la disfuncionalidad de la razón es que Marion concibe un giro en el carácter de definición del término en cuestión, para el autor francés, la tarea de la apologética es la de “apremiar” más que la de convencer.

Esto implica, por ende, una descarga del ejercicio apologético en orden al conducto racionalista, para el autor “apremiar” se comprende como llevar a un espíritu al término de una demostración, la función de la apología, por ende, no es la de la defensa a ultranza de un conglomerado de axiomas, sino más bien el acompañamiento que se sugiere al otro frente a aquello que se muestra.

Así pues, el papel de la apologética, más que el de construir una arquitectura lógica a disposición de la razón (dado su imposibilidad), se dirige hacia un más allá de la demostración, de lo que se muestra por sí, la apologética se descubre en las sinrazones, es, por tanto, indignancia original, “solo resulta posible como tal admitiendo la imposibilidad de un éxito necesario. Su identidad coincide con su fracaso” (p. 75), por lo anterior, su procedimiento, lejos de estar mediado por una estructura lógica racional, se circunscribe al discurso de la fe, dirigido a la voluntad de los hombres.

Para Marion, el conocimiento de la verdad no se adquiere por la razón sino por conducto de la voluntad, ya que es la voluntad la que puede amar, mientras que la razón por sí misma no puede, “Se puede probar la existencia de Dios hasta su agotamiento pero jamás tendrá fin” (Marion, 1993, p. 86). La apologética estudiada tiene por objeto la auscultación de Dios, por lo cual resulta más que claro por

qué Marion concibe que siendo Dios-Amor (*Deus caritas est*), sea por medio de la voluntad que se pueda alcanzar.

A las puertas de Dios-Amor, la apologética ejerce el mecanismo para que la voluntad sea libre para admitirle o rechazarle, y es que la apologética por sí no tiene por objeto colmar el abismo de lo desconocido, ni rendirse de manera automática frente al misterio. La apologética tiene la tarea de acompañar al otro en su experiencia por la manifestación de amor, revelada en la epifanía de Jesucristo, quien con su nacimiento y muerte se revela históricamente como amor.

Marion desarrolla en su discurso la tesis de Dios luz del mundo, que aunque parece no ser adecuada para la capacidad finita de la mirada del hombre, destella en el horizonte de la razón humana como acaecimiento incesante; es deslumbramiento, es amor el que rebosa, es el fenómeno saturado, teofanía absoluta que se consume, tal como se expone en el relato de la resurrección.

Dado que solo el amor accede al Amor, la apologética es, lejos de una entidad productora de divinidades, un mecanismo para hacer evidencias a partir de las cegueras, donde la visión afectada por el exceso de luz logra captar por medio de la voluntad el Amor de Dios.

Para Marion la apologética puede reencontrar una teología desde la fenomenología, ya que la apologética no progresa hacia un final, lejos de tratar a propósito del acceso del hombre a Dios, parte de una descripción de las condiciones en las que la venida es de Dios hacia el hombre (lo que recuerda el sugestivo título de los textos levinasianos “De Dios a la idea”). Al final del apartado se percibe cómo Marion se aferra a una noción de indemostrabilidad de lo divino, lo que recuerda la expresión de Adrianna von Speyr citada por Marion “Poder demostrar a Dios no es suficiente para alcanzarle, pues Dios excede su propia “demostrabilidad”. Así pues, el hombre se encuentra ante la decisión de ausentarse de lo que se muestra o arrojarle hacia el misterio.

## 2.4 La intencionalidad de la amor, en homenaje a Emmanuel Lévinas (1983)

El apartado dirige su atención al amor, con una impronta levinasiana, demasiado presente como para ser citada (lo anterior, parafraseando al mismo Levinas cuando asume que en TI Rosenzweig está demasiado presente para citarlo).

Para Marion el amor parece muy cercano, pero en el momento de su conceptualización o definición el ser humano carece de herramientas para tematizarlo, la definición de amor se aleja, se escabulle, se sustrae de conceptualización. Por lo tanto, pareciera ser que lo más oportuno, lejos del concepto, es la interpretación; por lo que se podría asumir que del amor solo se puede emitir interpretaciones o incluso no-interpretaciones (subjetivo a-sentimental). Para el autor de los prolegómenos, el amor resulta ser un acto arbitrario, inevitable, y evoca una paradoja que resulta compleja a la determinación de su lógica.

Marion inicia esbozando lo que asume como una reflexión del amor desde la condición de la conciencia intencional. Frente a la conciencia intencional, el amor ha de ser concebido como estado de la conciencia que resulta de la experiencia de la vivencia, como expone el autor “Amar significa en primer lugar experimentar vivencias de conciencia... Yo no amo más que a través de las vivencias de la conciencia” (p.90). Ya que la conciencia siempre es conciencia de algo, el amor es por ende una condición vivencial de mi conciencia.

A partir de lo anterior, desde el paradigma de la conciencia intencional, parece aclararse que el amor no es objeto, ni apropiación, ni entidad; sino más bien, como “el acto de una mirada que se entrega a otra mirada... entregarse al otro insustituible” (p.116). De esta manera toda otredad parece ser tan solo un espejismo, que permite la estimulación de la percepción para que la conciencia intencional pueda elaborar mediante sus recursos las condiciones precisas para experimentar el amor desde la vivencia intencional, sin embargo el otro no está.

Con base en Marion, desde este enfoque “El amor aparece como una ilusión de óptica de mi conciencia que no experimenta en dicha ilusión más que a ella sola” (p. 91), es por tanto una egología, esto refiere una suerte de autismo del amor, una modalidad de amar en lo desértico, encerrado en la conciencia ególatra, sin posibilidad de identificar e interrelacionarse con el amado, esto no es más que un amar en abstracto. Con gran elocuencia y claridad expositiva Marion explica lo anterior:

El amor se identifica con las vivencias de mi conciencia no por un exceso de mi egoísmo... El otro no puede aparecérseme, ni siquiera para amar, más que por las vivencias de mi conciencia... cuando experimento el amor -incluso el sincero- del otro, experimento primero no al otro, sino a mi vivencia de conciencia. Al suponer que así amo aún a otro distinto de mí, al menos le amo en mí (p.92)

Desde esta lógica de la intencionalidad, donde el amor queda reducido a las vivencias de la conciencia, -de mi conciencia-, el carácter de identificación que posibilita la determinación de A sobre B para fijar al ser amado, depende pues de que si se ama a A en lugar de B, es en tanto que A refleja mi deseo de vivencias de la conciencia, anticipo de alguna manera como A puede consumir una serie de vivencias de mi conciencia. Nuevamente Marion indica “Si yo amo en mí al otro será menester que yo me ame en el otro... puesto que en este amor yo me amo a mí, no amo entonces concretamente sino a aquellos que me aman” (p. 93), lo anterior deja previsto que si el uno ama al otro, es realmente en amor en sí (conciencia intencional), por tanto es un amor de sí (individuo) en sí (conciencia).

Para Marion la doctrina de la intencionalidad expuesta anteriormente enfoca su mirada en una visión de hombre cerrado sobre sí, en las vivencias de la conciencia como único dato de verificación frente a lo existente. Sin embargo la intencionalidad es siempre inconclusa, el otro no es un espejo, ni siquiera, otro que se constituye en mí (con lo anterior Marion refuta la tesis -parágrafo- 62 de las Meditaciones Cartesianas, “... Es en mí solamente donde yo conozco al otro, en mí donde él se constituye, representado en espejo, no como el original”).

Para Marion el otro al cual el amor del yo pretende amar trasciende la conciencia (del Yo) y supera todo horizonte, el otro no se busca en la conciencia, el otro es siempre otro sujeto, el otro como sujeto, el otro como tal (p. 96), el otro en tanto que otro al cual el amor ama. El autor renuncia a la concepción del otro como sujeto objetivable, y lo presenta como invisible (ya que solo el objeto es visible), “Lo que hace al otro decididamente otro que yo, y de entrada distinto a todos los objetos en que yo me realizo sin tregua, no se refiere a cierta cualidad de su objetividad, sino a que el otro se caracteriza porque también el mira éticamente objetivos, también él constituye objetos, también el precede a un mundo” (p. 97).

El otro, en tanto que otro no se puede reducir a la mirada del yo, es también origen de la mirada ética, el otro no se ve, no se define, el rostro del otro se manifiesta (y yo le arrostro); en -el- yo le arrostro, la mirada no es objetivadora, deniega de la condición de objeto, esta mirada se centra en lo invisible e inmirable, en lo incansante del otro.

Marion, a partir de la metáfora del mirar en lo profundo de la pupila, describe el encuentro con el otro, como la imposible tematización, el otro no se accede como objeto, como mera experiencia vivencial de la conciencia, sino que es una renuncia a lo visible del otro. El otro es siempre alteridad, mirarle es conciencia a contra-corriente (lejos de la conciencia intencional arrojada es visitación), “aún con la mejor intencionalidad del mundo la conciencia no puede mirar intencionalmente ni ver más que objetos, por tanto prohibirse la alteridad del otro” (p. 99).

Al otro se accede por visitación más que por intención de la conciencia. La conciencia es pasividad frente a un otro que se impone sobre mí. Esta exterioridad irremediable e irreductible es la que posibilita el descubrir-me, la visitación del Otro es lo que permite el “me” desnudo del yo que habito; no soy pues, un yo fundamento de todo, a partir del otro que irrumpo me presento a mí, “Yo me convierto en mí al descubrirme como el simple *me* de otro” (p. 100), lo que el yo experimenta de la mirada del otro, es la mirada ética invisible, siempre exterior, siempre primera.

Por tanto, la experiencia ante la presencia del Otro es la de responsabilidad, responder al Otro, es por ende una respuesta ética. El otro me lanza una responsabilidad ética por su tanto por su vida y como por su muerte, frente al otro siempre está latente el sentimiento de culpabilidad, que es a su vez el don, que convierte al otro en testigo y tribunal.

Antes de la conciencia de mí mismo (Selbstbewusstsein) acontece la conciencia del edeber por conducto de la falta (Gewissen) contra el otro que me visita, esto es lo que Marion concibe como conminación, por lo que el totalitarismo de la intencionalidad del yo se ve trastocada por el me que encuentra fundamento en la alteridad, -me- (acusativo antes que nominativo) que es la correspondencia ante la presencia del otro que hace de mí un “me”.

Marion asume que la fenomenología del amor esta cruzada por dos miradas, la intencionalidad y la conminación; “Amar se definiría... ver la mirada ética de otra mirada invisible; las dos miradas para siempre invisibles se exponen una a la otra en el cruce de sus miradas éticas recíprocas” (p.103), amar visto de esta manera no se reduce solamente al acto de desear o ser deseado, sino que involucra un aspecto ético, posibilitado por la visitación, trascendencia que anuncia la finitud de la conciencia intencional.

Las dos miradas no comparten un solo camino, la intencionalidad y la conminación se cruza en los impulsos de la mirada ética, ambos se equilibran en la vivencia, el cruce se experimenta más no se logra objetivar, es irrenunciable para quien lo vive (experimenta).

El amor resulta de la vivencia de miradas invisibles, el otro que me visita, y me convoca. Mirada desde la exterioridad que me conmina, que interpela mi conciencia, ante lo que mi conciencia se afecta y deviene de la obligación una respuesta. Según Marion, la conminación no es una transferencia que deviene del otro o de la conciencia del otro, es más bien una vivencia de la conciencia del “me” ante el apareamiento del otro, en este caso el otro ni

siquiera tiene razón ante la conminación que se ha erigido, “La conminación hace pesar sobre mi mirada una mirada de otro de la que el otro no sabe nada y, literalmente, de la que no tiene ninguna idea” (p. 106), el otro en este caso, puede ignorar la obligación que en el “me” se ha “vivenciado” previa a toda intencionalidad “La obligación hacia el otro nace en mí, aunque no nazca de mí; nace para él, aunque no nazca de él” (p. 107).

A partir de esto Marion se propone discernir cómo el amor acontece en esta dinámica de la conminación, ya que el deber es lo que acontece frente al otro. Para acometer dicha tarea, procura una relectura de la responsabilidad por el otro, no desde la universalidad, se desprende, más bien, de la constitución de una ley moral universal que sea fundamento, apela a la responsabilidad y obligación ante la conminación que deviene del rostro siempre abierto presentado, ante el cual se demanda una responsabilidad universal por el otro, por su vida y por su muerte. Cada rostro que se aparece es un llamamiento que orienta la mirada ética, la respuesta ética no se reduce al enfrentamiento de un tal, sino que es una posibilidad de responder ante lo incesante del rostro.

En este momento es que Marion, recurriendo a los estudios medievales, incorpora una nueva noción en el estudio, pues adhiere a la tesis de que el otro como tal no es neutro, tal otro es irremplazable, insustituible. Es en el “tal otro” una particularidad, *haecceitas* -Heceidad-<sup>4</sup> (realidad singularizada, “esteidad”, término de Duns Scoto, pie de página, en p. 111) al hacer uso de los estudios de Duns Scoto al respecto, el otro como *haecceitas* refiere la condición de “centro insustituible y propiedad apropiante” (p. 111), es separación del otro de cualquier otro, santidad del otro que lo singulariza. Marion recalca que la condición de *haecceitas* que pretende del otro no tiene relación con la concepción de egoidad del Dasein asumida por Heidegger en el parágrafo 9 de Sein und Zeit en el que anuncia que “El ser de este ente es cada vez mío. En el ser de este ente, este último se relaciona él mismo con su ser” (p. 112), el rasgo de insustituibilidad (Jameinigkeit) refutado por Levinas en “De Dieu qui vient à l'idée”.

<sup>4</sup> Término influenciado por Avicena, comprendido según Silvana (2015) como “condición para la existencia incomunicable de cada ser humano” (p. 91), referencia incorporada por el autor de la conferencia.

La condición insustituible y apropiante del otro en cuanto otro, adviene a mí no como dominación, ni imperio, no se impone ante mí, más bien, es requerida por mí ante su llegada, me es necesidad. Esto implica un exponerme ante la alteridad, lo cual reduce mi intencionalidad o mejor aún suspende mi intención, mi ego, “la haecceitas marca así la renuncia a la intencionalidad y a la egoidad” (p. 113).

La conminación que se impone a mi mirada, dado su carácter de visitación, es por ende insustituible, irremplazable, es alteridad y a su vez singularidad, dado que la alteridad del otro alcanza individuación, esa mirada es capaz de éxtasis por ser única y particular, es *haecceitas* en una mirada que es a su vez conminación y convocatoria.

Así, la mirada posibilita el encuentro entre dos insustituibles individualidades que se proyectan: una sobre otra infinitamente como dos rostros abiertos; lejos de dos Yo cerrados como espejos, se plantea un éxtasis a partir de la convocación de la conminación del -me-frente al otro, el llamamiento del otro evoca su rango de insustituible y despierta en mí la desnudez de lo insustituible, es el apareamiento de lo indispensable sin reservas ni condiciones, en la mirada.

Marion concluye el apartado brindando una descripción de amor, como “acto de una mirada que se entrega a otra mirada en una común insustituibilidad” (p. 116), el amor es entregarse a la mirada insustituible desde lo insustituible “ninguno que no sea yo podrá asumir lo otro que requiere el otro, ninguna otra mirada debe responder al éxtasis de tal otro expuesto en su mirada a no ser la mía”, pero para esto, según concibe Marion, mirada del otro que se cruza, se requiere de la fe.

## 2.5 La crisis crucial, 1983

Marion inicia indicando que de la crisis hay dos aspectos insoslayables, el primero es que no se sabe resolverla y el segundo es que no sabe definirla, mientras para unos la crisis es de valores, para otros es producto de la adaptación

frente a las nuevas condiciones de crecimiento (léase económico), y así se podrían desgranar caracterizaciones de la noción crisis. Sin embargo, es la crisis misma que ha entrado en una crisis en cuanto al concepto.

La primera intuición frente a lo que se denomina crisis es una suerte de decisión y juicio, para Marion la crisis supone la imbricación entre análisis y voluntad, es así, frente a la posibilidad de una voluntad libre que emana la crisis, de modo tal que la fatalidad de un hecho acaecido en la historia humana, como la segunda Guerra Mundial, o un tsunami, no es en sí la crisis, ya que no hay enfrentamiento con la voluntad libre, la crisis se presenta, se manifiesta en cuanto el individuo se ve interpelado en su libre ejercicio de la voluntad. Marion sintetiza la crisis como “una situación de conflicto analizada como necesaria de modo tal que sea al menos posible una decisión libre que la resuelva” (p. 120).

De lo anterior deviene que lo que viven las sociedades no son crisis sino ceguera por la situación, la crisis no ha sido patente aún por la ausencia de inteligencia ante los hechos, ese cúmulo complejo de conflictos que por conducto de canales mediáticos se presentan con el grado de crisis, lejos están de serlo aún, ya que es necesario encarnar la crisis por medio de la posibilidad de la decisión. Es acá donde la pregunta apunta a conocer quiénes son los que deciden y enfrentan ante estas aparentes crisis.

La controversia (de las aparentes crisis) acontece con la ausencia o limitación de información para que se pueda tener el poder de decidir frente a una situación determinada. Parece develarse que la sentencia: *todos son responsables por la crisis*, resulta más que embaucadora, dado que mi responsabilidad primera es con el prójimo, y no frente a fenómenos sociales globales de los cuales mi injerencia es mínima o nula, por tanto, frente a situaciones globales la carga de la culpa resulta inadmisibles, en tanto que el rango de libre voluntad no es capaz de responder a males estructurales, como indica Marion “No ha habido crisis aún porque nos falta la posibilidad y el coraje de decidir” (p. 124).

Lo que embarga a la sociedad hoy es el espejismo de la crisis, la crisis de la crisis resulta en la imposibilidad de decidir, esto es asumido por Marion como la poscrisis, momento donde se acumulan una serie continua de disfuncionalidades, “nuestra crisis consiste exactamente en que la crisis no cesa de hacerse esperar, en que la decisión no está tomada, en que los antagonismos no cesan de durar, con una espera sin cesar recordada y olvidada” (p. 125).

La crisis por antonomasia, aquella que es capaz de debilitar y hurtar todas las pretendidas crisis, es la de mi muerte, en este sentido Marion, sin pretender realizar una analítica de la muerte, presenta la muerte como el momento de enfrentarse a la crisis por excelencia, ya que, en la muerte, que es irremplazable, intransferible y sin compañía, se agota toda posibilidad, se impone como crisis última (esto aún así no implica que el ser sea un ser para la muerte).

La muerte es el final del antagonismo del ser humano, supone el final de la agonía donde una disposición queda suprimida por la imposición exacerbada de la muerte, tal como lo afirmó Heidegger una “posibilidad de imposibilidad que imposibilita toda posibilidad” (p. 128). La muerte sintetiza el antagonismo entre posibilidad-imposibilidad, corta la vida.

La muerte, mi muerte, es la decisión de mi vida, algo ajeno de lo que el “yo” declarante ni artífice, por tanto, la muerte es mi primera crisis, antes de morir. En este escenario es que se desprende lo absurdo de la muerte, lo absurdo de morir sin juicio; la muerte intercepta e interpela demasiado pronto para comprender la crisis de la muerte en sí (se muere sin juicio definitivo, en espera de juicio).

De lo anterior se plantea la posibilidad de pensar una muerte libre, lo que se adecua al ejercicio de la libertad. En este momento, Marion recurre al discurso cristiano para exponer la figura de Jesucristo como aquel capaz de darse la vida por amor a la vida, antes de que la vida sea arrebatada por la muerte, él la dona voluntariamente, (Jn 10, 18). Donación de vida libre, acto voluntario de entregarse a la muerte, antecediendo la muerte misma.

La crisis ha muerto, la crisis llega a su acabamiento en el momento mismo que se da el juicio, Cristo renuncia a la condición de ejercer un juicio sobre quiénes le condenan, acepta libremente la muerte. La inversión del juicio se gesta en tanto Cristo quebranta la crisis, Dios no juzga, es el hombre quien juzga a Dios, y por ende a sí mismos por su relación con Dios. Su acción provoca en el hombre la posibilidad de elegir, “Dios no juzga, Cristo no juzga; no decide nada, sino que ofrece a los hombres las condiciones de su decisión suprema” (p. 134)

El hombre antes de su muerte entra en crisis, dado que en Cristo como palabra se encuentra el antagonismo de creer o no creer, la decisión y el juicio pronunciado por mí. Lo que mi muerte no puede ofrecer lo ofrece la palabra de Cristo que es Cristo mismo, “el camino, la verdad y la vida me ofrece también el decidirme absolutamente: hacer la verdad sobre mí por mi decisión sobre él” (p. 135).

La crisis se acaba frente al abandono e inocencia de Dios que dispone de la decisión al hombre para que decida su relación con él, “Ante Cristo entro en una crisis libre bajo el aliento del Espíritu” (p. 135-136). Este juicio final lejos de ser amenaza es el límite de la decisión, es el auto-juicio.

Marion concluye exponiendo que más allá de las aparentes crisis que enarbola en sus discursos la política, la economía y otras ramas, incluso la de la muerte, una sola es la crisis verdadera que se expone ante mí, es la que se cumple con la decisión ante el Cristo en Cruz, pues “aquello a lo que Cristo da un sí tal, aquello ante lo cual cada uno en adelante está obligado a decidirse, se llama caridad” (p. 137). Para Marion la crisis es alcanzada por el hombre en el momento mismo de Cristo me enfrenta, como caridad que se ofrece y solicita ser recibida. El inocente perfecto que declara inocente a los culpables es el Cristo, caridad que demanda fe, demanda de fe que es origen de crisis crucial.

La Caridad despierta rechazo, deja a las personas impotentes, suspendidos de decisión. Ante esta nebulosa, la verdadera crisis, es sustituida por las aparentes crisis de la civilización, el ser humano tiende a ocultarse

en la selva de lo mundano que afrontar la decisión por Cristo; el ser humano se deja abrumar en la espada, la guerra y el hambre. El hombre se escabulle, esconde su mirada del rostro, a la crisis crucial de la caridad.

## 2.6 El don de una presencia, 1983

El acontecimiento de Cristo plantea un cambio radical, una innovación en la humanidad, luego de su resurrección hay un replanteamiento de la historia de la humanidad, Cristo revela el hombre nuevo. En la resurrección la presencia se comprende como ausencia, como distanciamiento, que es capaz de invitar a tocar la llaga en el costado, así como capaz de caminar como un peregrino hacia Emaús (Lc 24, 30).

Marion continúa desarrollando el apartado a la luz de la noción de ascensión, para posicionar la idea de bendición como acogida u hospedaje de la no-presencia a la presencia, lo anterior guiado con una serie de comentarios marginales a fragmentos del evangelio de Lucas. La bendición, aceptación del Cristo resucitado, en Betania a las afueras de la ciudad santa representa para Marion, la crisis crucial escatológica del hombre.

El Cristo irrumpe, se manifiesta y bendice, pero es en el hombre mismo que recae la condición del reconocimiento del don, de la presencia, y no solo eso sino también, una vez aceptado el don, en el hombre recae la tarea de convertirse en agente del don, proclamando la presencia, la conminación les ha calado, y sus actos se dirigen hacia los otros.

La repartición del pan, es la manifestación más clara, de la distribución del don, el cual se aloja y se hace presente en el hombre, don que evoca una presencia que toma distancia, pero que se mantiene incesante a la puerta del que le acoja.

La noción de bendición desarrollada por Marion, apunta a caracterizar la capacidad insuperable de reconocimiento, en la bendición Cristo se hace reconocer como resucitado (Lc 24, 30-31; Lc 24, 51), su desaparición se manifiesta,

como separación, como distancia que provoca en el que la recibe una respuesta, la aparición del resucitado es sensible (a los sentidos) y sintiente (al corazón, a las emociones, es sentido).

El advenimiento de Cristo y su resurrección, manifiesta la interacción de Dios con los hombres, el cielo no está cerrado sobre sí, el cielo está abierto (Ap. 19, 11) esa distancia (diistemi, verbo utilizado por Lucas) que toma el Cristo, no es simple ausencia, es retiro, que evoca regreso. Cristo adviene en todo instante a los discípulos porque les adviene allende el tiempo, por lo que puede también advenir al fin de este mismo tiempo (pp. 167-168).

Cristo pone de manifiesto con su resurrección que lejos de la concepción de distancia y lejanía como traición que quebranta el amor, resulta un acto inverso, ya que, en este retirarse es donde, a partir de la vivencia del don, se responde al mandamiento (Jn. 13, 34-35; Jn. 15, 10), mandamiento de amarse los unos a los otros, ahí radica la acción crística.

La crisis crucial de Cristo, la aceptación de su llamado, y por ende la inmediata acogida del don, despierta en el hombre un sentimiento de caridad, donde abiertos al cielo, con los pies en la tierra, el amor se manifieste y por medio del espíritu presencia de Cristo bendecir al Padre.

Marion concluye el apartado reiterando que la Ascensión no es huida de Cristo a la espera de una nueva presencia empírica de él, más bien apela a la comprensión de la Ascensión como conversión pascual, presencia del don, bendición y sumisión ante el Espíritu que convoca a actuar en-como-desde-para Cristo, misión de amor entre los hombres evocada desde la distancia por una presencia incesante, siguiendo a Octavio Paz, Marion finiquita indicando que si en el principio el verbo se hizo carne, es pues primordial que luego de la Ascensión, la carne se haga verbo entre los pueblos, por medio de un nuevo ser humano que asuma su misión durante los tiempos, viviendo en Cristo, como expone Marion “Nuestra carne se hace verbo para bendecir el don trinitario de la presencia del Verbo cumplir nuestra incorporación a Él” (p. 169).

### 3. Meditaciones

Una vez expuestas las principales tesis esgrimidas por Marion, se proponen comentarios generales, sobre la obra, para ultimar con unas brevísimas meditaciones “a-conclusivas” sobre el tema.

La obra cumple con lo trazado en el perfil de la advertencia, el texto asume un carácter propedéutico respecto a las condiciones de posibilidad e imposibilidad de la caridad tanto en el ámbito de la filosofía y teología, ámbitos que se compenetran en la mayor parte de la obra aunque en leves pasajes parecieran distinguirse.

El texto se compone de estudios desarrollados por el autor en un periodo que guarda estrechez con el momento de su obtención del doctorado, aunado a esto, si se ubican los prolegómenos en el marco de las publicaciones realizadas por el autor y se descubren como se despuntan tesis asumidas con mayor rigor en obras futuras, no se estaría faltando a la verdad al indicar que los prolegómenos es una obra temprana del autor.

Marion en la advertencia de los “prolegómenos” asume que las condiciones de posibilidad e imposibilidad de la Caridad se conquistan en los campos peligrosos y movedizos de la filosofía y la teología, donde la cristología es vecina de la fenomenología; este consejo ha de estar latente a lo largo de la lectura del texto y ha de despertar el interés en aquellos que desde la fenomenología apuntan a realizar un acercamiento al fenómeno desde la caridad.

En orden a la caracterización de Adolf Reinach de fenomenología como método del filosofar exigido por los problemas de la filosofía, y bajo comprensión de la actitud fenomenológica dirigida con fidelidad a lo que se da, donde lo dado se concibe como “every givenness of a state of affairs in an act of apprehension” -todo lo dado de un estado de cosas en un acto de aprehensión- (según Reinach citado por Dubois, 1995). Es que se asume los prolegómenos en orden a su contenido e itinerario como parte del corpus fenomenológico en materia del amor.

Aunque Marion en la sección de advertencias declara la ausencia de interrogación acerca del amor, la temática ha sido abordada en diferentes momentos del pensamiento filosófico occidental, por citar algunos: el *Banquete* de Platón, el libro *Iotta* de la Metafísica así como *Ética Nicomáquea* de Aristóteles, en Ovidio “El arte de amar”, las *Confesiones* de Agustín de Hipona, “Las pasiones del alma” de René Descartes, en Schopenhauer “El amor, las mujeres y la muerte”; en lo que sí hay que conceder crédito a las consideraciones de Marion es en cuanto al estudio de las condiciones del amor en su término caridad como dado; en el campo fenomenológico son centrales pero breves las menciones a la noción del amor, tal como menciona Roberto Walton (2006) en un texto titulado “Subjetividad y Donación en Jean-Luc Marion” indica: “Husserl afirma que el amor es un problema fundamental de la fenomenología, Scheler... en *Ordo Amoris*... el hombre es un *ens amans* antes que un *ens cogitans*... Ortega y Gasset inicia *El Espectador* evocando las revelaciones que nos reserva su estudio”.

Los prolegómenos, a pesar de que la organización de los estudios no encuentran concordancia con una concepción lineal de su escritura, por ejemplo el estudio tercero data de 1978, mientras el primer estudio data del 1979, por mencionar un ejemplo, en el ordenamiento de los estos se evidencia una arquitectura que posibilita una comprensión de la obra como conjunto más allá de la mirada categorial que se puede intuir por cada estudio. La obra, compuesta por 6 estudios, inicia exponiendo las condiciones de imposibilidad del amor por conducto de la iniquidad (estudio 1), para afirmar cómo por medio de un giro donde la teoría de la otra mejilla es capaz de quebrantar el círculo de venganza, es ahí donde acontece la reflexión a propósito de la libertad (estudio 2) que se afirma y atesta como condición pre-metafísica, con una condición moral que le insta a ejercer la voluntad en respuesta al otro, en esta liberación de la libertad en manos de la racionalidad, se presenta la purificación de la noción de apologética (estudio 3), desprendiéndole de su característica racionalista para encausarla hacia el reconocimiento de su fracaso racional, virando su ejercicio hacia el acompañamiento de la verdad que se revela al corazón (intuición, sentido que adviene) ante el fenómeno

saturado que deslumbra ante su evidencia, es así como se abre paso la descripción del amor como más allá de la intensión (estudio 4), donde el papel de la conminación y el giro que permite una lectura a contrapelo de la intensión permite comprender al yo como me, pasividad que recibe al otro particularizado (haecceidad) y donde la mirada ética resulta el acto de amor, rendición sin condición, entrega al insustituible desde mi propia insustituibilidad.

A partir de la evidencia del amor, es que se posiciona el problema de la crisis (estudio 5) ante el cual el hombre libre que ha descubierto en la mirada ética la evidencia del amor ha de actuar, Marion en esta sección realiza una reducción de la crisis a partir de una descripción de las condiciones que se han asumido aparentemente como crisis, en el ejercicio, se logra describir la crisis de la crisis y reconocer la crisis crucial del hombre, en la que el hombre ha de enfrentarse a la evidencia del fenómeno saturado o sucumbir ante el egoísmo e infierno, como olvido de los otros, la aceptación del otro Cristo que ha quebrantado de manera universal el círculo de iniquidad y venganza al ser este una muestra del ser para más allá de la muerte, es que su rostro se manifiesta y demanda una respuesta de aceptación o rechazo. La reflexión de la Ascensión desde una hermenéutica a textos neo-testamentarios aunado a la mirada de las nociones de bendición, separación, mandamiento y amor, culminan dejando en el lector de la obra la fragancia de la esperanza, la fe y la caridad en este mundo, que abierto a los cielos reconoce la incesante donación del fenómeno saturado por excelencia.

Adolf Reinach en *Introducción a la fenomenología*, expone que “continuamente y dondequiera que nos encontremos en el mundo, siempre y en todas partes, nos está abierto el acceso al mundo de las esencias y de sus leyes” (1986, p. 52), empero nos previene de no caer en la falta de enlazar la intuición a una mera inspiración o iluminación repentina, Ian Patocka concibe que la intuición eidética ha de ser “un procedimiento metódico, que pretende legitimar y reseñar cada paso de su avance” (2005, p. 21), los prolegómenos

evidencian una estructura metódica, general pues es su función, Marion no define, pero delimita, en la mayoría de los casos desde metodología negativa el no-amor, para quedar frente a la evidencia que deslumbra más allá del horizonte de la razón, el itinerario fenomenológico asumido por Marion no se circunscribe al ejercicio de la conciencia intencional que abierta al mundo asume como fenómenos lo que se asienta como objeto de la vivencia, es más bien en orden a los ecos levinasianos que asume el camino inverso, de la conciencia a contra-corriente, donde el mundo manifiesta un fenómeno saturado por excelencia del que, parafraseando a Patocka (2015), no se puede huir, no hay manera de “escabullirse ante el problema de la verdad” (p.65), que en este caso, para Marion, es Cristo.

## Referencias bibliográficas

- Dubois, J. (1995). *Judgment and Sachverhalt: An Introduction to Adolf Reinach`s phenomenological realism*. Springer, USA
- James, I. (2012). *The New French Philosophy*. Polity, Cambridge.
- Marion, J.L. (1993). *Prolegómenos de la Caridad*. Caparrós editores, Madrid.
- Marion, J.L. (1999). *In the name, In God, the Gift, and Postmodernism*, ed. John D. Caputo and Michael J. Scanlon, 20-53. Bloomington: Indiana University Press.
- Patocka, I. (2005). *Introducción a la Fenomenología*. Editorial Herder.
- Reinach, A. (1986). *Introducción a la Fenomenología*. Ediciones Encuentro, Madrid.
- Restrepo, C. (2010). "El giro teológico de la fenomenología: Introducción al debate". *Revista Pensamiento y Cultura*, Vol. 13-2, ISSN 0123-0999, Diciembre 2010.
- Silvana, G. (2015). "La haecceitas como base de la solicitud en Duns Escoto. Daimon". *Revista Internacional de Filosofía*, n 64, 2015, 91-100, ISSN 1130-0507, DOI <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/172031>
- Sheperd, A. (2014). *The gift of the Other. Levinas, Derrida, and a Theology of Hospitality*. James Clarke and Co by arrangement with Pickwick Publication, Cambridge.
- Walton, R. (2006). "Subjetividad y Donación en Jean-Luc Marion". *Revista Tópicos*, N.14, pp. 81-96