

## **La estética kantiana como paradigma de la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion**

### *Kant's aesthetic as the paradigm for the Jean-Luc Marion's phenomenology of givenness*

STÉPHANE VINOLO\*

Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Ecuador

#### **Resumen**

La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion presenta, en tanto que fenomenología, raíces husserlianas y heideggerianas incontestables. No obstante, es de recordar que los dos conceptos fundamentales de esta fenomenología -el don y la saturación de los fenómenos- provienen de Kant, y más precisamente de su estética. Mediante un análisis de la estética kantiana, el autor muestra el legado kantiano de la fenomenología de la donación estableciendo un vínculo entre el fenómeno de revelación -o saturación de la saturación- y lo sublime en Kant. Así, Marion encuentra en la estética kantiana la posibilidad de presentar negatividades de manera positiva y por lo tanto la evidencia de su donación.

**Palabras claves:** estética; fenómeno saturado; Jean-Luc Marion; revelación; sublime

#### **Abstract**

Jean-Luc Marion's phenomenology of givenness has, as a phenomenology, strong and unquestionable Husserlian and Heideggerian roots. Nonetheless, it is to remember that its two main concepts -givenness and saturated phenomena- come directly from Kant, and more precisely from

---

\* Pontificia Universidad Católica del Ecuador, [svinolo@puce.edu.ec](mailto:svinolo@puce.edu.ec)

his aesthetics. Through an analysis of Kantian aesthetics, the author argues in favour of a Kantian legacy of the phenomenology of givenness, establishing a link between the phenomenon of revelation -saturation of saturation- and the sublime in Kant. Thus, Marion finds in Kantian aesthetics the possibility to positively present negativities, and therefore, a way to let them phenomenalyze the givenness they are inhabited of.

**KEY WORDS:** aesthetics; Jean-Luc Marion; revelation; saturated phenomenon; sublime

“El camino que debemos seguir se abre ahora más claramente. Tenemos que desarrollar tan lejos como nos sea posible la hipótesis poco común entrevista por Kant mismo -y contra él.” (Marion, 2008a, 327)

## **Introducción**

La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion ocupa hoy en día un papel central dentro del campo de la fenomenología francesa y, de manera más general, en el campo de la fenomenología contemporánea. En tanto que fenomenología, muchos autores resaltaron sus raíces husserlianas, heideggerianas y levinasianas (Mackinlay, 2010), lo que es innegable y evidente no sólo por los estudios críticos que el mismo Marion dedicó a estos pensadores (Marion, 2011), sino además por la reivindicación explícita de esta filiación en su obra (Marion, 2001, 131-159). No obstante, si la fenomenología de la donación está en diálogo constante con la fenomenología alemana de comienzos del siglo XX y se presenta en tanto que su relevo (Vinolo, 2019), sus dos conceptos fundamentales: la donación y la saturación, provienen más bien de la obra de Kant. Por un lado, es en la *Crítica de la razón pura*, y más precisamente en el juego de la intuición, que Marion encuentra el concepto de donación que pone al centro de toda fenomenicidad: “Kant, en el momento mismo en el que atribuye el privilegio que caracteriza propiamente sólo a la intuición, debe empero añadir -arruinando así su propia tesis- que “[...] esta intuición sólo tiene lugar en la medida en que el objeto nos es dado” (*Kritik der reinen Vernunft*, I, A19/B33.” (Marion, 2008a, 107, n.1). Por otro lado, Marion reconoce que no inventa el concepto central de su fenomenología -el fenómeno saturado- sino que proviene de la estética kantiana y que no hace más que extenderlo a la totalidad de la fenomenicidad cuando Kant lo había limitado a la manifestación de ciertos fenómenos específicos marginales: “[...] corresponde a Kant -pensador de la penuria de la intuición y del fenómeno común- el haber presentado lo que nosotros nombramos fenómeno saturado.” (Marion, 2008a, 325). Efectivamente, cuando Kant hace del fenómeno estético un fenómeno marginal, una excepción a las leyes comunes de la fenomenicidad tal como las estableció en la *Crítica de la razón pura*, la

fenomenología de la donación, por su lado, se puede leer como una estética kantiana extendida a la totalidad de la fenomenicidad. Lo que era para Kant una excepción se convierte en Marion en la ley común de la fenomenicidad. De ahí que Emmanuel Falque haya podido hablar, acerca de la fenomenología de la donación, de una “Crítica de la razón pura invertida”<sup>1</sup>. Se podría entonces leer la obra de Marion como una deconstrucción de la estética kantiana ya que lejos de crear algo radicalmente nuevo anula la jerarquía que se había establecido históricamente y clásicamente entre la fenomenicidad objetual, común y normal, y, la fenomenicidad saturada, marginal y excepcional, lo que es propiamente un gesto de deconstrucción que pone el margen al centro o que afirma una marginalización generalizada (Ramond, 2018).

No obstante, para invertir la fenomenicidad kantiana tal como se constituye en la primera *Crítica*, Marion no recurre a autores exteriores al kantismo. Al contrario, es desde el mismo Kant que pretende superar las condiciones de posibilidad de los fenómenos, y, más precisamente, desde la estética kantiana. Tal como existe, en historia de la filosofía, un debate acerca del orden según el cual se deben leer las *Investigaciones lógicas* de Husserl<sup>2</sup>, también se puede preguntar si el texto kantiano en el cual más aparecen las reglas de la fenomenicidad es la *Crítica de la razón pura* o la *Crítica del juicio*, lo que fundamentaría dos direcciones de lectura diferentes de la obra de Kant. Es posible preguntar entonces si la fenomenicidad se debe distribuir en fenomenicidad común y fenomenicidad estética, o si la fenomenicidad estética es la regla general de la cual los fenómenos comunes descritos en la *Crítica de la razón pura* no son sino una excepción o un caso particular. La propuesta de Marion consiste en leer a Kant desde la tercera *Crítica* ya que, para su fenomenología, la fenomenicidad estética no es una fenomenicidad marginal sino su figura paradigmática. Más aún, la misma tipología marioniana de la fenomenicidad se fundamenta en las rúbricas de cantidad, de cualidad, de relación y de modalidad, establecidas por Kant, y es a partir de éstas que se establecen las cinco modalidades (Vinolo, 2020a) de los fenómenos saturados. Tanto para pensar lo que se debe superar como para pensar la manera según la cual es necesario superarlo, la fenomenología de la donación es entonces tributaria de la obra de Kant, y de manera más precisa, tal como vamos a mostrarlo, de su estética.

## 1. Después de la finitud

Con el fin de entender el papel de la estética kantiana en la obra de Marion, es necesario comenzar por establecer lo que la fenomenología de la donación pretende superar. Dentro de la filosofía moderna, Kant es, para el fenomenólogo francés, quién determinó de manera más precisa las condiciones de la fenomenicidad, y estas se reflejan ante todo en su

---

<sup>1</sup> « D’aucuns reprocheront cependant à l’auteur [Marion] de construire une nouvelle architectonique, à la manière d’un Kant par exemple – sentiment que le lecteur n’aura de cesse de partager en comparant ce livre [Étant donné] sinon à une nouvelle *Critique de la raison pure*, au moins à une « Critique de la raison pure inversée », nous y reviendront. » (Falque, 2003, 52)

<sup>2</sup> Esta pregunta dio lugar a un debate entre Derrida y Marion para saber si el texto de Husserl se debe leer a partir de la primera o de la sexta de las investigaciones. Cf. (Vinolo, 2019, 108-116)

definición de la “posibilidad”. Kant estableció que es fenomenalizable lo que es posible, evidenciando un vínculo fundamental entre la posibilidad y la fenomenicidad (Marion, 2005, 36): “Lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia (desde el punto de vista de la intuición y de los conceptos) es *posible*.” (*KrV* A218/B265). Se podría pensar entonces, explica Marion, que la fenomenicidad marca los límites de lo posible y que el fenómeno impone su propia posibilidad, que la efectividad de un fenómeno manifiesta de manera retroactiva su posibilidad. No obstante, Kant no instauró un vínculo entre fenomenicidad y posibilidad sino más bien entre la posibilidad y las condiciones formales de la experiencia. Lo posible, lejos de surgir de lo que se da en la fenomenicidad, de la efectividad del fenómeno, es impuesto desde el sujeto transcendental a partir de una exigencia formal que enmarca la posibilidad de los fenómenos: “El postulado de la posibilidad de las cosas exige, pues, que el concepto de éstas concuerde con las condiciones formales de una experiencia en general.” (*KrV* A220/B267). El fenómeno, para poder aparecer debe someterse a las leyes de la posibilidad que no surgen de él sino de las condiciones formales que le impone el sujeto.

Pero ¿cuál es la modalidad de las condiciones formales de la experiencia? Kant lo dice explícitamente, es la modalidad del conocimiento: “Lo peculiar de las categorías de la modalidad consiste en que, en cuanto determinaciones del objeto, no amplían en lo más mínimo el concepto al que sirven de predicado, sino que expresan simplemente la relación de tal concepto con la facultad cognoscitiva.” (*KrV* A219/B266). Es a raíz de las condiciones de posibilidad del conocimiento que se deben pensar las condiciones de posibilidad de la fenomenicidad. El vínculo entre la fenomenicidad y las facultades cognoscitivas operado mediante el concepto de posibilidad justifica entonces que para pensar la modalidad según la cual los fenómenos se dan, Marion se oriente en un primer momento hacia la *Crítica de la razón pura*, leyéndola en línea directa con las tesis del Descartes de las *Reglas para la dirección del espíritu* (Marion, 2008b). Ciertamente es que nadie mejor que Marion sabe que Kant no conocía este texto no publicado de Descartes (Fichant & Marion, 2006); sin embargo, establece un vínculo directo entre las condiciones de la construcción de la objetividad en Descartes<sup>3</sup> y aquellas de la constitución de los fenómenos en Kant mediante la relación que establecen ambos autores entre lo fenoménico y lo cognitivo<sup>4</sup>. Así, para Marion, Descartes y Kant comparten la destitución de cierta ontología a favor de factores epistemológicos.

Los primeros pasos de Marion en la *Crítica de la razón pura* reflejan a la vez un elogio de Kant como la necesidad de superar este primer momento dentro de la estética kantiana. Uno conoce las dos fuentes del conocimiento en este texto: “[...] existen dos troncos del

---

<sup>3</sup> Recordemos que las condiciones de la objetividad en Descartes son ante todo el orden <ordo> y la medida <mensura>. Pero dado la inversión cartesiana entre el *ordo cognoscendi* y el *ordo essendi* (inversión de la protología), siempre se trata, en Descartes, de un orden y de una medida impuestos a los objetos por el proceso cognitivo del sujeto. Así, el objeto es fruto de una verdadera construcción y responde a condiciones epistemológicas más que ontológicas (Marion, 2008b, 91-116).

<sup>4</sup> « [...] le criticisme kantien ne fut possible que parce que le rationalisme s’instaure comme un criticisme dès sa figure initiale, à savoir, Descartes. » (Marion, 1996, 286). <El criticismo kantiano fue posible únicamente porque el racionalismo se instauró, desde su figura primera, desde Descartes, en tanto que criticismo>.

conocimiento humano, los cuales proceden acaso de una raíz común pero desconocida para nosotros: la *sensibilidad* y el *entendimiento*. A través de la primera se nos *dan* los objetos. A través de la segunda los *pensamos*.” (*KrV* A15/B29). Nos permitimos citar este texto muy conocido de Kant con el fin de señalar que, para Marion, su punto crucial yace en el hecho que, mediante la intuición, los objetos se *dan*, lo que fundamenta la fenomenología de la donación. Puesto que Kant asume la donación de los objetos, se debe encontrar en su obra toda una teoría de la donación que no podía sino interesar a Marion.

No obstante, esta apertura hacia el don es también una de las debilidades del kantismo ya que la teoría de la donación tal como aparece en la *Crítica de la razón pura* evidencia dificultades en cuanto al mismo concepto de don puesto que evidencia un don condicionado. Por un lado, dado que la intuición es en Kant, a diferencia de lo que era en Descartes, una intuición sensible, la donación debe someterse a la condición de la sensibilidad. Para poder ser una donación, ésta debe ser sensible: “Nuestra naturaleza conlleva el que la *intuición* sólo pueda ser *sensible*.” (*KrV* A51/B75). Así, el carácter estrictamente sensible de la facultad de donación limita la recepción a lo que el marco es capaz de recibir, y éste preestablece la finitud de lo que se da ya que no puede sino darse dentro de límites temporales y espaciales. Por un lado, la intuición sensible (sea interna o externa) necesita la temporalización de los fenómenos. Se habla aquí de temporalización porque el tiempo no es algo que el sujeto recibe sino una de las condiciones *a priori* de la experiencia: “El tiempo no es algo que exista por sí mismo o que inhiera en las cosas como determinación objetiva, es decir, algo que subsista una vez hecha abstracción de todas las condiciones subjetivas de su intuición.” (*KrV* A32/B49). He aquí una primera restricción o una primera condicionalidad de la donación ya que no se puede recibir ningún tipo de don cuyo fenómeno no se pueda inscribir en el tiempo. Al reducir lo que se da a lo que se da dentro del marco de la sensibilidad, Kant encierra entonces la donación dentro de los límites de la temporalidad que se da como una de sus condiciones<sup>5</sup>. Se podría aquí pensar en el fenómeno de Dios que no se somete al tiempo, o a aquel del amor que solo puede existir dentro de un infinito actual (Badiou, 2002). Lo mismo sucede para el espacio que limita lo que se puede dar a la posibilidad de espacializarlo en lo que se refiere a la sensibilidad externa. Existe una ruptura importante entre la condicionalidad de la donación por el tiempo y aquella que existe mediante el espacio ya que el tiempo es condición de toda fenomenicidad cuando el espacio limita su condicionalidad a la sensibilidad externa: “El tiempo es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos. El espacio, en cuanto forma pura de toda intuición externa, se refiere sólo, como condición *a priori*, a los fenómenos externos.” (*KrV* A34/B50). No obstante, aunque la condición de espacialidad se limite a los fenómenos externos, no deja de ser un marco que condiciona la

---

<sup>5</sup> “[...] el tiempo no es más que una condición subjetiva de nuestra (humana) intuición (que es siempre sensible, es decir, en la medida en que somos afectados por objetos) y en sí mismo, fuera del sujeto, no es nada.” (*KrV* A35/B51)

fenomenicidad<sup>6</sup>, y es posible preguntar con Marion ¿en qué espacio se fenomenaliza el fenómeno del Yo o del otro? Por todos lados, el don está condicionado puesto que uno sólo recibe lo que puede y siempre son las capacidades de recepción del sujeto que marcan lo que se puede recibir del don. Así, la intuición, en Kant, abre y cierra a la vez la problemática de la donación. Por un lado, Marion reconoce que la *Crítica de la razón pura* abre la idea según la cual los fenómenos se dan; sin embargo, esta donación se ve inmediatamente parasitada y anulada por ser condicionada por las posibilidades de recepción del sujeto<sup>7</sup>.

Más allá de la sensibilidad, existe una segunda condicionalidad del don del fenómeno ya que la donación no aparece en la intuición de por sí mismo, sino siempre mediante un proceso que abre el camino de lo dado hacia la fenomenalización: “[...] la misma experiencia constituye un tipo de conocimiento que requiere entendimiento y éste posee unas reglas que yo debo suponer en mí ya antes de que los objetos me sean dados, es decir, reglas *a priori*.” (*KrV* BXVII). Para que lo dado pueda pasar de la donación a la fenomenalización debe, además, someterse a reglas *a priori* que rigen el campo del conocimiento tanto como el de la fenomenicidad: “[...] las condiciones de *posibilidad de la experiencia* en general constituyen, a la vez, las condiciones de *posibilidad de los objetos de la experiencia* [...]” (*KrV* A158/B297). Además de la condicionalidad de la donación en la intuición sensible, su fenomenalización requiere entonces la intervención activa de las categorías del entendimiento según las cuatro rúbricas de la cantidad, la cualidad, la relación y la modalidad, cuyas superaciones fundamentan los cuatro fenómenos saturados que son el acontecimiento, el ídolo, la carne y el ídolo (Marion, 2001). Sin embargo, a pesar de esta doble condicionalidad del don (por su carácter sensible y por la mediación de las categorías) existe una donación absoluta en Kant que yace, no en los fenómenos, sino en la misma donación de las condiciones de posibilidad de la fenomenicidad que son simplemente expuestas y nunca demostradas ni deducidas. Paradójicamente, si el don se ve condicionado por ciertas condiciones de posibilidad, éstas son simplemente dadas y no se deducen de ningún argumento anterior: “[...] el espacio y el tiempo constituyen el objeto de una “exposición”, no de una deducción; [...]” (Deleuze, 1997, 36). Existe así un don absoluto en Kant, no en la donación de los fenómenos sino en la donación de las condiciones de posibilidad de la donación.

Un último punto establecido en la *Crítica de la razón pura* deberá ser superado por la estética kantiana con el fin de poder establecer una fenomenología de la donación. De manera clásica, en la *Crítica de la razón pura*, Kant sigue definiendo a la verdad en tanto que *adaequatio*: “Se concede y se presupone la definición nominal de verdad, a saber, la

---

<sup>6</sup> “El espacio no representa ninguna propiedad de las cosas, ni en sí mismas ni en sus relaciones mutuas [...]. El espacio no es más que la forma de todos los fenómenos de los sentidos externos, es decir, la condición subjetiva de la sensibilidad. Sólo bajo esta condición nos es posible la intuición externa.” (*KrV* A26/B42)

<sup>7</sup> “Así, al apartar de la representación de un cuerpo lo que el entendimiento piensa de él - sustancia, fuerza, divisibilidad, etc.- y al apartar igualmente lo que en dicha representación pertenece a la sensación - impenetrabilidad, dureza, color, etc.-, me queda todavía algo de esa intuición empírica, a saber, la extensión y la figura. Ambas pertenecen a la intuición pura y tienen lugar en el psiquismo como mera forma de la sensibilidad, incluso prescindiendo del objeto real de los sentidos o de la sensación.” (*KrV* A20-21/B35)

conformidad del conocimiento con su objeto.” (*KrV* A58/B82). Esta definición de la verdad fundamenta el papel igualitario de la intuición y de las categorías en la fenomenicidad o en la producción de los objetos. En la colaboración entre intuición y conceptos, no sólo es necesario pensar la relación en tanto que síntesis sino además en tanto que equilibrio. En el caso ideal de la fenomenicidad, lo dado en la intuición está totalmente enmarcado por las fronteras del concepto<sup>8</sup>. No obstante, en este caso ideal en el cual la materia rellena totalmente la forma, Marion nota un desequilibrio entre ambas facultades ya que incluso en su ceguera, la intuición seguiría dando algo, cuando el concepto sin intuición no es capaz de dar a ver absolutamente nada. Una vez más en el campo de la fenomenicidad, la donación es primordial y primera<sup>9</sup>.

La regla de la escasez de los datos intuitivos en la fenomenicidad se manifiesta<sup>10</sup> en la misma definición de la nada que nos provee Kant. Encontramos en la *Crítica de la razón pura*, cuatro definiciones de la nada, o cuatro modalidades de ésta, y es esencialmente en relación con la intuición, y más precisamente con la escasez de lo que se da en la intuición que se determinan sus cuatro modalidades. Esto se evidencia primero en la nada en tanto que *ens rationis* puesto que: “[...] el objeto de un concepto al que no corresponde ninguna intuición precisable es igual a nada.” (*KrV* A290/B347). Aquí, se produce la nada mediante la incapacidad de la intuición de proveer la materia necesaria, es decir adecuada, al concepto. Lo mismo sucede para la nada en tanto que *nihil privatum* que se define como: “[...] el concepto de la falta de objeto, como la sombra, el frío.” (*KrV* A291/B347). En este caso se desdobra la escasez de intuición. Por un lado, la nada se define en tanto que concepto, es decir, mediante algo que, en sí mismo, falta de intuición, pero además se define en tanto que concepto de esta misma falta de intuición. Así, el “concepto de la falta” está habitado doblemente por la falta de intuición, no solo en tanto que concepto, sino además en tanto que concepto de esta misma falta. Tercero, la nada en su modalidad de *nihil imaginativum* presenta la misma lógica. La nada aparece como la no-objetualidad de las formas de la intuición sensible: “La mera forma de la intuición, sin sustancia, no es en

---

<sup>8</sup> “Ninguna de estas propiedades es preferible a la otra: sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado y, sin entendimiento, ninguno sería pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas. Por ello es tan necesario hacer sensibles los conceptos (es decir, añadirles el objeto en la intuición) como hacer inteligibles las intuiciones (es decir, someterlas a conceptos). Las dos facultades o capacidades no pueden intercambiar sus funciones. Ni el entendimiento puede intuir nada, ni los sentidos pueden pensar nada.” (*KrV* A51/B76)

<sup>9</sup> « Le phénomène se pense par concept ; mais pour se penser, il doit d’abord être donné ; et il ne se donne que par intuition. La mise en scène intuitive conditionne l’objectivation conceptuelle. En tant que seule et antérieurement donatrice, l’intuition rompt à son profit son parallélisme avec le concept. Désormais, l’étendue de l’intuition fixe celle de la donation phénoménale. La phénoménalité s’indexe sur l’intuition. » (Marion, 2005, 50). <El fenómeno se piensa con un concepto, pero para pensarse debe primero darse, y no se da sino mediante una intuición. La manifestación intuitiva condiciona la objetivación conceptual. En tanto que única donante, la intuición rompe a su propio beneficio el paralelismo con su concepto. Desde ahora en adelante, la extensión de la intuición determina aquella de la donación fenoménica. El fenómeno está indexado sobre la intuición.>

<sup>10</sup> « La nomenclature des quatre acceptions du néant revient en effet à passer en revue quatre modes de la défaillance de l’intuition. » (Marion, 2005, 52). <La nomenclatura de las cuatro acepciones de la nada consiste en recorrer cuatro modalidades de la falencia de la intuición>

sí misma un objeto, sino la mera condición formal de éste (en cuanto fenómeno). Tal como ocurre con el espacio y el tiempo puros (*ens imaginarium*), que, si bien constituyen algo en cuanto formas de intuición, no son en sí mismos objetos intuidos.” (*KrV* A291/B347). Esta concepción de la nada presenta una paradoja ya que la nada imaginada debería presentar cierto tipo de intuición por el simple hecho de ser imaginada. Sin embargo, se reduce a una intuición vacía, sin siquiera valorarla en tanto que intuición ciega por lo que el vacío de la intuición se asemeja al vacío del concepto. Finalmente, la nada en tanto que *nihil negativum* también refleja la debilidad de la intuición: “El objeto de un concepto que se contradice a sí mismo es nada, ya que el concepto es nada, lo imposible, como, por ejemplo, la figura rectilínea de dos lados (*nihil negativum*).” (*KrV* A291/B348). En este caso uno podría imaginar que un objeto vacío sin concepto marcara una falencia del mismo concepto ya que es el concepto que se contradice a él mismo. No obstante, Kant presenta el ejemplo de una figura geométrica que, por lo tanto, se presenta, por definición, en el espacio y por consiguiente en la intuición. De hecho, tal como lo precisó Kant en otra ocasión: “[...] el concepto de una figura encerrada entre dos rectas no implica contradicción alguna, ya que los conceptos de dos rectas y su cruce no implican la negación de ninguna figura. La imposibilidad no descansa en el concepto como tal, sino en la construcción de tal figura en el espacio, es decir, en las condiciones del espacio y de la determinación de éste.” (*KrV* A220-221/B268). Es entonces la construcción espacial (intuitiva) de una figura geométrica que puede evidenciar su contradicción y no su concepto. De esta manera, las cuatro determinaciones de la nada (*ens rationis*, *nihil privativum*, *nihil imaginativum*, *nihil negativum*) se definen en relación con alguna de las modalidades de la escasez de la intuición.

Se entiende entonces los puntos que Marion establece con Kant con el fin de superarlos para pensar su fenomenología de la donación. Primero, es necesario mantener el carácter central de la donación en la fenomenicidad, pero repensando lo que significa “dar” para romper las condiciones que lo anulan en tanto que don. El limitar el don a la donación sensible evidencia la falta de don ya que condicionar el don es perderlo como don (Vinolo, 2012, 47-60). Segundo, para liberar el fenómeno de la condicionalidad del don y acceder a lo dado, es menester liberarlo de todos los marcos que lo encierran y por lo tanto analizar, no la posibilidad sino la efectividad de un exceso de intuición en cuanto al concepto, es decir, la modalidad fenoménica en la cual la intuición satura el concepto desbordándolo. Finalmente, sobre el camino del exceso de intuición y en contra de la adecuación o de la escasez de intuición, se deben analizar los diferentes fenómenos que surgen a raíz de la saturación de la rúbrica de la cantidad, de la cualidad, de la relación y de la modalidad, y, en última instancia, de las cuatro rúbricas a la vez (el fenómeno de revelación), para pensar fenómenos cuya efectividad precede su posibilidad.

## 2. Excesos kantianos

Con el fin de pensar el exceso de lo dado en Kant, Marion recurre a su concepción de la Idea. Efectivamente, Kant evoca como mínimo en una oportunidad la posibilidad de una



inversión de la escasez de la intuición: en la Idea estética. Cuando señala los límites del conocimiento, evoca dos tipos de Ideas que no pueden entrar dentro del marco ni de los límites del conocimiento por dos razones opuestas<sup>11</sup>. Por un lado, las Ideas de la razón no pueden entrar dentro de los límites del conocimiento porque no pueden encajar dentro de los marcos que fijan las condiciones de posibilidad de la experiencia. Las Ideas de la razón se ven excluidas del conocimiento por falta de intuición: “Una *idea de razón* no puede llegar a ser conocimiento, porque contiene un *concepto* (de lo suprasensible), para el cual nunca puede darse una intuición apropiada.” (KU, §57). Por otro lado, las Ideas estéticas tampoco pueden dar lugar a conocimiento por una razón exactamente contraria, porque no se puede encontrar un concepto que abarque la totalidad de lo que se da en su intuición: “Una *idea estética* no puede llegar a ser un conocimiento, porque es una *intuición* (de la imaginación) para la que jamás puede encontrarse un concepto adecuado.” (KU, §57). Encontramos entonces en Kant dos casos límites de la ley común de la fenomenicidad; la primera, por defecto; la segunda, por exceso.

Así, la donación se puede entender en Kant según tres modalidades. Primero, en el caso de las Ideas de la razón, según lo mínimo. En este caso, lo que se da es mínimo en relación con el concepto. Segundo, en el caso de los fenómenos objetuales, la donación es adecuada, es decir, suficiente para llenar el concepto. Finalmente, Kant también evoca la posibilidad de un exceso de intuición en el caso de la Idea estética: “Es importante insistir en este punto: esta deficiencia para producir el objeto no resulta de una penuria de donación (como para las ideas de la razón), sino de un exceso de intuición, de un exceso pues de donación [...]” (Marion, 2008a, 326). No obstante, tanto las Ideas de la razón como las Ideas estéticas constituyen casos marginales y extremos de la fenomenicidad ya que la norma sigue siendo el equilibrio y la adecuación.

Ahora bien, estas tres modalidades de la articulación del don en cuanto a la fenomenicidad (de lo dado en la intuición) reflejan los tres tipos de fenómenos que Marion desarrolla en su fenomenología. Por un lado, se habla de fenómenos pobres en intuición para los fenómenos como los objetos lógicos y matemáticos ya que, en éstos, no es posible distinguir el objeto de su concepto: “[...] estos no reclaman más que una intuición formal en matemáticas o una intuición categorial en lógica, o dicho de otra manera, una “visión de esencias” y de idealidades. En esta configuración, casi basta a lo que se muestra en y a partir de sí con su mero concepto o, al menos, con su sola inteligibilidad (la demostración misma) para darse.” (Marion, 2008a, 362). El círculo no es nada más que el concepto de círculo y el cuadrado no da nada más a ver que el concepto de cuadrado. Por este motivo los fenómenos pobres en intuición fueron los objetos paradigmáticos de la metafísica ya que, al no estar parasitados por ningún tipo de materia alcanzan el grado más alto de la verdad: la certeza<sup>12</sup>. Por otro lado, Marion piensa los fenómenos comunes (u objetos<sup>13</sup>) que se caracterizan por la adecuación o el equilibrio de lo que se da en la intuición con el concepto. Estos fenómenos abarcan la totalidad de la fenomenicidad común que se puede asemejar a los objetos técnicos, ya que estos fenómenos son construidos o constituidos por un sujeto y que, por lo tanto, se dan a su medida: “La objetivación misma del fenómeno

<sup>11</sup> “Las ideas, en la acepción más general, son representaciones referidas a un objeto según un cierto principio (subjetivo u objetivo), pero en cuanto jamás podrán llegar a ser un conocimiento de ése.” (KU, §57).

<sup>12</sup> “Este privilegio epistémico, empero, se invierte también en un déficit fenomenológico radical -aquí la manifestación no [se] da (o poco), puesto que no libera ni intuición real, ni individuo, ni temporalización de acontecimiento, es decir, ningún fenómeno consumado.” (Marion, 2008a, 363)

<sup>13</sup> En *Certitudes négatives*, publicado en 2010, Marion abandona la tripartición de la fenomenicidad para reducirla a la oposición binaria entre objetos y acontecimientos. Cf. (Marion, 2010)

requiere que se restrinja lo dado intuitivamente a lo que confirma (o, más bien, lo que no invalida) el concepto. La intención conserva así el dominio de la manifestación y la donación se restringe a la plantilla de la objetivación.” (Marion, 2008a, 364). Finalmente, para aquellos fenómenos en los cuales la donación intuitiva supera los marcos del concepto, Marion habla de fenómenos saturados: “La intuición no llega después del concepto, siguiendo el hilo de la intención (mención, previsión, repetición), sino que subvierte y precede toda intención, desbordándola y descentrándola [...]” (Marion, 2008a, 366). Se evidencia entonces claramente que la estética kantiana, al abrir la efectividad de una superación de la donación intuitiva por encima del concepto fundamenta la tripartición de la fenomenicidad en Marion ya que la relación cuantitativa entre intuición y concepto, proveniente de Kant, le sirve de patrón<sup>14</sup>.

No solo entonces la tripartición de la fenomenicidad se fundamenta sobre un patrón kantiano sino además la posibilidad de los fenómenos saturados surge de una reflexión sobre la estética kantiana. A la hora de presentar la Idea estética, Kant la explica mediante un concepto complejo: “[...] a la idea estética podría llamársela una representación *inexponible* de la imaginación, y a la idea de razón, en cambio, un concepto *indemostrable* de la razón.” (KU, §57). El carácter indemostrable del concepto en el caso de la idea de la razón no presenta mayor dificultad; en cambio, lo inexponible de la Idea estética merece más explicaciones, aún más cuando se explica mediante el juego de la intuición y por lo tanto de la donación. Por un lado, la Idea estética presenta cierta representación (es una “representación” inexponible) y, en este sentido, da a ver. No obstante, a diferencia de las representaciones objetuales, su representación es inexponible. Para entender lo “inexponible” es necesario hacerlo en relieve, en oposición a lo que significa, en Kant, exponer. En el párrafo 57 de la *Crítica de la facultad de juzgar*, Kant precisa que exponer es enmarcar dentro de condiciones y de reglas *a priori* de la representación, es literalmente subsumir mediante conceptos: “[...] traer una representación de la imaginación a conceptos equivale a decir: exponerla [...]” (KU, §57). Más aún, no solo el exponer equivale a encerrar sino además a encarcelar. Se puede hablar de encarcelamiento porque Kant hace de la imposibilidad de contener lo que da la intuición un verdadero proceso de liberación. Cuando la intuición desborda el concepto, recupera cierta libertad que el concepto le había, por lo tanto, robado:

Tal como en una idea de razón no alcanza la *imaginación*, con sus intuiciones, el concepto dado, así tampoco el *entendimiento*, a través de sus conceptos, alcanza jamás, en una idea estética, toda la intuición interna de la imaginación que ella enlaza con una representación dada. Y como traer una representación de la imaginación a conceptos equivale a decir: exponerla, la idea estética puede ser llamada una representación *inexponible* de aquélla (en su libre juego). (KU, §57)

Lo inexponible se refiere entonces a una donación liberada de los marcos conceptuales dentro de los cuales la objetualidad le impone aparecer y, por lo tanto, a una donación incondicional. La Idea estética presenta así el paradigma de la saturación fenoménica y determina todo el proyecto de la fenomenología de la donación de Marion: “La dificultad consiste solamente en intentar comprender (y no repetir) qué posibilidad fenomenológica

---

<sup>14</sup> “En lo sucesivo, la relación entre la manifestación y la donación se invierte: para los fenómenos a) pobres y b) de derecho común, la intención y el concepto prevén la intuición, palian su penuria y delimitan la donación; en cambio, para c) los fenómenos saturados o paradojas, la intuición sobrepasa la intención, se despliega sin concepto y deja que la donación prevenga toda limitación y todo horizonte.” (Marion, 2008a, 367)

se instaure cuando la demasia de la intuición donadora empieza así a jugar libremente.” (Marion, 2008a, 327).

Pero dentro de esta modalidad kantiana de la fenomenicidad, su modalidad saturada, es también el kantismo que permite segmentar los fenómenos saturados o las diferentes modalidades de la saturación: “Esbozaremos la descripción del fenómeno saturado siguiendo el hilo conductor de las categorías del entendimiento definidas por Kant.” (Marion, 2008a, 330). Puesto que el fenómeno saturado evidencia una intuición que sobrepasa el concepto, es posible imaginar, explica Marion, cuatro modalidades de la saturación según la rúbrica kantiana que se vea saturada: “El fenómeno saturado se describirá así como no-mentable según la cantidad, insoportable según la cualidad, absoluto según la relación, inmirable según la modalidad.” (Marion, 2008a, 330). No sólo la saturación es kantiana sino además sus modalidades se determinan dentro de un marco kantiano.

Comencemos por la saturación de la rúbrica de la cantidad. El primer axioma de la intuición estipula que: “[...] *todas las intuiciones son magnitudes extensivas*” (*KrV* A162/B202) por lo que padecen de cierto límite cuantitativo. En el campo de lo extensivo, la totalidad del fenómeno se construye como la suma de sus partes. De ahí que la magnitud extensiva conlleve una tesis epistemológica sobre la fenomenicidad según la cual las partes preceden a la totalidad, y la totalidad no es más que la suma de sus partes. Por este motivo, existe una síntesis activa pensada en términos de unidad sintética del fenómeno: “[...] sólo podemos percibir un objeto como fenómeno gracias a esa misma unidad que sintetiza la diversidad de la intuición sensible dada y mediante la cual pensamos en el concepto de una *magnitud* la unidad de la composición de la diversidad homogénea.” (*KrV* A162/B203). La magnitud extensiva impone cierta finitud ya que ninguna suma pueda dar el infinito. El fenómeno saturado según la cantidad debe entonces hacer excepción a la regla de la unidad sintética, lo que no significa que no presente cierta unidad ya que se da como “un” fenómeno, pero su unidad debe ser primera, sin que surja de ninguna unificación subjetiva. El fenómeno saturado según la cantidad es el que Marion llama el acontecimiento, cuyos paradigmas son el encuentro amoroso y el nacimiento (Marion, 2001, 37-66).

La segunda modalidad de la saturación también se piensa en relación con Kant ya que se trata del caso en el cual la intuición desborda la rúbrica de la cualidad. Todo fenómeno aparece según grados que se reparten desde la negación hasta la realidad: “[...] toda realidad en la esfera del fenómeno, por pequeña que sea -tiene un grado, es decir, una magnitud intensiva capaz de ser reducida. Entre realidad y negación hay una cadena continua de realidades y de posibles percepciones más pequeñas.” (*KrV* A169/B211). Cada fenómeno supone así un grado de intuición que debe ser anticipado para que éste pueda aparecer. No obstante, ¿qué pasaría si este grado fuese llevado más allá de lo que el sujeto puede soportar, es decir, si se tratase de una verdadera donación? Si la intensidad de lo visible admite un mínimo, también debe conocer un máximo. Tal como aparece en la caverna de Platón, la visibilidad es un espacio que existe entre dos cegueras. Por un lado, la ceguera por escasez de visibilidad: “[...] ¿crees que han *visto* de sí mismos [los prisioneros], o unos de los otros, otra cosa que las sombras proyectadas por el fuego en la parte de la caverna que tienen frente a sí?” (Platón, 1986, VII, 515a, 338-339); por otro lado, la ceguera por exceso de visibilidad: “Y si se le forzara a *mirar* hacia la luz misma, ¿no le dolerían los ojos y trataría de eludirla, volviéndose hacia aquellas cosas que podía percibir, por considerar que éstas son realmente más claras que las que se le muestran?” (Platón, 1986, VII, 515e, 340). Se puede entonces pensar un fenómeno que sea invisible por resplandor y no por falta de intuición. Este es el caso del fenómeno saturado según la

cualidad que Marion llama “ídolo” cuyo paradigma es el efecto estético que impone su fenomenicidad a quien es capaz de someterse a su propia regla mediante un proceso de anamorfosis (Vinolo, 2017). En este caso, el sujeto, lejos de constituir el fenómeno se abandona a su manifestación.

La saturación según la relación es la tercera modalidad de los fenómenos saturados y nace a raíz que, en Kant: “[...] *la experiencia sólo es posible mediante la representación de una necesaria conexión de las percepciones.*” (*KrV* A176/B218). Todo fenómeno debe inscribirse dentro de una red de relaciones que le provee su sitio. Por ejemplo, todo fenómeno se da en tanto que causa o efecto de otro fenómeno. No obstante, lo que Marion llama la Carne (Henry, 2001) violenta la relacionalidad externa de todo fenómeno ya que, en tanto que Carne, nuestro cuerpo se auto-afecta y está en relación consigo mismo en cada momento en el cual se relaciona con otros cuerpos, tal como se puede experimentar en la paradoja siguiente: uno puede ver sin ser visto, escuchar sin ser escuchado; sin embargo, no es posible tocar sin ser tocado (Derrida, 2011) por lo que existe una auto-referencialidad originaria de la Carne que hace de ésta un fenómeno específico en cuanto a su capacidad de entrar en relación, y satura toda relación en una doble relación que es, a la vez, causa y efecto.

Finalmente, la cuarta modalidad de la saturación se refiere, en Marion, a la superación de la rúbrica de la modalidad que encontramos en el fenómeno saturado del ícono. Las categorías kantianas de la modalidad se distinguen de las otras en tanto que remiten al pensamiento y no a los objetos ni a sus relaciones. Para que los objetos sean cognoscibles es necesario, primero, que sean posibles, es decir, que se puedan acordar con condiciones de posibilidad que remiten en última instancia al sujeto: “El postulado de la posibilidad de las cosas exige, pues, que el concepto de éstas concuerde con las condiciones formales de una experiencia en general.” (*KrV* A220/B267). La efectividad del fenómeno debe ser precedida por su posibilidad y, por lo tanto, por su pre-visión subjetiva, lo que reduce toda fenomenicidad a su modalidad objetual. Ahora bien, es posible, para Marion, que ciertos fenómenos saturen esta posibilidad y que su efectividad se dé previamente a su posibilidad. Esto implicaría una contra-experiencia en la cual no es el sujeto que somete el fenómeno a sus propias condiciones de posibilidad sino la efectividad del fenómeno que impone, por su simple efectividad, su posibilidad *a posteriori*. Es el caso del rostro que impone el desplazamiento o el descentramiento del sujeto que de constituyente del fenómeno pasa a ser simple testigo de su surgimiento: “Lejos de poder constituir ese fenómeno, el *Yo* se experimenta como constituido por él. Al sujeto constituyente le sucede pues el testigo -el testigo constituido.” (Marion, 2008a, 353).

Encontramos entonces una doble fuente kantiana en la fenomenología de la donación. No sólo la saturación proviene de la articulación kantiana de la intuición con el concepto, y más precisamente de su articulación tal como aparece en la Idea estética, sino además incluso dentro del campo de los fenómenos saturados, la partición de éstos en cuatro modalidades (acontecimiento, ídolo, Carne e ícono) surge a raíz de las rúbricas kantianas.

### **3. Lo sublime de la saturación**

Es en la estética kantiana donde más se evidencia la efectividad del fenómeno saturado, y más precisamente en lo sublime: “Kant ofrece un ejemplo de fenómenos saturados tanto más significativo porque no se vincula, como en el caso de Descartes, a la teología racional, sino al ejercicio finito de las facultades: se trata en efecto de lo sublime.”

(Marion, 2008a, 357). El problema de lo sublime surge en Kant con el objetivo de contestar a una objeción en contra de su teoría estética tal como aparece en la *Análitica de lo bello*. Efectivamente, lo bello corresponde a la percepción de cierta forma en tanto que remite a una finalidad. Ciertamente es que esta finalidad es una finalidad sin fin y que la forma es subjetiva; sin embargo, el juicio estético en lo que se refiere a lo bello sigue siendo un juicio formal. Ahora bien, gracias a la lectura del texto de Edmund Burke sobre lo sublime (Burke, 2014), en 1773, en la traducción de Christian Garve (Gramont, 1996), Kant debe responder a la posibilidad de una estética de lo informe: a la belleza de la forma debe añadirse el análisis de una estética de lo informe. Burke había distinguido el placer simple <pleasure> (de lo bello) de la delicia <delight> ya que el primero es un sentimiento positivo cuando el segundo es un placer negativo que nace cuando cesa un gran dolor. De ahí que vincule lo sublime con las pasiones de la compasión y del miedo, paradigmáticas de la tragedia. Pero el punto central de lo sublime en Burke es que está vinculado con la imaginación y el infinito. A diferencia del tratado *De lo sublime* (Aristotle, 1995) de Pseudo-Longino que hacía de lo sublime lo que supera la razón, es decir, lo que es infinito en sí, Burke vincula lo sublime con el infinito de la imaginación, es decir, con un infinito subjetivo<sup>15</sup>. Así, Burke permite llevar lo sublime del lado del infinito subjetivo e inmanente. Ahora bien, puesto que Kant en su teoría de lo bello estableció la forma en tanto que límite<sup>16</sup>, debe necesariamente responder a la posibilidad de lo ilimitado y de lo infinito en estética. De esta manera (Séguy-Duclot, 2018, 241) no es necesario pensar, a diferencia de lo que hace Lyotard (1991), que lo sublime en Kant opera una ruptura o una brecha teórica en su filosofía, sino más bien se inscribe dentro de la continuidad de la exposición de una tesis filosófica y de la respuesta a objeciones. Pero también se entiende en qué medida lo sublime en Kant puede interesar a Marion y a su fenomenología de la donación ya que, mediante este infinito subjetivo e inmanente es posible pensar un fenómeno que se da, que se sigue dando tal como lo hace todo fenómeno, pero que goza de la especificidad de darse por encima de la capacidad de recepción de esta donación por el sujeto.

La definición general de lo sublime establece una relación entre tres términos: “Se puede describir así lo sublime: es un objeto (de la naturaleza) *cuya representación determina al ánimo para pensar la insuficiencia de la naturaleza como presentación de ideas*.” (KU, Comentario general). Lo sublime pone así en relación un objeto de la naturaleza, el ánimo (o espíritu, y más precisamente la imaginación), y las Ideas de la razón. Al ver por ejemplo un océano, la imaginación tiende a presentarlo dentro de la intuición de una totalidad, en lo que fracasa. Pero, precisa Kant, en este fracaso yace el secreto de lo sublime. El fracaso se da en tanto que presentación negativa de una Idea que es por definición impresentable, o no presentable de manera adecuada. De ahí la manifestación inmediata, en el texto de Kant, de la desvinculación de lo sublime con las

<sup>15</sup> Por este motivo, Nicolas Boileau que tradujo el texto de Pseudo-Longino en 1674 pudo reducir lo sublime a Dios y a sus obras.

<sup>16</sup> “Lo bello de la naturaleza atañe a la forma del objeto, que consiste en la limitación [...]” (KU, §23)

formas de la sensibilidad, desvinculación presentada en términos de desbordamiento: “[...] lo auténticamente sublime no puede estar contenido en ninguna forma sensible, sino que sólo atañe a ideas de la razón [...]” (KU, §23). Así, es en términos de incapacidad de contener un dato sensible que se piensa lo sublime por lo que desborda los márgenes de la intuición sensible. Lo sublime no es entonces ni el objeto (un objeto no puede ser sublime ya que el objeto es lo que entra dentro del marco de las condiciones de posibilidad del conocimiento), ni las Ideas de la razón, pero el simple movimiento de fracaso de la imaginación para presentar algo irrepresentable<sup>17</sup>.

Pero ¿de dónde proviene el fracaso de la imaginación, y por qué no le es posible presentar la Idea dentro de una totalidad? Para entender este punto es necesario regresar a la misma definición de lo sublime: “Llamamos *sublime* a lo que es *absolutamente grande*.” (KU, §25). El simple hecho de hablar de grandeza en términos absolutos ya evidencia la dificultad puesto que lo grande, tal como lo pequeño, deberían evaluarse siempre en relación, en comparación con otro objeto. Pero lo absolutamente grande es lo “[...] (*non comparative magnum*) [...] aquello que es grande por sobre toda comparación” (KU, §25). Lo absolutamente grande no se puede comparar porque no está localizado en el espacio ni en el tiempo, no es extensivo ni intensivo. Así, las formas *a priori* de la sensibilidad, y por lo tanto lo dado, marcan los límites detrás de los cuales yace lo sublime ya que toda comparación debería darse dentro de un tiempo y, a veces, de un espacio.

Lo sublime se vincula entonces con el fenómeno saturado ya que es el fenómeno del desacuerdo de las facultades, del conflicto de las facultades y del fracaso del equilibrio. Por este motivo, lo sublime se piensa en superación de las cuatro rúbricas establecidas en la *Crítica de la razón pura*. En lo que se refiere a la cantidad, lo sublime se distingue por su grandeza; no por el hecho de ser grande, pero por el hecho de ser absolutamente grande que se distingue como: “[...] *aquello en comparación con lo cual todo lo demás es pequeño*.” (KU, §26). Se evidencia aquí la saturación de la cantidad ya que, según las matemáticas, la grandeza no conoce ningún tipo de máximo. Tal como se evidencia en el caso del infinito potencial, uno siempre puede añadir una unidad a un número de manera ilimitada sin que nunca se llegue a un número que sea absolutamente grande. De ahí que, para Marion, lo sublime sature la fenomenicidad común ya que: “[...] según la cantidad, lo sublime no tiene ni forma ni orden, puesto que es grande “[...] sin comparación”, absolutamente y no comparativamente [*absolute, schlechthin, bloss*].” (Marion, 2008a, 357). Lo sublime debe pensarse, entonces, según la regla del infinito actual, de la presentación inmediata de una totalidad que no puede ser presentada según el patrón de ninguna unidad, lo que se evidencia en la diferencia entre lo monstruoso (que manifiesta la

---

<sup>17</sup> “Nada, pues, que pueda ser objeto de los sentidos, ha de ser llamado sublime, considerado en este plano. Pero precisamente porque en nuestra imaginación reside una tendencia a la progresión hacia lo infinito, y en nuestra razón, una pretensión de absoluta totalidad como idea real, esa misma inadecuación de nuestra facultad de estimación de magnitudes de las cosas del mundo sensorial para esta idea es lo que despierta el sentimiento de una facultad suprasensible en nosotros; [...]” (KU, §25)

grandeza dentro de un sistema de medición) y lo colosal (que marca una grandeza que violenta la misma posibilidad de medir)<sup>18</sup>.

En el caso de la cualidad, lo sublime se piensa en referencia a una evaluación cualitativa que se asemeja con aquella que implica, en el campo práctico, el respeto: “*Respeto* es el sentimiento de la inadecuación de nuestra facultad para alcanzar una idea *que es para nosotros ley*.” (KU, §27). No se debe minimizar la diferencia entre lo sublime y el respeto ya que el respeto es respeto frente a una ley cuando lo sublime es sublime frente a un objeto de la naturaleza, razón por la cual Kant propone el concepto de subrepción<sup>19</sup> que permite denunciar la extensión del respeto por una ley dentro de nosotros al respeto hacia objetos que nos son externos. Aquí, el objeto de la naturaleza es el beneficiario ilegítimo de un proceso semejable al respeto. Efectivamente, el respeto implica un doble movimiento. Primero, el sujeto se ve negado en su sensibilidad por lo que la evaluación de sí corresponde a un momento de humillación. Por otro lado, esta humillación revela la razón pura práctica del sujeto con lo que la evaluación se hace positiva. Sin minimizar la subrepción que yace entre ambos, lo sublime implica este doble movimiento que genera primero la tristeza de la inadecuación de la imaginación con la grandeza absoluta, y, segundo, la felicidad de la adecuación de la imaginación con las Ideas de la razón. Así, lo sublime satura la cualidad ya que: “[...] contradice el gusto en tanto que “placer negativo” y provoca un “sentimiento de desmesura”, de “monstruosidad”.” (Marion, 2008a, 357).

En lo que se refiere a la relación, lo sublime está vinculado con el sentimiento de temor<sup>20</sup> que se establece en las relaciones de causalidad en la existencia. El temor está vinculado con la relación de violencia que se establece a través de una comparación de las potencias entre la potencia que amenaza y la potencia que, más débil, se siente amenazada. No obstante, lo sublime no es la visión de una potencia que nos amenaza realmente sino más bien de una potencia que podría amenazarnos. La visión de una tormenta en el océano es sublime cuando uno está a salvo en la orilla<sup>21</sup>, por lo que lo sublime no yace en la

---

<sup>18</sup> “Pues en esta especie de representación no encierra la naturaleza nada que fuera portentoso (ni algo espléndido u horrendo); la magnitud que es aprehendida puede haber recrecido cuanto se quiera, siempre que pueda ser comprendida en un todo por la imaginación. *Monstruoso* es un objeto cuando por su tamaño aniquila el fin que constituye a su concepto. En cambio, se denomina *colosal* a la mera presentación de un concepto, que es casi demasiado grande para cualquier representación (que linda con lo relativamente portentoso); es que el fin de la presentación de un concepto es dificultado por el hecho de ser la intuición del objeto casi demasiado grande para nuestra facultad de aprehensión. - Pero un juicio puro sobre lo sublime no debe tener fin alguno del objeto por fundamento de determinación si ha de ser estético y no estar mezclado con algún juicio del entendimiento o de la razón.” (KU, §25)

<sup>19</sup> “El sentimiento de lo sublime en la naturaleza es, pues, respeto hacia nuestra propia destinación, el cual mostramos a un objeto de la naturaleza a través de una cierta subrepción (sustitución de un respeto por el objeto en lugar del respeto hacia la idea de la humanidad en nuestro sujeto), lo que nos hace, por así decir, intuíble la superioridad de la destinación racional de nuestras facultades de conocimiento por sobre la más grande potencia de la sensibilidad.” (KU, §27)

<sup>20</sup> “Cuando la naturaleza ha de ser juzgada por nosotros como sublime [en sentido] dinámico, tiene que ser representada como inspiradora de temor [...]” (KU, §28)

<sup>21</sup> “Rocas que penden atrevidas y como amenazantes; tempestuosas nubes que se acumulan en el cielo y se aproximan con rayos y estruendo; los volcanes con toda su violencia devastadora; los huracanes con la desolación que dejan tras de sí; el océano sin límites, enfurecido; la alta catarata de un río poderoso y otras cosas parecidas, hacen de nuestra potencia para resistirlos, comparada con su poderío, una pequeñez

contemplación de una potencia que nos amenaza y nos violenta sino en una que podría hacerlo: “La naturaleza considerada en el juicio estético como poderío que no tiene prepotencia sobre nosotros, es *sublime dinámicamente*.” (KU, §28). Si bien entonces, lo sublime se manifiesta en una comparación de la potencia de la naturaleza con la potencia del ser humano, esta diferencia de potencia, o la ruptura de la resistencia de la potencia humana frente a la potencia de la naturaleza, no debe ser efectiva: “[...] en el enjuiciamiento estético (sin concepto), la superioridad sobre los obstáculos sólo puede ser juzgada según la magnitud de la resistencia. Ahora bien, lo que nos esforzamos por resistir es un mal, y cuando no encontramos nuestra potencia a la altura de éste, un objeto del temor.” (KU, §28). Así, en lo sublime, uno no tiene efectivamente miedo, pero juzga el objeto como capaz de generarle algún tipo de temor. Pero con el fin de temer una fuerza más grande que la nuestra, es necesario algún patrón para poder compararlas ya que una fuerza que uno podría medir no generaría el sentimiento estético de lo sublime ya que se podría someter al cálculo y a la medida del entendimiento; pero, por otro lado, una fuerza total que nos amenazaría directamente sería objeto de terror, pero no de un sentimiento estético. Lo sublime debe provocar cierto temor, pero un temor que se pueda sobrepasar. Ahora bien, puesto que no estamos en situación de superarlo técnicamente (ya que no podemos dominarlo mediante las categorías del entendimiento), sólo podemos tener la sensación de vencerlo moralmente. De ahí la importancia de sentirse seguro para poder gozar de la violencia de lo sublime ya que es la fuerza del alma que se opone a la potencia de la naturaleza y no la fuerza del cuerpo. Por este motivo, lo sublime satura las categorías de la relación ya que, por un lado, implica necesariamente la relación entre dos potencias, y no obstante la violenta ya que siempre surge al establecer relaciones entre dos potencias inconmensurables, que son cualitativamente diferentes ya que juegan sobre dos campos distintos: aquel de lo físico y de lo moral, de la naturaleza y de la libertad. Por este motivo, lo sublime excluye todo tipo de analogía: “Según la relación, lo sublime escapa muy claramente a toda analogía y a todo horizonte [...]” (Marion, 2008a, 357).

Finalmente, lo sublime satura también las categorías de la modalidad. El problema yace aquí sobre todo en la categoría de la necesidad. La teoría estética de Kant estableció que lo bello es inmediatamente objeto de comunicación ya que uno espera que lo que percibe como bello pueda ser compartido por los otros seres humanos. Este no es el caso para lo sublime<sup>22</sup> por lo que podría aparecer en tanto que contingente más que como necesario. Lo contingente es singular cuando lo necesario debería ser universal. En un primer momento, se podría pensar que el sentimiento de lo sublime es contingente ya que requiere de cierta predisposición del espíritu: “El temple de ánimo para el sentimiento de lo sublime demanda una receptividad del ánimo a las ideas [...]” (KU, §29), predisposición que se

---

insignificante. Mas su vista se hace tanto más atrayente cuanto más temible es, con tal que nos hallemos seguros [...]” (KU, §28)

<sup>22</sup> “[...] no podemos tan fácilmente prometernos acceso a otros con nuestro juicio sobre lo sublime en la naturaleza. Pues parece requerirse una cultura lejanamente mayor, no sólo de la mera facultad de juzgar sino también de las facultades de conocimiento que están en su fundamento para poder emitir un juicio sobre esta excelencia de los objetos naturales.” (KU, §29)



construye mediante la cultura<sup>23</sup>. De ahí el ejemplo del campesino saboyano, incapaz de entender la voluntad del alpinista de escalar los montes con el fin de acceder a paisajes sublimes y de volver a bajar. Sin embargo, aunque el acceso a lo sublime sea más fácil para quien goza de cierta cultura, no significa que éste sea cultural o convencional ya que yace en última instancia: “[...] en la disposición para el sentimiento relativo a las ideas (prácticas), es decir, para el sentimiento moral.” (KU, §29). Por un lado, entonces, hay algo contingente en lo sublime ya que se ve reforzado por la cultura; por otro lado, hay algo potencialmente necesario ya que todos disponen de las facultades necesarias para acceder a él. De ahí que la capacidad de percibir lo bello se exija de toda persona cuando la capacidad de percepción de lo sublime la: “[...] exigimos sólo bajo una suposición subjetiva [...]” (KU, §29).

Lo sublime violenta entonces cada una de las categorías que fundamentan la fenomenicidad común, enmarcándola dentro de los límites de las capacidades receptoras del sujeto y permite explicar el fracaso de la imaginación. Pero, sobre todo, explica que a pesar de este fracaso no se entre en un régimen de no-fenomenicidad sino que sea posible que por encima de las condiciones de la donación, se siga dando algún tipo de fenomenicidad.

### **Conclusión: la revelación de lo sublime**

Lo sublime kantiano fundamenta entonces la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion en lo que mediante su fenomenalización más allá de las condiciones de posibilidad que le impone el sujeto, evidencia el carácter dado del fenómeno, así como el carácter necesariamente absoluto y excesivo del don. Pero más aún, lo sublime debe cumplir con cuatro referencias a las categorías del entendimiento ya que su sensación: “[...] tiene que ser, según la *cantidad*, universalmente válida, según la *cualidad*, sin interés, y según la *relación*, hacer representable una conformidad a fin subjetiva, y a ésta, según la *modalidad*, como necesaria.” (KU, §24). Ciertamente es que la referencia a las cuatro categorías es una referencia negativa puesto que lo sublime las violenta. No obstante, esta cuádruple referencia se asimila al movimiento de saturación de la saturación, o de saturación al cuadrado que evidencia la quinta modalidad de la saturación que Marion llama revelación y de la cual la Revelación cristiana no es más que uno de los posibles: “El fenómeno de revelación se define pues como un fenómeno que concentra en sí mismo las cuatro acepciones del fenómeno saturado [...]” (Marion, 2008a, 380). En tanto que fenomenólogo, Marion nunca confunde la revelación que es un tipo, una “[...] saturación de quinto tipo” (Marion, 2008a, 379), y la Revelación tal como aparece en teología. Por esta razón, la revelación describe una posibilidad fenoménica sin que se tenga que tomar

---

<sup>23</sup> “De hecho, sin desarrollo de ideas éticas, al hombre rústico le aparecerá como meramente aterrador aquello que, preparados por la cultura, llamamos sublime. En las pruebas de la violencia de la naturaleza en su destrucción y en la gran medida de su poderío, ante el cual se desvanece el suyo hasta la nada, verá pura penuria, peligro y menesterosidad que circundarían al hombre que estuviera sujeto a él.” (KU, §29)

posición sobre la efectividad de la Revelación cristiana<sup>24</sup>. Como saturación de la saturación, es decir, en tanto que saturación de las cuatro rúbricas kantianas, se presenta como la paradoja de paradojas, *paradoxotaton*: “La manifestación de Cristo es válida pues como paradigma del fenómeno de revelación según los cuatro modos de saturación de la paradoja.” (Marion, 2008a, 381).

Por un lado, encontramos en el surgimiento de Cristo un carácter acontecimiential (que satura la cantidad) ya que aparece según la modalidad de un rayo: “Porque como el relámpago sale por oriente y brilla hasta occidente, así será la venida del Hijo del hombre.” (Mateo 24, 27). Pero el relámpago no es algo exterior a Cristo ya que su advenimiento lo califica en tanto que Cristo: “El que viene detrás de mí se ha puesto delante de mí, porque existía antes que yo.” (Juan 1, 15). Nada mejor evidencia el carácter acontecimiential del arribo de Cristo que su ignorancia en cuanto a su regreso: “Estad atentos y vigilad, porque ignoráis cuando será el momento.” (Marcos 13, 33). Pero Cristo también satura la cualidad según el ídolo ya que su visibilidad satura el grado máximo de visibilidad de los fenómenos tal como aparece, por ejemplo, en Marcos: “Y se transfiguró delante de ellos, y sus vestidos se volvieron resplandecientes, muy blancos, tanto que ningún batanero en la tierra sería capaz de blanquearlos de ese modo.” (9, 2-3). Pero también se evidencia en Juan: “Mucho tengo todavía que deciros, pero ahora no podéis con ello.” (16, 12). Por este motivo, el aparecer de Cristo violenta la visibilidad: “Cuando les dijo: “Yo soy”, retrocedieron y cayeron en tierra.” (Juan 18, 6) e incluso aterró: “Ellas salieron huyendo del sepulcro, pues un gran temblor y espanto se había apoderado de ellas, y no dijeron nada a nadie porque tenían miedo...” (Marcos 16, 8). Lo mismo sucede en cuanto a la relación y su saturación por la Carne. El fenómeno de Cristo se da en una desvinculación radical con los otros fenómenos ya que Cristo no es de este mundo, no aparece en el mundo sino en tanto que mundo puesto que resignifica todas las relaciones de significaciones que suelen tejer un mundo: “[...]: pero mi Reino no es de aquí.” (Juan 18, 36). Finalmente, Cristo también se da según la iconicidad que satura la modalidad ya que su aparecer se da en tanto que contra-experiencia que invierte la primacía del sujeto en la constitución de los fenómenos. Frente a Cristo, de constituyente, el sujeto pasa a ser simple testigo de un fenómeno que se da, a tal punto que él mismo constituye sus discípulos invirtiendo el sentido de la mirada constituyente: “Jesús, fijando su mirada en él, le dijo: «Tú eres Simón, el hijo de Juan; tú te llamarás Cefas» -que quiere decir, «Piedra».” (Juan 1, 42).

Se entiende así en última instancia por qué razón lo sublime en Kant es el centro de la fenomenicidad saturada tal como aparece en Marion ya que a diferencia de los cuatro otros fenómenos saturados (acontecimiento, ídolo, Carne e ícono) que saturan, cada uno, una de las rúbricas de la cantidad, la cualidad, la relación o la modalidad, lo sublime presenta la efectividad de una cuádruple saturación, lo que hace de éste una saturación de la

---

<sup>24</sup> “Así pues, si privilegiamos como ejemplo preciso de un fenómeno de revelación la manifestación de Jesucristo, descrita en el Nuevo Testamento (y conforme a los paradigmas de las teofanías del Antiguo), no estamos procediendo en menor medida como fenomenólogo -describir una posibilidad fenomenológica dada-, ni como filósofo -confrontar el Cristo visible con su rol conceptual posible (tal y como lo hicieron Spinoza, Kant, Hegel o Schelling) para erigirlo eventualmente en paradigma.” (Marion, 2008a, 381)

saturación, es decir, literalmente, tal como la entiende fenomenológicamente Marion, una revelación. El carácter revelador de lo sublime permite entonces presentar un fenómeno de manera negativa, en contradicción con las leyes comunes de la fenomenicidad, y manifestar así la efectividad de un fenómeno que se da en violación de éstas. Por esta razón, ningún fenómeno mejor que la revelación o que lo sublime evidencian, en fenomenología, el carácter incondicional, es decir, dado, de los fenómenos.

### **Bibliografía**

*Biblia de Jerusalén*, (1975), Desclée de Brouwer, Bilbao.

Aristotle, (1995), *Poetics*; Longinus, *On the Sublime*; Demetrius, *On Style*, en Loeb Classic Library, Volume 199, Harvard University Press, Boston.

Badiou, A. (2002), *Condiciones*, Siglo veintiuno editores, México.

Burke, E. (2014), *De lo sublime y de lo bello*, Alianza, Madrid.

Deleuze, G. (1997), *La filosofía crítica de Kant*, Cátedra, Madrid.

Derrida, J. (2011), *El tocar, Jean-Luc Nancy*, Amorrortu, Buenos Aires.

Falque, E. (2003), « Phénoménologie de l'extraordinaire », *Philosophie*, número 78, Les Éditions de minuit, Paris, 52-76.

Fichant M. & Marion, J-L. (2006), *Descartes en Kant*, PUF, Paris.

Gramont, J. (1996), *Kant et la question de l'affectivité*, Vrin, Paris.

Henry, M. (2001), *Encarnación, Una filosofía de la carne*, Sígueme, Salamanca.

Kant, I. (1978), *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Buenos Aires, 1998.

Kant, I. (1991), *Crítica de la facultad de juzgar*, Monte Ávila Editores, Caracas.

Lyotard, J-F. (1991), *Leçons sur l'Analytique du sublime*, Galilée, Paris.

Mackinlay, S. (2010), *Interpreting Excess, Jean-Luc Marion, Saturated phenomena, and Hermeneutics*, Fordham University Press, New York.

Marion, J-L. (1996), « Constantes de la raison crítica, Descartes et Kant », en *Questions cartésiennes II, Sur l'ego et sur Dieu*, PUF, Paris, 2002, p. 283-316.

Marion, J-L. (2001), *De surcroît, Études sur les phénomènes saturés*, PUF, Paris.

- Marion, J-L. (2005), « Le phénomène saturé », en *Le visible et le révélé*, Cerf, Paris, pp. 35-74.
- Marion, J-L. (2008a), *Siendo dado, Ensayo para una fenomenología de la donación*, Síntesis, Madrid.
- Marion, J-L. (2008b), *Sobre la ontología gris de Descartes, Ciencia cartesiana y saber aristotélico en las Regulae*, Escolar y mayo, Madrid.
- Marion, J-L. (2010), *Certitudes négatives*, Grasset, Paris.
- Marion, J-L. (2011), *Reducción y donación, Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*, Prometeo, Buenos Aires.
- Platón. (1986), *República*, en *Diálogos, IV*, Madrid, Gredos.
- Ramond, C. (2018), *Jacques Derrida, Une philosophie de l'écriture*, Ellipses, Paris.
- Séguy-Duclot, A. (2018), *Leçons sur l'esthétique de Kant*, Ellipses, Paris.
- Vinolo, S. (2012), *Dieu n'a que faire de l'être*, Germina, Paris.
- Vinolo, S. (2017), “¿Qué más da?, La estética en Jean-Luc Marion”, *Escritos*, Vol. 24, N°54, pp. 197-220. <https://revistas.upb.edu.co/index.php/escritos/article/view/271> (acceso 20/11/2020)
- Vinolo, S. (2019), *Jean-Luc Marion, Apologie de l'inexistence, Tome 1. La destinerrance des phénomènes*, L'Harmattan, Paris.
- Vinolo, S. (2020a), “La saturación entre tipología y hermenéutica – Pensar Jean-Luc Marion desde América Latina”, en Roggero, J. (coord.), *El fenómeno saturado, La excedencia de la donación en la fenomenología de Jean-Luc Marion*, Editorial Sb, Buenos Aires, 2020, pp. 75-92.
- Vinolo S. (2020b) *Inexistir - Las estructuras discursivas de la invisibilidad en Jean-Luc Marion*, in *Escritos de Filosofía, Segunda serie*, N°6, Buenos Aires, pp. 76-90. <https://plarci.org/index.php/escritos/article/view/582/589> (acceso: 20/11/2020)

