



Ceniza y donación: la fenomenología gris de Jacques Derrida¹

Ramón Mistral²

Recibido: 04-09-2023 / Aceptado: 09-11-2023

Resumen. Este artículo trata de reconstruir la posición de Jacques Derrida acerca del problema fenomenológico de la donación. Tomando como punto de referencia la descripción de los fenómenos saturados propuesta por Jean-Luc Marion, sostenemos que los análisis de Derrida ponen en entredicho la posibilidad de un exceso de intuición. Proponemos una interpretación de algunos momentos clave de su pensamiento con el objetivo de demostrar que la generalización de la escritura equivale a atribuir implícitamente a todos los fenómenos una donación impura –esto es, de la que no puede obtenerse certeza absoluta y que obliga a rechazar la supuesta singularidad de cualquier fenómeno, incluidos los estéticos que sirven de paradigma a la tópica de la saturación.

Palabras clave: Donación; fenomenología; fenómenos saturados; escritura; deconstrucción.

[en] Ashes and Donation: Jacques Derrida's Gray Phenomenology

Abstract. This article seeks to reconstruct Derrida's position regarding the phenomenological problem of givenness. Using Jean-Luc Marion's description of saturated phenomena as a reference point, I argue that Derrida questions the possibility of an excess of intuition. I propose an interpretation of key moments in his thought to demonstrate that the generalization of writing implicitly attributes impure donation to all phenomena. In other words, a donation from which absolute certainty cannot be derived and which necessitates rejecting the supposed singularity of any phenomenon, including aesthetic ones that serve as a paradigm for the saturation trope.

Keywords: Givenness; phenomenology; saturated phenomena; writing; deconstruction.

Sumario: 1. Introducción; 2. Tres analogías de los fenómenos; 3. Derrida: donación, escritura y ceniza; 4. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Mistral, R. (2023) "Ceniza y donación: la fenomenología gris de Jacques Derrida", en *Escritura e Imagen* 19, 197-216.

¹ Este artículo forma parte de las actividades del proyecto de investigación 'The Politics of Reason' (PID2020-117386GA-I00): IP: Gavin Rae, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España.

² Universidad Complutense de Madrid
ramonm@ucm.es

1. Introducción

La fenomenología gris de Jacques Derrida: este rótulo reproduce con alguna variación el título que Jean-Luc Marion eligió para su ya clásico comentario a las *Regulae: Sobre la ontología gris de Descartes*; y donde, como es sabido, la referencia al color gris –el de humo, el acero y la ceniza³– pretende señalar que, a pesar de la ausencia de una reflexión explícita sobre el ser del ente, sí existe en Descartes una ontología, aunque velada, a medias tintas, y en este sentido gris, que sólo logra ocupar el lugar de la ciencia aristotélica presentándose como algo en principio distinto, a saber, como epistemología o teoría del conocimiento. *Mutatis mutandis*, en estas páginas, esperamos demostrar que la deconstrucción implica una toma de posición sistemática respecto de ciertos problemas clásicos de la fenomenología, la cual creemos posible explicitar. Fenomenología gris, pues, porque Jacques Derrida, en lugar de ensayar un nuevo comienzo o cierta repetición de la fenomenología husserliana –gesto compartido por casi todos los grandes nombres de la escuela–, se conforma con sustituir algunos de sus principios por otros, no de forma temática, discutiendo, refutando y fundamentado cada uno de ellos, sino en el transcurso de análisis y procedimientos de lectura en apariencia ajenos a las preocupaciones de los fenomenólogos. A este sentido de “gris” quisiéramos, sin embargo, yuxtaponer otro, tal vez más profundo y relevante, que no coincide con el que tiene expresamente en el ensayo de Marion, pero que está estrechamente relacionado con lo que el autor ha pensado después bajo el título de “fenómenos saturados”⁴. “La destrucción de la función visual, cualquiera que sea el emplazamiento de las lesiones”, escribe Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la percepción*, “sigue la misma ley: primero todos los colores quedan afectados y pierden su saturación. Luego el espectro se simplifica, se reduce a cuatro y enseguida a dos colores; por último se llega a un monocromatismo en gris”⁵. Destrucción de la saturación: la fenomenología de Jacques Derrida es gris también en este sentido. No dirige su mirada hacia los fenómenos saturados, ni siquiera reconoce a los fenómenos comunes como fenómenos –más bien los declara imposibles–. En su lugar, tiende a ver únicamente fenómenos pobres, grises, desprovistos de color, esto es, de intuición suficiente. Que todos los fenómenos sean de este tipo –huellas [*traces*] por introducir el término empleado habitualmente por Derrida–, que dentro de lo que la filosofía denomina “la experiencia” solo haya texto, escritura, grafía, que nada esté completamente dado, esta reducción de la plenitud (y *a fortiori* del exceso) tiene como contrapartida cierta precariedad en el aparecer mismo de los fenómenos. ¿Qué donación –tendremos que preguntarnos– les corresponde a los fenómenos grises, si son lo único que hay? ¿En qué sentido la fenomenología, cuando busca algo más, imagina una donación

³ La primera parte de nuestro título, “Ceniza y donación”, se justificará a medida que avancemos. Por ahora baste con señalar que al relacionar el color gris con la ceniza no hacemos sino recordar algo registrado desde hace tiempo por los diccionarios. “GRIS. adj. 1. Qui est de couleur entre blanc et noir, de couleur de cendre”. (*Littré*). “GREY. adj. 1. Having the colour of smoke or ashes” (*Oxford Advanced Learner’s Dictionary*). “GRIS. 1. adj. Dicho de un color: semejante al de la ceniza o el acero, y que resulta de mezclar el blanco y el negro” (*RAE*).

⁴ Marion, J.-L., *Étant donné*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997. Aunque nos hemos sentido autorizados a servirnos de la tópica del fenómeno propuesta por Marion para interpretar ciertos pasajes de la obra de Derrida, esto no significa, como enseguida se verá, que pensemos que al concepto de fenómeno saturado le corresponde algún tipo de realidad. Para nosotros se trata, por el contrario, de un concepto con un valor meramente instrumental.

⁵ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Editions Gallimard, 1945, p. 31.

excesiva que, en realidad, no puede constatar y tampoco inferir legítimamente? ¿Qué pasa cuando este tipo de especulación se interrumpe, por ejemplo, cuando la deconstrucción la interrumpe? En el presente artículo trataremos de reconstruir la respuesta derridiana a estas preguntas. En un primer momento, examinaremos la tónica del fenómeno propuesta por Marion y la aproximaremos a la reflexión heideggeriana sobre la obra de arte. A continuación, veremos cómo el fenómeno de la escritura solo encaja en ella transformándola radicalmente hasta el punto de exigir la inversión del presunto “último principio” de la fenomenología: ya no “a tanta reducción, tanta donación” sino “a mayor reducción, menor donación”. Al final de nuestra lectura, ambos planteamientos acerca de la donación deberían de aparecer como radicalmente opuestos y aún como inversiones perfectas el uno del otro.

2. Tres analogías de los fenómenos

En un pequeño artículo dedicado al llamado “momento francés de la fenomenología”, Jean-Luc Marion afirma que la filosofía de sus predecesores no se distingue por la elaboración o el desarrollo de ninguna doctrina determinada, sino por haber descubierto fenómenos de un tipo que la fenomenología, en su vertiente husserliana y heideggeriana, había hasta entonces ignorado; hallazgo, dice, que no menoscaba su continuidad con el momento inaugural, pues se habría realizado con sus mismas herramientas, mediante “operaciones precisas, de probada eficacia, aunque siempre difíciles de aplicar efectivamente –por lo menos tres: la reducción, la referencia intencional y la constitución–”⁶. La exposición de Marion es deliberadamente sintética, pero suficiente para señalar los aportes de cada autor: atribuye a Sartre y a Levinas el mérito de haber orientado su atención al prójimo y, por ende, a la ética; a Merleau-Ponty y a Michel Henry, el redescubrimiento de la carne y la autoafección; y a Ricoeur y a Derrida, la elaboración de una pregunta por la fenomenicidad dirigida, ante todo, al texto y a la escritura. El relato apenas oculta la teleología en que el autor trata de situarse y su validez es limitada. A nosotros nos interesa por dos razones. En primer lugar, porque explicita la que es, no tanto para los filósofos franceses, sino para el propio Marion, la insuficiencia principal de la fenomenología clásica, a saber, que se haya dirigido única o principalmente a los fenómenos comunes, esto es, a los objetos o entes intramundanos: “Desde hace casi medio siglo”, escribe Marion, “todos los fenómenos que la fenomenología ha abordado con mayor audacia y provecho [...] han dejado de pertenecer a los horizontes trazados por Husserl y Heidegger, y definitivamente ya no pueden ser expresados ni descritos en términos de objetividad o entidad”⁷. En segundo lugar, porque son precisamente esa clase

⁶ Marion, J-L., «Un moment français de la phénoménologie», en *Rue Descartes*, 35 (2002/1), p. 11.

⁷ *Ibidem*, p. 12. Al subrayar las diferencias entre el pensamiento de Derrida y el Marion en el interior de la tradición fenomenológica, pretendemos, por un lado, corregir la presentación de esta tradición propuesta por el propio Marion y tal vez demasiado unificadora, y por otro, reafirmar la pertenencia de Derrida a dicha tradición. Somos conscientes de que los hallazgos de Derrida tienden a veces a interpretarse en términos de ruptura o de superación respecto no solo de la fenomenología, sino de la filosofía en sentido tradicional. No tenemos razones para suscribir este tipo de interpretación. Sobre la relación de Derrida con la fenomenología, cf. Dastur, F. *Déconstruction et phénoménologie*, Paris, Hermann, 2016 y Potestà, A., *El origen del sentido: Husserl, Heidegger, Derrida*, Santiago de Chile, Metales pesados, 2013. Para una comparación entre las filosofías de Derrida y Marion no centrada en el debate sobre Dios y la teología negativa, cf. el estudio clásico de Gilbert, P., «Substance et présence: Derrida et Marion, critiques de Husserl», en *Gregorianum*, Vol. 75, No. 1 (1994),

de fenómenos –”el texto y su hermenéutica, el acontecimiento y su temporalidad, la visibilidad del cuadro y su resplandor, la carne y su afectación, el rostro y su exigencia”– los que el autor pretende haber unificado, a partir de *Étant donné*, bajo el título de “fenómenos saturados”⁸.

Comencemos tratando de precisar en qué consiste la supuesta insuficiencia de la fenomenología y su relación con la tópica de la saturación. ¿Cómo se manifiesta, por ejemplo, en Husserl? ¿Es realmente una insuficiencia? Es posible que, entre otros, Jacques Derrida no la reconozca como tal. Según el artículo que acabamos de citar, en el caso de Husserl, la insuficiencia parece residir en su excesivo interés por los fenómenos mundanos o de percepción. Sin embargo, dado que el fundador de la fenomenología nunca ha pretendido limitarla a esta clase de fenómenos, y como, de hecho, él mismo ha dirigido su atención a fenómenos de otro tipo –por ejemplo, a las idealidades matemáticas y a la conciencia interna del tiempo–, en *Étant donné*, Marion debe ser más preciso y justificar su queja identificando el falso privilegio de una analogía que, según él, o bien desvía la atención de fenómenos igual o tal vez más importantes, o bien obliga a interpretarlos inadecuadamente. Analogía: tanto para Husserl como para Marion, “fenómeno” se dice en varios sentidos, pero siempre con relación a un tipo concreto de fenómeno, en el que la fenomenicidad resulta más evidente, y que, como decimos, en el caso de Husserl, sería el objeto percibido. Pero ¿en qué sentido este privilegio plantea un problema? Es decir: ¿por qué hace falta el “momento francés de la fenomenología”? Situar al objeto percibido en el centro de la reflexión vuelve imposible, según Marion, determinar qué es la donación, pues, por mucho que se o declare ejemplar, se caracteriza por su precariedad, por la falta, ausencia o debilidad en él de intuición; lo que provoca que se ofrezca siempre de manera insuficiente. De hecho, es por esta razón que ni siquiera logra satisfacer la definición general de fenómeno establecida por Husserl. “Husserl”, escribe Marion, “mantendrá a lo largo de todo su itinerario una definición del fenómeno determinada por su dualidad básica”⁹. El término “fenómeno” tiene, en principio, un doble sentido; designa tanto la vivencia en que consiste el aparecer del objeto como el objeto que aparece como tal. La articulación de ambos sentidos queda señalada mediante varias parejas conceptuales (intención e intuición; significación y cumplimiento; noesis y noema) que, en último término, no expresan sino que fenómeno es precisamente aquello que aparece en la correlación de cada una de ellas. Para Husserl habría fenómeno cuando y en la medida en que intención e intuición coincidan, cuando se dé cumplimiento a una significación, cuando el contenido noético aparezca en la conciencia de alguna manera determinada. O, dicho de otro modo, fenómeno no es para él nada más que el correlato o la imbricación, la síntesis de lo designado por los sentidos parciales de la palabra “fenómeno”. Ahora bien, al plantear las cosas de esta manera, se introduce una gradación o jerarquía implícita en el aparecer de los fenómenos, en función, precisamente, de lo perfecta que sea la correlación entre intención e intuición. Es lo que sugiere Marion cuando escribe que para Husserl “la más alta manifestación de un fenómeno cualquiera, y por

pp. 95-133, extenso artículo que, por evidentes razones cronológicas, no aborda el problema de los fenómenos saturados que aquí va a retener nuestra atención.

⁸ Marion, J.-L., «Un moment français de la phénoménologie», op. cit., p. 12. Con la notable excepción del texto, al que Marion no ha dedicado, que nosotros sepamos, ningún análisis concreto y que, a diferencia de los demás, no está incluido en las clasificaciones más exhaustivas de los fenómenos saturados. Las razones de esta anomalía nos irán apareciendo a medida que avancemos.

⁹ Marion, J.-L., *Étant donné*, op. cit., p. 312.

tanto la más alta fenomenicidad se cumple con la adecuación perfecta entre estos dos términos, cuando el aparecer subjetivo equivale a lo que objetivamente aparece”¹⁰. Si fenómeno en sentido estricto es el correlato entre sus dos aspectos complementarios, entonces, cuanto más perfecta sea la correlación entre ambos, con mayor evidencia aparecerá. La verdad objetiva tiene lugar cuando lo significado por la significación se da en la intuición exactamente en el modo en que la significación lo concibe. “[Este es] el ideal de todo cumplimiento y, por ende, también del *significativo*; [...] la *adaequatio* está realizada cuando la objetividad significada es *dada* en la intuición en sentido estricto y *dada* exactamente tal como es pensada y nombrada”¹¹. En continuidad aquí con Kant, la verdad, el conocimiento y la objetividad serían el resultado de la adecuación entre sensibilidad y entendimiento. ¿Pero acaso no es posible pensar y aún encontrar fenómenos *de verdad* –de los que cabe certeza– en los que no se produce dicha adecuación? No hace falta ir muy lejos. No hace falta hablar todavía de fenómenos saturados: ¿acaso no son los propios fenómenos comunes fenómenos que no alcanzan completa correlación? Esto es para Marion lo más sorprendente: Husserl reconoce que el cumplimiento de la intención no puede producirse nunca, o al menos no puede producirse allí donde uno esperaría que lo hiciera, en la propia percepción que le sirve de modelo. Haciendo gala de una “bien extraña modestia”, escribe, la fenomenología husserliana reivindica este “ideal de evidencia”, pero sólo como ideal en sentido kantiano, esto es, como una exigencia que no puede ser nunca satisfecha. Debido a la naturaleza misma de los objetos de percepción –que solo se dan por escorzos¹²–, la adecuación absoluta entre lo intuido y su significado nunca se realiza, nunca se completa; la evidencia sensible nunca es absoluta. “La igualdad que Husserl mantiene *de iure* entre la intuición y la intención le resulta *de facto* inaccesible. (Casi) siempre la intuición carece (parcialmente) de intuición, del mismo modo que a la significación le falta cumplimiento”¹³. Marion describe esta situación en términos inequívocamente negativos: que la verdad “se enrarezca” o “se vuelva inaccesible”, dice, es un “peligro” que “señala una aporía” y llega a sugerir que Husserl compromete el regreso a las cosas mismas al concebir como ideales la evidencia y la verdad¹⁴. Desde un punto de vista estrictamente

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Husserl, E., *Investigaciones lógicas*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, VI, §37, p. 683.

¹² Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. I: Introducción general a la fenomenología pura*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013, §41, p. 166.

¹³ Marion, J.-L., *Étant donné*, op. cit., p. 315.

¹⁴ “¿Por qué Husserl compromete el regreso a las cosas mismas tachando de idealidad la evidencia y la verdad?”. *Ibidem*, p. 314. A esto dos observaciones. En primer lugar, los peligros de una determinada posición filosófica no son un argumento. “Cuando una opinión desemboca en un absurdo, desde luego es falsa, pero no es seguro que una opinión sea falsa porque tenga consecuencias peligrosas. Por tanto, debe prescindirse totalmente de tales tópicos por no servir en nada al descubrimiento de la verdad”, Hume, D., *An enquiry concerning human understanding*, Oxford, Oxford University Press, 1998, II, p. 120. Si lo demostrado por Husserl no coincide con los deseos y expectativas de Marion, pues peor para Marion. En principio, tan válido es concebir que toda la fenomenicidad a partir del caso de los fenómenos pobres en intuición como hacerlo a partir de otros, por mucho que plantear así las cosas “impida el acceso no solamente a las ideas de la razón y a los casos extremos de la donación, sino, en primer lugar, a ciertos fenómenos corrientes –los entes de la naturaleza, lo viviente en general, el acontecimiento de la historia, el rostro del otro en particular, etc.–”. Marion, J.-L., *Étant donné*, op. cit., p. 321. Por otro lado, no es cierto que la verdad o el regreso a las cosas mismas se vean comprometidos por reconocer que la correlación perfecta entre intuición y concepto no se alcanza prácticamente nunca. Todo lo contrario: reconocer el grado de certeza que cada tipo de fenómenos puede proporcionar no compromete en nada la actitud fenomenológica, o lo hace mucho menos que exigir que ofrezcan más o algo distinto de lo que pueden ofrecer. Por lo demás, asumir el punto de vista de Husserl y Kant no impide el acceso a los fenómenos mencionados: las ciencias de la naturaleza, de la vida y del espíritu siguen siendo válidas, aunque (o precisamente porque) se reconozca que el grado de certeza de esta clase de saberes no excluye por completo

teórico, Marion probablemente tenga razón al señalar un defecto en el proceder de Husserl: el filósofo habría adoptado *precipitadamente* una definición de fenómeno —que, además, como por añadidura, tendría todos los inconvenientes *nihilistas* que acabamos de recordar—. De antemano y sin la suficiente reflexión habría establecido que el fenómeno por antonomasia es un fenómeno incapaz de donación suficiente. ¿De dónde toma Husserl la idea de fenómeno como correlato y por qué la mantiene? Es cierto que los fenómenos sensibles no pueden justificar esa definición. Pero ¿y los lógico-matemáticos? Quizás sean los fenómenos formales los realmente privilegiados en la analogía. Allí la adecuación entre intuición y concepto parece realizarse siempre y sin resto; la certeza es plena, y los juicios que se emiten, sólidos y permanentes; de modo que la definición husserliana de fenómeno tal vez pudiera encontrar allí su fundamentación. Marion rechaza esta posibilidad¹⁵. ¿Por qué? Porque la evidencia con que se dan lo objetos de estas disciplinas satisface el ideal de adecuación sólo porque sus objetos son objetos ideales —objetos, dice, que apenas tienen que darse para aparecer perfectamente—, es decir, porque son fenómenos pobres o carentes de intuición. Generalizar a la manera de Descartes este tipo de evidencia, instituirlo en paradigma de la fenomenicidad en general, además de todos los problemas concretos que pudiera plantear, significa lo mismo, desde el punto de vista de la donación, que la generalización de la evidencia perceptiva: en ambos casos se asume que los fenómenos se dan de un modo insuficiente, en déficit de intuición. Y, como veremos, algo similar ocurre en Derrida. Esta definición general de fenómeno (intuición = concepto) apenas logra ocultar que, en realidad, se considera de antemano que los fenómenos nunca se dan con un grado de intuición adecuado. Desprovista de fundamento, esta decisión no puede ser, para Marion, más que una herencia metafísica, que habría que revertir:

Pero esta “penuria de intuición”, la fenomenología sólo la postula “como consecuencia de decisiones metafísicas —en pocas palabras, Husserl sufre las secuelas de decisiones tomadas por Kant [...]. El fenómeno se caracteriza, pues, según Husserl y Kant, por la falta en él de la intuición, que no lo da sino limitándolo. [...] La metafísica confirma así su nihilismo al regirse por el paradigma de fenómenos que *no* aparecen o que lo hacen *poco* e ignorando el de aquellos que aparecen lo suficiente como para aspirar al rango de cosas con pleno derecho; los recusa en la misma medida en que éstos exigen aparecer¹⁶.”

La insuficiencia de una fenomenología todavía demasiado metafísica, Marion pretende corregirla transformando la definición de fenómeno. La analogía que organiza en Husserl los distintos sentidos del fenómeno es sustituida, en su obra, por otra, con el objetivo de que la fenomenicidad deje de reposar en el fenómeno pobre de intuición y lo haga, en su lugar, en uno en que pueda observarse la donación de la intuición como tal, por así decir, sin restricciones. “La metafísica piensa siempre el fenómeno de derecho común (penuria de intuición) a partir del fenómeno pobre de intuición (cierto, aunque seguro de poco o de nada). Todo nuestro proyecto, en

la duda. Respecto del prójimo, su rostro y, en general, de todos los fenómenos que dependen del uso práctico de la razón, baste decir que el hecho de que no se ofrezcan como objetos de conocimiento al entendimiento no significa que el acceso a los mismos resulte imposible. Que para Kant hay evidencia también en el ámbito de la decisión es algo que no debería plantear dudas. Cf. por ejemplo, Rogozinski, J., *Le don de la loi: Kant et l'énigme de l'éthique*, Paris, Presses universitaires de France, 1999.

¹⁵ Marion, J.-L., *Étant donné*, op. cit., p. 315.

¹⁶ *Ibidem.*, pp. 316-317.

cambio, intenta pensar el fenómeno de derecho común y, a través de él, el fenómeno pobre a partir del paradigma del fenómeno saturado¹⁷. Para la fenomenología de la donación, por consiguiente, los diferentes sentidos de la palabra “fenómeno” se unifican gracias a su común referencia al fenómeno saturado. Los fenómenos comunes y aún los pobres no serán sino variantes debilitadas de fenómenos en que la intuición precede, excede y condiciona lo conceptual; estos fenómenos, que Marion denomina “saturados” porque su intuición se supone que desborda o anega el concepto correspondiente, serán de ahora en adelante considerados como los fenómenos por excelencia, ocupando el lugar de los fenómenos perceptivos o las idealidades matemáticas.

En contra de lo que pudiera creerse, los fenómenos saturados sólo tienen aparentemente un carácter extraordinario –y Marion llegará a hablar más adelante de su banalidad¹⁸–. Sólo los declara anómalos la metafísica, y únicamente porque no logra ignorarlos por completo. Por sí mismos son frecuentes, en realidad, cotidianos e incluso normales. De hecho, explica Marion, al concepto de saturación se llega a partir de una variación simple de la definición común de fenómeno. En su versión kantiano-husserliana, ésta solo contemplaba que la intuición y la significación de un fenómeno se relacionasen según dos modalidades, el defecto de intuición y la adecuación entre ambos términos, ignorando una tercera posibilidad que ahora puede ponerse en primer plano. Además del déficit y la coincidencia, la intuición, explica Marion, puede estar en una relación de exceso respecto del lado conceptual del fenómeno. En este caso, en lugar de someterse a las condiciones de la objetivación, la intuición las excede, a todas o algunas de ellas –y habría que hablar de saturación respecto de la cantidad, la cualidad, la relación y/o la modalidad–. Estos fenómenos se manifiestan o aparecen por sí mismos, es decir, sin someterse a ninguna condición previa; donación por fin pura que, a diferencia de lo que ocurre en los demás fenómenos, no se encuentra limitada o simplificada por ninguna instancia, por ejemplo, subjetiva. La experiencia resultante es distinta de la común, sobrepasa (y transforma) los límites de la objetividad, pero no por ello dejamos de estar familiarizados con ella; una obra de arte, el prójimo, mi propio cuerpo son, según Marion, fenómenos saturados. La historia de la filosofía conoce estos y otros ejemplos desde hace tiempo, aunque no les haya hecho completa justicia en sus descripciones. Como hemos indicado, la metafísica y la fenomenología clásica no pueden no referirse a ellos porque simplemente están ahí –se dan–, pero una y otra evitan reconocer su especificidad, examinar su donación y, en todo caso, no los sitúan en el centro la reflexión ni piensan la fenomenicidad a partir de ellos. Fenómenos saturados de la historia de la filosofía son para Marion, por ejemplo, la idea de infinito en Descartes y la conciencia interna del tiempo en Husserl, pero, sobre todo, la idea estética de Kant y, más concretamente, lo sublime, donde encuentra el ejemplo más significativo de fenómeno saturado¹⁹. Su importancia es tal que ha podido sostenerse que la fenomenología de la donación de Marion puede leerse como un intento por convertir la estética kantiana en la ley común de la fenomenicidad²⁰. Lo cual es

¹⁷ *Ibidem.*, p. 378.

¹⁸ Cf. Marion, J.-L., «La banalité de la saturation», en *Le visible et le révélé*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2016, pp. 143-182.

¹⁹ “Es exactamente a partir de la doctrina de lo sublime donde se trata de un fenómeno saturado”, Marion, J.-L., *Étant donné*, op. cit., p. 360.

²⁰ Vinolo, S., “La estética kantiana como paradigma de la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion”, *Con-textos kantianos*, vol. 12, 2020, p. 517.

cierto, pero únicamente si se considera que, para Marion, Kant ofrece una descripción correcta de los fenómenos estéticos, de un tipo de fenómenos saturados; que lo generalizado no es una doctrina estética determinada, sino el tipo de fenómenos que ésta describe. “Corresponde a Kant –pensador de la penuria en intuición del fenómeno común– el haber presentado lo que nosotros denominamos un fenómeno saturado”²¹. ¿Qué distingue a los fenómenos estéticos de los fenómenos comunes? Que en los primeros, la intuición es tan grande que no se la puede ordenar según reglas, como ocurre cuando el entendimiento opera normalmente: o bien, en el caso de lo bello, no es posible encontrar el concepto correspondiente –el fenómeno en este caso dice demasiado, sabemos que dice, pero no qué dice y de ahí que debamos seguir interpretándolo²² – o bien, si se trata de lo sublime, el concepto que se encuentra resulta siempre absolutamente insuficiente, incapaz de expresar el exceso de intuición ante el que se encuentra la imaginación; la idea estética, escribe Kant, “es una intuición (de la imaginación) para la que jamás puede encontrarse un concepto adecuado”²³. La visibilidad del cuadro y su resplandor (lo que Marion denomina el ídolo) son fenómenos saturados de este tipo: “El ejemplo privilegiado del ídolo resulta ser evidentemente el cuadro [...] por no decir demasiado genéricamente la obra de arte. En efecto, la saturación afecta esencialmente al cuadro: la intuición sobrepasa siempre el o los conceptos que se han propuesto para recogerla; no basta con haberlo visto una vez para haberlo visto verdaderamente”²⁴. Es importante señalar que, aunque los fenómenos estéticos no son los únicos fenómenos saturados, sí han sido los primeros en los que históricamente se identificó el exceso de intuición y, en todo caso, son los que sirven de paradigma al planteamiento de Marion. Se trata de adoptarlos como norma de la fenomenicidad en lugar de como un caso excepcional –como no verdaderos fenómenos–; confirmación importante del –según Marion– principio último de la fenomenología “a tanta reducción tanta donación” al menos en la medida en que, efectivamente, allí donde las condiciones de la experiencia objetiva se hallan espontáneamente reducidas (es decir, en el arte) parece que la intuición da más, que el fenómeno aparece con mayor intensidad.

Que Marion identifique en los fenómenos estéticos una donación válida para todos los fenómenos nos interesa por varias razones. En primer lugar, porque es la descripción de los fenómenos saturados-estéticos la que se atribuye específicamente en *Étant donné* a la fenomenología de Derrida. Aunque no sin un curioso matiz:

Podríamos atribuir a Jacques Derrida la fenomenología que describe este tipo de fenómeno saturado, el ídolo –siempre y cuando advirtamos que Derrida *la ha invertido exactamente*: la diferencia consiste en el déficit irremediable y de principio de la intuición respecto de la intención.²⁵

²¹ Marion, J.-L., *Étant donné*, op. cit., p. 325.

²² Sobre la necesidad de seguir interpretando la obra de arte: cf. la primera parte de Gadamer, H.-G, *Verdad y Método*, Salamanca, 2006 y la discusión correspondiente en Martínez Marzoa, F., *Desconocida raíz común: Estudio sobre la teoría kantiana de lo bello*, Barcelona, Visor, 1987.

²³ Kant, I, *Crítica del juicio*, §57, Madrid, Tecnos, 2007, p. 269.

²⁴ Marion, J.-L., *Étant donné*, op. cit., p. 376. Para una crítica del carácter formal de la donación pura buscada por Marion en términos estrictamente fenomenológicos, cf. Cazzanelli, S., «La donación sin fenómenos de Jean-Luc Marion: Una crítica hermenéutico-fenomenológica», en *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, 78 (299), 2022, pp. 1085-1097.

²⁵ *Ibidem*, p. 378.

Es una atribución, en principio, un tanto extraña. Derrida habría reconocido el ídolo, el cuadro y su resplandor, lo bello o lo sublime como algo que se da definitivamente sin concepto, pero lo habría descrito exactamente *del revés*, como diferencia. Marion caracteriza a continuación esta diferencia como un exceso de significación, esto es, no como donación sin concepto, sino como donación en déficit de intuición. Es decir, la de Derrida sería una descripción perfectamente incorrecta, tanto que bastaría con invertirla para lograr una comprensión adecuada de esta clase de fenómenos saturados. Allí donde Derrida sostiene que en lo estético –pero no sólo, como veremos– hay un déficit irremediable de intuición, en realidad habría exceso. Solo en este sentido puede Marion atribuirle a Derrida una fenomenología de la saturación. Ahora bien, una descripción invertida de algo es una descripción de otra cosa. Y su donación, si resulta deficitaria, será por principio distinta de la donación presuntamente pura de los fenómenos saturados. A los fenómenos que Derrida describa en estos términos –a los ídolos invertidos– los denominaremos fenómenos grises –pues gris queda una imagen cuanto más se reduce su saturación, como, por ejemplo, en las pequeñas reproducciones de cuadros en los primeros libros de arte– para distinguirlo de los fenómenos pobres, matemáticos, ideales, a los cuales, sin embargo, se parecen más que a ningún otro.

En segundo lugar, la supuesta relación esencial entre donación saturada y obra de arte nos interesa porque la donación de la obra de arte, en su interpretación heideggeriana, constituye el objeto de las primeras sesiones de *Donner le temps II*²⁶.

²⁶ Derrida, J., *Donner le temps II*, Paris, Seuil, 2021. Nos parece que la publicación de este seminario como la segunda parte de *Donner le temps* contribuye a extender un malentendido, por desgracia habitual, acerca de la compatibilidad entre las posiciones de Heidegger y Derrida a propósito de la donación, que no debería suponerse. En el prefacio editorial se justifica el título adoptado del siguiente modo: 1. La primera entrega de *Donner le temps*, aunque publicada en 1991, también procedía del curso impartido en 1978-1979 sobre el problema del tiempo y el *Ensayo sobre el don* de Marcel Mauss; 2. “Si se compara el texto publicado del primer volumen y las cinco primeras sesiones del seminario del que se extrajo, se percibe una proximidad evidente entre ambos textos, lo que permite suponer que *Donner le temps II* se mantendría también muy próximo del texto del seminario” (p. 9). Como lo publicado se publicó casi sin reelaboración, lo no publicado también se habría publicado sin grandes modificaciones. Lo menos que puede decirse es que ésta es una suposición sorprendente. Pues, si el seminario tenía para el propio Derrida un “significado especial”, ¿por qué no publicó él mismo su “trabajo más avanzado sobre la problemática del don en el pensamiento heideggeriano” en vida? Suponer que el trabajo de reelaboración que aquellas sesiones habrían requerido hubiera sido tan mínimo como para publicarlo hoy tal cual, como la segunda parte de *Donner le temps* agrava el malentendido. Lo más probable es que Derrida se sintiera insatisfecho con la manera en que había examinado el problema de la donación en Heidegger en 1978-79 y que esa es la razón principal de que no llegara a publicarlo y no lo hubiese hecho con la forma en que se ha terminado editando. Tenemos razones para pensar que no se publicó antes porque habría tenido que sufrir una transformación lo suficientemente profunda como para que no pudiera llevarse a cabo o no valiese la pena hacerlo. Rodrigo Therezo recuerda en la introducción que el seminario era un curso de preparación a la agregación de Filosofía y fue seguido como tal. Debía, por tanto, desempeñar una función eminentemente pedagógica. Muchos de los textos que Derrida comenta a lo largo del seminario no habían sido todavía traducidos, otros solo recientemente. Pero, a diferencia de lo que ocurre en *Donner le temps I*, estamos ante una lectura que la mayor parte del tiempo se conforma con llenar ese vacío: Derrida presenta, explica y reconstruye unos textos de Heidegger poco conocidos, que se cuentan entre los más oscuros del autor y que aún hoy siguen sin recibir la atención adecuada. Pero ya está; la voz de Derrida se disuelve en el momento reproductivo del comentario. El prologuista tiene que rogar al lector que “no olvide que Derrida sólo sigue a Heidegger hasta cierto punto, para luego abandonarlo hacia un pensamiento que sería alérgico a lo ‘propio’ o a la apropiación de lo que sea”. Pero ¿cuál es ese cierto punto? Aunque en estas páginas no podemos indicarlo, sí hay que advertir sobre él es porque no resulta evidente a lo largo del seminario. En *Donner le temps II*, Derrida sólo sigue a Heidegger. Esto es, lo comenta sin plantearle el tipo de preguntas que Heidegger mismo y Derrida han planteado a la metafísica de la presencia. O dicho de otra manera, el seminario en su forma inacabada no puede informarnos, al menos no directamente, acerca de cuáles son las “reservas” de Derrida “respecto de los motivos heideggerianos más esenciales, ya sea que se trate de determinar lo que es originariamente propio del ser, del tiempo, del don, o de acceder al don más originario”, Derrida, J., *Donner le temps: La fausse monnaie*,

Y, aunque no es este el lugar para emprender un comentario exhaustivo de este texto, podemos apoyarnos en él para señalar al menos dos aspectos de *El origen de la obra de arte* que resultan problemáticos para la concepción derridiana de la donación que, a continuación, trataremos de elucidar y contraponer a la de Marion.

Como es sabido, la pregunta por la obra de arte aparece, en el ensayo de Heidegger, estrechamente vinculada a la pregunta por la cosa y los útiles –entendiendo el término cosa en un sentido mucho más estricto del habitual en filosofía: no como sinónimo de ente, sino de objeto de la naturaleza, con todas las precauciones necesarias respecto de ambos términos: “objeto” y “naturaleza”; meras cosas, dice Heidegger, son la piedra, el terrón y el leño–. Por un lado, Heidegger trata de demostrar que los conceptos filosóficos tradicionales con que se interpreta el ser de esas cosas proceden del ámbito de los útiles, vale decir, del de las cosas producidas (son: materia/forma, sujeto/predicado, percepción/intelección, etc.). Por otro, que su verdad –de la cosa, pero también de lo producido, del utensilio– se revela en la obra de arte y que, de algún modo, esto es lo que la caracteriza. El ejemplo que Heidegger escoge es célebre, un lienzo de Van Gogh en el que están representados unos zapatos desgatados y en el que el filósofo cree descubrir no sólo la esencia del zapato, sino del utensilio en general. “El cuadro de Van Gogh es la apertura por la que se atisba lo que *es* de verdad el utensilio, el par de botas de labranza. [...] En la obra de arte se ha puesto manos a la obra la verdad de lo ente. [...] Un ente, por ejemplo, un par de botas campesinas, se establece en la obra a la luz de su ser”²⁷. Como quiera que esto ocurre también, con los materiales de que está hecha la obra, el mármol del templo e incluso de la tierra sobre la que se alza, en la obra de arte se atisba también lo que es la mera cosa. Este no es, precisa Heidegger, el único modo en que puede darse la verdad de las cosas, pero sí uno fundamental –en el sentido de que, a diferencia de, por ejemplo, la ciencia trabaja en un campo ya definido, en el arte (y en lo que Heidegger denomina la fundación del Estado, la revelación divina, el sacrificio esencial y el cuestionar del pensador) se trata de una aparición inaugural de la verdad. Derrida escribe:

Si hay don, es preciso que inaugure imprevisiblemente, que venga de una afuera del intercambio, que sea extraño al orden de la ecuación, la equivalencia, la adecuación, que la presencia de lo que presenta [...] ya no pertenezca o todavía no a la economía de la restitución [...] [del] principio de razón. [...] En este sentido la verdad como inauguración, apertura, acontecimiento, fundación, institución originaria, etc., estaría esencialmente relacionada con una donación [...] que abre el espacio, el claro, en el que dicho don (de A por B a C) puede aparecer y presentarse.²⁸

Surgen aquí dos problemas que no dejarán de retener nuestra atención. Por un lado, al afirmar que en la obra de arte se establece o se presenta la verdad de lo que es cierto material, el mármol, el color, el sonido, o cierto instrumento, unos zapatos de labrador, incluso el utensilio en general, parece presuponerse que esa donación, cuando se produce, se produce sin mácula y en mayor grado que cuando

París, Galilée, 1991, p. 205.

²⁷ Heidegger, M, «El origen de la obra de arte» en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 2010, p. 25.

²⁸ Derrida, J., *Donner le temps II, op. cit.*, p. 58.

aparecen como objetos. Uno intuye qué son cada uno de esos entes gracias a la obra de arte. Ahora bien, Heidegger, por así decir, confía tanto en sus descripciones que no concibe que la verdad de lo que aparece en el arte pueda ocultarse incluso cuando se manifiesta²⁹. Y aunque es más o menos fácil convencernos de que la esencia del instrumento reside en su uso o que la verdadera masa y peso de la piedra son los que la arquitectura vuelve presentes, no ocurre lo mismo con la naturaleza de los zapatos viejos de Van Gogh –y, por tanto, podría no haber ocurrido en los casos que acabamos de mencionar–. La controversia acerca de si aquellos zapatos son o no verdaderas botas de labranza retuvo, como es sabido, la atención de Derrida en *La verdad en pintura* y quizá sea útil recordar un aspecto importante de aquella argumentación. Seguramente, explicaba Derrida, tanto Heidegger como Schapiro se apresuraron en su interpretación, creyeron saber que las botas representadas eran un tipo concreto de botas y no tardaron en querer restituirlas. Pero dicha precipitación es lo realmente relevante: era posible apresurarse, es decir, que aunque los zapatos se den de algún modo en la obra, pueden hacerlo y de hecho lo hacen de un modo insuficiente no solo para determinar si son de obrero o de campesino, sino, como sugiere Derrida, no sin cierta ironía, para decidir si se trata de un verdadero par de zapatos o de dos zapatos izquierdos de distinto par³⁰.

Tanto Heidegger como Marion ven en el arte la posibilidad de una donación pura, distinta de la de los fenómenos comunes y de la de los objetos científicos y, sobre todo, libre de los presupuestos que las condicionan. En cambio, la deconstrucción tiende a poner en cuestión este tipo de donación y el privilegio que se deriva de ella; como veremos, que resulte imposible la donación de un fenómeno del que no quepan dudas tiene, por así decir, un valor “trascendental” irrenunciable para la deconstrucción. Por otro lado –este el segundo problema que querríamos anunciar–, Heidegger considera que la obra de arte es un acontecimiento o una institución originaria, y ahí reside su diferencia respecto del objeto fabricado. Sólo este último parece ser el resultado de una operación que, por “abandonarlo a su fin”, puede reproducirse. En contraposición, como recuerda Derrida en la novena sesión del seminario, Heidegger dice de la obra que es algo que sólo ocurre una sola vez. “La institución de la verdad en la obra (de arte) es un acontecimiento original porque consiste en la producción de algo, de un ente que no era antes y que no será nunca más. Puede ser conservado y, por tanto, puede seguir siendo, pero como lo que habrá tenido lugar, si puede decirse, solo una vez”³¹. En cierto modo, esto equivale a sostener que la oposición entre obra de arte y objeto producido se fundamenta en una posibilidad que Derrida nunca habrá dejado de poner en cuestión, a saber, la de que algo pueda ocurrir como algo único e irreplicable. Según Heidegger, habría fenómenos como los instrumentos

²⁹ Concibe, es cierto, que el ente puede aparecer como algo diferente de lo que es, que puede engañarnos y esto forma parte de la esencia de la verdad como *alétheia*. Pero es fácil ver que plantear así las cosas equivale a admitir que, en ciertas circunstancias, ese mismo ente puede darse como lo que efectivamente es, por así decir, sin atisbo de duda. Y esto es, como veremos, lo que Derrida simplemente no puede aceptar.

³⁰ Derrida, J., *La Vérité en peinture*, Paris, Flammarion, 1978, p. 311. La donación que se produce en el arte no es pura: el modo en que se dan los zapatos –su *restance*– es, escribe Derrida, imposible: “la *restance* nunca es reposo absoluto, no es la presencia sustancial e insignificante. Yo también tengo algo que hacer con estos zapatos, darlos quizás, incluso si al final me bastara con decir: simplemente estos zapatos no pertenecen, no son presentes ni ausentes, hay zapatos, no están presentes ni ausentes, hay zapatos [...] *Es gibt, ça donne*, estos zapatos”, *Ibidem*, p. 313.

³¹ Derrida, J., *Donner le temps II*, *op. cit.*, p. 80. Recuérdese que para Marion el acontecimiento es un tipo de fenómeno saturado.

—cuyo paradigma, viene a decir, se extiende irresponsablemente a todos los entes cuando se los interpreta como objetos— que podrían repetirse una y otra vez, debido a que son el resultado de un cálculo, de moldear las cosas acorde a un fin; y otros, que sólo ocurrirían una vez, que no podrían repetirse como tales y en los cuales acontece la verdad, circunstancia de la que se seguiría su privilegio ontológico. Pero esto es algo contra lo que Derrida nos advierte; no solo contra la pureza del origen, contra el privilegio de la supuesta primera vez, sino, como vamos a ver enseguida, contra la idea de una experiencia irrepetible. ¿En qué sentido podría el arte sustraerse a la repetición, la imitación, la falsificación, esto es, a la generalización de la escritura? ¿No es el arte también un texto y, por tanto, en principio reproducible en la misma medida que lo es una herramienta? La generalización de la escritura que se esboza en *La voz y el fenómeno* y se desarrolla en *De la gramatología* apunta en esa dirección³² y se confunde con la idea de una donación (i) impura e insuficiente, y (ii) absolutamente reiterable, cuyos límites y justificación vamos a tratar de analizar en las siguientes páginas.

3. Derrida: donación, escritura y ceniza

Suele decirse que las interpretaciones de Husserl propuestas por Derrida y Marion difieren en razón de la importancia que concede cada una a la primera y a la sexta de las *Investigaciones lógicas*. Marion, que privilegia la última, considera, como Heidegger, que el mérito fundamental de Husserl no reside en haber hecho de la intuición la justificación última de cualquier descripción fenomenológica, sino además en haber ampliado, a partir de esa investigación, los límites de la intuición por encima de lo sensible, esto es, en haber concebido la posibilidad de una intuición categorial —y con ella la pregunta por la donación en general—. Por su parte, Derrida concentra toda su atención en la teoría de la significación expuesta en la primera de las *Investigaciones* porque cree identificar en sus premisas la pertenencia de la fenomenología a metafísica de la presencia. Sería un error, sin embargo, ver en esta discrepancia hermenéutica —i.e. la decisión sobre qué *Investigación lógica* es más importante— la cuestión de fondo y no su consecuencia. En ambas lecturas está en juego la posibilidad y la ejemplaridad de fenómenos pobres en intuición. Es precisamente para establecer el privilegio de lo intuitivo que Marion tiene, en *Reducción y donación*, que dejar atrás tanto la primera investigación lógica —que considera provisional— como los análisis de Derrida en *La voz y el fenómeno*. Pues en ellos lo que se plantea es que, para Husserl, desde el principio y sin ulterior modificación, sólo es verdadera presencia la idealidad del significado en la conciencia, esto es, no la presencia del objeto percibido, de la cosa física, sino la de los objetos ideales, en los que, como ya sabemos, hay un menor grado, si es que no una ausencia completa, de intuición. Es el objeto ideal el que Husserl (leído ahora por Derrida)

³² En un comentario aislado, entre paréntesis, Derrida dice que cuando Heidegger excluye que la obra de arte tenga algo que ver con la firma de un autor quizás lo haya hecho demasiado rápido. *Ibidem.*, p. 82. La firma es en efecto una marca cuyo referente parece siempre garantizado, pero de la que Derrida se ha esforzado por demostrar que funciona como un texto más: puede repetirse en contextos absolutamente ajenos a su origen, puede falsificarse, utilizarse para mentir y engañar, exactamente igual, que un cuadro y que cualquier otra obra de arte. En este sentido Derrida se encuentra, a nuestro parecer, mucho más cerca de Benjamin que de Heidegger.

considera el más objetivo de los objetos y, por tanto, el fenómeno por antonomasia en el que puede descubrirse, por un lado, que “ser” significa “presencia” y, por otro, de qué clase de presencia se trata.

Puede entonces decirse que el ser es determinado por Husserl como idealidad. [...] Esta determinación del ser como idealidad es una *estimación*, un acto ético-teórico que reaviva la decisión originaria de la filosofía en su forma platónica. [...] Ahora bien [...] esta determinación del ser como idealidad se confunde de manera paradójica con la determinación del ser como presencia. No sólo porque la idealidad pura siempre es la de un “ob-jeto” ideal, que está enfrente, presente ante el acto de repetición [...] sino también porque sólo una idealidad determinada a partir del presente viviente como su fuente [...] puede asegurar la pureza de la idealidad.³³

Esta premisa se había formulado de manera aún más clara en la “Introducción” a *El origen de la geometría*: “El objeto ideal es el modelo absoluto del objeto en general. Es siempre más objetivo que el objeto real, que el ente natural”³⁴. El más presente de los fenómenos, el que sirve de modelo absoluto, no es el que nos ofrece la intuición sensible, sino el más conceptual. Es cierto, la deconstrucción que Derrida emprende de la determinación del ser como idealidad aspira a demostrar que la presencia que lo caracteriza nunca es pura, pero no afecta al hecho de que sirva como ejemplo. Al contrario, lo confirma: si la presencia de los objetos ideales presupone siempre cierta ausencia (o diferencia), también estará supuesta, y con mayor razón, en el aparecer de los demás objetos. Si esto es así, si Derrida tiene razón, entonces, al contrario de lo que piensa Marion, ninguna intuición podrá ser capaz de colmar esa insuficiencia originaria³⁵.

Como es sabido, según Husserl, los objetos ideales pueden ser comunicados a través de signos y en muchas ocasiones es así como los aprehendemos. Pero, como se recuerda en *La voz y el fenómeno*, esto no los define; es algo secundario desde el punto de vista de la donación, pues el que aparezcan ante la intuición, en principio, no depende de ningún acto de expresión. Existe, según Husserl, una capa de sentido previa a la expresión, que es autónoma respecto no sólo de los actos de la subjetividad empírica que se refieran a ella, sino también de cualquier instancia mundana o empírica, incluido, por ejemplo, cualquier lenguaje determinado. La presencia en la intuición de los objetos ideales no puede, por principio, requerir de la mediación de ninguna sustancia significante, porque, en tal caso, la presencia, y con ella la certeza, quedaría desplazada, estaría en otro sitio, al que se llegaría precisamente reduciendo el significante, esto es, la mediación que decíamos necesaria. Que yo sepa qué es un león no depende esencialmente de que entienda ciertos términos traducibles

³³ Derrida, J., *La Voix et le phénomène: introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, París, Presses universitaires de France, 1967, p. 63.

³⁴ Derrida, J. «Introducción», en E. HUSSERL, *L'origine de la géométrie*, París, Presses universitaires de France, 1962, p. 57. “La objetividad ideal no es solamente el carácter de las verdades geométricas o científicas. Es el elemento del lenguaje en general. [...] En una importante nota [de *El Origen de la geometría*] Husserl precisa, en efecto, que la ‘literatura en sentido amplio’ comprende todas las formaciones ideales, puesto que estas, para ser ideales, deben poder ser expresables en un discurso y traducibles”, *ibidem*, pp. 56-57.

³⁵ Aquí no tendremos ocasión de analizarlos, pero los fenómenos-límite estudiados por Derrida (el perdón, la hospitalidad, la justicia...) si bien tienen algo de excesivo, son problemáticos y, en último término, imposibles precisamente porque no pueden darse si se los sustrae por completo del ámbito condicional-conceptual que los vuelve insuficientes.

entre sí; “león”, “lion”, “Löwe”, “λέων” significan lo mismo, pero su significado es independiente cualquier palabra. No es necesario que comprenda ninguno ellos para saber qué es un león. Su significado podría darse e incluso repetirse en mi intuición sin lenguaje, independiente de cualquier síntesis mundana, al menos en apariencia. Ahora bien, escribe Derrida, comoquiera que en su ser-ideal estos objetos no son nada, necesitan ser fijados en “un medio que preserve, a la vez, tanto la presencia del objeto ante la intuición como la presencia ante uno mismo, la proximidad absoluta, de los actos [que se refieran a él] consigo mismos”³⁶. De ahí el extraño privilegio, como soporte del significado, de la voz interior o fenomenológica. Extraño, en primer lugar, porque, se diría, todas las formas significantes son igualmente ideales: el fonema y el grafema están, por así decir, en principio, a la misma distancia respecto del mundo exterior. Si la idealidad del objeto ha de expresarse en “un elemento cuya fenomenicidad no tenga la forma de la mundanidad”³⁷, entonces cualquier sustancia significativa –que, recuérdese, es esencialmente distinta del cuerpo empírico correspondiente, de la línea o el sonido– parece apropiada en la misma medida para desempeñarse como medio del significado. Y, sin embargo, en cierto modo el privilegio de la voz de la conciencia está justificado. Derrida insiste en ello: cualquier significante distinto de ella implica un correlato espacial. Todos los significantes que yo pueda emplear se encuentran fuera de mí salvo en el caso de la voz con que me hablo. Cuando me escucho en el monólogo interior “la expresión animada por la *Bedeutungsintention* está absolutamente cerca de mí”³⁸. Sólo aquí la *Bedeutung* se muestra sin necesidad pasar por el mundo; solo aquí el significante se vuelve complementemente transparente, “se reduce él mismo fenomenológicamente”, dice Derrida parafraseando a Husserl, “transforma en pura diafanidad la opacidad mundana de su cuerpo”³⁹. Esta es una autoafección más pura incluso que la del propio cuerpo. El objeto ideal significado por la voz de la conciencia está siempre presente y no puede dejar de estarlo, “se despierta o se mantiene con vida tanto contra sus significantes como gracias ellos”⁴⁰. Esto es al menos lo que Husserl reconoce explícitamente. La argumentación de Derrida pretende, en cambio, demostrar que la capa indicativa de la expresión no puede evacuarse, que la voz de la conciencia es, en cierto sentido, esencialmente lingüística o, lo que es lo mismo, que la insuficiencia que la expresión suple no es contingente, como piensa Husserl, sino necesaria u originaria.

Podríamos reconstruir el razonamiento del siguiente modo. Si, como Husserl mismo reconoce –en contra de gran parte de la tradición filosófica– se puede hablar sin saber de qué se habla, si un discurso para ser un discurso no necesita aplicar reglas de conocimiento, sino únicamente reglas gramaticales, entonces es posible reducir la intuición de cualquier objeto ideal y, con ella, su presencia, que debe pasar a considerarse inesencial. El resultado de esta reducción es, no obstante, una expresión que sigue funcionando como expresión. Las palabras que utilizo pueden estar acompañadas de los actos de les otorgan plenitud intuitiva –como ocurre en el llamado discurso comunicativo normal–. Pero cuando esto no ocurre y se dan sin intuición no por ello se convierten en signos vacíos. Conservan todavía algún grado

³⁶ Derrida, J., *La Voix et le phénomène*, op. cit., p. 90.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*, p. 92.

³⁹ *Ibidem*, p. 91.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 97.

de significación. ¿Acaso no es una experiencia extremadamente habitual la de no entender todo lo que me dicen o no estar seguro de comprender lo que leo? ¿Y cómo podríamos determinar que no hay intuición posible para ciertas expresiones (“círculo cuadrado”, “decaedro regular”, “el actual rey de Francia”) si no entendiéramos lo que significan? Una vez establecida esta posibilidad, el verdadero *coup de force* de la interpretación de Derrida consiste en generalizarla: dejar de considerarla como un accidente del discurso para ver en ella su estructura mínima, afirmar que constituye la estructura mínima del discurso, incluido el monólogo interior.

Pertenece a la estructura original de la expresión poder prescindir de la presencia plena del objeto al que se dirige la intuición. [...] La plenitud es solamente eventual. La ausencia del objeto intencional no compromete el querer-decir, no reduce la expresión a su cara física inanimada y en sí misma insignificante. [...] La intuición de cumplimiento no es, por tanto, esencial a la expresión, a la intención del querer-decir [...] [y] podríamos sentirnos tentados a sostener que no sólo el querer-decir no implica esencialmente la intuición del objeto, sino que la excluye esencialmente. La originalidad estructural del querer decir sería [...] la ausencia de objeto dado a la intuición. [...] La ausencia de intuición –y, por tanto del sujeto de intuición– no sólo está *tolerada* por el discurso, esta *requerida* por la estructura de la significación en general, a poco que se la considere *en sí misma*.⁴¹

Esto es así incluso en los casos de aquellas expresiones, denominadas deícticas, en las que parece que la intuición se encuentra siempre realizada, al menos para aquel que habla. En principio, se diría, “aquí”, “ahora” y “yo” van siempre acompañadas de la intuición correspondiente, entre otras razones porque si, en un enunciado, se las sustituye por una explicitación de su contenido conceptual, el enunciado deja de decir lo mismo. Por eso, al menos en los casos de deixis, la intuición parece absolutamente necesaria; en ella reposa, por así decir, el sentido de la proposición. Siempre sé lo que digo cuando digo “yo”. Y, sin embargo, afirma Derrida, en el uso de esas expresiones, incluso cuando se emplean en el monólogo interior, se encuentra implicada la posibilidad de que no haya intuición, de que esté ausente, por tanto, de que el objeto ideal funcione como un signo más. Igual que con las demás, uno puede equivocarse, mentir e inventar empleando expresiones deícticas, que en ningún momento dejan por ello de querer-decir. Del mismo modo que tiene sentido el célebre “yo estoy muerto” con el que concluye el relato de Edgar Poe, aunque su cumplimiento intuitivo sea imposible, también lo tiene cualquier otra *Bedeutung*, esté dada o no una intuición que la realice. “La posibilidad de esta no-intuición constituye la *Bedeutung* como tal, la *Bedeutung normal* en cuanto tal. Sólo esto permite dar cuenta de que comprendamos la palabra *Yo* no sólo cuando su “autor” es desconocido, sino cuando es perfectamente ficticio. Y cuando está muerto [...] Esta estructura está activa, conserva su eficiencia original incluso cuando [...] tengo la intuición plena”⁴². Esta posibilidad afecta a todos los objetos ideales cuya intuición, por tanto, nunca será plena –y solo quedará, como mucho, postulada como un ideal inalcanzable, esto es, *diferida*–. Vemos, pues, que en la interpretación derridiana la pobreza de la intuición aparece como una posibilidad intrínseca de los objetos ideales. Ahora bien, a diferencia de lo que le hemos visto sostener a Marion, esta

⁴¹ *Ibidem*, pp. 105-109.

⁴² *Ibidem*, p. 113.

pobreza no se deriva del hecho de que la intuición de los objetos ideales no sea empírica, sino del carácter iterable de esos mismos objetos. Es su iterabilidad la que menoscaba la pureza de cualquier intuición que los realice. Que esto sea verdad de un tipo de fenómeno que se considera ejemplar, del fenómeno por antonomasia –según Husserl leído por Derrida– cabe esperar que tenga consecuencias para la fenomenicidad en general, aunque no se expongan sistemáticamente. Y así ocurre *de facto*: la insuficiencia originaria que afecta en *La voz y el fenómeno* a los objetos ideales (y que, como es sabido, Derrida designa con distintos nombres: *différance*, suplementariedad, espaciamento...) se extiende en otros textos a la totalidad de la experiencia, esto es, a todos los fenómenos. La *analogía* o los posibles grados de intuición se vuelven, de este modo, secundarios respecto de dicha insuficiencia que, por contraposición, podemos decir que es *univoca*. No hay fenómenos saturados, fenómenos comunes y fenómenos pobres porque su cumplimiento, la presencia plena, nunca se produce; sabemos –y lo sabemos *a priori*– que, por intensa que sea, ninguna intuición compensa la finitud de la experiencia; los fenómenos desde este punto de vista son todos iguales: impuros y reiterables.

Este univocismo queda expresado en varios momentos de la obra de Derrida, algunos de los cuales se cuentan entre los más célebres. ¿Qué significa la generalización de la escritura, el *il n'y pas de hors-texte*, los principios –si puede seguir llamándose así– de diseminación y suplementariedad? Simplificando tal vez demasiado: que todo –es decir, que todo fenómeno– es escritura porque “escritura” designa siempre, en filosofía, un tipo de comunicación en la que la presencia de los actos de significación o de los elementos que permitieran inferir tales actos con cierta seguridad, vale decir, la presencia de un contexto suficiente nunca está garantizada. La escritura es la figura o el paradigma de esa extraña no-intuición originaria que acabamos de reconocer como constitutiva del fenómeno por antonomasia en *La voz y el fenómeno*. Como es sabido, contrapuesta a la escritura, la oralidad suele presentarse como una forma de comunicación razonablemente plena; que tiene lugar solo cuando los interlocutores están lo suficientemente cerca los unos de los otros como para que la intuición del contexto sea tan parecida que les permita inferir adecuadamente lo que los demás quieren decir. Y, en caso de que surjan dificultades, también lo bastante cerca como para que puedan plantear las preguntas pertinentes. La escritura, en cambio, se caracteriza porque nada de esto pueda ocurrir. Suplemento del habla, extiende el alcance de la comunicación más allá de la presencia de los interlocutores, el contexto, el objeto, el sujeto y los correspondientes actos de significación; eso sí, al precio de que nadie pueda estar absolutamente seguro de lo que un texto escrito quiere decir. Como hemos señalado al evocar la conferencia de Heidegger, el hecho de que uno pueda (o a veces tenga que) seguir interpretando un texto escrito, por ejemplo, una obra de arte literaria, no se debe a que dicho texto albergue un fondo de sentido por descubrir, potencialmente inagotable, a que no quepa en los marcos de nuestra intuición, sino a todo lo contrario: a que, precisamente porque es un texto, le falta algo (la presencia plena de su contenido ideal) cuya ausencia es precisamente lo que pone en movimiento nuestra imaginación. La escritura es un fenómeno pobre en intuición, pero no porque se dé en escorzos o sin que intervenga la sensibilidad, sino porque puede repetirse como la misma escritura incluso cuando faltan los actos intuitivos de todas las partes implicadas en ella (a pesar de mi muerte, de la del receptor, de la desaparición del contexto, etc.). Ahora, esta ausencia es precisamente lo que toda la argumentación *La voz y el fenómeno* pretende hacer valer como una

posibilidad estructural no sólo de cualquier discurso –escritura, habla, monólogo interior– sino también de los objetos ideales en general.

En la obra de Derrida no se encuentra una justificación exhaustiva de la generalización de esta posibilidad estructural, pero no por ello es menos determinante. Como dijimos al principio, la interpretación de la fenomenicidad como escritura sustituye a otras interpretaciones posibles de forma velada, entre otras razones porque no es una mera sustitución, sino que se espera que transforme la lógica misma que regula cualquier argumentación: no instituye otro origen, sino la ausencia de origen; no un tipo diferente de intuición, sino la precariedad de cualquier intuición. Su alcance es general. Está supuesta en todos los análisis de *De la grammatologie* donde, como es sabido, a través de una atenta lectura de Rousseau, Derrida muestra que suplemento es no solo la escritura respecto del habla; sino también el habla (respecto del sentimiento), la educación de Emilio, la asamblea política, la masturbación –es decir, cualquier dimensión social respecto de la naturaleza– y potencialmente la naturaleza misma, en la medida en ya siempre ha dejado de ser un elemento puro y funciona como remedio de los problemas de la sociedad. La explicación más esclarecedora nos parece que se encuentra, sin embargo, en un pasaje de *Marges* dedicado a demostrar la “no-saturación estructural” del contexto, es decir, la razón de que “un contexto nunca sea absolutamente determinable o en qué medida su determinación nunca esté asegurada o saturada”.

Los rasgos que pueden reconocerse en el concepto clásico y estrictamente definido de escritura son generalizables. Valdrían no solo para todos los órdenes de “signos” y para todos los lenguajes en general, sino también, más allá de la comunicación semiolingüística, para todo el campo de lo que la filosofía denominaría la experiencia, incluso la experiencia del ser: la llamada “presencia”. [...] ¿No se los encuentra en cualquier lenguaje, por ejemplo, en el lenguaje hablado y, en el límite, en la totalidad de la “experiencia” en tanto que no se separa del campo de la marca, es decir, [...] de unidades de iterabilidad, de unidades separables de su contexto interno o externo y de sí mismas, en tanto que la iterabilidad misma que constituye su identidad nunca les permite ser una unidad de identidad consigo mismas? [...] Esta posibilidad estructural de estar separada del referente o del significado (por tanto, de la comunicación y su contexto) me parece que convierte a toda marca, aunque sea oral, en un grafema en general, es decir, como hemos visto, en el *resto* [*restance*] no presente una marca diferencial separada de su supuesta “producción” u origen. Y yo extendería incluso esta ley a toda “experiencia” en general, habida cuenta de que no hay experiencia de *pura* presencia, sino únicamente cadenas de marcas diferenciales.⁴³

Derrida piensa, por tanto, que la escritura sirve de modelo o de ley a todo lenguaje e incluso a toda experiencia, esto es, a todo fenómeno. La justificación es sin duda insuficiente: ¿qué quiere decir que la experiencia esté constituida por cadenas de marcas diferenciales? Probablemente que los fenómenos se presentan siempre los unos referidos a los otros o, como decía Heidegger, formando una “totalidad remisional”⁴⁴ –y, por tanto, no sólo que su posición relativa se mantiene aunque falte alguno de ellos, sino que la misma experiencia puede repetirse, en otro lugar, en otro

⁴³ Derrida, J., *Marges – de la philosophie*, París, Minuit, 1972, pp. 376-378.

⁴⁴ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003, §17, p. 98.

momento, en ausencia incluso de cada uno de los fenómenos concretos, siempre y cuando la estructura sea “la misma”. No obstante, como se sostiene que esta posibilidad es constitutiva de la experiencia incluso cuando hay presencia, es decir, también cuando tenemos cierta intuición de los fenómenos, esto significa que nunca hay presencia plena, que nunca hay intuición completa de nada; y, con mayor razón, si no hay presencia plena, tampoco puede haber intuición excesiva, superación o saturación de ningún fenómeno. No tanto que no haya belleza, amor y justicia, sino que interpretarlos como fenómenos saturados es inadecuado en la medida en que oculta un déficit de intuición intrínseco –y que, como dice Derrida en ocasiones, los vuelve “imposibles”⁴⁵–. Podemos entonces decir, aceptando por un momento que la deconstrucción es, como dice Marion, un tipo de reducción fenomenológica, que el resultado de la generalización de la escritura, al que se llega *deconstruyendo* las expectativas de la metafísica respecto–precisamente– de la presencia plena, no es un mayor grado de donación, sino todo lo contrario: la constatación de que toda donación es precaria, insuficiente, imperfecta o, si se quiere, finita.

Seguramente nuestra interpretación hubiese requerido de una mejor y más extensa justificación, pero encuentra al menos una primera confirmación en *Feu la cendre*. Este opúsculo del año 1987, insólito desde el punto de vista formal, nos parece que ocupa dentro de la obra de Derrida un lugar de cierta importancia. No es un comentario –o lo es de una frase del propio Derrida: *il y a là cendre*, ahí hay ceniza– y, por tanto, no plantea los problemas de atribución o apropiación que surgen inevitablemente cuando comenta a otros autores. Es más, hasta donde sabemos, se trata del único texto publicado por Derrida en que se refiere al problema de la donación exclusivamente en sus propios términos. A diferencia de lo que ocurre con *Donner le temps II* –e incluso con el primer libro homónimo– aquí no puede dudarse de que las tesis sobre el don que se explicitan son las suyas, las que sustentaban sus trabajos anteriores. Seamos más específicos: *Feu la cendre* no solo confirma que el problema fenomenológico de la donación orientaba los análisis de la escritura a los que nos hemos referido, sino también la manera en que hemos reconstruido la interpretación derridiana de dicho problema y que podemos resumir mediante la fórmula: no hay donación pura, sino “gris”. De hecho, con las referencias a la ceniza a lo largo de este texto, Derrida pretende, entre otras cosas, matizar su posición anterior, sugerir que los restos de la combustión serían un mejor paradigma del tipo de donación que tiene en mente y que hemos tratado de identificar en los textos sobre Husserl y la escritura: “Ahora tengo la impresión de que el mejor paradigma de la *trace* [...] no es [...] el rastro de caza, el surco en la arena, la estela en el mar, el amor de la pisada por su huella, sino la ceniza”⁴⁶. Por un lado, se recurre a este “viejo término gris” porque expresa mejor que los demás la pobreza en intuición de la experiencia, pues a diferencia, por ejemplo, de la pisada o el trazo nunca puede determinarse de qué es ceniza la ceniza: “¿Por qué ahí [*là*] ceniza? Lugar en que se quemó, ¿pero qué, quién? Mientras no se sepa, y usted nunca lo sabrá, de lo incinerado no quedará más que ceniza”⁴⁷. Por otro, como decimos, este término se vincula de forma explícita con el problema de la donación y la fenomenicidad. La

⁴⁵ Derrida, J., *Sauf le nom*, París, Galilée, 2006, p. 32. El término “imposible” en Derrida tiene un sentido literal que a veces se olvida. Que de hecho se produzcan cosas imposibles solo complica la aporía, no la disuelve.

⁴⁶ Derrida, J., *Feu la cendre*, s. l., Des Femmes, 1998, p. 27.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 21.

frase “*il y a là cendre*” sugiere, dice Derrida, lo siguiente: que “nada habrá tenido lugar salvo el lugar. Ahí hay ceniza: hay lugar”⁴⁸— por tanto, que ceniza es el nombre del tener lugar, del haber esto o aquello, en contraposición a lo que hay; que ceniza es la posibilidad (el “ha lugar”) de todo lo que puede tener lugar, ofrecerse o darse. Y un poco más adelante no sólo se afirma que “la ceniza ocupa el lugar del don” —esto es, de la supuesta presencia pura— sino que se lo equipara con el ser:

La ceniza no es nada que exista en el mundo, nada que permanezca como un ente. La ceniza es el ser o, mejor dicho, que hay —es un nombre del ser que ahí allí, pero que al darse (*es gibt ashes*) no es nada, permanece más allá de todo lo que es (*konis epekeina tes ousias*), se mantiene impronunciable para que se vuelva posible decirlo, aunque no sea nada.

Tenemos, por tanto, que: (i) la ceniza es un paradigma de la huella y al mismo tiempo sustituye o se confunde con la donación y el ser. De ello se sigue que (ii) los análisis y la generalización de la huella escrita en *De la gramatología* y otros textos afines, incluido *La voz y el fenómeno* pero no sólo, respondían de algún modo —indirectamente, mediante desplazamientos discretos— al problema clásico de la donación. En una nota de *La voix et le phénomène*, justo antes de afirmar que “el privilegio del ser no es capaz de resistir la deconstrucción” que acaba de emprender, Derrida aseguraba que un día habría que preguntarse si “el pensamiento de Heidegger no reclama a veces las mismas preguntas que la metafísica de la presencia”, sobre todo respecto “del privilegio de la voz y la irreductibilidad ciertas palabras, como la palabra “ser”⁴⁹. La sospecha respecto de la radicalidad del pensamiento de Heidegger reaparece una y otra vez a lo largo del itinerario de Derrida⁵⁰. Cuando concierne al problema que aquí nos ha ocupado, tiene siempre la misma forma: Heidegger sigue pensando el ser —lo designe con esta palabra o con otras supuestamente más adecuadas— como algún tipo de presencia. Por mucho que se insista en que el ser no es un ente, en que no puede aprehenderse como un ente, es el ser de unos entes que, una vez liberados de ciertos prejuicios metafísicos más o menos modernos, siguen ofreciéndose a la intuición, sigue manifestándose como lo que son y seguimos teniendo acceso a su presencia, que no se pone en cuestión. Como hemos intentado demostrar, esta sospecha vale también para la fenomenología de Marion. Todo lo que hemos dicho sobre el problema de la donación en Derrida apunta en la dirección opuesta: los fenómenos son grises, no se dan con plenitud a la intuición; y si la ceniza es efectivamente algo así “como la casa de ser”⁵¹, entender qué significa nos obligará a renunciar una y otra vez a una idea de donación todavía demasiado pura.

4. Referencias bibliográficas

Cazzanelli, S., «La donación sin fenómenos de Jean-Luc Marion: Una crítica hermenéutico-fenomenológica», en *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*,

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Derrida, J., *La Voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 88.

⁵⁰ Nos hemos ocupado en Mistral, R., “Más puro y revolucionario: el nacionalsocialismo de Heidegger según Jacques Derrida” en *Philosophical Readings* [en prensa].

⁵¹ Derrida, J., *Feu la cendre*, *op. cit.*, p. 25.

- 78, no. 299 (2022): 1085–1097. <https://doi.org/10.14422/pen.v78.i299.y2022.011>
- Dastur, F., *Déconstruction et phénoménologie*, Paris, Hermann, 2016.
- Derrida, J., *Donner le temps II*, Paris, Seuil, 2021.
- Derrida, J., *Donner le temps: La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991.
- Derrida, J., *Feu la cendre*, Paris, Des Femmes, 1998.
- Derrida, J., *La Vérité en peinture*, Paris, Flammarion, 1978.
- Derrida, J., *La Voix et le phénomène: introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Presses universitaires de France, 1967.
- Derrida, J., *Marges – de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.
- Derrida, J., *Sauf le nom*, Paris, Galilée, 1993.
- Gadamer, H.-G., *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme, 2006.
- Gilbert, P., «Derrida et Marion, critiques de Husserl», en *Gregorianum*, Vol. 75, No. 1 (1994): 95–133. <http://www.jstor.org/stable/23579233>
- Heidegger, M., *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza Editorial, 2010.
- Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003.
- Hume, D., *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Edited by Tom L. Beauchamp. Oxford Philosophical Texts, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. I: Introducción general a la fenomenología pura*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Husserl, E., *Investigaciones lógicas*. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- Husserl, E., *L'origine de la géométrie*, Paris, Presses universitaires de France, 1962.
- Kant, I., *Crítica del juicio* Madrid, Tecnos, 2007.
- Marion, J-L., *Étant donné*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997. <https://doi.org/10.3917/puf.mario.2013.02>.
- Marion, J-L., *Le visible et le révélé*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2016.
- Marion, J-L., *Réduction et donation*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989. <https://doi.org/10.3917/puf.mario.2010.01>.
- Marion, J-L., «Un moment français de la phénoménologie», en *Rue Descartes*, 35 (2002): 9. <https://doi.org/10.3917/rdes.035.0009>.
- Martínez Marzoa, F., *Desconocida raíz común: Estudio sobre la teoría kantiana de lo bello*, Barcelona, Visor, 1987.
- Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Editions Gallimard, 1945.
- Potestà, A., *El origen del sentido: Husserl, Heidegger, Derrida*, Santiago de Chile, Metales pesados, 2013.
- Rogozinski, J., *Le Don de La Loi: Kant et l'énigme de l'éthique*, Paris, Presses universitaires de France, 1999.
- Vinolo, S., «La estética kantiana como paradigma de la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion», *Con-Textos Kantianos*, 12 (2020): 516–35. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4304124>.