



FENOMENOLOGÍA DEL SACRAMENTO

Aportes a partir de la categoría de *donación* de Jean-Luc Marion

Phenomenology of the Sacrament
Contributions from Jean-Luc Marion's Category of Givenness

Guillermo Santiago Salinas

guillermosalinas@ufasta.edu.ar

Escuela Universitaria de Teología – Santa Clara del Mar – Argentina

Resumen

La categoría fenomenológica de donación, en el desarrollo realizado por el fenomenólogo francés Jean-Luc Marion, se presenta como un posible elemento clave para el pensamiento teológico contemporáneo. El fenómeno del Sacramento, analizado en criterios de donación, implica una profunda riqueza para la experiencia vital de Dios y su donación gratuita a la persona humana. Su investigación nos presenta novedades en torno a la visión de la sacramentalidad, al modo propio de recibir la donación divina y a las modificaciones que esta implica en la totalidad de la vida humana.

Palabras clave: Donación; Revelación; experiencia de Dios; San Agustín; Santo Tomás.

Abstract

The phenomenological category of "givenness", in the development carried out by the French phenomenologist Jean-Luc Marion, is presented as possible key element for contemporary theological thought. The phenomenon of the Sacrament, analysed as givenness, implies a deep richness for the vital experience of God and his free givenness to human person. Its research gives us novelties around the vision of sacramentality, the proper way of receiving the divine gift and the modifications that itself implies in the whole human life.

Keywords: Givenness; Revelation; God's experience; Saint Augustine; Saint Thomas.

Recibido: 09/06/2021

Aceptado: 10/07/2021

Publicado: 12/07/2021



Introducción: una categoría para la teología contemporánea

En su fenomenología de la donación (fr. *donation*, al. *Gegebenheit*), Jean-Luc Marion plantea nuevas posibilidades para la teología contemplando a la Revelación en el horizonte de la fenomenalidad, puesto que “ninguna revelación ocurre sin algún modo de fenomenalidad” y la teología *per se* “se apoya sobre hechos dados, figuras, pareceres y manifestaciones” (Marion, 2005, p. 55). De este modo, propone a la donación como categoría que redefina las relaciones posibles fenomenología y teología (cf. *Ibid.*, p. 56), promoviendo la necesidad de la teología de servirse de los aportes de la fenomenología para la consideración de los propios fenómenos de la Revelación cristiana.

Siguiendo las propuestas marionianas, Donald L. Wallenfang¹ se pregunta si la misma noción de donación puede ser aplicada, de forma directa o análoga, en el contexto de la teología sacramental (cf. Wallenfang, 2010, p. 131). En su discurso, Wallenfang expone acerca de cómo el concepto de donación, según la perspectiva de Jean-Luc Marion, puede ser aplicada como clave hermenéutica para la exploración en el fenómeno paradójico del sacramento, dónde la fenomenalidad de lo visible y lo invisible coinciden (cf. *Ibid.*). De este modo, para examinar la dinámica de la donación en la fenomenalidad sacramental, Jean-Luc Marion –y, luego, Wallenfang en su exposición acerca de la comprensión del filósofo francés, junto a E. Husserl y M. Heidegger– considera a la Eucaristía como “evento”, logrando, creemos, un nuevo aporte fenomenológico a la comprensión de la sacramentalidad. La categoría de “donación”, en el marco de un estudio teológico cuyo método sea el fenomenológico, parece capaz de erigirse como noción integradora “para la conducción de una investigación teológica adecuada, creíble y relevante” (Wallenfang, 2010, p. 132), una que llame al pensamiento teológico contemporáneo a realizar verdaderas respuestas, observaciones y propuestas.

¹ Donald L. Wallenfang OCDS, profesor de Filosofía y Teología en el Seminario Mayor Sacred Heart de Detroit; doctor en Filosofía, especializado en la espiritualidad carmelitana, la fenomenología y la metafísica; concentrando sus estudios en investigaciones sobre el pensamiento de Edith Stein, Jean-Luc Marion, Paul Ricoeur, Emmanuel Lévinas, los santos carmelitas y la Nueva Evangelización. Nos serviremos de su exposición para la comprensión de la obra de Jean-Luc Marion, sobre todo siguiendo la interpretación recopilada en *Sacramental Givenness: The Notion of Givenness in Husserl, Heidegger, and Marion, and its Import for Interpreting the Phenomenality of the Eucharist (Philosophy and Theology 22*, pp. 131-154). Las traducciones realizadas del artículo original en inglés son nuestras.



En nuestro caso, intentaremos extender lo obtenido acerca de la donación en la sacramentalidad eucarística hacia la generalidad de los sacramentos de la Iglesia, haciendo hincapié así en aquella dinámica de la donación propia del fenómeno sacramental, aquello “único del sacramento (...) en términos de donación” (cf. Ibid.). Asimismo, buscaremos constituir un diálogo entre la concepción de la Sacramentología General clásica² del sacramento y lo mencionado respecto de la realidad sacramental en términos de fenomenología de la donación, a fin de reconocer los aportes que se conforman para la teología sacramental.

La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion

La donación: último principio de la fenomenalidad

Al preguntarse acerca del porqué del indispensable rol que la donación tiene para la hermenéutica de un fenómeno, Wallenfang recoge las palabras del filósofo francés en su libro *Reducción y donación*, en que afirma que esto se debe a que “la donación sola es absoluta, libre y sin condición, precisamente porque da” (Ibid., p. 132; cf. Marion, 1998, 33). En la donación se descubre el fenómeno en su “más cruda y original forma” (Ibid.), se contempla libre de condiciones o contaminaciones, libre de sesgos y de proyecciones, libre de suposiciones y de dominios. La donación refiere a la libertad de manifestación del *sí mismo* del fenómeno, en el modo en que se manifiesta a *sí mismo* o no, implicando la pasividad de la intuición subjetiva, que no comporta acción sobre el fenómeno, ni determinación alguna sobre su fenomenalidad y su aparecer, accediendo a recibir, contemplar, el fenómeno en *sí mismo* (cf. Ibid.). Asimismo, al tornarse el ser humano incapaz de poner límites y condiciones de posibilidad al aparecer fenoménico, el sujeto se vuelve, también, incapaz de “domesticar” el misterio que se da: se ofrece así, en la donación, una liberadora y cautivante hermenéutica de la teología sacramental.

² Para la presentación de dicha concepción, nos basaremos fundamentalmente en la exhibición realizada por el doctor en Teología valenciano, Ramón Arnau-García, en su manual *Tratado General de los Sacramentos* (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, España, 2004).

La donación, como categoría fenomenológica, se establece como concepto relativo a la inmanencia³ y la trascendencia⁴, en que el fenómeno dado resulta como de un despliegue de la donación, cuyo autor no es la conciencia, que no es capaz de elegirla, prevenirla o constituirla, sino que adviene o sobreviene a la persona humana como un evento imprevisto, cuyo vestigio de la donación son los *datos* (o “dados”, fr. *donnée*) (cf. Marion, 2005, 51-52). “La donación no indica aquí tanto el origen de lo dado cuanto su estatuto fenomenológico” (ibid.), de modo que toda sustancia (*oúsia*) y toda

³ Con “inmanencia” (lat. “immanere”) comprendemos aquí una tal dependencia del fenómeno objetual intencional a la conciencia, en tanto este primero ya constituido en y capaz de afectación de la segunda, de tal forma que, aquello de lo que se ha tenido vivencia –según sus trascendentales y “diversas procedencias” (Marion, 2005, p. 48)–, ha sido recibido (aprehendido) y es percibido interiormente en un segundo acto (de manera inmanente, *id est, innere Wahrnehmung*). Asimismo, se distingue de la gnoseología inmanentista, cuya concepción de inmanencia remitía a la dependencia substancial y existencial del objeto como tal, es decir, en sí mismo, a la conciencia humana, cuyo acto de conocimiento era sostenido como principio de la existencia y permanencia del objeto, “de tal suerte que su único ser consiste en ser pensado” (cf. “Inmanencia” in *Diccionario de Filosofía*, por Brugger, 1969, pp. 265-266). Esta última perspectiva concluye en un verdadero idealismo gnoseológico (o un inmanentismo y solipsismo real de autoafección de la conciencia incapaz de salir hacia Dios, el mundo o el prójimo y su esencia, cf. Marion, 2005, p. 48), en que el ser coincide con la idea, con el ser pensado; frente a esto, la categoría de donación es presentada como noción dinámica en que la subjetividad no se erige en privilegiada frente al objeto, ya no constituyéndolo según sus propias medidas y condiciones trascendentales de posibilidad, sino permitiéndole y contemplando su *ipseidad* particular tal como se da en la experiencia vital (*Erleben*).

⁴ El concepto de trascendencia puede entenderse bajo dos sentidos, estos son, por una parte, la capacidad de la conciencia –refutada por Marion– para salir de sí hacia los fenómenos en sí mismos, de modo que los constituye y los determina en sus condiciones de ser experimentados; y, por otra, todo aquello relativo a los objetos en sí mismos independientes de la conciencia y sus fenómenos inmanentes, es decir, las cosas en sí mismas y la realidad *in se*. El Yo, para Marion, es liberado del primer sentido de la trascendencia, esto es, el solipsismo como “la captividad impuesta tanto por el concepto como por el ser” (cf. Marion, 2020, p. 142), mediante la misma donación de los fenómenos como principio inmanente a los fenómenos, independientes de la conciencia. Frente a la pregunta acerca de la seguridad del conocimiento de las cosas en sí por acceso a éstas, interpretamos la “doble faz” del fenómeno concibiendo a la donación como no sólo la posibilidad del Yo de tornarse receptor del otro, de la donación que proviene de lo trascendente, sino lo trascendente a la conciencia, en su donación incondicionada, como un sí mismo abierto al Yo en su dinamismo vital, por su mismo sello donativo inmanente a sí: esto queda patente en el amor, en el que si el Yo ama primero, el amor no se da como recibido de otro, sino como vanidad. En esta interpretación seguimos a la doctora en Filosofía Carla Canullo y su exposición sobre el filósofo francés en “La inaudita defiguración de la trascendencia. La fenomenología de la donación frente al desafío del allende”, in Marion, 2020, pp. 135-152. Creemos que, abandonada esta perspectiva, la fenomenología marioniana recaería, por partir de un principio de reduccionismo trascendental, en una imposición sobre la donación en la misma realidad, siguiendo el principio de inmanencia.



causa no gozan del privilegio en la aparición, sino que “ceden el paso al accidente y al efecto” (cf. *Ibid.*, p. 53). Estos últimos son recibidos en su aparecer, en su advenimiento, en la afectación que tienen en nosotros.

En su donación, lo que aparece se da “sin reservas ni resto” (*Ibid.*, p. 48), “no como la apariencia o el representante de un en-sí ausente (...), sino como ello mismo en persona y en carne” (*Ibid.*): la donación, entonces, da con certeza lo dado. Dicha certeza o evidencia (*Evidenz*, según Husserl) reside en la afectación de la conciencia por la vivencia de lo dado, por lo que la donación implica doblemente al hombre, en su experiencia y su conocimiento, por su doble sentido inmanente y trascendente: “la donación equivale de hecho al fenómeno mismo, cuyas dos caras” (*Ibid.*) son el aparecer (*Erscheinen*, lo inmanente, o relativo a la conciencia) y lo que aparece (*Erscheinenden*, lo trascendente, relativo a la cosa en *sí misma*)⁵. De este modo, la donación se erige principio incondicionado⁶, modo universal y horizonte más originario de toda fenomenalidad.

Asimismo, por la donación, como advenimiento independiente del Yo, se tornan independientes los fenómenos de la intención, puesto que la misma donación, como modo universal, origen y condición de incondicionalidad del sí mismo manifestado, precede a la intención. Lo dado, entonces, tiene por

⁵ Aquí la distinción de “las dos caras” del fenómeno, sugiere, en la perspectiva de la donación, a nuestro entender, una distinción ideal (esto es, no real) en la abstracción del proceso dinámico del encuentro con lo dado y su percepción también doble, primero vivencial y, luego, psíquica, mental o interior, con su carácter pasiva-activa (a saber, la reducción a lo dado o contra-intencional). Sin embargo, esto puede también comprenderse en el sentido en que se expuso lo concerniente a la inmanencia (y el inmanentismo), entendiendo las dos caras (o regiones, esto es, “conciencia” y “mundo”) como dos polos distintos y distantes realmente: por un lado, el fenómeno psíquico, mental, inmanente, al que se reduce todo el conocimiento humano comprendiendo a las sustancias como *substratum* incognoscible (según la concepción empirista de Locke y criticista de Kant de sustancia, origen del principio de inmanencia, cf. Verneaux, 1980, p. 135-136) y, por consiguiente, la restricción de la experiencia humana a lo sensible (fenomenalismo); por otro lado, la cosa “en sí misma”, trascendente, a la que se orienta la conciencia, “intocable” en su “sustancialidad” distante, reducida en gran medida, a saber, a un grupo estable de cualidades sensibles y como *ens* sólo y en tanto arrojado a la conciencia (*fundamentum inconcussum veritatis*), *id est*, reducido –trascendentalmente– de realidad existente e independiente a objeto pensado (*percipere, cogitare*) y dependiente (correlato de la conciencia). De esto se sigue “la escisión del ser en la relación conciencia sujeto-objeto” (Colomer, 2001, p. 22) y, por tanto, la reducción de la verdad del ser a la verdad del sujeto.

⁶ “Principio de todos los principios” según la descripción de Husserl (1962, p. 58), que todo lo que se nos da originariamente en su realidad corpórea debe ser recibido simplemente como se da y en sus propios límites, su condición original, sin la que este no podría mostrarse (cf. Marion, 2020, p. 58).

determinación su origen en el allende, su *adveniens extra*. Así, “tal donación acontece originariamente de modo contra-intencional por saturación de intuición” (Marion, 2020, p. 59). Según el grado de intuición, los fenómenos serán pobres, comunes –de derecho común– o saturados.

La reducción: fenomenológica, existencial, a lo dado y la reducción teológica

Siguiendo el camino de que todo “lo que se muestra, primero se da” (Marion, 2008, p. 35), Jean-Luc Marion concibe la tarea fenomenológica como la omisión y renuncia de “todo obstáculo a la recepción de tal donación” (Marion, 2020, p. 58). Para ello, se torna necesaria una reducción (*réduction*) capaz de, suspendiendo la actitud natural, traspasar “los ámbitos de la fenomenalidad abiertos por la reducción trascendental y la reducción óntico-existencial” (Ibid.). Estas últimas se distinguen por ser, por un lado, la reducción fenomenológica (*epoché*), una reducción de un fenómeno –realidad tal como se manifiesta– al objeto, operada por el Yo trascendental, según Husserl; por otro lado, la reducción óntico-existencial, operada por el *Dasein*, reducción del fenómeno al ente, según Heidegger (cf. Marion, 2008, p. 14).

Una tercera reducción es lo postulado por Marion, una que “retoma, valida y descalifica a la vez a las dos primeras: la reducción del fenómeno a lo dado en él” (Ibid.), que permite concluir su principio fenomenológico de “a tanta reducción, tanta donación” (Ibid.). La reducción a lo dado, según la posición del filósofo francés, libera al fenómeno en su aparición de las condiciones del Yo y de los límites del horizonte de fenomenalidad puestos por este. Liberando de la trascendencia⁷ intencional ya orientada desde la conciencia hacia la cosa, la reducción elude las imposiciones sobre esta, ya no volviéndola frágil bajo “la incertidumbre, el error, la ilusión” (Marion, 2005, p. 47), sino eliminando del trayecto del aparecer todo lo ligado a las inmanencias que confunden la vivencia (apariencias, confusiones, imaginaciones, recuerdos de lo dado, cf. Ibid.). El objeto mentado –y aún el fenómeno en su doble sentido– es separado,

⁷ Acerca de la problemática de la inmanencia y trascendencia en el sentido en que lo plantea la filosofía moderna y contemporánea, y particularmente la fenomenología, creemos pertinente una investigación en torno al carácter *in statu viae*, dinámico, vital, existencial y en desarrollo, del conocimiento humano según el pensamiento fenomenológico, capaz de considerar la posibilidad acerca de si ambas categorías (inmanencia y trascendencia) puedan ser comprendidas en una perspectiva integral entre el aspecto dinámico y estático del conocimiento humano.



o abstraído, de aquellos factores identificados, filtrados y discriminados que obstaculizan la recepción de lo dado en el fenómeno: es el paso del accidente a la sustancia, el paso del efecto a la causa, del fenómeno⁸ a lo dado.

La reducción, asimismo, “ejerce perfectamente los dos sentidos que pueden entenderse en ella” (Marion, 2008, p. 51), estos son: por un lado, restringir “el aparecer a lo que él alcanza una verdadera donación” (Ibid.) y, por otro, reconducir “el aparecer que tiene que darse hasta el oficio de atraer lo visible hacia la donación” (Ibid.), esto es, conducir los visibles dispersos, potenciales, confusos e inciertos (apariencias, escorzos, impresiones, intuiciones vagas, hechos supuestos, opiniones, teorías absurdas, etc.) (cf. Ibid.) “hacia la donación, mediante la cual marca el grado de fenomenicidad” (Ibid.), que la reducción mide.

Toda vivencia es permisiva de la donación en tanto y en cuanto se entregue a tal donación irremediamente, cerciorando lo dado para que se revele solo lo dado, a fin de, mediante la intuición, obtener certeza de lo dado (Marion, 2005, p. 49). Para esto, mediante la reducción contra-intencional, también, de lo inmanente –a fin de que lo inmanente no produzca carestía, disminución o confusión de lo dado en la cara mental del fenómeno–, se reduce doblemente la condición existencial del fenómeno, al reducirse los contenidos trascendentales y los contenidos inmanentes que puedan confundirlo (cf. Ibid.). La atención se fija en el fenómeno, conllevando esto a la experiencia de la donación, a “la experiencia de su certeza” (Ibid.), doble y única en una sola vez, experiencia del fenómeno dado en su doble rostro y del sí mismo que se manifiesta⁹. No puede dudarse ya de lo dado ni de su modo de donación

⁸ En este sentido, creemos necesario abordar esta problemática teniendo en perspectiva ese doble sentido del fenómeno en vinculación con la gnoseología clásica aristotélica y tomista, a fin de descubrir si es oportuno hablar del fenómeno, tal como aquí fue expuesto, como accidente en un doble sentido, como análogo óptico percibido existencialmente (vitalmente, desde la perspectiva dinámica subjetiva) de lo denominado como apariencia o figura de un ente (o sus accidentes perceptibles en general) y como análogo psíquico (mental, percibido interiormente) de las ideas como accidentes segundos, formas abstraídas de las realidades materiales experimentables. Este camino, creemos, abriría un puente de diálogo entre fenomenología y filosofía clásica, teniendo a la categoría de la donación como punto clave. Creemos que esto abriría a la fenomenología a nuevos diálogos y preguntas, abandonando la postura radical del prejuicio sobre todo otro conocimiento, tendiendo el diálogo con tradiciones filosóficas diversas a ella.

⁹ Esta perspectiva de la donación no implica, de este modo, desplazamiento de retroceso hacia la perspectiva empirista (cf. Marion, 2005, 49), sino que se asemeja, en cierto modo, a la postura

particular, que le es propio e irrevocable, debe ser aceptado tal cual adviene, no buscando la certeza por las condiciones de posibilidad puestas por la conciencia, sino permitiéndole a la verdad de lo dado revelarse, en su particularidad, en su especificidad, en su propio grado de donación (cf. *Ibid.*). De aquí deriva la íntima implicación entre la reducción y la donación, que define el principio de la fenomenología.

De esto se sigue que los datos deben ser aceptados como tales, a partir de la donación de la que surgen, sin ser encerrados en significaciones previas que proyecten carestía sobre su sello propio. El dato, o don inmanente a la conciencia manifestado por la reducción, y la donación, pura en su pliegue trascendente¹⁰ del que el dato depende, se distinguen, pero la primera es resultado de la articulación producida por el despliegue de la segunda. La reducción se torna necesaria para la recepción del advenimiento propio de la donación por el don, es decir, mediante lo dado.

Existe aún un cuarto tipo de reducción, llamada reducción teológica¹¹. Esta es presentada como la reducción mediante la que, el creyente, permite la fenomenalización de la Revelación, esto es, la donación divina (cf. DV, 2) “a quien es capaz de ser afectado por ella” (Marion, 2020, p. 62). En esta reducción, entonces, el destinatario de la Revelación se torna inherente al mismo acto de donación divina y el sujeto “en quien dicha Revelación se fenomenaliza” (*Ibid.*, p. 63). La fenomenalización sucede en la fe, por la que se amplía el campo de la manifestación, puesto que “todo lo que se muestra se da, pero no todo lo que se da se muestra” (*Ibid.*). Por la recepción activa de la fe, el creyente fenomenaliza la Revelación trayendo la donación de Dios “al ámbito de la mostración” (*Ibid.*), por lo que es primeramente necesitado de la donación primera de Dios mediante la gracia, que lo adviene y auxilia, haciéndolo capaz

aristotélica de la experiencia, en que, para la formación del conocimiento, colaboran experiencia sensible y abstracción del entendimiento. La óptica fenomenológica, sin lugar a duda, se distingue por ser para ella, el camino del conocimiento, fundamentalmente un itinerario intuitivo-inductivo.

¹⁰ En este caso, la trascendencia a la conciencia refiere a la inmanencia en el fenómeno y la donación excluye la trascendencia de aquello que no es sí misma, puesto que es inmanente al fenómeno como su sello intrínseco, a la cosa en sí misma, dándose [la donación] en el pliegue mismo de lo dado.

¹¹ En el discurso acerca de la reducción teológica, seguimos y desarrollamos lo expuesto en el texto citado (cf. “Reducción fenomenológica y reducción teológica” *in* Marion, 2020, pp. 57-68), por P. Dr. José Daniel López S.J., doctor en Filosofía por el Centro Sèvres – Facultades Jesuitas de París y la Universidad de Namur y Licenciado en Teología por la Universidad del Salvador.



de la visión de los contenidos manifestantes de la Revelación (cf. DV, 5) en una síntesis propia de la misma donación reveladora divina. Ya aquí, la sacramentalidad comienza a volverse manifiesta, comprendiendo en sí una capacidad reveladora en la santificación del hombre, quien, auxiliado por la gracia, forma su conciencia en dirección a la verdad de la Revelación (cf. VS, 64). La fe, virtud teologal, capacita a la fenomenalización de la Donación, que, a su vez, previa y sacramentalmente, infunde la fe por la gracia.

La reducción teológica tiene, por tanto, al hombre creyente por sujeto, quien, en y por el esplendor de la fe, asiente “a las formas o configuraciones de sentido dadas en las reducciones precedentes” (Ibid., p. 64), esto es, trascendental, existencial y contra-intencional, “como fenomenalizaciones de la Revelación” (Ibid.), como donación de Dios, siendo el sujeto de la vivencia religiosa, de la experiencia de lo santo, no el origen ni el constituyente ni el espectador imparcial, sino como receptor pasivo activo de una síntesis de unificación donativa. La reducción no la obra este donatario, sino el Donador, siendo el primero colaborador libre, permitiendo el vaciamiento (acción teándrica¹² que aquí llamamos *kénosis*) necesario para que la inspiración dé origen a la subjetividad creyente del destinatario de la inspiración: formando el Espíritu la conciencia de aquel que, escuchando, cree, creyendo, espera y esperando, ama (cf. DV, 2).

De este modo, toda fenomenalización, bajo el orden de las reducciones previas, puede ser elevada (o sobreelevada, acción teándrica donativa que aquí llamamos *hyperpysosis*¹³), puesto que dicha *kénosis* es un retomar, validar y descalificar –al modo de la tercera reducción– las configuraciones obtenidas en las reducciones anteriores: toda configuración obtenida por el hombre, cualquiera sea el horizonte específico originario de su vivencia, puede ser elevada (*hyperpysosis*) –esto incluye, asumida, integrada y dignificada– con, por y en la fe¹⁴. Así como toda realidad puede ser mentada bajo distintos horizontes y varía el modo en que cada persona recibe y accede a su contenido, incluso ya esgrimiendo una interpretación en su primer encuentro, también toda realidad y modo pueden ser asumidos, integrados y dignificados con, por y en la fe,

¹² “Dios invisible habla a los hombres como amigos, movido por su gran amor y mora con ellos, para invitarlos a la comunicación consigo y recibirlos en su compañía” (DV, 2).

¹³ Flp 2, 9.

¹⁴ En su unidad, la Revelación es doble en su carácter inmanente y trascendente.

elevada y redireccionada, por el mismo vaciamiento kenótico –que retoma, valida y descalifica según el *splendor Fidei*¹⁵–, hacia el Don teológico, la Fe revelada, la donación de Dios en sus hechos y palabras, “intrínsecamente conexos entre sí”¹⁶ (DV, 2).

La paradoja: el fenómeno saturado y la Revelación

Un concepto fundamental en la obra de Jean-Luc Marion es, sin lugar a duda, la categoría de fenómeno saturado¹⁷ (*phénomène saturé*). En el trayecto dinámico de la reducción, que “restringe el aparecer a lo que en él alcanza una verdadera donación” (Marion, 2008, p. 51) y “reconduce el aparecer que tiene que darse hasta el absoluto apareciente, lo dado absoluto” (Ibid.), se permite, según el fenomenólogo, “la más estricta reducción, y por lo tanto de inmediato la más amplia donación” (Marion, 2011, p. 278-279). Tal donación incondicionada dirige la mirada a los fenómenos saturados o paradojas.

Como ya hemos precisado, Marion distingue tres tipos de fenómenos, según su respectivo grado de intuición, siendo, por tanto, los siguientes: en primer lugar, los fenómenos pobres de intuición, esto es, los *ens rationis*, los conceptos puros de la metafísica y la matemática y las idealidades geométricas; seguidos a estos, los fenómenos corrientes o de derecho común, entre los que

¹⁵ Con *splendor Fidei* nos referimos al mismo *Veritatis splendor* que brilla objetivamente como realidad creada, pero ahora en la integración de la Fe en su doble dinámica donativa subjetiva, fe como virtud teologal, y objetiva, fe como Revelación.

¹⁶ El horizonte de fenomenalidad de la Revelación se amplía, entonces, de forma inabarcable, puesto que, así como “las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina” (DV, 2) junto a “los hechos significados por las palabras” (Ibid.), y las palabras “proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas” (Ibid.), tanto así, Dios, en su donación al hombre, por Cristo, “mediador y plenitud de toda la revelación” (Ibid.), obra un verdadero acompañamiento donativo en el desarrollo personal de cada persona humana en su trayecto vital hacia el Padre. Este acompañamiento puede caracterizarse por los momentos, por un lado, de la Creación (acción divina primera, que aquí llamaremos, *póiesis*), en que Dios, por creación activa, origina el cosmos que, en su Providencia y por Ley eterna, recibirá el individuo humano, quien segundo a segundo se lo encuentra, en su carácter existencial dinámico, ligado al *status nascendi* propio de la Creación, como producto de tal acto divino, y quien nunca queda fuera de esta “totalidad de seres que responde a un plan de conjunto” (Morales, 2000, p. 147), penetrado de sentido; y, por otro lado, las posteriores *kénosis* e *hyperypsosis*, acciones humano-divinas, teándricas, íntimamente unidas la una a la otra, en las que la intervención divina en la existencia humana encuentra colaboración del ser humano, en su vida, en su conciencia, como aquel que lo recibe como Amigo, esto es, la *theopóiesis*: gloria de Dios y divinización del ser humano.

¹⁷ Para esta presentación seguimos la relectura de Carlos Enrique Restrepo en Marion, 2020, pp. 153-164.



encontramos aquellos “que pertenecen a la experiencia sensible ordinaria, en la infinita riqueza de lo dado en la naturaleza” (Marion, 2020, p. 158), como también aquellos que refieren a la vida cotidiana como constitutivos y, predominantemente, los objetos de la física y la técnica; por último, encontramos los fenómenos saturados, que no carecen de intuición, “por lo que no son simplemente esencias ideales, pero tampoco se limitan a la condición de objetos” (Ibid.), puesto que su grado supera tal límite, al punto que, en su particular modo de donación, su intensidad deshace las “condiciones de posibilidad de la experiencia” (cf. Ibid.). En el caso de los fenómenos saturados, por tanto, se trata de un exceso de donación, “a cuya conmoción paradójica (...) designa (...) saturación” (Ibid.).

Las paradojas “hacen colapsar el poder de las facultades”, dándose en un aparecer relativo “a la medida de su exceso de intuición donadora” (Marion, 2008, 351), que Marion llama contra-experiencia.

Se trata de la paradoja de un darse cuyo torrente devasta las condiciones mismas de la experiencia, ofreciendo ya no una idea ni un objeto, para en cambio hacer pre-sentir la certeza incondicionada de un no-objeto que rebasa todo dato particular, pero también de modo general el orden del ser (Marion, 2020, p. 158).

Cabe en el caso de los fenómenos saturados, “una remoción del ser en la forma de una donación sin presencia”, que implica una ausencia de representaciones inmanentes, una incapacidad de la intuición de abarcar la donación y traducirla en conceptos, una saturación del horizonte comprensivo y su excedencia, es decir, horizontes inagotables. Estos fenómenos, asimismo, son descriptos por Marion al invertir la tabla de categorías kantianas, siendo, por tanto, inabarcables según cantidad, insoportables según cualidad, incondicionados-absolutos según relación e imposibles según modalidad. Posteriormente, propone el filósofo francés cuatro fenómenos saturados, que se corresponden con los expuestos según la inversión de la tabla de categorías y que aquí sólo nos limitamos a enunciar, estos son: el evento o acontecimiento

histórico-existencial (inabarcable), la carne o cuerpo viviente con sus afecciones (absoluto), el ídolo o la obra de arte (insoportable) y el icono o rostro ajeno (inmirable, irreductible o imposible).

Asimismo, por el movimiento contra-intencional, que implica relación invertida entre intuición e intencionalidad, el Yo existe, como hemos expuesto, siendo privado de su primacía constituyente y, luego, siendo convocado por los fenómenos que, saturando en exceso la intuición, proclaman una hermenéutica infinita (evento), una convocación continua a ver (ídolo), una auto-afección evidente (carne) y una responsabilidad presente (rostro) (cf. Marion, 2020, p. 59).

Por último, hay un quinto fenómeno saturado en el que se cumplen de manera simultánea todas las categorías: la Revelación, paradoja de segundo grado, es decir, saturación de saturación (cf. Marion, 2020, p. 163). De este modo, toda paradoja tiene también una gradación en su saturación y, por tanto, de donación, teniendo, el grado máximo de fenomenicidad saturada, la Revelación, concentrando en sí, acabadamente, todas las determinaciones de los fenómenos (estas son, anamorfosis, arribo, hecho consumado, incidente y acontecimiento¹⁸).

La Revelación realiza la donación perfectamente, tornándose paradigma de fenómeno saturado y, por consiguiente, de toda fenomenicidad¹⁹, exhibiendo en sí los rasgos de la esencia de la manifestación. Esto lo sintetizamos en las siguientes tres características de la Revelación: primeramente, la Donación divina es vital, no teórica, es decir, no guarda en sí únicamente un fin epistemológico, sino que lo contiene, pero dentro de un fin de comunicación y comunión vital; seguido a esto, el carácter auto-donativo de la Revelación, que remarca consistentemente que no es un desvelamiento, sino una acción divina libre, amorosa, incondicionada, no operada por la ciencia

¹⁸ Descritas por Jean-Luc Marion en *Siendo dado* (Marion, 2008), sugieren: la adecuación necesaria, exigida según el modo de donación del fenómeno inmanente, para la permisión subjetiva de la afección (*contingit*) del don al sujeto (anamorfosis); el carácter intrínseco de temporalidad en el fenómeno en su singularidad (arribo); la facticidad de los fenómenos intramundana –ya en el mundo– (hecho consumado); el privilegio de aparición del efecto sobre las causas, como de los accidentes sobre las sustancias, que acaece, adviene y se impone (incidente); y la eventualidad irremplazable del fenómeno (acontecimiento).

¹⁹ Acerca de la revelación desde la perspectiva marioniana en una óptica filosófica, ver: Roggero, 2018.



humana; y, en tercer lugar, la *perseitas* de la Revelación, que connota que la manifestación de lo manifestado y la manifestación coinciden, expresándose a sí misma, no pudiendo ser cautiva de objetivación ninguna.

La Revelación, en cuanto fenómeno saturado, se explica: primeramente, como fenómeno inconmensurable, inmenso, desmesurado, inabarcable, que “no podría medirse a partir de sus partes” (Marion, 2005, p. 21), pues las sobrepasa y estas son innumerables, es decir, es en una cantidad sin medida, que exigen del hombre una síntesis instantánea como representación que precede y sobrepasa los componentes, originándose en lo inabarcable; en segundo lugar, se describe como fenómeno de intensidad sin medida, sobrepasando toda anticipación conceptual, como misterio apofático, luz enceguedora que “la mirada no puede sostenerla como no podría sostener una luz que deslumbra y quema” (Ibid., p. 25), no siendo equiparable el no sostener al no ver, sino al no ver claramente, puesto que experimentar aquello que rebasa y colma sin medida toda apertura y capacidad de afección y recepción; y en tercer lugar, como absoluto imposible de relativizar, como evento advenidero, sin previsión, sin comprensión exhaustiva, sin reproducción posible, absoluto, único, evento puro y, por tanto, incontrolable, “innecesario”, es decir, totalmente libre e incondicionado²⁰, “incierto”, que quiere decir no una certeza racional pura, sino Promesa recibida por la fe.

Asimismo, el misterio de la Revelación puede describirse como no objetivable, por ser, según mencionamos, inabarcable, insostenible y absoluto-incondicionado. Se impone como fenómeno excepcional por exceso, puesto que “se niega a dejarse mirar como un objeto” (Ibid., p. 37). Escapa a la objetividad y a la objetualidad²¹, contradiciendo las condiciones subjetivas apriorísticas, no dejándose constituir como *objetum mentis*; es fenómeno que se da en cuanto es, según la modalidad, inmirable.

²⁰ De este modo se libera, también, al fenómeno saturado de todo apriorismo que lo determine como necesario y cierto antes de su consumación temporal y luego factible de ser experimentado y, por tanto, mentado según la afección del don en el hombre.

²¹ Bajo esta distinción se nominan el carácter del objeto, polarizado en sí mismo contrastado al estatuto de “subjetividad”, y a la “propiedad y estatuto del objeto, en cuanto opuesto y abandonado a la mirada de un sujeto” (Marion, 2005, p. 37): objetividad y objetualidad, respectivamente.

La paradoja de paradojas, la Revelación, se aparece como evento que se distingue por no tener origen en una producción, ni subjetiva ni colectiva, sino como fenómeno independiente, acontecimiento inesperado según su pasado, irreplicable e imprevisible según su presente e indescriptible según su futuro. Esto quiere decir, que, como acontecimiento inesperado, "surge a nuestra vista como hecho (...) que viene de un pasado incontrolable" (cf. *Ibid.*, p. 77), que se me impone al aparecer, adviniendo hacia mí sin poder imponer mi Yo, sino siendo englobado, atravesado, interpelado por la imposición de un evento que se testimonia "ya"; en razón de su presente, se torna indiscutible el acontecimiento irreplicable, puesto que se aparece como absolutamente único, imprevisible, pues se muestra a partir de sí mismo, dándose el sí mismo en su manifestación, desconcertándonos con la única certeza de su donación fáctica; y, en razón de su futuro, indescriptible, "indocumentable", puesto que nunca será exhaustivamente abarcado en conceptos, palabras o síntesis alguna, lo que significa una hermenéutica sin fin provocada por el mismo mostrarse del Sí mismo, originando una única explicación de todo el evento que rebasa su instante. Con esto último se abre a nosotros la inconmensurable realidad de que el evento, junto a todas sus consecuencias, sólo se explican por el Sí mismo dado. El despliegue de la hermenéutica debería darse sin fin y el darse a nosotros a partir de Sí mismo, nos afecta, modifica, no poniendo nosotros en escena el evento, sino que él en su iniciativa de su Sí mismo nos pone en escena a nosotros. "Nos pone en escena en la escena que abre su donación" (*Ibid.*, p. 79).

Todo esto caracteriza a la Revelación y comienza a manifestar la realidad de la sacramentalidad, cumpliendo ambas las siguientes tres notas: ser irreplicables en su facticidad y, por ende, irreversibles; ser inexplicables exhaustivamente, imposibles de ser asignadas a una única causa o motivo, exigiendo un número indefinido de ellas –que aumentarán en proporción directa a su hermenéutica–; y ser imprevisibles en función de sus causas parciales, insuficientes e incapaces de explicarlas por su sumatoria, fijando nuestra atención en la consumación y no en cualesquiera sean las condiciones subjetivas que intentemos imponerles.



La experiencia vital de este fenómeno doblemente saturado, que satura la intuición y que, por entonces, permite al hombre reconocer la incapacidad de sus capacidades, es la vivencia de Aquel quien dispuso, en su bondad y sabiduría, revelarse a Sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad (cf. DV, 2). La Revelación es, entonces, misterio indomesticable, de absoluta contra-intencionalidad, y a esta le respecta un modo de acercamiento para el encuentro con el Sí mismo que se dona, un modo existencial, un modo en que sea posible el contacto con el Sí dado, absoluto, incondicionado, inconmensurable, incontrolable e inabarcable; un modo imprevisible, irreplicable e incomprensible en su totalidad, que afecte al donatario: este modo, proponemos aquí, es el Sacramento. Como fenómeno doblemente saturado, paradigma revelador de todo fenómeno saturado, esencia de manifestación, a la Revelación le corresponde dos características únicas en la afección del ser humano, derivada de la capacidad divina de perfecta auto-donación.

El adonado: una antropología capaz del Don

Al vivenciar la Revelación, vivenciamos el Sí mismo dado en la manifestación, puesto que, en su facticidad consumada, manifiesta sin excepción que, lo que se muestra, se da (cf. Ibid., p. 83), puesto que se muestra en virtud de un Sí mismo estrictamente teológico, que, mostrándose, asegura solamente el hecho de que se da, probando que su manifestación presupone su donación en tanto que tal y a partir de Sí mismo (cf. Ibid.). Esto se verá desplegado en las dos características que aquí exponemos, de la Revelación, en el encuentro del Don con el hombre, de las que, la primera, sigue la exposición realizada por Marion, y la segunda, nos limitamos aquí a nombrar.

La primera de estas características es el llamado a la adoración. En la conceptualización del fenomenólogo de la Sorbona, los fenómenos saturados nos conducen hacia "la forma pura del llamado" (cf. Marion, 2020, p. 49), puesto que "la donación sobreabundante de los fenómenos saturados implica solicitud a atenderlos" (Ibid.). "El acontecimiento nos llama a interpretarlo y reinterpretarlo; la obra de arte, a contemplarla, leerla o escucharla (...); el placer y el dolor de la carne, respectivamente a buscarlo o a rehuirlo" (Ibid., p. 50). Estos llamados tienen una dirección contraintencional, como ya hemos mencionado, invirtiendo la intencionalidad fenomenológica del sujeto hacia el

objeto. Al darse, se manifiesta, por tanto, en la actitud del donatario, convirtiéndolo en testigo del llamado y en "adonado" (*adonné*). En su síntesis instantánea, posterior al advenimiento de la Revelación, lo recibe, interpreta y representa según su capacidad. Esta relación invertida entre el Yo y lo dado, exige una inversión del protagonismo, privado al Yo y ahora poseído por la realidad dada. Esto sugiere, entonces, una dinámica donativa particular para el caso de la vivencia de la Revelación en criterios de donación, que nosotros aquí titulamos, en una nueva lectura del concepto, como *kénosis*.

Esta *kénosis*, ya mencionada (ver *nota 16*) en el caso de la Revelación, se cifra en el "retomar, validar y descalificar" los contenidos de la conciencia. El fenómeno de la Revelación, saturante en su excesiva donación, llamando al hombre a la adoración del Sí mismo que se da, se fenomenaliza por la fe, según hemos mencionado acerca de la reducción teológica. A esto le siguen tres instancias que acontecen en el sujeto, no de manera sucesiva, sino de manera íntegra, que llamamos: impresión, síntesis y resistencia.

A partir de esta fenomenalización, la Revelación, no sólo en tanto fenómeno real, sino también en cuanto fenómeno de la conciencia, satura la intuición en tal grado que, según su intensidad de donación, impresiona al hombre, es decir, lo dado se da a la persona humana marcando su huella, dejando vestigio de su entrega en modo proporcional a las cualidades del Sí mismo dado. Ya aquí podemos ver cómo el Yo, por contra-intencionalidad, necesita del silencio incapaz de imponer condiciones de posibilidad o confusiones a la impresión, sino fijar su mirada en lo recibido: el Yo operador de la reducción teológica es modificado, iluminado por la Fe, impresionado por lo dado y ya no el mismo que antes, sino ahora receptor necesitado de anonadamiento (cf. Marion, 2005, p. 91).

Seguido a esto, la saturación de intuición provoca incapacidad de representación comprensiva (y comprehensiva) de lo dado²², que quiere significarnos posibilidad de imposibilidad de generar una síntesis sucesiva de lo dado por su exceso, que promueve, en cambio, una necesidad de anonadamiento del Yo, por encontrarse con la incapacidad de sus facultades de

²² La vivencia (*Erlebnis*) permanece invisible, afectándose, imponiéndoseme, siendo *stimulus*, información. Lo dado recibido, luego, se proyecta sobre el donado, impactando como manifestación de lo hasta ahora invisible, estallando, explotando en bosquejos primeramente visibles (cf. Marion, 2005, p. 94).



aprehender la totalidad de lo dado. De este modo, debe anonadarse el Yo frente al misterio, tornándose en sujeto pasivo de la síntesis instantánea, que le viene dada en la inundación inmediata e impuesta de lo que se muestra y su aspecto (*Abschattung*), cuya desmesura lleva hasta la fascinación (cf. *Ibid.*, p. 22). Siguiendo esto, la síntesis pasiva, que valida los contenidos previos de conciencia en tanto se adecúan a la síntesis instantánea recibida, se torna necesidad kenótica del adonado, en favor del Misterio revelado.

En este trayecto de reducción teológica, movido por la gracia de Dios y la fe libre humana –esto es, la fenomenalización de la Revelación–, el hombre padece el anonadamiento del Yo, ya no trascendental y protagonista, sino operador de la reducción y receptor impresionado, modificado e incapaz de recibir el don en su totalidad. Última instancia de esta kénosis necesaria del hombre frente al Misterio, en la noche de sus sentidos y sus facultades interiores que retoma lo dado y valida lo inmanente a su conciencia que se adecúa a ello, el ser humano reconoce su pasividad activa en torno a su resistencia. Esta se distingue como la capacidad individual de sostener de lo dado, retener el *momentum* de donación manifiesta recibida, hasta entonces invisible y aún excesiva, pero bosquejada en primeros visibles interiores. Así, transforma el adonado el impacto excesivo en visibilidad, reteniendo, sosteniendo, lo que puede. Resiste, entonces, a la excesiva donación, recuperando de ella lo que le es posible, descubriéndose que, a mayor resistencia, mayor luz recuperada de lo dado. “La resistencia –función propia del donado– se convierte en el índice de la transmutación de lo que se da en lo que se muestra” (*Ibid.*, p. 95).

Esta dinámica de revelación de lo dado, “modo universal de fenomenalización de lo que se da en lo que se muestra” (*Ibid.*, p. 96), sugiere, asimismo, la donación, en la recepción de lo dado, del sí mismo receptor. En la resistencia no sólo se encuentra la persona humana con lo dado –invisible hecho manifiesto²³–, sino que también se encuentra, mediante lo dado, el donatario. Este donatario se recibe a sí mismo al recibir, puesto que, en su actividad pasivo-activa que lo caracteriza, es capaz (*capacitas*) de ser modificado

²³ Lo potencialmente visible, hecho visible de manera actual, podríamos decir. Creemos necesaria una comparación de esta perspectiva de la operación de la conciencia según Marion con la óptica aristotélica de la agencia del intelecto.

por lo dado resistido y de vincularse con ello con la totalidad de su ser (cf. *Ibid.*, p. 93). Lo dado exige que el receptor se vincule con ello, de modo que, a cada donación, cada vínculo y necesidad de encontrarse a sí mismo otra vez. De este modo, recibe lo dado y se recibe de lo dado, y de aquí el título que lleva de adonado (*adonné*). Otra vez, se descalifica todo aquello interior en virtud de un vínculo nuevo que ejerce su impresión y exige necesidad de que toda la persona entre en vínculo –intelectual, volitivo, afectivo, psicológico, corporal, sensitivo, etc.– con aquella novedad que se adviene. La Revelación muestra al hombre tanto su capacidad de recibir al Sí mismo que se da, como su capacidad de recibirse como revelado y modificado²⁴ por la recepción de la gracia²⁵.

Por tanto, en la kénosis de sus capacidades, es el hombre recibido como hombre en su afección y ya no como absoluto impermeable, de lo que deriva la segunda capacidad de la Revelación, que hemos titulado como *hyperypsis*²⁶. La formación de la conciencia humana, de la propia subjetividad deriva, entonces, del encuentro con el Don, que revela la afectividad humana, la capacidad de resultar afectado y, asimismo, movido también a darse como don (cf. Marion, 2020, p. 59).

Fenomenología de los Sacramentos

Teniendo en cuenta lo hasta aquí mencionado, exponemos entonces lo referente a una fenomenología de los Sacramentos, en criterios de donación. Para esto, retomamos la exposición de Wallenfang acerca de la fenomenología de Marion, en relación con los Sacramentos, que se encuentra en consonancia con lo expuesto hasta aquí.

En primer lugar, Wallenfang recupera a Cristo como instancia de la Revelación (cf. 2010, p. 144), esto implica paradoja doblemente saturada y, por tanto, plausible de ser considerado acorde a todo lo previamente mencionado

²⁴ Sin dudas, nos encontramos así con que “el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado” (GS, 22).

²⁵ Acerca de los efectos de la gracia en la persona humana, en criterios de donación, sostenemos que es posible comprenderse a la luz del concepto de *hyperypsis* antes expuesto, cuyo desarrollo será concebido en posteriores investigaciones.

²⁶ A título de orientación, creemos que este acto divino, en colaboración con la libertad humana, por la gracia, retomará los contenidos de conciencia anonadados –tanto previos como posteriores a la donación y la reducción, en sus cuatro formas mencionadas– y, validando la síntesis inspirada por la gracia, en una unificación donativa, transformará la interioridad humana y sus contenidos, reconduciendo, integrando, elevando.



en términos de Revelación y donación. Los Sacramentos, por tanto, siguen esta orientación, como instancias de la Revelación y paradojas de segundo grado, que contienen en sí todas las saturaciones de los otros cuatro tipos de fenómenos saturados (cf. *Ibid.*).

Por consiguiente, Cristo, y los Sacramentos, son capaces de constituir la subjetividad humana por su amorosa y misericordiosa mirada (cf. *Ibid.*). El hombre es, por tanto, llamado a la adoración y la alabanza, como responsorio a la Revelación (cf. *Ibid.*, pp. 144-145). El Sí mismo dado en la Revelación es identificable con el Sí mismo de sus instancias y, recuperando Wallenfang el desarrollo marioniano en torno a la Eucaristía, presenta a Cristo como Donador paradigmático en el Sacramento eucarístico. Esto puede extenderse al resto de los Sacramentos, al punto en que podemos afirmar que es Cristo dándose a Sí mismo en cada uno de ellos, de manera real y paradigmática. Asimismo, el evento de tal donación es, según Wallenfang, “la instancia primordial de la manifestación divina en la vida de la Iglesia” (cf. *Ibid.*), en que “la divina invisibilidad (a saber, la gracia) es introducida en ella por la materialidad, o más precisamente, corporalidad creada” (*Ibid.*).

El Sacramento, tomado en su dualidad como *res sacramenti* y *sacramentum*, es abordado por Wallenfang acorde a la expuesta concepción marioniana, de modo que los Sacramentos son vistos como una unidad visible-invisible, capaz de ser recibida como don. De este modo, “una parte aparece como fenómeno ya constituido” (*Ibid.*) –v.g., pan, vino, agua, óleo, etc.–, visible entre otros visibles del mundo; pero otra permanece aún sin constituir como tal, invisible, viz., *res sacramenti*, todavía necesitada de ser asumida y constituida “en el mismo sacramento” (*Ibid.*).

De este modo, la gracia de Cristo jamás será manifiesta como tal en la luz de este mundo, sino que, la invisible *res sacramenti*, “depende del visible *sacramentum* en orden a manifestarse a sí misma como fenómeno reconocible de la intuición humana” (*Ibid.*). Por tanto, y en cuanto el Sacramento es una unidad, somos incapaces de aprehender la gracia espiritualmente prescindiendo del encuentro corporal: somos revelados por el Sacramento no sólo como seres corporales, sino como verdaderamente necesitados de nuestro cuerpo. “El misterio invisible del amor divino se presenta a sí mismo en y como forma visible, para ser comunión, para ser recibido, para ser amado y compartido”

(Ibid., pp. 145-146). La gracia de Dios aparece en eso que se aparece, es decir, realmente se da el Sí mismo en el Sacramento y es, así, factible de ser traído a la visibilidad, mediante la visibilidad, del Bautismo, la Eucaristía y/o la Confirmación, que aún testimonia la gracia en su invisibilidad.

Wallenfang, retomando la doble saturación del fenómeno de la Revelación, afirma que la Eucaristía, y, por tanto, agregamos, los demás Sacramentos, se presentan a sí mismos en cuanto se dan a sí mismos para ser recibidos, aún saturando la intuición, en los límites de la sensualidad humana con los accidentes del pan y el vino, mientras la sustancia –su pleno sentido, realidad y donación invisible– ha sido transformada por el Espíritu invisible. En el Sacramento, “el ícono, el símbolo, la palabra, la presencia y la substancia convergen en el fenómeno dado único” (Ibid.), por tanto, “en orden a que uno mismo reconozca la donación fecunda de la invisible *res sacramenti*, una conversión fenomenológica [y teológica, agregamos] debe ocurrir de parte del sujeto” (Ibid.). Anteriormente la hemos caracterizado bajo el nombre de *kénosis*, paso del olvido del Yo y su conciencia, ahora incapaz de poner límites a la donación, al descubrimiento del sí mismo como dado, hasta el punto de ser necesaria “la humildad de decirle al Señor, ‘Maestro, quiero ver’ (Mc 10, 51)” (Ibid.).

Siguiendo la concepción de la donación en tanto que evento, Wallenfang destaca la espontaneidad y libertad que se abren para el Sacramento, ahora no factible de ser controlado, predecible o domesticado, sino reconocido en su derecho de manifestarse a sí mismo según su propio y particular modo de donación (cf. Ibid., p. 147). Se nos descubre la sacramentalidad, de este modo, como el evento definitivo de la gracia, en sus diversos acontecimientos históricos, capaz de ser actualizado en el encuentro concreto con el hombre. A este, afirma el teólogo estadounidense, sólo le queda entregarse a tal evento de donación divina, con gratitud, permitiéndose uno mismo ser tomado por el abrazo amoroso del Padre en la manifestación visible de la gracia invisible; esta es recibida, en su fenomenalización, mediante la única exigencia necesaria para la posibilidad del reconocimiento y receptividad del único doble fenómeno del Sacramento, esto es, el *fiat* de la fe: una visión permisiva que recibe en su mirada interior de una fuente exterior (cf. Ibid.).



Por último, deseamos expandir lo recuperado por Wallenfang, acerca de la sacramentalidad en la perspectiva marioniana, sintetizando la posibilidad que la fenomenología de la donación nos ofrece para la comprensión de los Sacramentos, del siguiente modo: en la paradoja de la Revelación, la experiencia de los Sacramentos es una vivencia mística de la *res sacra*.

Una fenomenología de los Sacramentos, en criterios de donación, puede integrar en sí dos aspectos fundamentales de la Sacramentología, una perspectiva de la ontología sacramental en el marco de una dinámica existencial, vivencial y mística de la gracia. Esto ya lo hemos visto en lo expuesto por Wallenfang y, creemos, puede ser denotado al poner en diálogo lo expuesto con la perspectiva sacramentológica clásica.

La instancia de la Revelación, donación divina, del Sacramento, es realmente la instancia de la donación de la *res sacra*, "entidad sagrada (...) que confluye sobre cada uno de ellos y los constituye en unidad" (Arnau-García, 2004, p. 74). Por esta donación se fenomenalizan los tres aspectos del Sacramento, tal como los indica san Agustín, a saber, la celebración o rito, el signo visible y la gracia invisible (cf. Ibid.). En su capacidad de elevación de la persona humana, el hombre resulta afectado por el *sacrae rei signum* como sujeto pasivo de la santidad significada y conmemorada, viviendo realmente la donación de Dios, según lo expuesto por san Agustín y lo recuperado por Wallenfang de la posición de Jean-Luc Marion.

Lo dado, entonces, se nos presenta en el mismo *fit sacramentum*, inseparable de la dinámica litúrgica eclesial, con su particular acción de la palabra (forma sacramental) y su instrumento (materia sacramental) (cf. Ibid., p. 79), de modo que, por la fe, que permite la kénosis de las capacidades humanas, es saturado el Yo participante de la liturgia y la comunión eclesial por donación reveladora, a medida que percibe de manera sensible el *sacramentum*. La donación incondicional del Sí mismo en el Sacramento sugiere, sin dudas, connotar el efecto *ex opere operato*, de modo que incluso el ministro subalterno,

en su falla de fe o moral, recibe el Sí mismo en la donación²⁷: Cristo, verdadero ministro, es eficaz en su donación incontrolable (cf. *Ibid.*, p. 78). Al hombre aquí, sólo resta abandonarse litúrgicamente a la Revelación.

Aún cabrá, en esto último, la distinción entre la recepción y el modo de afección del Sacramento, según hemos expuesto acerca del adonado. Al presentarse el *visibile signum invisibilis gratiae*, se manifiesta la substancia sacramental (*substancia sacramenti*) vinculada a determinados ritos subsidiarios, esto es, lo perteneciente al sacramento de forma substancial con sus respectivos elementos ornamentales, según corresponda litúrgicamente. Por la fe, podrá el adonado distinguirlos y distinguir de qué modo cada uno de ellos promueven el vínculo del hijo con su Padre²⁸. Esto puede ya concebirse desde la posición teológica de Pedro Lombardo, que propone en los sacramentos un efecto sanante, tanto como un efecto vinculante con Cristo (cf. *Ibid.*, p. 106). La relación con Cristo, su Pasión, Muerte y Resurrección²⁹ recordadas (*anámnesis*), en términos de donación, se erige como aspecto fundamental al recibir el hombre al Sí mismo revelado y dado, siendo modificado por Él, volviéndose necesitado de poner su entera persona en vínculo con lo recibido. La experiencia sacramental es experiencia mística y, por tanto, vinculante, mas ya no con las confusiones o conceptualizaciones previas inmanentes a la persona, sino, por kénosis y apertura, con la donación libre de Cristo mismo.

Hasta aquí, es posible concebir el Sacramento en términos de donación y fenomenalización de la *res sacra* y también como signo recibido, que será asimismo capaz de posibilitar el conocimiento de la realidad por él significada, que a su vez concuerda con lo expuesto por santo Tomás de Aquino (cf. *Ibid.*, p. 113). Cabe, entonces, otra distinción para la fenomenología del Sacramento, la donación del signo y la donación de lo significado o, mejor dicho, la única

²⁷ Siendo capaz de recibir con la fe la donación de Cristo como fenómeno doblemente saturado, mas no, si así lo desea, la gracia sacramental (*opus operatum*) en tanto libre de participar en la acción sacramental (*ex opere operantis*).

²⁸ Consideramos que lo mismo sucede con la distinción material entre *opus operans* y *opus operatum*. El sacramento se presenta litúrgicamente en una unidad distinguible a la luz de la fe y la razón (reducción teológica).

²⁹ Esto es ya atestiguado en la Sacramentología de santo Tomás de Aquino, en que la fe en la Pasión es origen de la justificación (y aquí la humanidad de Cristo como causa instrumental unida al agente) y los sacramentos los medios por los que se aplica al hombre (viz., causa instrumental separada del agente) y la participación en los efectos de tal Pasión mediante la gracia (esto es, Dios como agente y causa principal) (cf. Arnau-García, 2004, p. 164. 168-169).



donación dual del signo y lo significado. En esta única donación, la significación está en plena vinculación al sí mismo dado y traído a la visibilidad. Retomando la visión sintética ofrecida por Wallenfang, la *res sacramenti*, gracia de Cristo, es tal sí mismo dado, que, por tanto, pone al adonado no sólo en relación con Cristo, sino con el Padre, el Espíritu Santo y su Cuerpo, la Iglesia³⁰ (cabe distinguir que esto se manifiesta patente en la liturgia eclesial y, por tanto, el aspecto perijorético sacramental). Esto podría abrir paso a una interpretación de la donación divina al hombre en el contexto histórico específico y, por tanto, en directa relación a la comunión eclesial, cuya intención sacramental se manifiesta según se da el sacramento, según enseña el Concilio Vaticano II (cf. *Ibid.*, p. 290-293).

La vivencia del Sacramento, por su propio modo de presentarse, propone tanto litúrgica como mistagógicamente al adonado a poner particular atención en la santificación como afección efectuada por la *res sacramenti*. De este modo, en la dinámica de la kénosis (impresión, síntesis y resistencia), ocurre una verdadera *metanoia*, volviéndose el hombre capaz de descubrir la importancia de la recepción de los sacramentos para su santificación y para rendir culto al Dios que se dona, esto es, responder al llamado de la Revelación. Así, la santificación y el culto a Dios se manifiestan como dinámica propia del adonado en la recepción de los Sacramentos, cuya finalidad, indica santo Tomás de Aquino, son tanto la ordenación de la persona humana al culto de Dios como el ser remedios contra el pecado (cf. *Ibid.*, p. 115). A esto, por la afección del adonado y el vínculo del Sacramento a Cristo, a la Revelación y a la Iglesia, se adhieren las finalidades de edificar a la Iglesia y la función pedagógica de instrucción (aquí tiene un lugar especial la formación de la conciencia por la donación divina), según lo expuesto por el Concilio Vaticano II (cf. *SC*, 59)

Así, entonces, podemos retomar la distinción de la afección del sacramento. Santo Tomás distingue que sólo en la acción litúrgica es el signo sacramental realmente Sacramento (cf. *Ibid.*, p. 116-117). Acaso esto pueda ser tenido en cuenta en la perspectiva de la fenomenología de la donación, requiere, por tanto, comprenderse que la afección del adonado será

³⁰ En este punto, la sacramentalidad expande su horizonte de fenomenalidad en tanto se da en la comunión eclesial. La Iglesia, en este sentido, se da al hombre como sacramento (*veluti sacramentum*) de unidad y sacramento universal de salvación (cf. *LG*, 1. 48; *GS*, 42. 45).

sencillamente distinta según el acontecer mismo de la donación. La sacramentalidad, como paradoja saturante, puede ser concebida según la saturación a la intuición y según la afección producida en el hombre, de modo que, el signo sacramental que no se presenta en la liturgia eclesial, permite al adonado el conocimiento de la materia y la forma del sacramento, pero no una recepción de la *res sacramenti* como tal, cuyo modo de presentarse es propiamente litúrgico y eclesiológico (cf. LG, Notificaciones).

Asimismo, según el modo de afección del Sacramento a la persona humana –no sólo conceptual, sino, por la gracia, total-vital– puede afirmarse que, en la vivencia de la recepción de los Sacramentos, por la materia visible, se manifiesta mediante la fe la gracia invisible. Indica el Aquinate que, por una tal virtud instrumental, que radica en la materia en orden a causar la gracia, la persona humana recibe en la aplicación de la materia tal gracia (cf. *Ibid.*, p. 120). Dicha virtualidad, consideramos, se pone de manifiesto junto a la *res sacramenti*.

A su vez, diversas problemáticas teológicas y pastorales se abren para la fenomenología del Sacramento y un futuro diálogo. Por ejemplo, en cuanto a la afección producida por el Sacramento en el hombre y su rol participativo, el caso del *ficte*, la recepción de Sacramento de modo fingido y sin la gracia que este otorga³¹ (cf. *Ibid.*, p. 124); la cuestión de la reviviscencia del Sacramento, la participación del hombre y una posible manifestación “tardía” de la gracia sacramental en la conciencia; o la problemática de la profunda impresión del hombre por el Sacramento y su manifestación, en términos de, por un lado, el *sacramentum tantum* visible, por el que es visible la *res tantum*, y, por otro lado, la *res et sacramentum* (en el sentido de triada fundamental de la Sacramentología del Aquinate). Mientras que la manifestación de la *metanoia*, la justificación interior y la filiación son derivadas de la síntesis recibida por la *res sacramenti*, la manifestación del carácter se torna fundamental, en tanto recoge a la vez el signo exterior (*sacramentum*) y lo significado (*res sacramenti*) (cf. *Ibid.*, pp. 124-125). Según hemos expuesto acerca de la reducción teológica, el papel predominante de la fe se revela necesario para traer a la visibilidad la realidad

³¹ Asimismo, puede plantearse esta cuestión en relación con la teología sacramental protestante y la propuesta luterana de la fe como nexo de unión entre el signo sacramental en sus dos aspectos, *sacramentum* y *res sacramenti* (cf. Arnau-García, 2004, p. 142).



tanto del carácter, como de todo cambio que el Sacramento ejerza en la totalidad del hombre. La donación divina, siendo en sí capaz de integrar toda la existencia humana, debe ser recibida con fe y comprendida a la luz de ésta.

Así como la gracia sacramental efectúa en el hombre rasgos característicos del hijo de Dios, la sacramentalidad se pone de manifiesto también como instancia decisiva de Revelación, en que la persona humana, en la comunión eclesial, por la fe (a una, personal y eclesial) y la recepción concreta y existencial del Sacramento, se torna capaz de volverse consciente de la obra de Dios en sí misma, siendo, con la ayuda del Sacramento, en mayor medida capaz de colaborar conscientemente con la obra de elevación y santificación en su vida (*theopóiesis*). El don divino, acontecido por obra del Espíritu Santo, traído a la visión desde la invisibilidad de la gracia redentora, guarda en sí el misterio de la Revelación como Sí mismo dado: imprevisible, incondicional, Promesa eterna. El Sacramento, que obra verdaderamente lo que significa y da verdaderamente lo que muestra, como instancia de Revelación, presenta al hombre el *momentum* inabarcable para el encuentro, la comunicación, la comunión, la experiencia contra-intencional con Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, en que no brilla el reflejo de los ídolos mentales, sino el esplendor de la luz del Dios verdadero en su donación incondicionada.

Conclusión

Para concluir, hemos podido realizar un acercamiento, inacabado, limitado y primero, a la sacramentalidad en criterios de donación, llevando a cabo una extensión de lo ofrecido por Wallenfang acerca de la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion respecto de los sacramentos. Hemos podido introducir o promover un diálogo entre la perspectiva mencionada y la Sacramentología General clásica. Hemos logrado: reconocer cómo se distingue la óptica de la donación de la cosificación sacramental escolástica (cf. Arnau-García, 2004, 110) y exhibir cómo la categoría de donación implica un aporte importante para la teología contemporánea, cuya capacidad unitiva reúne en sí diversos aspectos de la vida cristiana en sus variadas dimensiones. Muchas interrogantes se abren, asimismo, para la filosofía y la teología, la razón y la fe.

Bibliografía

- Arboleda Mora, Carlos; Moreno, Juan José. (2018). La mística y el don. *Revista Teología*. LV (125), pp. 9-29.
- Arnau-García, Ramón. (2004). Tratado General de los Sacramentos. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, España.
- Barreto González, Daniel. (2005). La donación y lo imposible. Aproximación a la filosofía de Jean-Luc Marion. *Revista Almogaren*, 37, pp. 11-37.
- Brugger, Walter S.J. (1969). Diccionario de Filosofía. Redactado con la colaboración de los profesores del Colegio Berchmans de Pullach (Münich) y de otros profesores. Ed. Herder. 6ª ed. Barcelona, España, 1969.
- Colomer, Eusebi. (2001). El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo primero: la filosofía trascendental: Kant. Ed. Herder. 3ª ed. Barcelona, España.
- Concilio Vaticano II. (1976). Documentos del Vaticano II. Constituciones, decretos, declaraciones. Biblioteca de Autores Cristianos. 36ª ed. Madrid, España.
- Ferreiro, Pablo. (2018). La acción del Espíritu en el Antiguo Testamento como "donación". Una aproximación a la pneumatología balthasariana de Teológica III: El Espíritu de la Verdad. *Revista Teología*. LV (125), pp. 87-107.
- Husserl, Edmund. (1962). Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Fondo de Cultura Económica. 2ª ed. México.
- Juan Pablo II, San. (1993). Carta Encíclica *Veritatis splendor*: sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia. Ed. Claretiana. Buenos Aires, Argentina.
- Marion, Jean-Luc. (2005). Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica. Ed. Jorge Baudino – Universidad Nacional de General San Martín, 1ª ed., Buenos Aires, Argentina.
- Marion, Jean-Luc. (2010). Dios sin el ser. Traducción de Daniel Barreto González. Ellago Ediciones. España.
- Marion, Jean-Luc [et al.]. (2020). Jean-Luc Marion : Límites y posibilidades de la filosofía y de la teología. SB Editorial. 3ª reimpresión. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.



- Marion, Jean-Luc. (2008). *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Editorial Síntesis. Madrid, España.
- Marion, Jean-Luc. (2011). *Reducción y donación*. Ed. Prometeo. Buenos Aires, Argentina.
- Marion, Jean-Luc. (1998). *Reduction and Givenness: Investigations of Husserl, Heidegger, and Phenomenology*. Evanston, Ill: Northwestern University Press. EE.UU.
- Morales, José. (2000). *El Misterio de la Creación*. EUNSA. 2ª ed. Navarra, España.
- Reali, Nicola. (2003). Rito, símbolo, sacramento: una lectura teológico-filosófica. *Revista Devenires*, IV (7), pp. 29-48.
- Roggero, Jorge Luis. (2018). Filosofía y Teología en la "vía fenomenológica" de J.-L. Marion. *Revista Nuevo Pensamiento*. Vol. IX (13), pp. 1-25.
- Roggero, Jorge Luis. (2018). La esencia de la manifestación: la revelación como el límite de la fenomenicidad en la obra de Jean-Luc Marion. *Escritos de filosofía*. II (6), pp. 91-105.
- Verneaux, Roger. (1980). *Historia de la Filosofía Moderna*. Ed. Herder. 4ª ed. Barcelona, España.
- Von Balthasar, Hans Urs. (1964). *Ensayos teológicos. I. Verbo caro*. Ed. Guarrama. Madrid, España.
- Wallenfang, Donald. (2010). Sacramental Givenness: The Notion of Givenness in Husserl, Heidegger, and Marion, and its Import for Interpreting the Phenomenality of the Eucharist. *Philosophy and Theology* 22, pp. 131-154.
- Yepes Muñoz, Wilfer Alexis. (2013). El hombre sin el ser: ampliación antropológica del pensamiento de Jean-Luc Marion. *Revista Científica Guillermo de Ockham*, 11 (2), pp. 187-195.