

<http://doi.org/10.21555/top.v0i57.1060>

Hannah Arendt and Jean-Luc Marion.
The Event and the Margins of Metaphysics

Hannah Arendt y Jean-Luc Marion.
El acontecimiento y los márgenes de la metafísica

Julián García Labrador
Universidad Politécnica Salesiana
Ecuador
jgarcial@ups.edu.ec
<http://orcid.org/0000-0001-7663-9562>

Stéphane Vinolo
Pontificia Universidad Católica del Ecuador
Ecuador
svinolo@puce.edu.ec
<http://orcid.org/0000-0002-3371-0805>

Recibido: 01 - 05 - 2018.
Aceptado: 11 - 06 - 2018.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

The notion of “event” is often used, in contemporary philosophy, as a way to overcome the end of metaphysics since it challenges both the metaphysical conditions of appearing and knowing. Thanks to a comparative analysis of the works of Hannah Arendt and Jean-Luc Marion, the authors show that even though the event appears as a questioning of the modern concept of history in the texts of the former, and as a modality of saturated phenomena in the Marion’s phenomenology of givenness, its use allows us to re-evaluate the relationship of both philosophers with metaphysics. After pointing out a fundamental difference of the conception of the event in Arendt and Marion, it is then possible to reveal their position regarding the possibility of thinking after the end of metaphysics.

Keywords: Arendt; etiology; event; Marion; Metaphysics.

Resumen

El “acontecimiento” aparece, en la filosofía contemporánea, como el sendero que manifiesta la posibilidad de superar el fin de la metafísica, puesto que rompe tanto con las condiciones metafísicas del aparecer como con las del conocer. Gracias a un análisis comparativo de las obras de Arendt y de Marion, el presente artículo muestra que, aunque el acontecimiento aparezca en tanto que destrucción del concepto moderno de historia en los textos de la primera, y en tanto que modalidad de la saturación de los fenómenos en la fenomenología de la donación de Marion, el uso del acontecimiento nos permite reevaluar la relación que ambos autores mantienen con la metafísica. Después de haber señalado una diferencia fundamental en el uso del acontecimiento que hacen estos dos autores, nos es factible evaluar su posición frente a la posibilidad de seguir pensando después del fin de la metafísica.

Palabras clave: acontecimiento; Arendt; etiología; Marion; metafísica.

Introducción

Tal como el siglo XIX marcó la muerte de Dios (Nietzsche, 1985), es probable que el siglo XX haya marcado el fin de la metafísica. Sin embargo, así como la muerte de Dios, muy lejos de cerrar la cuestión, la abre al preguntarnos cuál es el Dios que puede experimentar la muerte (Marion, 1999), el fin de la metafísica nos obliga a tener un concepto preciso de metafísica, así como a proponer nuevas pistas para seguir pensando después de su fin. Muchos autores mostraron que la metafísica que murió en el siglo XX es aquella que se constituyó, a lo largo de la historia, en onto-teología (Courtine 2005 & Boulnois, 1999). Por esta razón, con el fin de seguir pensando después del fin de la metafísica, podemos imaginar dos alternativas: bien proponer una metafísica no onto-teológica que también podría encontrar una legitimación conceptual dentro de raíces medievales (Boulnois, 2013); bien al contrario, superar la metafísica y proponer, por lo tanto, un pensamiento no-metafísico.

Uno de los síntomas fundamentales que nos permite entender esta disyuntiva y localizarla dentro de la historia de la filosofía contemporánea, es el uso masivo del concepto de “acontecimiento” que encontramos bajo la pluma de múltiples autores. Es notable que, aunque sea a diferentes niveles y por diferentes motivos, tanto Derrida (2004), Badiou (1988), Deleuze (1969), Rancière (2012), Marion (2008a) o Arendt (1996, 2005), hacen un uso importante del acontecimiento dentro de sus obras. Y es importante recalcar que dicho concepto, en todos los casos, sirve para oponerse a la metafísica constituida en onto-teología. Por un lado, efectivamente, el acontecimiento presenta rupturas discontinuas dentro de la continuidad etiológica que supone toda metafísica; por otro lado, violenta la reducción de las cosas a simples objetos de pensamiento (Descartes, 1984). El acontecimiento presenta así una doble relación problemática con la metafísica, que se manifiesta tanto en el campo de su aparecer como de su conocer.

Para determinar estos dos puntos de las relaciones entre el acontecimiento y la metafísica en los campos del aparecer y del conocer, procederemos con un análisis comparativo del acontecimiento en las obras de Marion y de Arendt. Se escogen a estos dos autores porque si bien están muy cercanos en cuanto a la determinación del acontecimiento, se separan precisamente sobre cierto tipo de relación que uno puede

seguir manteniendo, en la filosofía contemporánea, con la metafísica. Podremos así, después de haber precisado el papel del acontecimiento dentro de ambas obras, determinar en qué medida y a qué condiciones, el acontecimiento es la marca o el rastro de la superación de la metafísica.

1. El acontecimiento: Marion y Arendt fuera de la metafísica

Uno de los avances fundamentales de la fenomenología de la donación es el haber introducido en fenomenología una tercera reducción que pretende ir más allá de las reducciones que propusieron los predecesores de Marion. Tal como aparece al final de *Reducción y donación*, Jean-Luc Marion (2011) nos recuerda que existen, en fenomenología, tres posibles figuras de la reducción: la trascendental que encontramos en Descartes, Kant o Husserl; la existencial que es propia de Heidegger, y la reducción del fenómeno al don o a la llamada, que es el aporte del pensador francés. De esta manera, Marion afirma que su fenomenología de la donación no se limita a reducir el fenómeno a la objetividad ni a la enticidad, sino a su pura donación (Marion, 2008a), liberándose así el aparecer del fenómeno tanto del horizonte del objeto como del ente. Esta tercera reducción plantea no obstante dos cuestiones: la de la legitimidad y de la posibilidad de reducir lo que aparece a lo que se da, y la de la reducción de todo fenómeno a un fenómeno dado.

Para responder a estas cuestiones, Marion abre los límites de la fenomenicidad más allá de las fronteras establecidas tanto por Husserl como Heidegger, repensando el papel que el primero le otorga a la intuición y el carácter dado del fenómeno tal como lo pensó el segundo. En su categorización de los fenómenos, Husserl había establecido dos articulaciones posibles de la relación entre intuición y significación: o bien hay una completa adecuación entre intuición y significación y nos encontramos ante la evidencia, o bien no se da dicha adecuación debido a la carestía de la intuición frente a la significación. Sin embargo, existe para Marion, además, una tercera opción de esta articulación, que consiste en aquella en la cual lo que se da en la intuición sobrepasa lo que puede contener la significación y la “satura”.¹ En este caso nos encontramos

¹ Marion no pretende inventar esta nueva articulación que existe tanto en la Idea de infinito en Descartes como en el fenómeno estético en Kant. Sin embargo, si bien para estos autores, esta articulación era la marca de fenómenos marginales, Marion pretende hacer de este desbordamiento del concepto por lo que se da en la intuición el centro de toda fenomenicidad (Marion, 2008).

con el “fenómeno saturado” (Marion, 2008a: 296-393), el cual abre vías de donación donde la ontología eidética de Husserl había encerrado la fenomenicidad dentro de los límites de la intuición categorial. Son estos límites los que la ontología no eidética de Heidegger pretendió rebasar, haciendo del mundo una estructura elemental del ser humano. La hermenéutica de la facticidad de Heidegger apuntaba en este sentido: el *Dasein* se convertía en interlocutor privilegiado de la pregunta por el ser. Pero Marion abre también el sentido de la facticidad de Heidegger. En lugar de recluir la facticidad en el *Dasein*, afirma que todo fenómeno, por el mero hecho de darse, goza de una “facticidad” que brota de su mero aparecer. Marion lo afirma desde la prioridad que concede al fenómeno como un accidente/“incidente” (2008a: 257) sin nada previo que pueda coartar su aparecer y, por ende, su donación. Así, el gesto fundamental de la fenomenología de la donación es alcanzar el “sí” del fenómeno, liberándolo de todas las condiciones de posibilidad que le imponían diferentes tipos de horizontes (Vinolo, 2012).

Para establecer el desequilibrio a favor de lo que se da en la intuición, Marion retoma las cuatro rúbricas kantianas que determinan todo aparecer. Dado que pretende superar los límites de la fenomenicidad, es comprensible que comience a partir del autor que mejor las pensó y las enunció, más aún cuando Kant es el interlocutor privilegiado de la metafísica clásica. El pensador alemán había establecido los límites de aquello que aparece en régimen metafísico a partir de las categorías del entendimiento. Así, es el entendimiento humano quien condiciona lo que se puede dar en tanto que fenómeno, puesto que determina el mismo concepto de “ posible ”. Tal como lo señala Marion, para Kant: “Es posible lo que concuerda [*übereinkommt*, lo que va al encuentro] con las condiciones formales de la experiencia (desde el punto de vista de la intuición y de los conceptos)” (2008a: 301). Por ello, si el “fenómeno saturado”, en su pura facticidad, rebasa los límites de lo posible hay que partir del marco kantiano del conocimiento. Es así como Marion asume que la cantidad, cualidad, relación y modalidad, categorías e indicadores de la intuición, pueden quedar saturadas por un exceso de fenomenicidad. Es lo que llama “saturación intuitiva” (2008a: 389). Es decir, Marion concibe que, más allá de la posibilidad/imposibilidad tal como la piensa la metafísica clásica, es decir siempre vinculada con el entendimiento humano (en este sentido que lo imposible, en Kant, siempre se da como imposible para nosotros), puede hablarse de un exceso de intuición, más allá de las condiciones de posibilidad dentro

de las cuales el Sujeto kantiano había encerrado la fenomenicidad. Es de notar que tal exceso está correlacionado con la disminución de la objetividad: a más saturación, menos objetividad. Por ello, Marion supera la reducción trascendental, ya que en ésta sólo se podían pensar los fenómenos en tanto que objetos.

Pero más allá de los límites de la objetividad, Marion también trata de superar la reducción existencial de Heidegger. Si el *Dasein* se convierte, para Heidegger, en interlocutor privilegiado de la pregunta por el ser es, también, prioridad absoluta en cuanto al acercamiento al fenómeno. En *Reducción y donación* Marion desarrolla un diálogo continuado con Heidegger asumiendo que la reducción, como metodología, o más bien dicho en tanto que contra-método de la fenomenología (Marion, 2008a & Romano, 2010), amplía los límites del *Dasein*. Marion asocia el *Dasein* de Heidegger con el *Ego* de Descartes, para indicar que el *Dasein* logra sortear el solipsismo cartesiano desde la diferencia ontológica. Así, indica Marion, la trascendencia del *Dasein* se funda en tal diferencia: “aquí las fórmulas ‘trascendencia del mundo’ o ‘tiempo del mundo’ no deben confundir: el mundo y su temporalidad no pertenecen ellos mismos al ente del mundo, sino que se abren en una dimensión que sólo hace posible el ser-en-el-mundo y, por lo tanto, el *Dasein* que, por ellos, trasciende así sólo los entes” (Marion, 2011: 185). Y porque el *Dasein* implica trascender, Marion abre la puerta a la llamada como tal. Sin embargo, Heidegger sigue privilegiando la llamada del ser oponiéndola a la llamada del Otro. El hecho de que Heidegger, en la *Carta sobre el humanismo*, considere que el cristianismo opone la *humanitas* a la *deitas* significa para Marion que Heidegger excluye la posible reivindicación del Otro: “de manera muy evidente, Heidegger rechaza la primacía de esta otra llamada sobre el *Anspruch des Seins*; pero, por eso mismo, admite la posibilidad (cuando no su legitimidad)” (Marion, 2011: 269). El que exista otra llamada que no sea ni quede subsumida en la del ser es, para Marion, la pista de que puede llevar la reducción hasta la misma reivindicación en sí misma; “la reconducción de la reivindicación del ser a la forma pura de la llamada, por otra parte la única que la hace posible, repite también la reducción...” (Marion, 2011: 270). Es decir, Marion se sirve de la propia metodología de Husserl y de Heidegger (reducción) para apuntar más allá del “yo constituyente” y más allá del *Dasein*, ya que “el *Dasein* mismo contradice la definición estrictamente ontológica del hombre, que Heidegger intenta privilegiar: pues el *ahí* precede y determina allí siempre al ser *-da sein-*, y no a la inversa”

(Marion, 2011: 272). Por esta vía, Marion da un vuelco a la reducción tradicional (con el acento en el yo o en el *Dasein*) para abrir la reducción a la reivindicación, a la llamada, la cual constituye al interpelado “sin ningún otro presupuesto que la pura forma de la llamada” (Marion, 2011: 275).

Llegados a este punto estamos en condiciones de responder afirmativamente a las dos preguntas de las que partía Marion: efectivamente se puede reducir de lo que aparece a lo que se da, y se puede reducir el fenómeno al fenómeno dado. Desde los presupuestos kantianos y aplicando la metodología heideggeriana Marion llega a la reducción del don. No obstante, la reducción al don implica reconocer la saturación intuitiva de la que antes hablábamos. Ofrecer el giro hacia la pura forma de la llamada implica reconocer el exceso de intuición que se ofrece en ella. Y aun pretendiendo avanzar sin presupuestos, Marion se sirve de las categorías kantianas para señalar las figuras en las que se presentan los fenómenos saturados. Por eso distingue cuatro modalidades diferentes de saturaciones que se dan según la distribución kantiana: el acontecimiento (según la cantidad), el ídolo (según la calidad), la carne (según la relación) y el ícono (según la modalidad).²

Así, Marion llega al acontecimiento tratando de superar la limitación kantiana, reconociendo la primacía de la llamada y ampliando la reducción heideggeriana. El acontecimiento es un “fenómeno saturado según la cantidad” y por lo tanto violenta los límites metafísicos de la fenomenicidad.

También Arendt se encuentra en diálogo con Kant y con Heidegger en su camino hacia el acontecimiento. Al igual que Marion, aplica el método heideggeriano, pero, en su caso, asistimos a una fase destructiva. Arendt también opera con el marco kantiano, pero no con la clasificación de las categorías del entendimiento sino con las posibilidades que el juicio estético ofrece a la fenomenología. Arendt sabe que está interpretando a Kant según sus intereses y forzando en algunas ocasiones la postura del autor de Königsberg. Aun así, considera no estar traicionando la postura kantiana: “si en el análisis fuimos más allá de su interpretación, no por ello hemos traicionado su espíritu” (Arendt, 2003: 67). El interés de Arendt es partir de la irrupción de los totalitarismos en el mundo y las dificultades de comprensión que eso entraña para los seres humanos.

² Marion añade una quinta saturación, la “Revelación”, la cual satura las otras cuatro.

Con esta motivación hermenéutica como telón de fondo, Arendt advierte que el fenómeno totalitario, al romper con la tradición, nos privaba del acceso a las experiencias originarias que dieron origen a nuestras categorías de pensamiento político. Al no querer renunciar a tales experiencias, Arendt explora los caminos de rehabilitación del pasado para adentrarse en éstas. Bien es cierto que para Arendt el pasado no puede heredarse ni transmitirse, sino sólo “indicarse” (Arendt, 1996: 19). Por ello, el camino hacia el pasado ha de encontrarse en la crítica de los conceptos tradicionales, la cual “no busca el des prestigio” (Arendt, 1996: 20) sino abrir el espacio para que, siguiendo a Tocqueville, el pasado pueda arrojar luz sobre el presente. En este sentido la obra de Arendt nos remite de nuevo a Heidegger. La hermenéutica de la facticidad del programa filosófico del joven profesor, implicaba la asunción de la búsqueda de la experiencia originaria (Adrián, 2008; Segura, 1999). En un primer momento la destrucción consistía en el “desmontaje crítico de las objetivaciones y el discernimiento del grado de objetividad de lo propuesto” (Uscatescu, 2002: 65). En un segundo momento, en el periodo de Marburgo, donde coincidió con Arendt, y al elaborar *Ser y Tiempo*, el método fenomenológico como acceso al ser propiciará que la destrucción, integrante del método fenomenológico, sea entendida en un sentido mucho más amplio y desde una perspectiva positiva. La destrucción abarcará, entonces, la historia de la filosofía practicada por Occidente y tendrá una motivación hermenéutica: la recuperación de la vida originaria. Heidegger entiende que esta destrucción posibilitará presentar el horizonte interpretativo original de los conceptos. Por ello, huye de la historiografía positivista y la historia doxográfica de la filosofía. La pretensión de Heidegger es llegar a la donación originaria de las cosas mismas (Heidegger, 2012: 27-28).

La destrucción en Arendt opera en el mismo sentido de Heidegger, si bien con un propósito y un objeto diferentes. En el mismo sentido porque trata de recuperar la experiencia originaria que dio origen a nuestros conceptos. Con un propósito diferente porque la vida fáctica a la que apunta Arendt es la experiencia política. Con un objeto diferente porque el objeto de destrucción no es ya la historia de la metafísica sino el mismo concepto de historia que ha ocultado, bajo capa de necesidad histórica, las auténticas experiencias políticas en su singularidad específica.

El moderno concepto de historia (de cuyas leyes necesarias los totalitarismos se declaran meros ejecutores) acabó con el antiguo

concepto de historia, en el cual la acción política podía tener lugar en todo su esplendor. Arendt nos presenta la historia del moderno concepto de historia. Son tres los aspectos que se entrecruzan para dar origen a tal concepto: la secularización, la asunción de la categoría de proceso, y el ascenso y caída de las filosofías políticas de la época moderna. La secularización privó a la cosmovisión moderna del castigo en el más allá. El infierno tiene para Arendt una función política –la doctrina del infierno fue diseñada con “estrictos fines políticos” dice Arendt (1996: 122). Cuando se eliminan las sanciones en el más allá, el hombre y la política quedan remitidos al único marco posible de actuación: el mundo (Arendt, 2005). En segundo lugar, la categoría del proceso pasó desde las ciencias naturales a las ciencias históricas como única vía de explicación de la realidad. Dado que el ser humano fue capaz de realizar la experimentación empírica reproduciendo las condiciones naturales y dado que el cambio se explicó como proceso, el estatuto epistemológico de la historia como ciencia asimiló la categoría de proceso como eje central explicativo. Arendt indica que las filosofías de la vida del XIX se nutren de la categoría de proceso, hasta el punto de excluir la libertad humana –fuente del acontecimiento: “esta glorificación del puro dinamismo del proceso de la vida excluía ese mínimo de iniciativa” (Arendt, 1993: 126). En tercer lugar, las “filosofías políticas teleológicas de las primeras etapas de la época moderna” (Arendt, 1996: 87), asumieron la remisión al mundo que había propiciado la secularización. Entendieron que lo principal era la acción de los hombres en el mundo, de ahí que la estructura teleológica de la acción humana animara las reflexiones de la filosofía política.

El moderno concepto de historia parte de la secularización, asume el concepto de proceso y la estructura teleológica de las filosofías políticas. Arendt apunta un dato importante: el surgimiento de la historia como paradigma central y explicativo de la humanidad coincide con el desplome de las “filosofías políticas” (Arendt, 1996: 87). Por ello, la estructura teleológica de la acción humana queda asumida en el moderno concepto de historia, pero vaciada de contenido político. El fin ya no será el de la acción humana sino el del proceso y, dado que el proceso es indefinido, el fin del proceso será el fin de la historia. La consecuencia central de este concepto de historia es la negación del valor intrínseco de la acción humana (política) en el mundo, la cual conocemos, en la filosofía de Arendt, como acontecimiento. El moderno concepto de historia priva al ser humano de la verdad posible de los acontecimientos

singulares ya que la “verdad histórica” exigía que, si la historia “quería llegar a ser un medio de revelación de la verdad, tenía que ser historia mundial y la verdad que en ella se manifestase tenía que ser un espíritu universal” (Arendt, 2006a: 71). Y así, el concepto de historia de la época moderna, ha terminado por subsumir los particulares bajo la categoría de proceso, privando de significado los acontecimientos.

Ante ello, Arendt rastrea el antiguo concepto de historia, buscando el lugar central del acontecimiento. Descubre en Heródoto y Tucídides la clave para poder dar cuenta de la importancia del acontecimiento para la historia. El antiguo concepto de historia estaba movido por la categoría de “grandeza” y no por la de proceso. El fin era “salvar las hazañas humanas de la trivialidad que se deriva del olvido” (Arendt, 1996: 48) y lograr, de esta forma, la inmortalidad de los hombres a través de la narración de los acontecimientos. Con esta perspectiva, Arendt trata de rescatar el significado político de los acontecimientos, tanto de la época pasada como del tiempo que le toca vivir.

¿Cómo procura Arendt la significación del acontecimiento para el tiempo presente? Arendt acude a la *Crítica del Juicio* interpretando de manera personal el juicio estético kantiano en clave política. El juicio reflexionante parte de los particulares para buscar lo general. Así, Arendt pretende eludir el principio de causalidad en la ciencia histórica. Son los acontecimientos particulares los que estimulan la imaginación para encontrar un fenómeno universal que los aglutine: “Frente a la objetividad del conocer, la imparcialidad derivada del juicio (reflexionante) está vinculada al hecho de que éste debe hacerse cargo de acontecimientos siempre singulares y contingentes sin la ayuda de un universal dado” (Arendt, 1997: 35).

A lo largo de su obra apreciamos este ejercicio en más de una ocasión. Con motivo de la Revolución Húngara de 1956 escribirá: “fue éste un verdadero acontecimiento, cuya envergadura no dependerá de la victoria o la derrota; su grandeza está asegurada por la tragedia que los hechos representaron” (Arendt, 2007: 67). Y más adelante se detiene en la “atmósfera de profunda y a veces sublime tragedia que la Revolución húngara creó” (Arendt, 2007: 70). Colegimos de las citas que Arendt está tratando de rescatar aquellas características que le permiten entrever el significado del acontecimiento: “tragedia” y “representación”. En la misma línea, Arendt rompe el marco procesual de la historia moderna cuando afirma: “la Revolución Húngara interrumpió estas formas de sucesos automáticos y de conscientes o inconscientes repeticiones justo

cuando el estudioso del totalitarismo se había acostumbrado a ellas y la opinión pública las seguía ya con apatía" (Arendt, 2007: 70).

Así, podríamos pensar en un primer momento que los caminos de Marion y Arendt vayan de la mano, tanto por los vínculos de atracción y superación que mantienen con la metodología heideggeriana, así como con el marco conceptual kantiano (una creativa interlocución, en el caso arendtiano). Ambos aplican a la realidad fenoménica el proceder del maestro de Messkirch, reducción en el caso de Marion, destrucción en el caso de Arendt. La fenomenicidad kantiana aporta en ambos casos la estructura que se debe superar: las categorías del entendimiento para Marion, el juicio reflexionante para Arendt. Es comprensible entonces que sus concepciones del acontecimiento estén en múltiples ocasiones muy cercanas. Es lo que debemos precisar ahora, antes de marcar sus diferencias fundamentales y revelar que estas divergencias se fundamentan en la relación que mantienen ambos autores con la metafísica. Aparecerá de esta manera que si bien el acontecimiento marca cierta distancia con la metafísica, esta distancia puede expresarse según diversas modalidades.

2. Acontecimiento y fenomenología

El tratamiento fenoménico del totalitarismo se integra en la metodología de Arendt para presentar los acontecimientos (aunque este fenómeno particular exija un ejercicio extraordinario de imaginación para poder comprenderlo). Lo mismo sucede con el tratamiento de las revoluciones. Cuando Arendt da "nombre" a los acontecimientos, está tratando de ofrecer un significado que permita comprender y, por ende, facilitar la reconciliación con el mundo. Llamar "totalitarismos" a los regímenes nazi y estalinista, o "tesoro perdido" a la esencia de las revoluciones modernas es un ejercicio de lo que Sheyla Benhabib ha llamado "esencialismo fenomenológico" (Benhabib, 1996: 123 y ss). Por su lado, Marion también parte de la fenomenología. Tanto Husserl como Heidegger están a la base de las "reducciones" (Marion, 2008: 69-104), esto es, en la forma de caracterizar los fenómenos. Es más, se podría decir que si en Hannah Arendt hay un presupuesto fenomenológico (Serrano de Haro, 2008), en Marion nos encontramos con un ejercicio declaradamente fenomenológico.

Teniendo en cuenta esta convergencia, podemos reforzarla precisando tres puntos de contacto que nos permiten ver en qué medida

el acontecimiento rompe con tres de las determinaciones fundamentales de la metafísica constituida en onto-teología: la reducción de la cuestión del ser a aquella del ente supremo, la etiología generalizada que se cristaliza en última instancia en el concepto de *causa sui*, y la previsibilidad de lo que aparece en tanto que ha sido determinado como posible por un Sujeto trascendental. Una vez señalados estos puntos de convergencias, podremos marcar diferencias fundamentales entre Marion y Arendt en lo que se refiere a la articulación de acontecimiento y de la metafísica. Con este motivo partiremos de una articulación entre “donación” en Marion y “aparición” en Arendt, para centrarnos de manera más precisa sobre dos determinaciones del acontecimiento: “no causalidad–cristalización”, “imprevisibilidad–novedad”. Por último, remitiremos a la correlación del fenómeno entre el “sujeto, adonado o testigo” y el “narrador” en tanto que se oponen al *ego* cartesiano, fundamento y principio.

Donación–aparición

Marion, en *De Surcroît* (2001) trata de justificar la conversión de la fenomenología en una “filosofía primera”, asumiendo la superación de la metafísica. Para ello tiene que determinar el principio de la fenomenología, el cual se concentra en la reducción fenomenológica. Marion parte de lo siguiente: el fenómeno no será tratado ni “como objeto ni como ente sino como dado” (Marion 2008a: 32). Si queremos acceder al fenómeno, sólo podemos dejar operar la reducción, la cual permite que el fenómeno advenga como un don, mostrando así que el principio de la fenomenología es la “íntima implicación entre la reducción y la donación” (Marion, 2001: 22). La reducción es capaz de reconducir la donación al núcleo de lo dado, eliminando u obviando aquellos otros elementos de la aparición que permanecen ajenos al corazón noemático. La donación es el principio incondicionado para poder hacer de la fenomenología una filosofía primera.³ Por este motivo, excluye la traducción del *Es Gibt* heideggeriano en tanto que “presencia” tal como se manifiesta en las traducciones francesas, españolas e inglesas del texto de Heidegger que esconden y ocultan el don detrás de un “*il y a*”,

³ Michel Henry afirma que después de los tres primeros principios de Husserl, Marion aportó un cuarto principio a la fenomenología (Henry, 2003: 77-104). Podremos ver la última respuesta de Marion en cuanto a los principios de la fenomenología en *Reprise du donné* (Marion, 2016: 19-58).

“*hay*” o “*there is*” (Marion, 2008a). La traducción “donación” también va más allá del original *Gegebenheit* de Husserl, puesto que el término del pensador moravo, no consigue distinguir totalmente lo donado del acto de donación, lo “dado” del “dar” (Marion, 2008a: 126) por lo que no entiende el *pliegue* de toda donación (Marion, 2008a). Marion pretende entonces otorgar al fenómeno la total primacía, haciendo de la reducción una vía para que, en la aparición, pueda venir la donación misma. Por lo que muy lejos de constituir al fenómeno, la reducción, en la fenomenología de la donación, elimina los obstáculos sobre el camino de su manifestación a partir de él mismo (Marion, 2008a).

Por ello, Marion renuncia a la demostración, propia de la metafísica, en la que la apariencia queda fundamentada. La fenomenología sólo pretende mostrar la apariencia: “dejar que la aparición se muestre en su apariencia según su aparecer” (Marion, 2008a: 41). Es por ello que la constitución del fenómeno nos remite a la ausencia de operaciones categoriales. Lo más que podemos hacer es “dar-un-sentido o, más exactamente, a reconocer el sentido que el fenómeno se da de sí mismo y a sí mismo” (Marion, 2008a: 42). La perspectiva adoptada por Marion le enfrenta con las aporías de Husserl, quien se da cuenta de que la intuición como tal, aplicada al fenómeno condiciona la aparición misma contradiciendo la fenomenicidad, puesto que está “sometida al ideal de la representación objetivante” (Marion, 2008a: 48). Para Marion, la intuición, en la medida en que facilita la reducción, hace posible la donación. Y en relación con lo que aparece, la reducción se hace indispensable para que ahí se dé la donación. La reducción opera entonces en lo que aparece en un doble sentido: en primer lugar “restringe el aparecer a lo que en él alcanza una verdadera donación; en segundo lugar “la reducción reconduce el aparecer que tiene que darse hasta el absoluto apareciente, lo dado absoluto” (Marion, 2008a: 5). Esta doble operación libera la donación misma de la intuición. Esto es, si la intuición tiene límites (aunque Husserl haya querido ampliarla en una intuición categorial), la donación, en cuanto donación reducida (y, por lo tanto, absoluta) no tiene límite alguno. De esta manera, el meollo de la fenomenología, y por tanto de la filosofía primera, es la donación. La intencionalidad es clara: la donación consiste en articular “racionalmente los conceptos que dicen el fenómeno tal y como se manifiesta” (Marion, 2008a: 56).

A pesar de que no encontremos fenomenología de la donación en Arendt, hay en su obra un supuesto básico que nos envía de nuevo al §7

de *Ser y Tiempo*.⁴ Resulta paradójico que, tras el giro a la política, Arendt vuelva a la fenomenología al final de su vida. En su obra inconclusa *La Vida del Espíritu*, en el apartado titulado “la naturaleza fenoménica del mundo”, la afirmación más clara es la siguiente: “en este mundo, al que llegamos procedentes de ninguna parte y que abandonamos con idéntico destino, ser y apariencia coinciden” (Arendt, 2002: 31). Arendt estaría así alineándose con el primer principio de la fenomenología, tal como lo recoge M. Henry (2003). No obstante, para Arendt, el “aparecer” es constitutivo del mundo, pero en un sentido diferente al mundo de la fenomenología clásica. El mundo es para Arendt la suma de lo que hacen los hombres, tanto los objetos que nos encontramos como las instituciones que son fundadas: “el mundo en que hemos nacido, no existiría sin la actividad humana que lo produjo, como en el caso de los objetos fabricados, que se ocupa de él, como en el caso de la tierra cultivada, que lo estableció mediante la organización, como en el caso del cuerpo político” (Arendt, 1993: 37). El requisito indispensable para la constitución de un mundo es la “pluralidad” de los hombres (Arendt evita hablar de naturaleza humana) que permite que la aparición sea *conditio sine qua* para la asunción de la propia identidad, la cual tiene lugar gracias al espacio de aparición. Por este motivo, la aparición es siempre la aparición de un “quien” en la vida pública. Arendt realiza entonces una ontologización de la política –algunos autores (Fernández Flórez, 2007) señalan que extrae las consecuencias políticas que Heidegger no escribió. La categoría central para pensar la aparición es el “nacimiento” mediante el cual advenimos a este mundo, y está a la base de toda posterior aparición.⁵ Así, la crítica a los totalitarismos no es meramente histórica, moral o política. Es fundamentalmente ontológica. Los totalitarismos han privado a los hombres de su constitución ontológica. Al negar el espacio público y la pluralidad impiden la aparición y por ello, la apariencia primera del nacimiento queda truncada.

⁴ “Para la ulterior comprensión del concepto de fenómeno es de fundamental importancia ver cómo lo nombrado en las dos significaciones de φανόμενον (“fenómeno” = lo que se muestra, y “fenómeno” = apariencia) tiene, por su estructura misma, interna coherencia”.

⁵ Es notable que, para Marion, retomando a los análisis de Claude Romano, también el nacimiento es uno de los ejemplos fundamentales para pensar la auto-manifestación del fenómeno (Marion, 2001).

Incausabilidad–cristalización

En su determinación como acontecimiento, el fenómeno se muestra y se da en sí mismo. Marion indaga la posible asignación causal a esta determinación y trata de explorar dos vías que permiten afirmar la indisponibilidad fenoménica del acontecimiento. Teniendo presente el principio de razón da cuenta de la incausabilidad por defecto –imposibilidad de asignación a una cadena de causas y efectos regulados por una ley– y por exceso, aplicable a Dios –como esencia infinita que “se exceptúa de toda relación unívoca con los efectos siempre finitos” (Marion, 2008a: 271). De esta manera, trata de superar el principio de causalidad tal como lo presenta la metafísica para adentrarnos en la fenomenología ya que tal como lo mostró uno de los estudiantes más famosos de Marion, la constitución onto-teológica de la metafísica es inseparable de la construcción progresiva del principio de razón suficiente y, por ende, de la etiología (Carraud, 2002). Para ello, Marion nos presenta dos marcas de neguentropía del acontecimiento. En primer lugar, el efecto contiene tanta o más realidad que la causa que lo produce. En segundo lugar, el efecto, y sólo el efecto, es presente (la causa únicamente mantiene su presencia). Ello le permite a Marion considerar el efecto desde el punto de vista fenomenológico y la causa desde el metafísico. El acontecimiento, considerado desde la fenomenología no resiste imputación causal alguna y abre la posibilidad de una hermenéutica infinita (Marion, 2001). Considerado como arriba, es decir, como fenómeno dado, el acontecimiento “no tiene causa adecuada y no puede tenerla” (Marion, 2008a: 279) dado que no sucede tanto en el mundo, sino que le arriba al mundo en tanto que mundo nuevo.

Partiendo de la suficiencia de la mera apariencia (y el acontecimiento lo es) Arendt también rechaza la “falacia metafísica” (Arendt, 2002: 38) de la superioridad de la causa (Ser o Verdad) sobre el efecto (la mera apariencia). Tal postura tiene, en ella, una motivación histórica y hermenéutica. El acercamiento de Hannah Arendt al totalitarismo como fenómeno, le obligó a justificar su postura ante sus críticos. En la justificación apreciamos un claro talante fenomenológico y una similitud sorprendente con el pensador francés: Tomemos en cuenta la siguiente afirmación:

La novedad puede manipularse si el historiador se aferra a la causalidad y pretende ser capaz de explicar los acontecimientos por una cadena de causas que terminaron por llevar a ellos... La causalidad, sin embargo, es una categoría enteramente extraña y falseadora en las ciencias históricas (Arendt, 2005: 386).

El Totalitarismo, como acontecimiento, no puede ser tratado por los medios ordinarios de la metafísica. El ejercicio hermenéutico no puede ser subsumido por las corrientes históricas que beben en tales fuentes, pues la “novedad” radical de este acontecimiento excede cualquier intento de explicarlo de forma causal. Por esta razón, ella prefiere hablar de “elementos” y no de “causas”. Es más, Arendt procede asilando las “diferencias fenoménicas” (Arendt, 2005: 487) del Totalitarismo, razón por la cual analiza los “orígenes” que cristalizan en el fenómeno totalitario. Así, se aleja de la metodología usual de la historiografía, justificando tal procedimiento por la necesidad hermenéutica, tal como lo asumió en la polémica con Eric Voegelin en 1953.⁶ Los elementos que dan lugar a un acontecimiento pueden estar ahí, pero pasar desapercibidos. Únicamente se convierten en orígenes cuando el acontecimiento es capaz de mostrárnoslo, o más bien dicho, de permitir que se revelen por sí mismos. Eso nos lleva a hablar de la “cristalización”, concepto y término en el que Arendt y Marion coinciden.

Cristalización es un concepto mediante el que expresamos la convergencia de varios elementos en un único resultado. Marion afirma a propósito del acontecimiento que “sólo ese hecho consumado, individualizado por su irrevocable perseidad [perséité], provoca la investigación sobre las causas y cristaliza a partir de él mismo el conjunto del campo fenoménico” (Marion, 2008: 281). Arendt utiliza la misma expresión para indicar que los elementos del pasado cristalizan repentinamente en el acontecimiento. Sin embargo, de los elementos del pasado no puede deducirse el acontecimiento, sino que es el acontecimiento el que nos permite hablar de cristalización de elementos

⁶ La publicación de Los *Orígenes del Totalitarismo* provocó un aluvión de críticas a Hannah Arendt, centradas, particularmente, en la metodología empleada. En *Review of Politics* en enero de 1953 apareció tanto la crítica del profesor Voegelin como la respuesta de Arendt justificando lo “inusual” de su procedimiento.

del pasado. Apreciamos la coincidencia con Marion. Es más, cuando Arendt afirma que “el acontecimiento ilumina su propio pasado; nunca puede deducirse de éste” (Arendt, 2005: 387), está adoptando la misma postura fenomenológica que permite a Marion afirmar que el “acontecimiento suscita sus causas” (Marion, 2008a: 282). Para Marion es el acontecimiento en sí mismo y desde sí mismo el que provoca la cristalización. Según Disch (1994), Arendt habría asumido el concepto de cristalización de la lectura de la *Crítica del Juicio* de Kant,⁷ en la medida en que un fenómeno se ha producido de una manera, pero podría haberse producido de otra. Es lo que Fina Birulés llama “metáfora de la contingencia” (2006: 44). Kant habría tomado el concepto de la ciencia química, cuando un precipitado nos permite decantar un sólido cristalino a partir de ciertas mezclas. La expresión kantiana *durch Anschließen* (Kant, 2003, 321, §58) es traducida como “reunión repentina”, “unificación súbita” o “cristalización” según los autores. Arendt introduce entonces la sospecha de que hay algo en la libertad humana que induce a tal cristalización: “esta misma cristalización nunca puede deducirse de sus propios elementos, sino que viene causada invariablemente por algún factor que yace en el reino de la libertad humana” (Arendt, 2005: 389).

Es la perspectiva fenomenológica la que permite escapar de la metafísica de la causalidad a ambos autores. Sin embargo, el enfoque arendtiano reviste algunas características especiales. Ella misma afirma que si bien puede adscribirse a la línea fenomenológica, no lo hace “al modo de Husserl o Heidegger” (Young-Bruehl, 1993: 514). El giro hacia la política motiva, de manera decisiva, la perspectiva de Arendt. La búsqueda de una fundamentación ontológica de la política le llevará a soslayar la afirmación de una “naturaleza humana”, prefiriendo adoptar un marco conceptual donde la pluralidad humana tenga lugar. Arendt habla de “condición humana”. Precisamente *La Condición Humana* es el título de la obra donde renuncia a la naturaleza humana –“nada nos da derecho a dar por sentado que el hombre tiene una naturaleza o esencia en el mismo sentido que otras cosas” (Arendt, 1993: 24)– y donde realiza un análisis de la libertad en la época moderna. Desde aquí podríamos entender que, aunque adopte una posición fenomenológica

⁷ Es notable que, si bien no podemos afirmar que Marion opera de la misma manera, es innegable que este mismo texto de Kant ocupa un papel fundamental en la construcción de la categoría de “fenómenos saturados” en la fenomenología de Marion (Marion, 2008a).

en relación con el acontecimiento, busque en la libertad humana el factor determinante de la cristalización del acontecimiento.

Imprevisibilidad–Novedad

La imposibilidad de explicar el acontecimiento mediante una serie causal claramente determinada lleva Marion a distinguir tres notas fundamentales de éste, como son la irrepetibilidad, la excedencia y la posibilidad (Marion, 2008a: 284). La irrepetibilidad nos revela la singularidad del acontecimiento, el excedente nos indica la falta de proporcionalidad entre los antecedentes y el arribo del fenómeno como acontecimiento. La posibilidad, en fin, es, para Marion, una renuncia a la posibilidad de la metafísica para abrir la imprevisibilidad como nota característica de la posibilidad. Desde esta imprevisibilidad Marion entiende que el acontecimiento arriba “fuera de la esencia” y “sin la noción de causa” (Marion, 2008: 287).

Comencemos el diálogo con Arendt desde la caracterización de los acontecimientos, tal como los presenta la autora alemana. Respecto a la Revolución Húngara, dice Arendt que fue “inesperado” y “pilló por sorpresa” (Arendt, 2007: 70). También indica lo mismo acerca de las revoluciones americana y francesa. Alaba la propuesta de la “revolución espontánea” de Rosa Luxemburgo (Arendt, 2001b: 62) y sale del marco del proceso histórico y su necesidad inherente. Los comentaristas de Arendt señalan que el interés de la pensadora judía reside, precisamente, en restituir el significado del acontecimiento particular sin la necesidad de la remisión a un proceso (Barder y McCourt, 2010). Además, esto implica pensar el acontecimiento más allá de la insuficiencia cronológica ordinaria (Vázquez, 2006).

Arendt y Marion coinciden en señalar que el acontecimiento es imprevisible, pero los presupuestos son diferentes. La saturación del fenómeno para Marion le obliga a pensar más allá de la metafísica y salir radicalmente del marco conceptual de ésta. Es la preeminencia del fenómeno la que se impone según el principio de anamorfosis (Marion, 2008a: 224), lo cual implica una hermenéutica infinita a la cual se somete el Sujeto. En Arendt la preeminencia se sitúa en los agentes. El centro de gravedad del acontecimiento es, para ella, la libertad humana. Por eso, la cristalización se producía por algún factor de la libertad. Notemos que la libertad tiene para Arendt un fundamento ontológico. La libertad es protagonista en gran parte de su vasta producción (en especial *La Condición Humana*) y recorre su obra de principio a fin. En *La vida del*

Espíritu encontramos un amplio apartado dedicado a la “Voluntad”. Pero es en su tesis doctoral donde hallamos el fundamento ontológico de la libertad. En esta tesis de juventud analiza el concepto de amor en San Agustín (Arendt, 2001a), que ocupa también un papel importante en la obra de Marion (Marion, 2008c). En la relación de Dios con la criatura, el hombre tiene un doble origen en el tiempo humano/divino. Arendt destaca que el “nacimiento” marca la presencia de los hombres en este mundo y les posibilita actuar en él. El nacimiento introduce la novedad en el mundo y, además, permite desde entonces que los seres humanos sean agentes de novedad de forma no programada. La imprevisibilidad está fundada, por ello, en la condición humana. Por ello, y tras exponer el desolador panorama de los totalitarismos, Arendt termina su obra magna refiriéndose a la libertad: “se identifica con el hecho de que los hombres nacen y que por eso cada uno de ellos es un nuevo comienzo, y con cada uno comienza de nuevo, en cierto sentido, el mundo” (Arendt, 2006b: 625). Así, para Arendt, el mundo, constituido fenoménicamente, no es separable de la libertad humana, la cual se caracteriza por su intrínseca indefinición. Aquí, cierto paralelismo con Marion vuelve a salir a la luz. La excedencia del acontecimiento “indefine” el mundo (Marion, 2008a: 286) desde una manifestación sin limitaciones.

Arendt y Marion coinciden entonces en la raíz misma de la imprevisibilidad del acontecimiento: el carácter contingente del fenómeno. En Marion queda caracterizado por “el arribo” (Marion, 2008a: 226) mientras que en Arendt por la libertad humana. Desde aquí entendemos que la historia haya de renunciar, en estos autores, a cualquier atisbo de necesidad.

Testigo-narrador

Más allá del fenómeno, el acontecimiento también impone una modificación radical del sujeto metafísico. En Marion, el fenómeno saturado nos obliga a trasladar el acento desde el “sujeto constituyente” hacia el “testigo constituido” (Marion, 2005: 70). Al adoptar una postura fenomenológica, la metafísica del sujeto carece de sentido, puesto que la primacía recae en la constitución misma del fenómeno, lo cual no puede sino alejar toda tentación de producirlo. Referido al acontecimiento histórico, Marion afirma: “los acontecimientos puros ofrecen un tipo de fenómenos saturados históricos y, por lo tanto, comunitarios y

por principio comunicables" (Marion, 2005b: 74).⁸ Es decir, el testigo cuenta con la comunidad y la comunicabilidad como telón de fondo. El historiador no puede, para Marion, pensar "a partir de sus causas" (Marion, 2008a: 284), sino convertirse en narrador sin la noción de causa. Es el acontecimiento como fenómeno el que se impone al testigo. Se abandona la lógica del sujeto y de la producción para pasar al ámbito de la donación y el testimonio.

Arendt también se inscribe en la misma línea. El papel del narrador es central en la consideración significativa del acontecimiento. En primer lugar, porque permite que los acontecimientos puedan salvarse del olvido y, de esta manera, puedan configurar el mundo fenoménico al cual llegan los hombres con su nacimiento. Al igual que Marion, Arendt considera fundamental el carácter comunicable del evento. Remite a Heródoto al afirmar que el relato del narrador se escribe "para evitar que, con el tiempo, los hechos humanos queden en el olvido y que las notables y singulares empresas realizadas, respectivamente, por griegos y bárbaros... queden sin realce" (Arendt, 1996: 276). En segundo lugar, Arendt pone la figura del narrador como la clave para poder salvar la fragilidad de las acciones humanas. Es decir, aunque las acciones humanas sean irrevocables e "irreversibles" (Arendt, 1996: 272) son extremadamente sutiles y susceptibles de no ser captables para otros seres humanos. Es precisamente la narración el medio para hacer significativas las acciones humanas (que son el meollo de los acontecimientos): "... en esa narración, los hechos particulares pierden su carácter contingente y adquieren cierto significado humanamente captable" (Arendt, 1996: 275). El narrador tiene un papel activo, ya que el posible desvelamiento de la verdad del acontecimiento depende del narrador. La aceptación del mundo se realiza por la mediación del narrador y en esto consiste la "veracidad" para Arendt. Se trata de un concepto de verdad muy cercano al de Heidegger cuando afirma que: "de esta aceptación, que también puede llamarse veracidad, nace la facultad de juzgar por la que, también en palabras de Isak Dinesen, «al fin tendremos el privilegio de ver y volver a ver, y eso es lo que se llama el día del juicio»" (Arendt, 1996: 275-276).

El paralelismo "narrador-testigo" es notable en la relación Arendt–Marion. El narrador es capaz, para Arendt, de captar el carácter trágico

⁸ "Les événements purs offrent un type de phénomènes saturés historiques, donc communautaires et par principe communicables" [Traducción del autor].

de los acontecimientos. Los acontecimientos quedan singularizados por su grandeza, la cual se determina en virtud del carácter trágico. Como dice a propósito de la Revolución Húngara: "su grandeza está asegurada por la tragedia que los hechos representaron" (Arendt, 2007: 67). La motivación hermenéutica y la dignidad humana emergen como los principales argumentos de Arendt para rescatar la importancia capital del acontecimiento (García, 2018). En Arendt, la tragedia abre el camino al juicio, es decir, a la posibilidad hermenéutica de la singularidad:

Juzgar una situación verdaderamente humana es aceptar la potencial tragedia presente en las circunstancias en las que se ejerce y se lleva a su límite la responsabilidad humana. Esto ayuda a explicar por qué Arendt asocia la facultad de juzgar con el sentido de la dignidad humana (Beiner, 2003: 176).

Es notable en este mismo sentido que hay, en la fenomenología de la donación, una presencia creciente de la hermenéutica operada por el sujeto testigo o adonado (Vinolo, 2016) que se manifiesta de manera explícita en el penúltimo libro de Marion (Marion, 2016: 59-97). El acontecimiento sólo aparece mediante una hermenéutica, para quién acepte someterse a la ley de su aparecer. Hay entonces una cercanía manifiesta de Marion y Arendt sobre el acontecimiento, y sobre la posibilidad que abre el acontecimiento para seguir pensando fuera de la metafísica. No obstante, si bien comparten una visión del acontecimiento, las consecuencias que sacan de éste son diferentes. Así, una misma concepción del acontecimiento no basta para determinar una única posición frente a la metafísica, lo que se manifiesta en el hecho que no encontramos, en Marion, mención alguna de la obra de Arendt. Debemos entonces dar sentido a lo que podría ser un olvido, un descuido, o al contrario una voluntad de marcar claramente una distancia.

3. La historia de una elisión. Acontecimiento y divergencia metafísica

Marion aborda la relación problemática entre metafísica y fenomenología incluyendo la primera en la segunda: "Habría que admitir que la fenomenología no rebasa tanto la metafísica, sino que abre la posibilidad de derecho de abandonarla a sí misma; la frontera

entre metafísica y fenomenología se desplaza hacia el interior de la fenomenología —como su más alta posibilidad” (Marion, 2008a: 34). De allí, el uso constante, por parte de Marion, del vocabulario del relevo (Marion, 2005b: 75-97), palabra con la cual Derrida nos acostumbró a traducir la *Aufhebung* (Derrida, 1974). De esta manera, para Marion, el binomio posibilidad-imposibilidad de la filosofía kantiana del conocimiento se resuelve al interior de la fenomenología, asumiendo que no se debe limitar lo posible a lo posible-para-nosotros, sino más bien deducir lo posible de manera retroactiva a raíz de lo efectivo. No es, como en régimen metafísico, que algo pueda entrar dentro del campo del aparecer o de lo pensable porque es posible, sino al contrario; es porque algo se dio (incluso más allá de nuestras capacidades de previsión o de lo posible-para-nosotros), por lo que debemos asumir de manera retroactiva, que era posible. Así, fenomenológicamente, los acontecimientos tales como la Revolución francesa o los encuentros amorosos, son efectivos antes de ser posibles, violentando uno de los fundamentos de la metafísica onto-teológica.

Arendt es más radical que Marion ya que asume un pensamiento “decididamente postmetafísico” (Wellmer, 1998: 75). En *El pensar y las reflexiones morales*, Arendt reconoce que Dios, la metafísica, la filosofía e incluso el positivismo son “muertes modernas” (Arendt, 1995: 113). En la *Vida del Espíritu* afirma:

Me he incorporado claramente a las filas de aquellos que desde hace ya algún tiempo se esfuerzan por desmontar la metafísica y la filosofía, con todas sus categorías, tal y como las hemos conocido desde sus comienzos en Grecia hasta nuestros días. Tal desmantelamiento sólo es posible partiendo del supuesto de que el hilo de la tradición se ha quebrado y no seremos capaces de renovarlo. Desde una perspectiva histórica lo que se ha derrumbado en realidad es la trinidad romana que durante milenios ha unido la religión, la autoridad y la tradición. La pérdida de esta trinidad no anula el pasado, y el proceso de desmantelamiento no es destructivo en sí mismo; se limita a sacar conclusiones de una pérdida que es un hecho y, como tal, ya no forma parte de la historia de las ideas sino de nuestra historia política, de la historia del mundo (Arendt, 2002: 242).

Que Arendt trate de desmontar la metafísica y que Marion trate de superarla mediante la fenomenología no hace sino reconocer las limitaciones que ambos aprecian en ella. Para Marion la metafísica de la presencia impedía reconocer los fenómenos más allá de la mera significación. Arendt afirma que Kant no fue plenamente consciente de lo que había hecho al enviar las cuestiones metafísicas (Dios, libertad e inmortalidad del alma) más allá de los límites del conocimiento y admite que, a partir de entonces, su legado impide fundar “sistemas metafísicos” (Arendt, 1995: 114). La relación problemática de ambos con la metafísica se resuelve, sin embargo, en diferente sentido y afecta decisivamente a las posibilidades de pensar el acontecimiento. La divergencia en torno a la metafísica hace irreconciliables las posturas entre ambos. Si la sombra de Heidegger y los presupuestos kantianos operan en la misma dirección, el rechazo arendtiano a la metafísica hace insalvable la distancia con Marion.

Para Marion “La metafísica se definiría como el pensamiento que sólo reivindica el ser en la medida en que no lo piensa, como el pensamiento que dice aquello que no alcanza” (Marion, 2010: 268). El problema para Marion es que la metafísica pretende pensar el ser, pero se queda en el ente. Interpretando a Tomás de Aquino en perspectiva onto-teo-lógica libera al pensador italiano de los márgenes de una metafísica que reduce el *esse* a una “esencia metafísica” (Marion, 2010: 304). Con ello Marion está denunciando que la metafísica de la presencia había reducido las posibilidades de la donación del fenómeno, enmarcándolo dentro de condiciones de posibilidad subjetivas.

No obstante, Marion sigue la tradición fenomenológica clásica en lo que respecta a la intencionalidad. Según Levinas “la concepción fenomenológica de la intencionalidad consiste, esencialmente, en identificar pensar y existir. (...) El pensamiento no es sólo un atributo esencial del ser; ser, es pensar. De ahí que la estructura transitiva del pensamiento caracterice el acto de ser (...): yo soy mi dolor, yo soy mi pasado, yo soy mi mundo” (Levinas, 2001: 139-140). El pensamiento es, también, transitivo para Marion. Si trata de superar la metafísica en la fenomenología es invitando a pensar el don, esto es, convirtiendo el pensador en “adonado”. En un primer momento, gracias a un primer análisis de Descartes, Marion consideró el pensamiento como entendimiento en *Sobre la Ontología gris de Descartes* (2008b). No obstante, esta concepción del pensamiento lo limitaba a poder pensar lo que podía entrar dentro del marco de la objetividad, es decir lo que podía convertirse

en objeto de pensamiento. Dada esta dificultad y a partir de una segunda lectura de Descartes (Marion, 1996: 3-47) —tal como si Descartes fuese, para Marion, a la vez quien hace culminar la metafísica y quien nos muestra sus fisuras por venir (Vinolo, 2018)— Marion apuesta por el pensamiento como amor en *El fenómeno erótico* (2005a). Pensar es amar ya que muy lejos de determinar su objeto y por lo tanto limitarlo, debe hacerse disponible a su despliegue. Así, pensar no será otra cosa que el amor con el que se recibe el acontecimiento erótico por excelencia: el hijo (que le da la paternidad al padre que se descubre como padre en tanto que donatario de este don). Así, el pensar-amar rompe una vez más con la metafísica ya que se constituye como apertura fundamental al fenómeno del don.

En Arendt, el rechazo a la metafísica lleva implícita la asunción de la ruptura “ser-pensar”: “La unidad de pensar y ser tenía por presupuesto la coincidencia preestablecida de *essentia* y *existentia*: todo lo pensable existe asimismo, y todo lo existente, en razón de su cognoscibilidad, ha de ser asimismo racional. Esta unidad fue demolida por Kant” (2005: 209). Esta cita apunta en dirección diametralmente opuesta a la indicada por Levinas. Así, al asumir tal ruptura, Arendt separa el pensar y el mundo de los fenómenos, en el cual se da el acontecimiento. Aceptando la ruptura kantiana, Arendt destruye aún más lo que queda del edificio metafísico. No quiere un mundo de ideas separado del mundo fenoménico del día a día. No hay más ser que el de la apariencia. Por eso, si pensamos lo hacemos con representaciones de ese mundo, pero este pensar que se ocupa de lo invisible, exige una retirada del mundo de los fenómenos. Por ello, el problema no se extingue, sino que se desplaza. Si el acontecimiento-apariencia no es ya objeto de pensamiento, Arendt tiene que recurrir al juicio como facultad que opera con fenómenos visibles: “el pensar opera con lo invisible, con representaciones de cosas, el juzgar siempre se ocupa de particulares y cosas que están a la mano” (Arendt, 1995: 136). Así, el acontecimiento ni siquiera es “pensado-amado” como don, sino juzgado como particular y elevado a la categoría de “ejemplar”. A propósito de ello, Beiner afirma, interpretando a Arendt: “Pero como sea que el «juzgar» se limita siempre a los episodios particulares y a las singularidades, a las historias [*stories*] que nos inspiran y a los casos que se convierten en ejemplares, la reflexión histórica seguirá siendo edificante para aquellos que no pierdan la esperanza” (Beiner, 2003: 266).

Conclusiones

A lo largo de este trabajo, se ha podido evaluar los diferentes usos del concepto de acontecimiento en Arendt y Marion, lo que nos permite entender por qué razón mantienen dos posiciones diferentes en relación con la metafísica. Arendt desde la rehabilitación de las bases ontológicas de la política y Marion desde la ampliación de la fenomenología arriban al acontecimiento como clave hermenéutica y ontológica. Hermenéutica para Arendt ya que la recuperación del acontecimiento permite incorporarlos como ejemplares de juicio (los cuales suplen la caída de nuestros patrones morales). Hermenéutica y ontológica para Marion ya que el acontecimiento, como fenómeno saturado, apunta a un sentido del ser que está más allá de la significación (saturada por la intuición). Aparece así que, si bien el acontecimiento puede ser percibido, en filosofía contemporánea, como camino para salir de la metafísica en tanto que onto-teología, no basta para fundamentar una posición única con el fin de seguir pensando después del fin de la metafísica.

Tal como apareció, a pesar de los notables paralelismos que se han podido revelar entre el acontecimiento en Arendt y en Marion en cuanto a su aparecer y a su ruptura con toda etiología metafísica, las diferentes posiciones de los dos autores en lo que se refiere a la metafísica explica que el acontecimiento guarde una diferente relación con las posibilidades de ser pensado. Por un lado, Marion recupera el pensamiento como amor desde la superación-inclusión de la metafísica en la fenomenología. Arendt, al contrario, reconoce que el acontecimiento, elemento visible de un mundo de apariencias, no puede ser pensado, sino juzgado. Así, el amor del don abre el pensar en Marion cuando la suficiencia de la apariencia obstruye su pensamiento en Arendt. De esta manera, el acontecimiento marca los márgenes de la metafísica dentro de cada uno de los pensamientos y de estas dos obras.

Referencias

Arendt, H. (1993). *La Condición humana*. Barcelona: Paidós.
____ (1995). *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.
____ (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península.
____ (1997). *Qué es política*. Barcelona: Paidós.

____ (2001a). *El concepto de amor en San Agustín*. Madrid: Encuentro.

____ (2001b). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa.

____ (2002). *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.

____ (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós.

____ (2005). *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Madrid: Caparrós.

____ (2006a). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.

____ (2006b). *Los Orígenes del Totalitarismo*. Madrid: Alianza. (Orig.: (1951). *The Origins of Totalitarianism*. Nueva York: Hartcourt Brace Jovanovich).

____ (2007). *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*. M. López y A. Serrano de Haro (trads.), Madrid: Encuentro.

Badiou, A. (1988). *L'être et l'événement*. París: Seuil.

Barber, A. D. y McCourt, D. M. (2010). Rethinking International History, Theory and the Event with Hannah Arendt. *Journal of International Political Theory*, 6(2), 117-141.

Beiner, R. (2003). Ensayo interpretativo. Hannah Arendt y la facultad de juzgar. En R. Beiner, (ed.), *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós.

Benhabib, S. (1996). *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.

____ (2000). La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt. En F. Birulés, (ed.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. (pp. 97-116). Barcelona: Gedisa.

Birulés, F. (2006). El totalitarismo, una realidad que desafía la comprensión. En M. Cruz, (comp.), *El siglo de Hannah Arendt*. (pp. 37-61). Barcelona: Paidós.

Boulnois, O. (1999). *Être et représentation – Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIII^e-XIV^e siècle)*. París: PUF.

____ (2013). *Métaphysiques rebelles – Genèse et structures d'une science au Moyen Âge*. París: PUF.

Carraud, V. (2002). *Causa sive ratio – La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*. París: PUF.

Courtine, J-F. (2005). *Inventio analogiae – Métaphysique et ontothéologie*. París: Vrin.

Deleuze, G. (1969). *Logique du sens*. París: Éditions de Minuit.

Derrida, J. (1974). *Glas*. París: Galilée.

____ (2004). *Le «concept» du 11 septembre – Dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori*. París: Galilée.

Descartes, R. (1984/1996). *Reglas para la dirección del espíritu*. Madrid: Alianza.

Disch, L. J. (1994). *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*. Nueva York: Cornell University Press.

Escudero, A. (2008). *El programa filosófico del joven Heidegger*. Barcelona: Herder.

Fernández Flórez, L. (2007). *La ontología política de Hannah Arendt y su lugar en el discurso antimoderno del siglo XX*. Madrid: Universidad Autónoma [tesis inédita].

García Labrador, J. (2018). Régimen de historicidad e indigencia hermenéutica en Hannah Arendt. *Pensamiento*, 74(279), (en prensa).

Heidegger, M. (2012). *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta.

Henry, M. (2003/2010). *Phénoménologie de la vie, I – De la phénoménologie*. París: PUF.

Kant, I. (2003). *Crítica del discernimiento*. R. R. Aramayo y S. Mas (eds. y trads.), Madrid: Antonio Machado.

Levinas, E. (2001). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. París: Vrin.

Marion, J. L. (1996/2002). *Questions cartésiennes II – Sur l'ego et sur Dieu*. París: PUF.

_____. (1999). *El ídolo y la distancia – Cinco estudios*. Salamanca: Sígueme.

_____. (2001). *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*. París: PUF.

_____. (2005a). *El fenómeno erótico*. Buenos Aires: El cuenco de plata.

_____. (2005b). *Le visible et le révélé*. París: Cerf.

_____. (2008a). *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Madrid: Síntesis.

_____. (2008b). *Sobre la ontología gris de Descartes*. Madrid: Escolar y Mayo.

_____. (2008c). *Au lieu de soi – L'approche de Saint Augustin*. París: PUF.

_____. (2010). *Dios sin el ser*. Pontevedra: Do cumio.

_____. (2011). *Reducción y donación*. Buenos Aires: Prometeo.

_____. (2016). *Reprise du donné*. París: PUF.

Nietzsche, F. (1985). *La ciencia jovial*. Caracas: Monte Avila.

Rancière, J. (2012). *La méthode de l'égalité – Entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan*. París: Bayard.

Romano, C. (2010). *Au cœur de la raison, la phénoménologie*. París: Gallimard.

Segura, C. (1999). Heidegger 1922: 'Indicación de la situación hermenéutica'. (Una aproximación). *Revista de Filosofía*, 21, 77-112.

Serrano de Haro, A. (2008). Husserl en el pensamiento de Hannah Arendt. *Investigaciones Fenomenológicas. Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, 6, 299-308.

Uscatescu, J. (2002). De la destrucción de la historia de la filosofía como parte integrante del método fenomenológico de Martin Heidegger. *Convivium*, 15, 5-36.

Vázquez, R. (2006). Thinking the event with Hannah Arendt. *European Journal of Social Theory*, 9(1), 43-57.

Vinolo, S. (2012). *Dieu n'a que faire de l'être*. París: Germina.

_____. (2016). La tentation moderne de Jean-Luc Marion – Le scandale de la saturation. *Dialogue*, 55, 343-362.

_____. (2018). L'hantologie cartésienne de la phénoménologie de la donation de Jean-Luc Marion. *Methodos*, 18, 1-23.

Wellmer, A. (1998). Hannah Arendt: sobre la revolución. *Areté*, 10(1), 67-100.

Young-Bruehl, E. (1993). *Hannah Arendt. Una biografía*. Valencia: Alfons el Magnànim.