

La saturación icónica: la Fenomenología de la religión como crítica a la metafísica

Iconic Saturation: The Phenomenology of Religion as a Critique of Metaphysics

Stefano Santasilia  

Universidad Autónoma de San Luis Potosí, San Luis Potosí, México.

Enviado: 15/06/2024

Evaluado: 17/06/2024

Aceptado: 29/09/2024

Dossier: El estatus de la metafísica en la obra de Jean-Luc Marion

Editores: Jorge Luis Roggero, Matías Pizzi y Ezequiel Murga.

Cómo citar: Santasilia, S. (2024). La saturación icónica: la Fenomenología de la religión como crítica a la metafísica. *Revista de Filosofía UCSC*, 23 (2), 352 – 366. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2024.23.2.2901>

Resumen

La fenomenología de la religión pone, en su propia constitución, en jaque la problemática del estatuto del fenómeno con respecto a la posibilidad de la manifestación de algo que, estructuralmente, tiene que desbordar las posibilidades de la conciencia. Este problema, ya detectado por algunos fenomenólogos en los tiempos inmediatamente sucesivos a la fundación de la fenomenología como corriente filosófica, queda declinado de manera específica por Jean Luc Marion, a través de su reconfiguración del estatuto del fenómeno a partir de la idea de saturación. En particular, la saturación icónica representaría la piedra de toque de una posible fenomenología de la religión, la cual se constituiría, específicamente, también como crítica y *dépassement* de todo planteamiento metafísico.

Palabras clave: *Fenomenología, Religión, Marion, Saturación.*

Abstract

The phenomenology of religion, in its same constitution, puts in check the problem of the status of the phenomenon with respect to the possibility of the manifestation of something that, structurally, has to go beyond the possibilities of consciousness. This problem, already detected by some phenomenologists in the times directly following the founding of phenomenology as a philosophical current, is specifically addressed by Jean Luc Marion, through his reconfiguration of the status of the phenomenon based on the idea of saturation. In particular, iconic saturation would represent the touchstone of a possible phenomenology of religion, which would specifically also constitute itself as a critique and *dépassement* of any metaphysical approach.

Keywords: *Phenomenology, Religion, Marion, Saturation.*

1. Introducción

Asumir como objeto de investigación la fenomenología de la religión implica, desde el comienzo, el hacerse cargo de una distinción inicial que tiene que ver con la delimitación de la misma área de investigación. De hecho, desde que se empezó a utilizar esta denominación para indicar el análisis y el estudio del fenómeno religioso (es decir, de la vivencia religiosa) de repente se desató la cuestión de qué metodología pudiese ser la más adecuada para este tipo de investigación. La directa referencia al término “fenomenología” no nos salva del problema, considerando que la palabra no presenta siempre, a lo largo de la historia del pensamiento, el mismo significado (ni siquiera en el ámbito filosófico). Y, efectivamente, hay que reconocer que es posible individualizar un camino marcado por una fenomenología de la religión “no filosófica”, y otro, en cambio, protagonizado por una fenomenología de la religión “estrictamente fenomenológica” (Velasco, 1994 y Velasco, 2006, pp. 17-86). Al primero pertenecerían las obras de autores como Gerardus van der Leuw (1964) o Mircea Eliade (1998) sólo para proporcionar algunos ejemplos; al segundo todas las reflexiones dedicadas a la determinación de los rasgos fundamentales de la experiencia religiosa, elaboradas en el marco de aquella fenomenología cuya fundación remite a la reflexión de Edmund

Husserl. La diferencia fundamental que permite discriminar entre las dos posiciones consistiría en el nivel de radicalidad del análisis: la primera forma, capaz de proporcionar consideraciones profundamente válidas con respecto a las dinámicas de sentido que se despliegan en el desarrollo de la experiencia religiosa, carecería de una específica atención relativa a la autonomía de este mismo tipo de experiencia. El no tener que lidiar con la validez de este tipo de experiencia, el contentarse con una descripción que “desde afuera” pueda indicar unos rasgos generales, coloca este tipo de “fenomenología de la religión” directamente en el mismo nivel de las ciencias sociales (o humanas) que dedican su atención al fenómeno religioso (sociología de la religión, psicología de la religión, etc.). Y esto le daría razón a la misma afirmación de van der Leuw cuando, al describir su propio trabajo de análisis de la experiencia religiosa, declara abiertamente que no se trata de filosofía sino más bien de una descripción sistemática que quiere indicar aquellos rasgos fundamentales de este tipo de experiencia a partir de una mirada exterior (una posición que impone al autor el sucesivo reconocimiento de la necesaria mediación de la empatía para que este tipo de experiencia pueda ser comprendida en su dinámica fundamental) (Van der Leuw, 1964, pp. 642-658). Un discurso aparte merecería la figura de Rudolf Otto (2005) y, sin embargo, su compleja posición (Bancalari, 2015, pp. 191-212) nos obliga, en este caso, a dejar “pendiente” esta cuestión con la promesa de retomarla, sucesivamente, en otra publicación.

2. La cuestión de la fenomenología “fenomenológica” de la religión

Por el contrario, la “fenomenología estrictamente fenomenológica” (en sentido “filosófico”) no se contentaría con una mera descripción porque su objetivo consiste en la individuación de aquellos caracteres fundamentales que corresponden precisamente a la vivencia religiosa, a partir de la estructura misma de la conciencia y, por esto, de la intencionalidad. Se trata, entonces, de una perspectiva que no se deja satisfacer por la mera determinación de unos rasgos exteriores que pueden ser enumerados y clasificados, sino que consiste en una auténtica búsqueda del “lugar” que ocupa un determinado tipo de vivencia en el marco de la vida de la conciencia. Podríamos afirmar, y esta es mi firme convicción, que la fenomenología de la religión auténtica corresponde a este “segundo camino” por su capacidad de asumir los resultados del primero e intentar llevar el análisis a un nivel

radical capaz de fundamentar filosóficamente lo que llamamos experiencia religiosa. Sin embargo, es precisamente en este intento de fundación que sale a la luz algo que podríamos definir como el problema fundamental de la fenomenología de la religión: el corto circuito que se genera con relación a la dinámica de reducción a partir de la asunción de la posibilidad de la experiencia religiosa como experiencia de lo absoluto (experiencia sin duda problemática pero siempre vinculada con una forma de alteridad que se tiene que admitir obligatoriamente si queremos hablar de experiencia religiosa).

Como sabemos, la fenomenología, en su fundación husserliana, implica la necesaria aplicación de una etapa de reducción fenomenológica en aras de “capturar” la esencia del fenómeno que se manifiesta en relación con la conciencia. Se trata de un momento particular del mismo desarrollo de los momentos iniciales de la fenomenología, que implica también el alejamiento de algunos importantes “discípulos”, esto es, el famoso giro trascendental. No se necesita, en este momento, recurrir a todos los pasajes metodológicos que caracterizan este específico desarrollo; sin embargo, no constituye ninguna redundancia la rememoración de una cuestión fundamental: la “aplicación” de la reducción permite a la investigación fenomenológica alcanzar la esencia del fenómeno, pero el precio que hay que pagar es la “desconexión” de todo tipo de trascendencia (es decir, la suspensión del índice de existencia – fuera de la relación con la conciencia – de lo que se manifiesta). No se requiere una profunda reflexión para darse cuenta de que todo esto ya constituye una condición profundamente problemática con respecto al fenómeno religioso: la asunción de esta necesidad metodológica implica que el fenómeno religioso, concebido como fenómeno que remite a una trascendencia que nunca puede ser suspendida, se presente como profundamente problemático ya desde su primer “aparecer”. De hecho, si como quiere afirmar la reflexión fenomenológica de corte trascendental, la manifestación de lo que aparece se da dentro de una correlación entre conciencia y mundo –en la cual la conciencia trascendental constituye el único absoluto donador de sentido (Husserl, 2013, pp. 209-220; § 58-62)– hay que preguntarse si para la experiencia religiosa queda todavía la posibilidad de un sentido desvinculado de lo que ya Scheler definía como “subjetivismo gnoseológico” (Scheler, 2007, p. 90). La vivencia religiosa parece afirmar la vinculación con una trascendencia incompatible con un proceso de reducción fenomenológica, y esto implica que una auténtica fenomenología de la religión necesite, ante todo,

enfrentarse con la problemática manifestación de una dimensión de lo absoluto que pretende ser reconocida a través de su manifestarse a la conciencia pero, al mismo tiempo, como independiente de ella en cuanto incapaz de resistir a la suspensión de su “existencia real” (cf. Greisch, 2002; Walton, 2022 y Scannone, Walton, Esperón, 2015). Pero tal condición muestra el análisis del fenómeno religioso bajo la luz de una “contradicción fenomenológica”. Lo que abre el camino hacia dos posibilidades: la primera es la aceptación de un discurso sobre lo divino “sometido” al dominio de la reducción, discurso que el mismo Husserl desarrolla con respecto a su *wunderbare Teleologie* que caracteriza la estructura del mundo y que parece revelar, para el mismo Husserl, la posibilidad de una trascendencia específica y ulterior:

Lo que aquí nos interesa es, después de limitarnos a indicar diversos grupos de semejantes fundamentos racionales para la existencia de un ser “divino” exterior al mundo, que éste sería trascendente no meramente respecto del mundo, sino patentemente también respecto de la conciencia “absoluta”. Sería un “ABSOLUTO” EN UN SENTIDO TOTALMENTE DISTINTO DEL ABSOLUTO DE LA CONCIENCIA, como por otra parte sería algo TRASCENDENTE EN UN SENTIDO TOTALMENTE DISTINTO frente a lo trascendente en el sentido del mundo (Husserl, 2013, pp. 210-211. § 58)

Pero sabemos que, unos renglones más adelante, el mismo Husserl marca, una vez más, que esto no puede parar la operación de desconexión (Husserl, 2013, p. 211. § 58). Y que todo discurso sobre Dios (alrededor de la posible experiencia de este absoluto) tiene que remitir a una concepción de este como principio del orden absoluto, perfección de la conciencia trascendental.¹ Lo que se muestra en la directa investigación de la posibilidad de la experiencia religiosa en el marco de la fenomenología husserliana constituye motivo de “aflicción” para toda aquella fenomenología que no abre las puertas a la segunda posibilidad: la puesta en discusión y, consecuente, ampliación del estatuto del fenómeno. Sería poco honesto no reconocer que ya desde el giro trascendental de la fenomenología hay autores que toman conciencia de este problema y asumen el reto de intentar pensar al fenómeno según una modalidad capaz de no “perder” esta vinculación con la trascendencia. Si los casos de Max Scheler y de Edith Stein no resultan profundamente

¹ Con respecto a esta cuestión vale la pena remitir a Housset, 2010, pp. 21-106.

emblemáticos porque desembocan en una forma de recuperación de una perspectiva metafísica (con directa racionalización en Scheler) (Scheler, 2007) y en una evidente antropología metafísico/mística (como en el caso de Stein) (Stein, 2023), es cierto que autores como Jean Héring (2019) y Adolf Reinach (2007) habían, de alguna manera, ya desencadenado una reacción que, por lo menos en mi opinión, encuentra su momento de máxima afirmación (y expansión) en aquel “giro teológico” tan criticado por Dominique Janicaud (1991 y 1998).

Más allá de la posible validez de la crítica expresada por Janicaud, lo que me parece interesante es que los autores del, así definido, “giro teológico” se constituyan como directos herederos de un legado que ya mostraba toda su vigencia en autores profundamente cercanos a la lección del maestro fundador. Expresiones como la de Hering, para el cual la experiencia religiosa se constituye como relación de la conciencia con una entidad trans-subjetiva *sui generis* (cf. Héring, 2019, pp. 149-150), o las reflexiones de Reinach en las cuales este tipo de experiencia remite a una relación con el absoluto “percibido” como enigma (que no corresponde a la contradicción) (cf. Reinach, 2007, pp. 34-35), muestran como la vivencia religiosa implica siempre una atención hacia una manifestación problemática porque no “capturable” por la conciencia. De hecho, el pensador alemán –que, tristemente, no podrá desarrollar estas interesantes notas porque verá terminar su existencia terrenal en los campos de batalla de la primera guerra mundial– describirá la relación con el enigma connotada por un “vacío fenoménico” que obliga al fenomenólogo a la aceptación de una manifestación no comprensible. Una manifestación que es “vacío”, es decir, una manifestación que queda constituida por este mismo vacío y que no es contradicción sino enigma. En las reflexiones de estos dos autores –sin tomar en consideración el posible aporte de los estudios de Heidegger relativos a la vivencia religiosa (cf. Heidegger, 2006)–, sale a la luz la necesidad de asumir el reto puesto por una tipología de manifestación que mete en crisis el estatuto del fenómeno, así como había sido pensado hasta aquel momento. Una crisis que la fenomenología ha tratado, en algunos casos, de eludir, en otros de exorcizar,² pero sin poderse liberar completamente.

² La crítica de Janicaud y su “voltearse” hacia una “micro-fenomenología” me parece, de hecho, un intento de “exorcismo” con respecto al problema; algo que Matías Pizzi muestra mediante una crítica vuelta a enseñar la “vaguedad” del concepto de teología al cual hace referencia el mismo Janicaud, cf. Pizzi, 2024, pp. 13-15.

En cambio, la propuesta elaborada por Jean Luc Marion, relativa a la ampliación del estatuto fenoménico mediante el reconocimiento de la dimensión de saturación (*cf.* Marion, 2008, pp. 329-396), parece, en cambio, corresponder completamente al intento de responder a esta necesidad por parte de la fenomenología (algo que, en mi opinión, explicaría también su atención hacia la cuestión religiosa). Claramente, como bien sabemos, no toda reflexión sobre el fenómeno saturado tiene que ver directamente con lo que hemos definido como una auténtica fenomenología de la religión. Sin embargo, no parece ser casual que un tipo de fenómeno saturado –es decir, el ícono– haga referencia a una saturación que remite directamente a la cuestión de una vivencia de este tipo.

3. La saturación icónica y la posibilidad de la fenomenología de la religión

Para comprender bien como la saturación icónica –es decir, el ícono como fenómeno saturado– pueda constituir la piedra de toque de una posible fenomenología de la religión, nos parece correcto vincular la reflexión relativa al específico fenómeno saturado con la condición, instituida anteriormente, por el mismo Marion, de la distancia necesaria a la correcta manifestación de lo divino. De hecho, en los análisis que el pensador francés dedica a la dimensión idolátrica, ya queda asumida, aunque *in nuce*, toda la problemática de la posibilidad de darse de una específica trascendencia que funda la misma posibilidad de la manifestación, precediéndola (*cf.* Marion, 2019).³ Las reflexiones dedicadas a la “constitución” del ídolo surgen, efectivamente, a partir de un preguntar involucrado con el reto de pensar a Dios, tratando de mantener activa su constitutiva trascendencia. No se trata, entonces, de una mera opción relativa a la creencia, sino de una posibilidad constitutiva de lo humano: la posibilidad misma de pensar a Dios nos impone el “tomar posición”. Marion asume, conscientemente, el riesgo del *tertium non datur*: el pensar a Dios remite o a una relación idolátrica o a una icónica, y se funda en un conflicto de carácter fenomenológico. Algo que Ruud Welten define como “diferencia de la mirada” (*différence de regard*) (*cf.* Welten, 2011, p. 177), siguiendo al mismo fenomenólogo francés que describe las dos posibilidades como dos modalidades de la aprehensión.

³ Para ahondar críticamente en el asunto *cf.* también Roggero, 2020.

La distinción entre estas dos miradas determina, precisamente, el tipo de concepción del fenómeno que puede dejar el paso a la manifestación de la trascendencia. Ahora, como indica el mismo Marion, el ídolo no se constituye solo en razón de su materialidad perceptible mediante los sentidos, pues su auténtico mostrarse encuentra cumplimiento en el momento en que se vuelve capaz de realizar una “captura” de la mirada: la mirada queda atraída y se agota –agota todas sus posibilidades de extensión– en su objetivo. Mientras naturalmente la lógica estructural de la mirada consiste en su capacidad de moverse de un objeto a otro, sin pararse definitivamente en ninguno de ellos, el ídolo logra poner en acto un detenerse permanente capaz de parar el movimiento de búsqueda. Esto es posible gracias a una “acción de captura”: pero no se trata de algo que se realiza sin la anuencia del mismo sujeto. De hecho, Marion reconoce que el agotarse de la mirada deriva de una búsqueda de la trascendencia incapaz de respetarla en su forma constitutiva. Por esta razón, la mirada trata de “rebajar” lo absoluto al campo de lo observable, y se atreve a concluir que cuanto más tiempo se sostiene, más rico, grande y suntuoso aparecerá el ídolo (*cf.* Marion, 2010, pp. 25-27). En el desplegarse de la dinámica idolátrica, la mirada se “contenta” cristalizándose en la identificación de lo que ella buscaba. Esta la razón por la cual el mismo Marion puede reconocer que el ídolo siempre nos devuelve “nuestra imagen”, lo que significa que, de alguna manera, el ídolo representa el “cumplimiento” de nuestro deseo de trascendencia (en el cual la misma trascendencia desaparece en cuanto reducida a la dimensión de nuestro concepto).

En el ídolo se hace presente la proyección de la intencionalidad del sujeto, pero en una forma que, llenando la mirada, esconde la remisión a su misma imagen. Es el gran logro del mecanismo idolátrico: reconducir lo ulterior, lo excedente de la dimensión divina, dentro del campo de una correlación en la cual la mirada se detiene en tanto falsamente colmada. Todo esto resulta posible porque el ídolo, se constituye como un regresarle a la mirada lo que ella misma es capaz de asumir y mantener. Pero esto significa que el ídolo remite a una dinámica de la cual constituye la objetivación más evidente, y de la cual es el resultado: se trata de la auto-referencialidad de la mirada. Esta dinámica de auto-referencialidad identifica el pensar con la mera captura conceptual, con la búsqueda directa de una configuración de sentido dominable y, por ende, con la consecuente pérdida del sentir originario capaz de mantener activa la alteridad de la trascendencia. El ídolo representa, entonces, la divinidad como proyección de lo humano, la reducción de una originaria

experiencia de manifestación al dominio conceptual de la razón: “Así pues, el ídolo consigna lo divino a la medida de una mirada humana” (Marion, 2010, p. 33). Pero la mirada humana y conceptual que opera esta reducción de la trascendencia bajo el poder de sus categorías se ha configurado históricamente como metafísica, es decir la perspectiva que ha intentado “capturar” mediante una configuración categorial el mismo horizonte que, rebasando la condición de la razón, se presenta como su posibilidad más auténtica. El mismo Marion subraya cómo el ídolo corresponde a un concepto caracterizado “por la sumisión de Dios a las condiciones humanas de la experiencia de la divinidad” (Marion, 1991, p. 23), y con esto confirma como el intento de captura de la trascendencia por parte de la razón desemboca obligatoriamente en una idolatría conceptual, de la cual el ídolo material es la directa consecuencia ritual.

De hecho, si Dios se convierte en un concepto, o si se vuelve “disponible” en un concepto, deja de ser auténticamente Dios, y se convierte automáticamente en un ídolo, en una proyección de lo humano según la medida de la capacidad cognitiva humana (sólo de paso vale la pena recordar que, entonces, la crítica elaborada por Feuerbach hacia la “idea de Dios” podría ser re-interpretada más como una crítica hacia la dinámica idolátrica que como una auténtica crítica hacia la posibilidad de la experiencia de Dios). La efectividad del ídolo se funda, entonces, en la convicción humana de poder “disponer” de Dios, y de ejercer sobre él una forma de “control racional”, de poder “disolver” la irreductible distancia de la alteridad divina en una lectura racional fundada en la aplicación de una coherencia no-contradictoria. Pero un absoluto en estado de “sumisión” con respecto a la humana mirada, ya no es *ab-solutus* (cf. Marion, 1991, p. 19). ¿Existe, en cambio, la posibilidad de una mirada que no quiera capturar y que pueda mantener activa su apertura? Si existe, tendrá que ser caracterizada por el dejarse atrapar por una forma más originaria de manifestación, provocada por una apelación “otra”. Si todo terminara con la condición idolátrica, entonces tendríamos que admitir que no hay posibilidad de ampliación del estatuto del fenómeno, y abandonar la batalla reconociendo que la cuestión de la experiencia religiosa no tiene ciudadanía dentro de las posibilidades estructurales de la conciencia (con todas las consecuencias que se generarían a partir de tal aceptación). Pero, como sabemos, Marion considera que sí hay otra posibilidad, y que el otro camino tiene que ver con una dinámica de saturación del fenómeno que remite al ícono (posibilidad que no excluye una forma de conocimiento pero que, a la vez, no se

configura como intento de colocar la posibilidad de pensar a Dios dentro del esquema intencional fundado en la relación entre sujeto y objeto) (cf. Marion, 2008, pp. 374-377).

A diferencia del ídolo, el ícono no se configura como un *terminus ad quem*, un destino de la mirada, caracterizado por la posibilidad de un “acomodarse” generado por una ilusoria tranquilidad basada en la condición de “control conceptual”. Al contrario, el ícono representa la continua provocación de la mirada, una provocación que, despertando, y no concediendo descanso alguno, revela la pasividad constitutiva de la mirada y, con ella, de la misma subjetividad. Si la mirada ya no puede dominar, entonces el concepto pierde su fuerza dominadora en favor de la sola posibilidad de “indicar”; de hecho, se indica precisamente en cuanto interpelados. Pero una provocación de la mirada que no permite su acomodarse y agotarse, y que provoca su continua vigilia, inaugura también una forma de manifestación que, necesariamente, desborda la posibilidad de la visibilidad hacia una “invisibilidad” que es, a la vez, revelación de un horizonte más originario determinado por un percibir que se constituye, sobre todo, en la forma de un “sentir” (y en este sentido es posible detectar la referencia –directa e indirecta– de Marion a la narración de carácter monoteísta, en la cual el abandono de la dinámica idolátrica corresponde precisamente al abandono de la imagen en favor de una escucha generada por una llamada que implica un “sentir originario”) (cf. Gaburro, 2005). Mientras el ídolo representa el “pararse” de la mirada mediante el acomodarse en una “visibilidad” que, delimitando, empobrece las posibilidades de la trascendencia (efectivamente desactivándola), el ícono se muestra mediante una visibilidad que remite continuamente a una invisibilidad ulterior; una invisibilidad que despierta la mirada y que, por esto, precede la misma visibilidad. Esta precedencia es, a la vez, una procedencia: nuestro poder ver y mirar procede de una condición previa, la de sentirnos vistos y observados. Ya no es la mirada del sujeto lo que determina y delimita el objeto del ver, sino el ver está concedido por un ser visto que dona un rostro al sujeto y, así, le permite ver. El ser visto, el sentir-se visto (sentir-se precisamente en cuanto *terminus ad quem* de una mirada ulterior) es lo que constituye una con-vocación, una llamada: lo que llama nos dona un rostro y, gracias a esto, nos reconoce como sujetos capaces de sentirnos y de mirar. De hecho, la posibilidad misma de la manifestación de lo invisible tiene que poder remitir a una dimensión que ponga en jaque la intencionalidad porque la precede y la permite, y se estructure según una afectividad primordial y originaria. Pero una afectividad

primordial genera un poder de espacialidad, aunque no se coloque dentro de esta delimitación: mientras el ídolo permite el generarse de una estética, en cuanto sometido a percepción, el ícono remite a un sentir que no encuentra colocación en el espacio, sino irrumpe continuamente en el “aquí” y “ahora” provocando la respuesta, despertando la mirada, y abriendo el mismo espacio de la subjetividad. El ícono remite a una apelación originaria que nunca se muestra como objeto sino, al contrario, me hace “sentir” *sujeto a*. No puede ser una percepción de algo porque revela un abismo, un exceso que –precisamente por ser tal– permite una “mirada hacia lo infinito” en tanto “mirada infinita” (lo que claramente impone, como contrapartida, la necesidad de una simbólica: el mismo Marion reconoce que la dimensión icónica necesita de una *praxis* hermenéutica) (cf. Marion, 2001, pp. 125-154).

La saturación icónica puede ser leída como revelación del sentir-se a partir de la apelación de una alteridad (*ulterioridad*) que interpelando y provocando, me entrega a mí mismo haciéndome sentir sujeto, sujeto *de* y sujeto *a*.⁴ Se trata de una auténtica revelación en cuanto despierta mi mirada en la forma del sentir, y así me muestra mi pasividad originaria. La “sujeción” manifestada por el ícono muestra una intencionalidad en la cual el sujeto humano siente el peso de su estar expuesto a una mirada otra, que no está completamente disponible para el sujeto. El hecho de que el sujeto esté y se sienta expuesto, “a merced de”, atestigua precisamente esta sujeción: “Lo invisible nos convoca *de rostro a rostro, de persona a persona* (1 Corintios 13, 12) a través de la visibilidad pintada de su encarnación y la visibilidad fáctica de nuestra carne: no ya el ídolo visible como el espejo invisible de nuestra mirada, sino nuestra cara como el espejo visible de lo invisible” (Marion, 2010, p. 43). La interpelación no corresponde a una de-responsabilización sino, al revés, representa la asunción de la carga de la alteridad, de la distancia de la trascendencia, una distancia que, según Marion, garantiza la imposibilidad de caer en la “trampa” del ídolo, una distancia que no se apoya en un razonamiento o una intencionalidad constitutiva sino revela su configuración de “contra-intencionalidad” afectiva que remite a un sentir que nunca llega a capturar lo que siente y gracias al cual sabe que siente.

⁴ Con respecto al lenguaje de la saturación como lenguaje del exceso/excedencia, cf. Pizzi, 2024.

La saturación icónica, más allá de las posibles críticas que se pueden elaborar con respecto a su dinámica constitutiva, representa la afirmación de la necesidad de concebir el fenómeno según una modalidad ampliada de la cual la saturación es la mejor expresión. Y si, por un lado, el fenómeno saturado no puede ser reducido sólo al fenómeno religioso, por el otro no se puede dejar de reconocer que el fenómeno religioso como fenómeno que involucra la necesidad de mantener activa la trascendencia de la manifestación que nos interpela, no puede configurarse si no es reconocido como fenómeno saturado. Así que la saturación icónica, al representar la modalidad de la “fenomenalidad de Dios” (para utilizar una expresión de Jean Yves Lacoste) (*cf.* Lacoste, 2008), determina la posibilidad misma de una auténtica fenomenología de la religión. Pero esta tiene que establecerse como crítica de la condición idolátrica y, por esta razón, también vertiente fundamental de una posible crítica a la metafísica.

3. La crítica a la metafísica. Unas posibles conclusiones

La posibilidad de una auténtica fenomenología de la religión se funda, como hemos visto, en la capacidad de “leer” correctamente la manifestación según una contra-intencionalidad afectiva que constituye el núcleo más profundo de lo que podemos llamar “revelación”. Y, en efecto, tiene que mostrarse como la misma posibilidad de salvación del *ailleurs*, de la otra parte (de lo otro en su máxima diferencia, es decir su infabilidad), más allá de toda posible espacialidad. La posibilidad de esta salvación se funda en el descentramiento de todas las categorías: “Si todo proviene de otra parte, a esto sigue necesariamente la posibilidad de Dios. Así que, para recibirlo o percibirlo, se necesita asumir este punto de vista, es decir exiliarse del nuestro y recurrir la distancia de la otra parte” (Marion, 2020, p. 584). La posibilidad de pensar a Dios en la forma concorde con la misma trascendencia corresponde, entonces, a la necesidad de un pensamiento que se reconozca como ya interpelado por una posición más originaria; se necesita un desplazamiento del centro, desde lo que hemos considerado, hasta ahora, lo más nuestro (en el sentido de que nos ha dado la ilusión del control, mediante la captura conceptual) hacia lo diferente de una alteridad que, paradójicamente, parece revelarse como otra y, a la vez, propiamente nuestra. El *ailleurs* no se presenta como algo completamente desvinculado, sino más bien como la posición de donación, a nosotros mismos, de

nuestra más auténtica configuración subjetiva y, de hecho, es precisamente el *terminus ad quem*, siempre inalcanzable, vislumbrado continuamente a través de la saturación icónica.

Se trata de un auténtico descentramiento mediante el cual el sujeto descubre finalmente que “su lugar” no se encuentra en su propio ser sino a partir de la mirada de la trascendencia: “El ente se descubre siempre teológicamente calificado y sobredeterminado. Para todo ente, la cuestión última (o primera) no tiene que ver con su ser o no ser, sino con cómo y en qué manera lo que es (o no es) se descubra a la luz de Dios” (Marion, 2020, p. 606). En este sentido, la reflexión de Marion muestra cómo la posibilidad de una fenomenología de la experiencia religiosa consista en el necesario esfuerzo de ponerse en una condición de escucha capaz de re-orientar el eje de la reflexión según un reconocimiento prioritario de la dimensión de la alteridad que caracteriza precisamente la trascendencia. Ahora, el recorrido realizado hasta aquí, y enfocado hacia la puntualización de las características fundamentales de una posible “lectura” fenomenológica de la experiencia religiosa, necesita, como ya hemos considerado, constituirse como una directa crítica de la condición idolátrica y, por esta razón según lo que ya hemos subrayado, también asumir una directa crítica a la metafísica. ¿Por qué todo esto?

La crítica de la condición idolátrica y la presentación de la saturación icónica como posibilidad de la salvación de aquel *ailleurs* a partir del cual sólo puede darse una auténtica manifestación de lo divino, muestran, a la vez, la necesidad de “renunciar” a aquella orientación de la razón caracterizada por el afán de definición y control. Desde el punto de vista de la reflexión sobre la experiencia religiosa, la posición de Marion se estructura como una crítica directa de cualquier forma de pensamiento que quiera “categorizar” lo ulterior de la trascendencia. Y, sobre todo, categorizarlo a partir del sujeto mismo, del ego, que tiene, así, que renunciar a su estatuto de transcendental de principio de los principios (*cf.* Marion, 2023, pp. 335-350). Esta renuncia implica un desplazarse en la posición de testigo *a posteriori*, es decir impone el aventurarse en el territorio de la manifestación de una alteridad ulterior. Lo que permite a Marion afirmar que la cuestión de Dios representa un caso crucial en el marco de *le dépassement* de la metafísica. Caso crucial porque inaugura un “reconocimiento sin conocimiento”, el abrirse de una *terra incognita* que nos impone de quedar parados en la frontera sin poder realmente apropiarnos de este espacio/no espacio. Y esto porque la misma posibilidad de pensar a Dios implica la necesidad de pensarlo más

allá de la distinción entre posible e imposible (so pena de reducir una vez más la experiencia religiosa auténtica a una experiencia idolátrica). Pero pensarlo más allá de esta distinción, de alguna manera ya implica la posibilidad de pensar *le dépassement* de la metafísica.

Claramente, no sólo la fenomenología de la religión representa la posibilidad de una crítica a la metafísica. Sin embargo, si el pensar a Dios constituye el caso crucial de esta crítica, entonces la fenomenología de la religión, asumiendo el resto de considerar la posible relación con la manifestación de lo divino, tendrá que constituir una vertiente fundamental de este *dépassement*.

4. Referencias

- Bancalari, S. (2015). *Logica dell'epochè. Per un'introduzione alla fenomenologia della religione*. ETS.
- Eliade, M. (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Paidós.
- Gaburro, S. (2005). *La Voce della Rivelazione. Fenomenologia della voce per una Teologia della Rivelazione*. San Paolo.
- Greisch, J. (2002). *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion. Vol. I*. Cerf.
- Heidegger, M. (2006). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Fondo de Cultura Económica.
- Héring, J. (2019). *Fenomenología y filosofía religiosa. Estudio sobre la teoría de la conciencia religiosa*. Universidad San Dámaso.
- Housset, E. (2010). *Husserl et l'idée de Dieu*. Cerf.
- Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Fondo de Cultura Económica.
- Janicaud, D. (1991). *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas.
- Janicaud, D. (1998). *La phénoménologie éclatée*. Combas.
- Lacoste, J. Y. (2008). *La phénoménalité de Dieu*. Cerf.
- Marion, J. L. (1991). *La croisée du visible*. Presses Universitaires de France.

- Marion, J. L. (2001). *De surcroît. Études sur le phénomènes saturés*. Presses Universitaires de France.
- Marion, J. L. (2008). *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Síntesis.
- Marion, J. L. (2010). *Dios sin el ser*. Ellago.
- Marion, J. L. (2019). *El ídolo y la distancia. Cinco estudios*. Sígueme.
- Marion, J. L. (2020). *D'ailleurs. La Révélation*. Grasset.
- Marion, J. L. (2023). *La métaphysique et après*. Grasset.
- Otto, R. (2005). *Lo santo*. Alianza.
- Pizzi, M. I. (2024). *Fenomenología del exceso. Neoplatinismo cristiano y lenguaje de la saturación en Jean-Luc Marion*. Sb.
- Reinach, A. (2007). *Anotaciones sobre filosofía de la religión*. Encuentro.
- Roggero, J. (ed.) (2020), *El fenómeno saturado. La excedencia de la donación en la fenomenología de Jean Luc Marion*. Sb.
- Scannone, J. C., Walton, R., Esperón, J. P. (2015). *Trascendencia y sobreabundancia. Fenomenología de la religión y filosofía primera*. Biblos.
- Scheler, M. (2007). *De lo eterno en el hombre*. Encuentro.
- Stein, E. (2023). *Ser finito, ser eterno*. Encuentro.
- Van der Leuw, G. (1964). *Fenomenología de la religión*. Fondo de Cultura Económica.
- Velasco, J. M. (2006). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Trotta.
- Velasco, J. M. (1994). Fenomenología de la religión. En M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos* (pp. 67-87). Trotta.
- Walton, R. (2022). *Fenomenología, excedencia y horizonte teológico*. Sb.
- Welten, R. (2011). *Phénoménologie du Dieu invisible. Essais es études sur Emmanuel Levinas, Michel Henry et Jean-Luc Marion*. L'Harmattan.