



En demasía: Exceso y fondo, esplendor y abismo. Apuntes sobre la relevancia de la fenomenología de la donación de J.-L. Marion para la experiencia interior en G. Bataille

In surplus: Excess and background, splendor and abyss. Notes on the relevance of Marion's phenomenology of givenness for the inner experience in G. Bataille

César Moreno-Márquez  
Universidad de Sevilla, Sevilla, España

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.

Como citar: Moreno, C. (2024). En demasía: Exceso y fondo, esplendor y abismo. Apuntes sobre la relevancia de la fenomenología de la donación de J.-L. Marion para la experiencia interior en G. Bataille. *Revista de Filosofía UCSC*, 23 (2), 409 – 433. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2024.23.2.2916>

Resumen

El artículo aborda la *fenomenología de la donación* de Marion, especialmente por lo que se refiere a la crítica a la metafísica implícita en la defensa de la relevancia del *fenómeno saturado*, a fin de vislumbrar que aquella fenomenología no restringe su validez a aquella que podría concederle una experiencia en el horizonte de *acontecimientos* extraordinarios y, en concreto, de *fe religiosa*, lo que favorecería pensar que la donación tiene un alcance solo parcial y restringido (en el contexto del *giro teológico* de la fenomenología francesa), y por tanto meramente *regional*, incluso sobre todo *subjetivo*. A modo de sugerencia, se propondrá aquí como hipótesis que, más allá de la diferencia ostensible entre Marion y Bataille, entre la *experiencia de la donación* y la *experiencia interior* de uno y otro, respectivamente, se puede descubrir una comunidad de base y fondo que precisamente puede ser esclarecida por la fenomenología de la donación, demostrándose así que ésta no encuentra su legitimidad meramente en el territorio del *fenómeno de revelación* (fe) ni en el extremismo de la

donación, habiéndose Marion ya esforzado, en otro de los frentes críticos que ha debido abordar, en pensar la saturación de “baja intensidad” o *banal*.

Palabras clave: *Jean-Luc Marion, Georges Bataille, fenómeno saturado, donación, experiencia interior.*

Abstract

The article deals with Marion’s phenomenology of givenness, especially with regard to the critique of the metaphysics implicit in the defense of the relevance of the saturated phenomenon, in order to glimpse that this phenomenology does not restrict its validity to that which could grant it an experience on the horizon of extraordinary events and, in particular, of religious faith, which would favor thinking that givenness has only a partial and restricted scope (in the context of the theological turn of French phenomenology), and therefore merely regional, even above all subjective. By way of suggestion, it will be proposed here as a hypothesis that, beyond the ostensible difference between Marion and Bataille, between the *experience of givenness* and the *inner experience* of one and the other, respectively, it is possible to discover a community of basis and background that can be clarified precisely by the phenomenology of givenness, thus demonstrating that this latter does not find its legitimacy merely in the territory of the *phenomenon of revelation* (faith) nor in the extremism of givenness, Marion having already endeavored, in another of the critical fronts he has had to address, to think of “low-intensity” or *banal* saturation.

Keywords: *Jean-Luc Marion, Georges Bataille, saturated phenomenon, givenness, inner experience.*

1. Introducción. Sobre el “juntamente demasiado y no lo suficientemente grande” (Bataille, 1943) y el “Casi demasiado lejos” (Marion, 1997).

Una idea relativa a la fenomenología vertida por Georges Bataille al comienzo de *La experiencia interior* (1943) puede prologar la pregunta acerca de la posible relevancia de la *experiencia*

interior para la *fenomenología post-metafísica de la donación* de Jean-Luc Marion¹; o mejor, al margen de la cronología, la pregunta en torno a la relevancia de la fenomenología de la donación de Marion para la experiencia interior en G. Bataille. Decía éste en 1943 que

Desde hace ya cierto tiempo, la única filosofía que vive, la de la escuela alemana, tendió a hacer del conocimiento último la extensión de la experiencia interior. Pero esta fenomenología da al conocimiento el valor de un fin al que se llega por la experiencia. Es una alianza inestable: la parte concedida a la experiencia es juntamente demasiado y no lo suficientemente grande. Los que le conceden tal parte deben sentir que desborda, por una inmensidad de posibilidades, el uso al que ellos se limitan. Lo que preserva en apariencia la filosofía es la escasa acuidad de las experiencias de las que parten los fenomenólogos. Esta ausencia de equilibrio no sobrevive a la puesta en juego de la experiencia que va hasta el límite de lo posible. Cuando ir hasta el límite significa por lo menos esto: que el límite que es el conocimiento como fin sea franqueado (Bataille, 1986, p. 18).

La ausencia de equilibrio se refiere a que la importancia concedida a la *experiencia* no se correspondería con la entronización del *conocimiento* como fin, como si éste “dejase que desear” en relación con aquella preeminencia de la *experiencia vivida* a la que la fenomenología decía o dice deberse. Para que hubiese un equilibrio que pudiera entusiasmar a Bataille tendría que haber correspondencia entre la experiencia enorme, excedida, excesiva, y “sin embargo aún no lo suficiente”, y la exigencia *transgresora* (diría Bataille) de franquear el límite del conocimiento como fin, pues, reducido a éste, el pensar quedaría muy atrás respecto al poder mismo de la experiencia, testimoniable e incluso acreditable por una fenomenología verdaderamente *entregada* a la experiencia, al modo en que los grandes recursos del pensar fenomenológico lo permitiesen². Tal como la pensaba Bataille, en la experiencia interior no se trata del *conocimiento como fin*, lo que

¹ A sabiendas, por supuesto, de la diferencia (incluso en cierto sentido, y no probablemente el menos relevante, insalvable) que separa la fenomenología de Marion del pensamiento batailleano. Cabría preguntarse hasta qué punto el propio Marion pudiera sorprenderse de este intento de encuentro, o al menos de recíprocamente referencial. Nuestro motivo principal busca plantear la pregunta no en torno a si Bataille hubiese podido influir en Marion, sino por el modo en que la fenomenología de la donación pudiera ilustrar y acreditar en alguna medida la fenomenología batailleana de la experiencia interior.

² Justamente en *Certitudes négatives* comienza Marion recuperando la posibilidad del conocimiento, pero fuera del modelo metafísico (de racionalidad finita) de ese conocimiento del que (podemos suponerlo) se lamentaba Bataille en el sentido de que lastrase el proyecto de la fenomenología. Cf. Marion 2010, pp. 11-20). Cf. también Marion 2001, pp. 179-195.

haría comprensible la reivindicación batailleana a ultranza de un *No-Saber* del que, a su modo, la fenomenología algo podría saber, si se me permite la formulación paradójica³, por gracia de la práctica (reconocida o no) de la *epojé*. Como bien sabemos, a su modo, la fenomenología libra permanentemente combates contra formas diversas de limitación, mistificación y encubrimiento propiciados por prácticas de saber, discursivas, etc., que, a juicio de la fenomenología, serían completamente desvirtuantes y encubridoras de lo que está en juego en nuestro compromiso de lucidez (existencial, ante todo), más que con el mundo, o con lo real, o incluso con la verdad, diríamos, en efecto, con nuestra experiencia de la *donación*. Bataille introduce una decisiva cláusula casi programática, que es de suponer que Marion admitiría, si bien sus caminos hubieran de divergir, en torno a la exigencia de *poner en juego* la experiencia *hasta el límite de lo posible* al que se refería Bataille en el texto antes citado, o por decirlo con Marion, *hasta lo imposible*.

Presentimos que Bataille sabía lo que quería decir en 1943 respecto a aquello que a él le parecía, en su momento, el apocamiento y timidez o pudor de la fenomenología. Quizá se percataba, con una intensidad diferente de aquella con la que podría hacerse cargo la filosofía más académica de su tiempo, de que lo que estaba en juego en verdad era el poder expansivo y de ebullición de la fenomenología con su, a la postre inevitable, *puesta en juego del penetrar [hineinversetzen] fenomenológico* en torno al que se habrían de poder concentrar hasta lo inaudito, en estilos diferentes, muchos de los grandes logros de la fenomenología, fuera ya del manido cliché en torno a heterodoxias y disidencias, que siempre parece apuntar, incluso sin intención aviesa, a desacuerdos que a la postre provocan que se olvide el gran fondo común del pensar fenomenológico en su conjunto. El reproche de Bataille parece que pretendía desafiantemente animar, excitar a la fenomenología, en dirección a un compromiso con *la experiencia* más íntimo, radical, sin temor ni pudor. De hecho, eso fue lo que sucedió y sucede con vivacidad en múltiples frentes. No en vano, en 1997 dirá Marion (1997) que

Al contrario de las doctrinas clásicas de la fenomenicidad, construidas según el paradigma de los fenómenos pobres en intuición (...), la fenomenología de la donación sigue el paradigma de lo dado

³ Cf., por ejemplo, el cap. sobre “Au nom ou comment le taire”, en Marion (2001) (traducido recientemente por Jorge Roggero: Marion, Jean-Luc (2023)).

incondicionalmente, eventualmente saturado de intuición y, así pues, inobjetivable; puede entonces legitimar lo inconstituible, tal y como constituye para nosotros lo esencial de nuestro mundo (ídolo, acontecimiento, carne y rostro), incluso aquello que lo sobrepasa. Lejos de ignorar los avances más recientes de la fenomenología –auto-afección, hermenéutica, diferencia y mirada del Otro–, sólo estamos intentando confirmarlos, asignando a cada uno su sitio preciso en la donación. En efecto, esos avances han conseguido tantas victorias [*percées*] que han llegado casi demasiado lejos, hasta desarraigarse, por así decir, de su propia base; presionados por la cosa misma, no siempre se han preocupado ni de establecer definitivamente su ruptura para con los horizontes del objeto y del ser, ni tampoco de justificar esa ruptura mediante la definición de la fenomenicidad que les permitía, en cada caso, acceder a esos fenómenos tan radicalmente nuevos; no basta con arrebatar nuevos territorios, sino que hay que justificar también su derecho a ocuparlos. Nos atrevemos pues a proponer que la definición del fenómeno como lo que *se* muestra en tanto que *se* da ofrece esa justificación. (p. 497)

Entre las fenomenologías *sui generis* de Bataille y Marion hay diferencias incluso aparatosas, pero comparten precisamente un espacio de encuentro que justamente podría ofrecerles la fenomenología de la donación. A los impulsos innovadores de las últimas aventuras fenomenológicas a los que se refería Marion se podría añadir, tal vez, el esfuerzo de Bataille, aunque más entrado en años y menos acorde al modelo académico de lo que solemos entender por “fenomenología”. Por lo que se refiere a la repercusión que el pensamiento de Bataille pudiera tener de cara a una profundización de la fenomenología de Marion, quizás podríamos destacar la contribución, por parte del autor de *La experiencia interior*, de cara al esclarecimiento de la conexión dramática, radical, de la *saturación* marioniana con las zonas experienciales, de extrema relevancia, de la *angustia* y la *desesperación* y con un vitalismo (de raigambre nietzscheniano, en el caso de Bataille) que sin duda sería muy relevante en el horizonte de una fenomenología de la donación.

2. Deslumbramiento y (también) oscuridad ciega

No sería absurdo imaginar que cualquier entusiasta lector de *Étant donné* habría entrevistado con facilidad la conexión entre aquella decepción de Bataille respecto a las pretensiones y la realidad *de facto* de la fenomenología, y la de Marion cuando reprochaba a la filosofía en general su

responsabilidad en lo que denomina *penuria de la intuición* (Marion, 2007, pp. 313-327), consistente, en lo esencial, en pensar la intuición, trabajar, contar con ella, de modo que se la forzase a encontrar cabida, apoyo o sentido bajo la necesaria cobertura de un concepto que justamente pudiera controlarla, y colateralmente limitarla e incluso empobrecerla a fin de poder ‘procesarla’. Para ello sería necesario elegir como hilos conductores o guías intuiciones de escasa intensidad y riqueza, que no perturbasen los requerimientos del concepto. El conocido lema kantiano que reza que “pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas” (Kant, 2009, p. 100, A51, B75), aseguraría, de ser incondicionalmente cierto, una dependencia radical de la posibilidad de *lucidez* de la intuición/donación respecto al concepto que, sin embargo, éste –lo que sería uno de los aportes esenciales de la fenomenología de la donación– sería incapaz de ofrecer en el caso de fenómenos intuitivamente saturados, insignes o por antonomasia, capaces de desmentir aquella presunta incondicionalidad (Roggero, 2019, 2020). En efecto, Marion se refería al modo en que se había privilegiado en las *teorías del conocimiento* (desde Platón a Descartes, desde Kant a Husserl) fenómenos a los que se habría erigido “en modelos de todos los otros por su certeza, aunque se distinguen de ellos sobre todo por su penuria de intuición, por la pobreza de su donación e incluso por la irrealidad de sus objetos” (Marion, 2007, p. 321). Y observaba Marion que “no va de suyo que esa pobreza marginal pueda servir de paradigma a la fenomenicidad en su conjunto, ni que la certeza que ofrece valga el precio que acaba costando” (Marion, 2007, p. 321-322). De este modo,

la metafísica confirma así su nihilismo reglándose a partir del paradigma de los fenómenos que no aparecen o que aparecen poco e ignorando el paradigma de aquellos fenómenos que aparecen lo suficiente como para aspirar al rango de cosas de pleno derecho; la metafísica los rechaza en la medida misma en que esos fenómenos exigen aparecer. (Marion, 2007, p. 322)

De esta exigencia se trata. Lo decisivo no es que, sin concepto, la intuición pudiera quedar *ciega*, sino que comenzara a resultar *cegada*, *deslumbradora* (Marion, 2007, pp. 334-335)⁴.

⁴ En varias ocasiones me he referido a la que considero que es la idea fundamental que recorre la emblemática *Carta de Lord Chandos* de Hugo von Hofmannsthal (Hofmannsthal, 2008). En efecto, lo decisivo no es que se sospeche tras el problema de Lord Chandos alguna suerte de patología ni un signo de la época (*Viena fin-de-siècle*) sino, ante todo, la experiencia del desbordamiento del lenguaje por una experiencia que se vive cada vez más intensamente como

El enorme esfuerzo de Marion se orienta, en buena medida, a *enriquecer y profundizar* el proyecto general de cualquier fenomenología, en todos los frentes, siguiendo esta orientación de la saturación, es decir, del desbordamiento del concepto por la intuición⁵. En 2009 dirá que “en todos los casos, no se trata sino de trabajar para una ampliación del teatro de la fenomenalidad: a partir de la donación y la saturación” (Marion, 2010, p. 9). Independientemente de si la saturación pudiera ser o no *también* banal (Marion, 2020) (cuestión que se plantea en un contexto crítico-hermenéutico bastante determinado), lo cierto es que la experiencia radical de la *saturación* encaja en la experiencia *transgresora* de un *exceso* o *en demasía* que está en la médula íntima de la experiencia en general (y ni que decir tiene, en experiencias extraordinariamente valiosas) y, por supuesto, de la experiencia interior batailleana, cuyas guías o hilos conductores poseen un *dramatismo existencial* al que es ajena, al menos expresivamente, la fenomenología marioniana. Bataille es arriesgado, si se me permite decirlo en estos términos. Pero, ¿acaso no lo es también Marion? Si se lo lee con seriedad, fuera de toda pose o parapeto conceptuales o retóricos (lo que sería exigible en una lectura genuinamente fenomenológica), no cabría la menor duda, si bien Marion no ha destacado, sino más bien casi ‘distraído’ de la ‘peligrosidad’ de la zona radical y profunda que explora, remitiéndose a experiencias que son –cómo decirlo– ‘gratificantes’: experiencias de *amor*, de *rostro*, de *fé* (Marion, 1992, 127), no de desesperación, angustia, ebriedad, transgresión, o experiencias del mal, de modo que la experiencia interior encajaría, respecto a Marion, en lo que pudiera considerarse como un cierto *reverso oscuro* de la donación saturada. ¿Daría su aquiescencia Marion a una reescritura o versión de su fenomenología de la donación en que no se atenuara ni un ápice todo lo que tiene de profundamente inquietante?, ¿en la que la saturación pudiera mostrarse *también* en experiencias de *perder pie* y *tocar fondo*, adecuadas para recordarnos un proceso de *hundimiento* y, a su lado (he aquí a Bataille), *también* la posibilidad de *profundidad*, acorde al que sería uno de los rasgos de la donación –si no interpretamos mal– como donación *sin miramientos ni condescendencia*, pues la donación no requiere ser consentida, siendo que su ser es *darse*, quedando los permisos, beneplácitos

crecientemente extraordinaria y rica, habiendo de sufrir el protagonista la experiencia el “quedarse sin palabras”. Cf. Moreno, 2005.

⁵ Recuérdese el “mentar más allá de sí mismo” (*über sich hinaus-meinen*) del que se hablaba en el § 20 de *Meditaciones cartesianas* (Husserl, 1979, p. 93), que tanto ha irradiado hacia todo el movimiento fenomenológico.

y cualquier previo y censor *nihil obstat* para otros modos de aparecer más, digamos, sosegados o triviales? No seremos muy atrevidos si decimos que la donación marioniana es diurna y luminosa, no nocturna y oscura. Respecto a la dicotomía entre día y noche, en 1932 la caracterizó con acierto Karl Jaspers (1986):

Antinomia del Día y de la Noche. *La norma del día* ordena nuestra realidad-humana; exige claridad, consecuencia, fidelidad; sujeta a la Razón y a la Idea, a lo Uno y a Nosotros mismos; manda realizar en el mundo, edificar en el tiempo, perfeccionar la realidad-humana en un camino infinito. Pero en el límite del día habla algo distinto. Haberlo traspasado no nos tranquiliza. *La pasión de la noche* traspasa todos los órdenes. Se precipita en el intemporal abismo de la Nada, que arrastra todo en torbellino. Toda construcción en el tiempo, como manifestación histórica, le parece como una ilusión superficial. Para ella, la claridad no puede abrirse en nada esencial; o, más bien, olvidándose a sí misma, es la oscuridad lo que aprehende como tiniebla intemporal de lo auténtico. Por un *Ser-necesario* inconcebible, que ni siquiera busca la posibilidad de justificarse, se hace incrédula e infiel con el Día. Ni deberes ni fines significan nada para ella; es vértigo y deseo de arruinarse en el mundo para realizarse en la profundidad de una abolición de todo el mundo (p. 691).

¿Sería posible, entonces, abordar la experiencia interior batailleana en el proyecto de una fenomenología de la donación? Si la validez y rendimientos de ésta pudieran esclarecer *también* a aquélla, ello permitiría, a la inversa o de retorno, enriquecer el proyecto global de la fenomenología de la donación afianzando, fuera de toda duda o sospecha, la comprensión de su *fundamentalidad*, al tiempo que también podría hacer comprensible a Bataille desde un fondo más general de experiencia, que él mismo, por su idiosincrasia intelectual, no se esmeró tanto en explorar. Por aquello y por esto habría que aventurarse entre ascensos y descensos en lo abierto y entreabierto: entre lo excelso y lo abismático; entre la luz diurna de Marion y aquella «noche que es también un sol» del *Zarathustra* de Nietzsche que cita Bataille como exergo al comienzo de *La experiencia interior*. Desde la propuesta de Marion la fenomenología batailleana supondría una indagación regional, se diría, en principio, muy perturbadora (abismante), en la medida en que los hilos conductores que elige Bataille, y que le singularizan con intensidad (el erotismo, la transgresión, la ebriedad, la risa, la muerte, el pecado, la 'comunicación' como fusión de los seres, la angustia, el tormento, el mal) se ponen al servicio de una experiencia tan profunda y abarcante (como lo es

también la de la donación), como es «la puesta en cuestión (puesta a prueba), en la fiebre y la angustia, de lo que un hombre sabe por el hecho de existir» (Bataille, 1986, p. 14). ¿Tendría, pues, la experiencia interior cabida en la fenomenología de la donación de Marion?

3. “...Y no respeta nada (...) con un extraño modo de barbarie: el desencadenamiento de la presencia” (A través de Nietzsche)

Puede auxiliarnos en esta cuestión detenernos por un momento en las reflexiones que dedica Marion en 1984 a la proximidad de su proyecto a Nietzsche. Incontables son las ocasiones en que Marion se refiere a una donación de la que dice (bastaría elaborar un repertorio) que es *sin ninguna condición ni reserva, sin excepción, sin límite ni salvedad, sin retiro* (Marion, 2011, pp. 15, 34, 37), incluso que *inspecciona todo y no respeta nada...* El tono es decisivo. A sus 38 años se refiere atrevidamente el joven Marion a la donación “como un flujo de maremoto” (Marion, 2011, p. 35) y dice de la intuición que “cumple la exigencia teórica con un extraño modo de barbarie: el desencadenamiento de la presencia” (Marion, 2011, p. 35). Sostiene que la fenomenología se correspondería con una suerte de *hybris* “ante la presencia sobreabundantemente dada por la intuición” (Marion, 2011, p. 36). En efecto, Marion no ha escatimado el tono enfático para expresar la dimensión más amplia y profunda de la donación, más allá incluso de la intuición del *Prinzip* husserliano (Husserl, 2013; Moreno, 2015). En esta línea, cita un provocador texto (fechado en 1889) de los escritos póstumos de Nietzsche. Dice Marion (2011) que

Nietzsche define su inauguración propia (de la filosofía) en términos cuasi fenomenológicos: “La filosofía, tal como yo la he entendido y vivido hasta ahora, es la búsqueda voluntaria incluso de las caras más malditas e infames del *Dasein*”. Ahora bien, ¿la fenomenología husserliana no se propone la búsqueda desenfrenada de las caras más ocultas del *Dasein*, para someter a la evidencia de la intuición presentificante lo que anteriormente ninguna filosofía había podido simplemente *ver* cara a cara? A menudo, este proyecto, en Nietzsche, es considerado como negador, y, ello, en un primer sentido, con justicia: “Una filosofía experimental, tal como la que vivo, anticipa aún, a modo de ensayo, las posibilidades del nihilismo radical: lo cual no quiere decir que ella permanece en un no, en una negación, en una voluntad de negar”. De manera semejante, la fenomenología husserliana,

para ver, y por lo tanto para retornar con ello a las cosas mismas, debe, a partir de 1900-1901, negar todo presupuesto, hasta practicar de inmediato, bajo todas sus figuras, la reducción del pensamiento a la evidencia de lo dado. En ambos casos, la presencia plena impone en primer lugar la destrucción de las sombras que la circunscriben o la limitan, y por lo tanto la ocultan. Pero del mismo modo que la reducción –este otro nihilismo primariamente negativo– desemboca en la constitución y en la *Sinngebung*, Nietzsche complementa el ‘no’ con un ‘sí’, el Gran *Amén*: “Muy por el contrario, ella quiere culminar en la inversa –en un *consentimiento dionisiaco* (*Jasagen*) al mundo como es, sin quitarle nada, ni exceptuarlo de nada ni seleccionar nada en ello– (...). El estado más elevado que puede alcanzar un filósofo: mantenerse de manera dionisiaca frente al Dasein: mi fórmula para ello es *amor fati*... (pp. 37-38)

Añade Marion (2011) que la fenomenología se avendría al *mediodía*, con su sombra más corta, y que

la donación originaria del “principio de los principios” responde al monstruoso e ilimitado Sí y Amén de Zarathustra», pasando Marion a comentar el *Prinzip aller Prinzipien* husserliano de 1913, para concluir, lo que nos parece del todo estimulante, que “Nietzsche puede reconocer a Husserl como su más extraño, pero sin duda su más ineludible semejante”. (p. 39)

Que Marion haya convocado a Nietzsche es sólo posible en la medida en que el encuentro pudiera tener lugar sobre la base de un *desafío existencial*, evidente en Nietzsche y cuya pista –esto es importante–, no se habría de perder de vista en Marion.

Habría un camino que conduce de Nietzsche a Marion, incluso también, fuera de la cronología, de Marion a Nietzsche, en el que quizá se pudiera encontrar a Bataille, que ha descrito a su modo, como posibilidad y *experimentum crucis*, una zona experiencial extrema, de modo que sería difícil no reconocer que su esfuerzo *sui generis* habría de ser acogido en aquellos *ángulos* o *rincones oscuros* que la fenomenología no debería temer explorar (Husserl, 1962, p. 248; Marion, 2020, p. 21; Moreno, 2018, p. 268).

3.1. Anexo/Incidencia en torno al ser incumbido

Mientras preparaba este texto he sido conducido a pensar repetidamente, una vez más, en el poder transformador de la fenomenología al que ya se refirió Husserl en *La crisis* (1991, p. 144). Que la fenomenología –o al menos una cierta praxis fenomenológica, por ejemplo, existencialmente orientada– requiera *autotestimonialidad* significaría, entonces, que aunque no fuese necesario, desde luego, el estilo o el tono psico-autobiográficos, sería de agradecer que el adonado aportase un ‘refrendo’, a modo de *ejercitación autotestimonial*, de la *validez* de su experiencia. No se lo podría exigir, por supuesto, ni siquiera cuando más y mejor bienvenida fuese la autotestimonialidad. Es cierto que en muchos casos no sería una tarea difícil ni arriesgada, en la medida en que la *mediocridad ordinaria* de lo descrito no comportase un esfuerzo descriptivo y comprensivo especiales para afrontarla *comprometidamente* en primera persona y comunicarla, sin necesitar para ello ninguna especial habilidad o atrevimiento. Es a propósito de este *desafío* por lo que me he preguntado acerca de la relevancia de un texto tan testimonial como *La experiencia interior* y, en general, todos los textos de Bataille, para pensar los desafíos que podría afrontar una fenomenología como la de Marion, porque quizá sería de agradecer al pensador (me refiero a todo pensador, desde luego) la *prueba sobre sí* de esas experiencias que aborda su fenomenología. Quizá, de este modo, ya no se agitara con tanta intensidad el afán de indagar en torno a qué habría de significar y cómo repercutiría *existencialmente* la saturación, a la vista de la importancia de aportar convicción existencial sobre lo que el filósofo trataba y trata de decirnos (haciéndolo, quizá, más ‘creíble’). Lo que decimos tiene importancia en la medida en que el que Marion tuviese que salir al encuentro recordando la *banalidad de la saturación* no se debió únicamente a los intentos, por parte de algunos críticos, de *regionalizar* el fenómeno saturado, forzando su comprensión como si fuese (1) meramente excepcional o tan solo extraordinario, o (2) sobre todo, vigente en el ámbito de la fe religiosa (cf. Roggero, 2015, 2017, 2021), sino para salvaguardar la saturación frente a quienes considerasen (casi estipulasen) que la saturación en sentido eminente, radical, (2.1) no les ‘incumbía’, pues no reconocerían *en sí y por sí* algunas de esas experiencias a que la saturación parece referirse. Ciertamente, cabe imaginar que Marion argüiría que el texto filosófico no es, por supuesto, un texto autotestimonial en su sentido genuinamente literario-psico-autobiográfico, debiéndose esperar de los propios *argumentos* descriptivos y quizá del acervo experiencial de los propios lectores, en cada caso, el poder asentir a o disentir de lo que se presenta a pensar. Cabe imaginar que también

Bataille podría argüir que, a fin de cuentas, a diferencia de muchos pensadores (comenzando por nosotros mismos), él, Bataille, sí se tomó completamente en serio su experiencia, sí se expuso, sí se entregó radicalmente, poniendo ‘toda la carne en el asador’, y *tocó fondo*, demostrando (o haciéndonos creer –pero no podemos entrar en estas suspicacias) que *sabía-de-lo-que-hablaba*⁶. Tarea difícil para Bataille, no menos de lo que sería para Marion, pues no hablan, o no hablarían, justamente de experiencias que pudieran ser descritas y abordadas en el horizonte discursivo de intuiciones depauperadas o empobrecidas⁷. Más bien, justo al contrario. Por ello sería necesario un esfuerzo sobreañadido para decir esa experiencia, de raro o difícil acceso para muchos en su potencial desmesura o extremismo, sobre todo para quienes suscribiesen, por autoexigencia, pereza, impotencia o timidez aquel conocido lema de que “de lo que no se puede hablar, mejor es callar” (cf. Bataille, 1986, p. 22-23; Marion, 2023). Y Bataille y Marion serían presas fáciles, si bien Marion ha presentado su fenomenología, desde luego, en un estilo mucho más académico que el de Bataille. Quizá lo decisivo fuese que, cada uno en su estilo, ninguno de los dos permaneció mudo, abandonando el desafío expresivo. Para alguno de sus críticos, se daría la exasperante paradoja de que la donación de Marion, estrechada como fenómeno de fe, “¡no se me da!” “¡yo no veo nada!” (Marion, 2020, 20). Del mismo modo que, por lo que se refiere a Bataille, sería muy difícil acceder a esa experiencia de *tocar-fondo* para ‘el común de los mortales’, si se me permite la expresión coloquial. O como en el caso de Lévinas con su *Visage*, o en el de Heidegger con el *Seyn...*, o con esa *Vie*, tan invisible, de Michel Henry como *arquirrevelación pática...* Siempre el mismo paradójico desafío en el seno de un pensamiento que, ya desde Husserl en 1913, había reivindicado para sí, del modo más provocativo, el “verdadero positivismo” (Husserl, 2013, p. 123), sin que se

⁶ No en vano, fue a Bataille a quien dedicó Michel Leiris su *Edad de hombre*, cuyo prólogo es el conocido texto sobre *La literatura como tauroмаquia*, al que me permito remitir al lector interesado (Leiris, 2004, pp. 9-21)

⁷ Ciertamente, resulta digno de atención e interés el uso de la primera persona del singular en el texto de Marion sobre *El fenómeno erótico*, que casi lo convierte en una suerte de texto filosófico-autotestimonial (que no biográfico). Comienza así: «Actualmente la filosofía ya no dice nada del amor, o muy poco. Además, es mejor ese silencio, de tanto que lo maltrata o lo traiciona cuando se arriesga a hablar de él. *Casi podría dudarse de que los filósofos lo experimenten* [esta cursiva es nuestra], si no adivináramos que más bien temen no decir nada sobre él. Y con razón, porque saben mejor que nadie que ya no disponemos de las palabras para decirlo, ni de los conceptos para pensarlo ni de las fuerzas para celebrarlo» (Marion, 2005, p. 7).

hubiese podido llegar a comprender bien, en el momento, lo que de complejidad, sofisticación y sutileza entrañaba en el horizonte que se iría descubriendo.

4. La donación –que antecede– que “no puedo perder de vista como filósofo”⁸. Pensar el fondo, tocar fondo

Al menos a título de tentativa, lo que permite pensar siquiera el esbozo de la posible interferencia entre Bataille y Marion es el esfuerzo que comparten por desplegar y proteger una *oportunidad* de profundidad-y-apertura, fondo-y-exceso, esplendor-y-abismo, sea que encuentrasen para tales ocasión u oportunidad una expresión religiosa o anti-religiosa, ética o estética... Oportunidad como, dicho sea de paso, la de la *angustia*, de la que dice Bataille que para el hombre que llega a experimentarla, la angustia es *su oportunidad*: “fue elegido en la medida de sus *presentimientos*. Pero qué fracaso si la elude: no sufre menos y se humilla, se hace bruto, falso, superficial” (Bataille, 1986, p. 43). Algo muy similar cabría decir, tal vez, de la donación marioniana⁹. Se trata de un tema, éste, al que según el caso, se le puede conceder mayor o menor relevancia. Marion despliega la fenomenología de una experiencia que no se deja reducir a la experiencia religiosa. El planteamiento de Bataille nos parece, sin embargo, más posicionado, más restringido. Casi como si exigiera o presupusiera *ya* una decisión atea¹⁰, en deuda con una situación de crisis y *hundimiento* existencial (pero también, en otro sentido, de *exaltación*) y, al mismo tiempo,

⁸ Ese “no puedo perder de vista como filósofo” pertenece a un texto de Husserl en *Lógica formal y trascendental* (Husserl, 1962, 209-210), que Marion cita en *La banalidad de la saturación* (Marion, 2020, p. 21). “Me sea cómodo o no, me parezca monstruoso (por el prejuicio que sea) o no, éste es el hecho primordial que debo enfrentar, el hecho que no puedo perder de vista como filósofo. Para infantes en filosofía éste puede ser el oscuro paraje en que merodean los fantasmas del solipsismo, o aun del psicologismo, del relativismo. El verdadero filósofo preferirá, en lugar de huir ante ellos, iluminar ese oscuro paraje”. Cf. Moreno, 2018, p. 268.

⁹ Aunque, ¿se puede “eludir” la donación? ¿Escamotearla, disimularla, eludirla con mala fe? ¿Se la puede suscitar?

¹⁰ Dice Bataille, muy expresivamente, que “la experiencia alcanza finalmente la fusión del objeto y el sujeto, siendo, en cuanto sujeto, no saber y, en cuanto objeto, lo desconocido. Puede dejar romperse contra ella la agitación de la inteligencia: los fracasos reiterados no la sirven menos que la docilidad última que puede uno esperar. Alcanzado esto como un punto extremo de lo posible, ni que decir tiene que la filosofía propiamente dicha es absorbida, que separada ya del simple intento de cohesión de conocimientos que es la filosofía de las ciencias, se disuelve. Y disolviéndose en esta nueva forma de pensar, se encuentra siendo tan sólo heredera de una teología mística fabulosa, pero mutilada de su Dios y que hace tabla rasa” (Bataille, 1986, p. 19).

enconada rebeldía en favor de una nueva lucidez¹¹. Por nuestra parte, siempre nos ha parecido que con su fenomenología Marion se mantenía en un ámbito muy precedente, abierto, hospitalario, incluso del todo “aireado” (Moreno, 2003), si bien oscilando siempre (¿deliberadamente?) en un vaivén entre la banalidad y la extraordinariedad de la donación, a fin de evitar tener que soportar las reticencias, dudas... a cuenta siempre, como el propio Marion ha reconocido, de la “amenaza” que se le imputa de un retorno de Dios, etc. Por esto nos parece que pensar a Bataille desde la fenomenología de Marion podría arrojar luz no solo sobre el pensamiento de aquél, sino también sobre ésta.

A nuestro juicio, lo decisivo radica en pensar desde una proto-zona experiencial de donación (previa, pues), susceptible de ser abordada eminentemente de modo fenomenológico, sin la que aquella fe saturada no sería posible y sin la cual el ateísmo se vería reducido (lo que no desearía en absoluto Bataille) a indiferencia, mero escepticismo epistémico, convirtiéndose en ‘tesis’ desde un radical empobrecimiento de la experiencia, del que el propio ateísmo fuese fruto¹², o incluso porque de cara a favorecer el ateísmo se hubiese deliberadamente decidido, como paso previo, asumir el lema, la divisa, hoy diríamos, el *hashtag* programático ‘*Empobrecer la experiencia!*’. Bataille huiría por completo de semejante atolladero.

Respecto a la experiencia de la donación, no habría garantías para poder asegurar que la saturación nos condujese *ad coelum* y no *ad inferos*. Accursius, jurista entre los siglos XII y XIII, acuñó el dicho de que «el que es dueño del suelo, lo es por arriba hasta el cielo y por abajo hasta el infierno». Aquí ni siquiera se podría afirmar señorío alguno, ni posesión. *Se es lanzado...* He pretendido dejar entrever que, en cierto modo, Bataille y Marion tienen en común una zona experiencial de enorme profundidad susceptible de proyectarse bifurcadamente *ad supra* o *ad infra*. No creo que ninguno de ellos pudiera oponerse a considerar que la experiencia del *fenómeno saturado* pudiera darse como una *experiencia interior* o que la fenomenología de la *donación* pudiera avalar a ésta. De seguir la imagen que se infiere del apotegma de Accursius, ambos, Bataille y

¹¹ Frente a Marion, mucho más confiado a la llamada *recibida*, Bataille otorga mucha más relevancia a la *súplica* (cf., por ejemplo, Bataille, 1986, p. 22).

¹² Cfr. por ejemplo, Bataille, 2002, pp. 83-85 (el texto es de en torno a 1951-1953).

Marion, comparten una *base*, un *subsuelo* que pudiera conducir hasta la máxima altura de lo que exploró Chrétien como la *alegría espaciosa* (Chrétien, 2007), en Marion, o hacia una zona de *angostal/angustiada desesperación*, en Bataille. A Marion y Bataille les vincula una *experiencia de fondo*, de un fondo que es preciso *pensar* (*pensar* radical y exhaustivamente, al menos: Marion) y *tocar* (sobre todo 'tocar': Bataille). Si Bataille leyó con asiduidad a algunos místicos¹³, fue precisamente porque en ellos se dio la experiencia de un fondo que a duras penas se diferencia de un *Sin-Suelo* o, como preferiría decirlo Bataille, de un *Abismo* que sería, si se me permite el juego de palabras, un *Sin-consuelo* conducente, en el estilo personalísimo de Bataille, a una decisión vital de exaltación extrañamente enajenada. ¿No hay también en Marion, acaso no tiene que haberla, esa experiencia de *Sin-Suelo* respecto a la *brecha de la donación*, a su *sobrevenida pátthica*? ¿Qué podría asegurar un Suelo? Sería quizá en la búsqueda de una respuesta a esta pregunta como podría hacerse una lectura general de Marion desde el trasfondo general de la *fe*. Si no se apelase a esta fe, si el des-con-suelo marioniano aumentase, pienso que se incrementarían poderosamente las posibilidades de encuentro entre Marion y Bataille, pero no tanto porque Marion pudiera acercarse a Bataille, sino porque su fenomenología de la donación habría podido librarse de la precomprensión encorsetante (al servicio de críticos) desde la teología, la religión o la fe, a las que, por lo demás y al mismo tiempo podría seguir avalando. Otro tanto cabría decir de Bataille, si no hubiese optado desde el principio por el *ad infra*.

Respecto al éxtasis, la posición de Marion resulta ambigua o al menos poco explícita. No me refiero al éxtasis del acto intencional en la crítica de Michel Henry, al que sí se refiere Marion, sino al éxtasis del fuera-de-sí del 'trance de arrobamiento' de un adonado que realmente quedase entregado en la 'contra-experiencia' de un fenómeno saturado de elevada intensidad. Más allá de los pasajes en que Marion se refiere a los místicos, pienso en un estrato más profundo y personal de su pensamiento. ¿No habría de sentirse profundamente afectado el adonado en la donación saturada? No por poder ser *también banal* dejaría de ser menos *extrema* la experiencia de la donación en su expresión más enfática, álgida y eminente, respecto a la cual parece como si Marion hubiera

¹³ En *La experiencia interior* se refiere Bataille a Eckhardt, a Teresa de Jesús, a Juan de la Cruz, a Angela de Foligno... Me permito remitir al lector al *Aunque es de noche* de Juan de la Cruz (Cruz, 2023).

querido, no, desde luego, desdecirse, pero sí, lo decíamos antes, atenuar, suavizar, *mantener la cordura a pesar de todo*. En Marion no abundan las referencias a un éxtasis pasivo, apasionado, que permitiese constatar que, en efecto, el existente se encuentra *entregado*, sometido a lo que *'se le viene encima'* y en esa experiencia de un modo u otro *toca fondo*, siendo este *tocar fondo* lo que más importaría a Bataille –pero no tanto a Marion. Debemos retener esta *sobriedad marioniana*, casi serenidad, pues podría ser indicativa de, si se me permite decirlo así, una *precaución emocional* que quizá vendría a expresar un temor a la *pérdida de control de sí* que sería propio del filósofo, según uno de sus estereotipos. En todo caso, Marion asume con sano orgullo su incumbencia *como filósofo* por lo que se refiere al esclarecimiento conceptual frente a, por ejemplo, la verdad del *testigo* en su inmersión cegada/deslumbrada (Marion, 2020, pp. 45-46).

Marion ha debido asumir críticas –no exentas de previsibilidad– en las que se vería afectada la valoración, sobre todo, del alcance de su fenomenología, porque antes de que ya en 1997 Marion llamase la atención sobre que la saturación también podía ser banal (culminando esta línea en 2005), todo parecía apuntar a una fenomenología ‘hiperbólica’, extrema (en general, cf. Janicaud 1991, 1998), que se expresa sobre todo en el momento inicial de 1992. Es del todo significativo que al comienzo de *Le phénomène saturé* Marion hubiese citado, a modo de exergo, un fragmento de René Char incluido en *Furor y misterio*, que reza que “Lo que viene al mundo para no perturbar nada no merece ni miramientos ni paciencia” (Char, 1979, 117; Marion, 1992, p. 79) que desaparecerá en *Étant donné*. ¿No concentra ese ‘perturbar’ la intuición inicial, prístina, de Marion en torno al fenómeno saturado, expresión de aquel radicalismo de 1984 al que me referí antes, en el que se hablaba del “desencadenamiento de la presencia”? ¿No habría de convertirse el fenomenólogo consagrado a la saturabilidad de la donación en una suerte de *experto en seísmos* (si se me permite la expresión)? Y, sin embargo, a pesar de todo, Marion se mantiene *como filósofo* en una zona apaciguada, no solo porque su tarea como tal sea eminentemente conceptual (Marion, 2020, pp. 45-46), sino porque Marion ha elegido *en favor del bien, bajo la protección del amor*, que en 1992 se le anuncia/presenta en el rostro *amado* y en la mirada invisible (teofanía) que *me ama* (Marion, 1992, 127). Es por ello por lo que nos parecería cuanto menos instructiva la lucidez tensa

y creativa que podría provocar una posible incursión marioniana en terreno batailleano, o infiltraciones batailleanas en el ámbito marioniano.

Como algunos críticos han destacado, habría que distinguir *grados de saturación*. Marion pretende desenvolverse entre *saturaciones mediocres* y *saturaciones extremas*, en las que, en las primeras, la metafísica se experimentara desbordada pero aún con potencial de lucidez (discursiva, etc., si bien siempre inobjetiva), mientras que en las segundas (en las que Marion quizá habría aportado más originalidad) la metafísica quedase, en efecto, cuestionada por la transgresión fenomenológica de sus presupuestos de doma y dominio de la experiencia. La saturación, de este modo, y a la vista de críticas de radicalidad y excepcionalidad recibidas, quedaría al mismo tiempo salvada en su *estructuralidad banal* y acotada en el *extremismo* de su radicalidad.

La experiencia interior pertenecería a una fenomenología de la donación de fenómenos saturados en la que, lo diré brevemente (y es seguramente esto lo que más empeño tenía en decir, sumándome a otros intérpretes y al propio Marion), la pertinaz e insistente acusación a Marion de haberse consagrado obsesivamente, incluso ideológica y subjetivamente, a *fenómenos-de-revelación* podría ser neutralizada desde que se pudiera vislumbrar que las descripciones marionianas incumben, asimismo, a *fenómenos extremos*¹⁴ y, más cerca de nuestro tema, de anti- o contra-revelación, si es que bajo este rótulo pudiésemos ubicar el proyecto batailleano de una *summa ateológica*. Si Marion concuerda en muchas descripciones con Bataille, o éste hubiera podido coincidir con Marion, ello rescataría a la experiencia descrita por Marion de la acusación de una obsesión *pro-teológica* como una suerte de lastre para algunos, dicha presunta obsesión, o de lente deformante, al menos, para otros. La coincidencia con Bataille se produciría en la experiencia de un fondo postmetafísico, en el que todos los agarraderos de la metafísica quedarían en entredicho, y con ellos, si hubiésemos de tomar en serio el desfondamiento, nuestra propia vida. Desde un punto de vista *filosófico* no es sobre todo lo teológico lo que está en juego, sino la decisión en torno al *compromiso fenomenológico* con la profundidad exigida por un punto de vista aún existencial.

¹⁴ En 1990, dos años antes de que aparezca *El fenómeno saturado*, se publica *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos* (Baudrillard, 1991). En 1991 se edita *Lo inolvidable y lo inesperado*, de Jean-Louis Chrétien (2002).

5. Radicalidad del exceso

Aunque no pretendemos en absoluto penetrar en una posible comparativa entre Bataille y Marion, sino sólo insinuar una sugerencia de encuentro, es claro que hay rasgos que comparten la *experiencia interior* y la *experiencia o contra-experiencia de la donación* como fenómeno saturado. De la experiencia interior decía Bataille que es “sin ligaduras” (en general, y con respecto a cualquier confesión) (Bataille, 1986, p. 13) y que responde a la necesidad de “ponerlo todo en tela de juicio” y “sin reposo admisible” (Idem). Ciertamente, Marion no se expresa con tanta claridad respecto a lo que sería la *libertad transgresora* propia de los fenómenos saturados, pero en verdad, y sin necesidad de combinar libertad y transgresión (lo que sí importaba mucho a Bataille), la donación también se da sin ligaduras y pudiendo poner en cuestión las consistencias de los fenómenos de estilo común y de la metafísica. Decía Bataille que

La experiencia interior responde a la necesidad en la que me encuentro –y conmigo, la existencia humana– de ponerlo todo en tela de juicio (en cuestión) sin reposo admisible. Esta necesidad funcionaba pese a las creencias religiosas; pero tiene consecuencias tanto más completas cuando no se tienen tales creencias. Las presuposiciones dogmáticas han dado límites indebidos a la experiencia: el que sabe ya, no puede ir más allá de un horizonte conocido.

He querido que la experiencia condujese a donde ella misma llevase, no llevarla a algún fin dado de antemano. Y adelanto que no lleva a ningún puerto (sino a un lugar de perdición, de sinsentido). He querido que el no-saber fuese su principio –en lo cual he seguido, con un rigor más áspero, un método en el que destacaron los cristianos (se adentraron por esta vía tan lejos como el dogma lo permitió). Pero esta experiencia nacida del no-saber permanece en él decididamente. No es inefable, no se le traiciona si se habla de ella, pero, a las preguntas del saber, hurta al espíritu incluso las respuestas que aún tenía. La experiencia no revela nada, y no puede ni fundar la creencia ni partir de ella.

La experiencia es la puesta en cuestión (puesta a prueba), en la fiebre y la angustia, de lo que un hombre sabe por el hecho de existir. Aunque en esta fiebre haya algún tipo de aprehensión, no puede decir: “He visto esto, lo que he visto es tal”; no puede decir: “He visto a Dios, el absoluto o el fondo de los mundos”; no puede más que decir: “Lo que he visto escapa al entendimiento”, y Dios, el absoluto, el fondo de los mundos, no son nada si no son categorías del entendimiento. Si yo dijese

decididamente: “He visto a Dios”, lo que veo cambiaría. En lugar de lo desconocido inconcebible – salvajemente libre ante mí, dejándome ante él salvaje y libre– habría un objeto muerto y la cosa del teólogo –a lo que lo desconocido estaría sometido, pues, bajo la especie de Dios, lo desconocido oscuro que el éxtasis revela está esclavizado a esclavizarme (el hecho de que un teólogo haga saltar después el marco establecido significa simplemente que el marco es inútil; éste no es, para la experiencia, sino una presuposición a rechazar) (Bataille, 1986, pp. 13-14).

Lo que Bataille ha querido enseñarnos es el vínculo entre lo que un existente sabe *por el hecho de existir* (lo que exigiría una *inmensa epojé* que avocaría a la angustia, pero una angustia batailleana, mucho más que heideggeriana) y la necesidad de atender, como decíamos, al *Fondo*, pero no simplemente como se pudiera pensar el Fondo del *Fundamento*, sino el Fondo del Abismo. En ese fondo sólo se puede estar, tal como lo experiencia Bataille, no si se lo piensa o se lo discursa sino si, como dice el dicho castellano (lo recordábamos antes), *se toca fondo* –y esto singulariza enormemente a Bataille– en un extrañísimo ir y venir entre pasividad y beligerancia, entrega arrobada y corrosiva rebeldía. Ciertamente, no sería el de Bataille el único modo de pensar y experimentar lo que sabe el existente por serlo, saber rebotante de no-saber, pero sí una posibilidad a partir de la cual *pensar cómo desde el fondo tocado se abre lo Posible*. ¿Podría importar a Marion esa apertura de lo Posible a partir del *tocar-fondo* que busca describir Bataille? Realmente, aparte de la experiencia misma de *tocar fondo*, ¿qué *aparece(ría)* en ella? ¿Debe(ría) aparecer *algo*, o tal vez ante todo o incluso solo el Sin-Fondo mismo? ¿*Qué se da* en el trance de éxtasis y angustia? ¿Tiene sentido preguntar por ese *qué*? Para Bataille, el fondo que se toca es la existencia en cuanto existencia en su *despojamiento*, en su *soledad* (sobre la que luego se imaginará Bataille una experiencia de *comunidad*), en su *angustia*, incluso en su ciénaga, pero también en su expansión de *ebriedad* o en la *risa*.

Reafirmando la *soberanía* de la experiencia interior, Bataille se podría incorporar a quienes, como Marion, han querido conducir la experiencia de la donación hasta sus límites. Para Bataille

Llamo experiencia a un viaje hasta el límite de lo posible para el hombre. Cada cual puede no hacer ese viaje, pero, si lo hace, esto supone negadas las autoridades y los valores existentes, que limitan lo posible. Por el hecho de ser negación de otros valores, de otras autoridades, la experiencia que tiene existencia positiva llega a ser ella misma el valor y la autoridad (Bataille, 1986, p. 17).

Sin embargo, ¿estaría la experiencia de la donación a que se refiere Marion en nuestra libertad? ¿Hay libertad frente a la donación? Sin duda, Bataille vincula su experiencia interior a la *libertad transgresora* del existente, mientras que Marion parece que habría de desestimar esa libertad que Bataille quisiera extremar, como si quisiera poder ‘provocar’ al fenómeno saturado, suscitarlo, excitar su donación... Y si acaso se la pudiera rechazar, ¿se la podría proyectar? ¿Está ‘en nuestra mano’¹⁵?

7. Para finalizar

Sería difícil desmentir o reconocer que Marion lanza a la fenomenología a terrenos *deslumbradores*, siguiendo aquella concepción profunda de la aventura fenomenológica como necesidad de una exigente exploración de los ‘caminos antes no hollados’ o ‘no trillados’ a los que se refería Husserl en 1913, o más tarde, en el *Epílogo* a la ed. inglesa de *Ideas I* (1934) de exploración de las ‘incultas tierras’ o ‘selvas sin caminos’ (Husserl, 2013, pp. 316 y 482) (Marion, 2020, 47).

La comunidad hipotética que podrían formar Bataille y Marion, cada uno con su idiosincrasia personal y filosófica, conecta con la preocupación, en ambos, por el empobrecimiento de la experiencia. Decía Bataille que

¹⁵ Sin que la mera “colaboración/constitución” subjetiva pudiera bastar para considerar la donación como fruto de un *proyecto*. En *Certitudes négatives* dice Marion que «Sólo depende de mi mirada que incluso una piedra pueda aparecer, a veces, como un acontecimiento» (Marion, 2010, p. 307). ¿Implicaría ello la posible dependencia de la donación respecto a la posibilidad de caber en mi voluntad, en mi proyecto, en mi libertad? ¿Puedo *decidir* acerca de la posibilidad de que se me dé lo que *se da*? ¿O se trataría “mi mirada”, con todo lo “subjetiva” que pudiera ser, una mirada entregada, poseída, atravesada por un exceso de donación –de modo que no por apelar a la subjetividad se habría de caer en un planteamiento genuinamente metafísico, debiendo ser considerada la subjetividad no como a destruir o ya *destruida*, sino como *invertida*? Dice Marion que «el “sujeto” se pone como un centro: esto no se lo refutará, pero sí que se le refutará el modo de ocupación y la práctica de ese centro que reivindica (...) se le objetará que no domina ese centro, sino que se mantiene en él solamente como beneficiario y situado donde se muestra lo que se da; se le objetará que él mismo está dado a y en tanto que polo de donación en el que no cesan de advenir todos los datos. El centro no lo ocupa ningún “sujeto”, sino un adonado; aquel cuya función consiste en recibir lo que se da sin medida para con él y cuyo privilegio se limita a que se recibe él mismo de lo que recibe» (Marion, 2007, p. 408). Quizá valdría como ejemplo la pasividad no ya de una mirada, sino, en el ejemplo, sobre todo de un sabor/olor que “interviene” de modo activo, pero pasivamente por lo que se refiere a mi voluntad, por ejemplo, en el modo en que el sabor/olor de una magdalena mojada en té puede dar mucho más de lo que da siendo la magdalena un *mero objeto* y mi degustación un *mero hecho sensible*. El personaje de Proust se siente “transportado” en el sabor, y *sin saber de dónde viene lo que le llama*. Marion se refiere al episodio de la magdalena, pero no para ejemplificar, en 1997, la banalidad de la saturación, sino para ejemplificar una donación sin causa (Marion, 2007, pp. 282-283).

el avance de la inteligencia tuvo como efecto secundario disminuir lo posible en un dominio que pareció ajeno a la inteligencia: *el de la experiencia interior*.

Decir disminuir es aún poco. El desarrollo de la inteligencia lleva a un resecamiento de la vida que, de rebote, ha zapado la inteligencia. Solamente si yo enuncio este principio: “La experiencia interior es en sí misma la autoridad”, logro salir de esta impotencia. (...) Es preciso captar el sentido desde dentro” (Bataille, 1986, p. 18).

Por su parte, al final de *la banalidad de la saturación* se preguntaba Marion en tono crítico contra lo que sería una fenomenología *adocenada, apoltronada*:

¿Quién puede fijarle límites a la fenomenología y con qué derecho? Una cosa es clara: los fenomenólogos auténticos, quiero decir los que han efectivamente vuelto visibles fenómenos que hasta entonces habían permanecido invistos, no han dejado de rebasar esos límites, o más bien de ignorarlos, de suerte que después de ellos la fenomenología devenía cada vez infinitamente más potente de lo que era antes de ellos. Podría suceder que se defendiesen los límites de la fenomenología, sus ortodoxias y su pasado cuando simplemente se ha renunciado a practicarla. Podría ser también que interesarse en la fenomenología consista en interesarse no en las doctrinas fenomenológicas, sino en eso en lo que los fenomenólogos se han interesado: en las cosas mismas, es decir, indisolublemente en los fenómenos y en su descripción.

En cuanto a decidir si unos fenómenos saturados efectivamente se dan, y cuáles, ¿cómo decidir por alguien más que por uno mismo? Sin embargo, es posible suponer que algunos se les imponen a todos. En el primer rango de los cuales se encuentra el fenómeno erótico. (Marion, 2020, p. 47)

De este modo, quizá (y lo digo así no como un mero recurso retórico), quizá no fuese descabellado pensar que Marion se sitúa en una zona proclive a imantaciones y querencias batailleanas, y viceversa. Tan sólo habríamos pretendido aquí estimular a imaginar una aproximación más detenida y minuciosa de cara a una lectura fenomenológica marioniana de Bataille y a una lectura batailleana de Marion que permitiera salir de esa suerte de terreno movedizo, con un enorme potencial de distorsión, que surge en la polémica sobre la posibilidad del fenómeno saturado en el ámbito de la experiencia religiosa. Cuando al final de *La banalidad de la saturación* se refiere Marion al erotismo casi potencia esa aproximación a Bataille, salvando las distancias, sin duda, pero aproximación en la que en lo profundo se podría considerar una causa común. Como

el propio Marion detectó, quien se aferra a la excusa de un retorno de lo religioso para rechazar la donación y los fenómenos saturados debiera preguntarse si, en el fondo, junto con la reticencia frente o incluso contra lo religioso no se estaría adoptando una decisión acerca de la necesidad global de *limitar, ceñir, acotar*, e incluso quién sabe si *censurar* o *reprimir* la experiencia, no solo la religiosa, por supuesto, mostrando de este modo, quizá, que el rechazo de 'lo religioso' depende de una voluntad global de *rechazo, exclusión y parapeto*. Se preguntaba Marion si acaso la objeción que pudiera dirigírsele desde la metafísica, en el sentido de que

quien quiere ver demasiado y, para lograrlo, se imagina poderse liberar de todos los límites de la experiencia, ¿no abole solamente las condiciones de la misma, y no zozobra en la ilusión de ver más y mejor cuando ya no ve más nada?

Aunque repetida en todos los tonos, esa objeción no vale. Pues la hipótesis de los fenómenos saturados no ha consistido nunca en pretender anular o rebasar las condiciones de posibilidad de la experiencia, sino en examinar si algunos de entre los fenómenos no las contradicen o no las exceden, y si no por ello dejan sin embargo de aparecer —precisamente extendiéndolas, o contradiciéndolas— Dicho de otro modo, la experiencia de los fenómenos saturados prueba, de hecho, que la cuestión no se limita a una opción entre, por un lado, una experiencia de objeto en conformidad con las condiciones de posibilidad de la experiencia y, por el otro, una no-experiencia de objeto (en contradicción con todas las condiciones de posibilidad de la experiencia). Queda una tercera posibilidad: la experiencia verdadera y verificable de un fenómeno no objetivo, que aparecería verdaderamente contradiciendo las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia, porque sería del orden de una experiencia no objetiva (Marion, 2020, p. 33).

La *autoridad* que asignaba Bataille a la experiencia interior, como la que otorga Marion a la donación saturada, acredita que lo decisivo sería la oportunidad de una experiencia que fuese más allá de la metafísica que imagina y fantasea que la experiencia debiera *siempre* poder imponer dictatorialmente sus condiciones *a y para Objetos*, expulsando, ignorándola, despreciándola, la experiencia fuera de o al margen o en la transgresión de esas condiciones. Sea por la vía de su fenomenología de la donación, en Marion, o por la vía de la experiencia interior, la filosofía presente que es preciso salir del monolitismo —esta vez sí— *ciego* del Objeto con su mortecino y dogmático *Non-Plus-Ultra*.



8. Referencias

- Bataille, G. (1986). *La experiencia interior*. Taurus.
- Bataille, G. (2002). *La oscuridad no miente*. Taurus.
- Baudrillard, J. (1991). *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*. Anagrama.
- Char, R. (1979). *Furor y misterio*. Visor.
- Chrétien, J-L. (2001). *Lo inolvidable y lo inesperado*. Sígueme.
- Chrétien, J-L. (2007). *La joie spatieuse*. Les Éditions de Minuit.
- Cruz, Juan de la (2023). *Que bien sé yo la fuente que mana y corre*. En *Cántico espiritual. Poesía completa* (pp. 218-220). Real Academia Española.
- Heidegger, M. (2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Herder.
- Hofmannsthal, H. (2008). *Una carta*. Pre-textos.
- Husserl, E. (1979). *Meditaciones cartesianas*. Paulinas.
- Husserl, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Crítica.
- Husserl, E. (1962). *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*. UNAM.
- Janicaud, D. (1991). *Le tournant ptéologique de la phénoménologie française*. L' eclat.
- Janicaud, D. (1998). *La phénoménologie éclatée*. L' eclat.
- Jaspers, K. (1989). *Philosophie (Orientation dans le monde, Eclaircissement de l' existence, Métaphysique)* (1932), Springer Verlag.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. FCE.
- Leiris, M. (2005). *Edad de hombre*. Laetoli.
- Levinas, E. (1977). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme.
- Marion, J-L. (1992). Le phénomène saturé. En AA. VV (ed. J.-F. Courtine), *Phénoménologie et Théologie* (pp. 79-128). Criterion.

- Marion, J-L. (2001). *Du surcroît. Études sur les phénomènes saturés*. PUF.
- Marion, J-L. (2005). *El fenómeno erótico. Seis meditaciones*. Ediciones Literales & El cuenco de plata.
- Marion, J-L. (2007). *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Síntesis.
- Marion, J-L. (2010). *Certitudes négatives*. Grasset.
- Marion, J-L. (2011). *Reducción y donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*. Prometeo
- Marion, J-L. (2020). La banalidad de la saturación. En Roggero, J. (ed), *El fenómeno saturado. La excedencia de la donación en la fenomenología de Jean-Luc Marion* (pp. 13-47). SB.
- Marion, J.-L., & Roggero, J. (Trad.) (2023). En el nombre o cómo callarlo. *Revista de Filosofía UCSC*, 22(2), 217–249. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2023.22.2.2315>
- Moreno, C. (2003). Trascendencia y exceso. Transcotidianeidad y eclosión de la donación, en *Phainomenon, A Fenomenologia Hoje*, Centro de Filosofía de la Universidad de Lisboa, pp. 413-429. <https://www.academia.edu/18914201/>
- Moreno, C. (2005). Dinámica de la intuición. Reflexiones sobre la donación fenomenológica y el fin del conocimiento en Husserl (con una incursión en el caso-Chandos). En Moreno, C. Mingo, A. de (eds.), *Signo, Intencionalidad, verdad. Estudios de Fenomenología* (pp. 57-70). Universidad de Sevilla. <https://www.academia.edu/18491286>
- Moreno, C. (2015). Un ámbito sin límite ni salvedad. La fenomenología como ciencia abierta y la recepción en Heidegger y Marion del *Principio de todos los principios*, en *Investigaciones fenomenológicas*, Monográfico 5 (pp. 239-254). <https://www.academia.edu/17644918>
- Moreno, C. (2018). La vida absoluta. Hecho primordial fenomenológico e intimidad trascendental (Husserl-Ortega), en *La razón y la vida. Homenaje a Javier San Martín* (pp. 266-280). Trotta. <https://www.academia.edu/37697011>
- Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos póstumos IV (1885-1889)*. Tecnos.



- Roggero, J. (2015). “Pensar sin Dios”. La posibilidad filosófica y teológica de la “muerte de Dios”. *Teología y cultura*, 17, 93-105.
- Roggero, J. (2017). La “dimensión religiosa” de la fenomenología de la donación de J.-L. Marion. *Endoxa* 40, 335-354. [10.5944/endoxa.40.2017.17001](https://doi.org/10.5944/endoxa.40.2017.17001)
- Roggero, J. (2018) La esencia de la manifestación: la revelación como el límite de la fenomenicidad en la obra de Jean-Luc Marion. *Escritos de Filosofía*, 6, 91-105.
- Roggero, J. (2019). El problema de la donación en la fenomenología de J.-L. Marion. *Areté. Revista de Filosofía*, XXXI, (1), 191-215. <http://dx.doi.org/10.18800/arete.201901.007>
- Roggero, J. (2020). La noción de “fenómeno” en la fenomenología de Jean-Luc Marion. *Dianoia* 65, (84), 167-189. <https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2020.84.1586>