



ISSN 2735-6353 Versión en línea

ISSN 0717-7801 Versión Impresa

<https://doi.org/10.21703/2735-6353.2025.24.2.3257>

REVISTA DE FILOSOFÍA UCSC

Universidad Católica de la Santísima Concepción

Facultad de Estudios Teológicos y Filosofía

Vol. 24, Nº 2, 2025, pp. 201 - 220

# Topología de la interpretación: el lugar de la hermenéutica en la Fenomenología del Acontecimiento

## Topology of interpretation: the place of hermeneutics in Evential Phenomenology<sup>1</sup>

Jaime Llorente Cardo

I.E.S. “Maestre de Calatrava”, Ciudad Real, España.

Enviado: 28/05/2025

Evaluado: 28/05/2025

Aceptado: 31/07/2025

Editora: Andrea Báez Alarcón

Como citar: Llorente, J. (2025). Topología de la interpretación: el lugar de la hermenéutica en la Fenomenología del Acontecimiento. *Revista de Filosofía UCSC*, 24(2), 201 - 220. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2025.24.2.3257>

### Resumen

El presente estudio trata de delimitar el espacio propio que le corresponde a la ‘hermenéutica’ (y, en general, a la interpretación) en el contexto de la ‘fenomenología acontecial’ contemporánea. La tesis principal reside en considerar que no todos los fenómenos caen dentro del ámbito de la hermenéutica de un modo u otro, sino que se dan ciertos fenómenos que satisfacen tal condición, mientras que otros (excepcionales o extraordinarios) presentan un modo de donación inmediato y originario sustraído a toda interpretación. La defensa de tal tesis exige un diálogo crítico con los defensores de su contraria, fundamentalmente con Romano y Marion, pero también con pensadores fenomenológico-hermenéuticos como Ricoeur.

Palabras clave: *Fenomenología acontecial, hermenéutica, inmediatez, Marion, Romano*.

### Abstract

This article aims to delineate the proper space that ‘hermeneutics’ (and interpretation more broadly) occupies within the framework of contemporary evential phenomenology. Its central claim is that not all phenomena necessarily fall under the purview of hermeneutics in one form or another. Rather, certain phenomena do meet this criterion, while others (those that are exceptional or extraordinary) exhibit a mode of originary and immediate givenness that withdraws from all

<sup>1</sup> El presente artículo se inscribe en el marco de los intereses y actividades del Proyecto de Investigación PID2023-100. Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades. “El acontecimiento: impacto y huella. Una investigación en torno a la magnitud e intensidad del acontecimiento de lo real como extrañamiento” (AIMHU), cuyo IP es César Moreno Márquez (Universidad de Sevilla. España).



interpretative appropriation. Defending this thesis calls for a critical dialogue with those who uphold the contrary position —most notably Marion and Romano— but also with phenomenological-hermeneutic thinkers such as Ricoeur.

**Keywords:** *Evential Phenomenology, Hermeneutics, Immediacy, Marion, Romano.*

## 1. Introducción: De lo inmediato a lo interpretado (y viceversa)

En el contexto de la llamada ‘fenomenología acontecial’ (*événeméntiel*) o ‘fenomenología del acontecimiento’, término acuñado en el marco de la filosofía fenomenológica francesa de las tres últimas décadas, ha ido surgiendo recientemente un número creciente de voces que, con diferentes niveles de intensidad, reclaman un volumen mayor de presencia de la hermenéutica en el marco de estos nuevos desarrollos del pensamiento fenomenológico. De hecho, principalmente en el contexto de la filosofía de cuño fenomenológico cultivada en los años más recientes, se ha abierto paso hasta llegar a cundir ampliamente el prejuicio conforme al cual la nuda descripción fenomenológica de aquello que se muestra y la tipología de los modos en los que lo hace, mostraría un cierto carácter ‘gélido’ y ‘rígido’. Una suerte de ‘estatismo’ carente de verdadera vida reminiscente de aquel que subyace a las críticas formuladas por Hegel (y por Schelling y otros miembros del Idealismo Alemán y la *Frühromantik*) a la inmovilidad y característica falta de dinamismo ‘dialéctico’ propias de la substancia spinoziana. Así, la mera insinuación de la posibilidad de describir fenomenológicamente instancias ajenas a la interpretación (cuya fenomenicidad acontece, pues, más allá de la circunscripción marcada por la hermenéutica) ha llegado a tornarse poco menos que una postura herética en el marco de la ‘ortodoxa’ observancia de los principios de la fenomenología acontecial. Y, sin embargo, el propio Schelling suministraba ya la idea clave desde la cual resulta posible la defensa y el sostentimiento de tal ‘herejía’ filosófica. Así, en su temprana obra de 1795 *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, aun fuertemente influida por la *Grundlage* fichteana publicada solamente un año antes, el joven filósofo escribe:

El supremo mérito del investigador filosófico no es establecer (*aufzustellen*) conceptos abstractos y extraer de ellos sistemas. Su fin último es el puro Ser absoluto; su mayor mérito es desvelar (*zu enthüllen*) y revelar (*zu offenbaren*) aquello que nunca se deja reducir a conceptos (*auf Begriffe bringen*), explicar (*erklären*), desarrollar (*entwickeln*); en una palabra, lo indisoluble, lo inmediato, lo simple (*das Unauflösliche, das Unmittelbare, das Einfache*). (Schelling, 1856-1861, p. 186)

En efecto, se trataría, pues, de acercar, de aproximar el discurso al fenómeno en la mayor medida posible, pero, en el caso de los fenómenos inmediatos y simples, habida cuenta de tal simplicidad que torna unívoca la intuición, absteniéndose de ‘hermeneutizarlo’: de ejercer interpretación alguna sobre lo ‘dado’ a través de él o en él. Pues ¿cómo habría de ejercerse hermenéutica alguna— siempre lingüísticamente mediada, como prescribe Gadamer—<sup>2</sup> sobre lo ‘dado’ *simpliciter*?

<sup>2</sup> “El lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma. La forma de realización de la comprensión es la interpretación” (Gadamer, 1991, p. 467).



Por tanto, no hay intersticio fenomenológico posible ni plausible para la ‘hermenéutica’ en referencia a los ‘dones’ o ‘datos’ radicalmente originarios de la fenomenalización. Estos se fenomenalizan siempre en una dimensión de fenomenicidad cuyo modo de manifestación adolece de ‘distancia’, ‘hiato’ o ‘divergencia’ (separación) alguna, es decir, dicho sucintamente, carente de mediación. Esto, lejos de resultar un postulado ajeno a la fenomenología efectivamente acontecida, supone el rasgo definitorio más constitutivamente conspicuo de toda ‘fenomenología —histórica o actual— cuyo quehacer teórico discurre a través de los cauces marcados por la ‘no-objetividad’ de sus objetos de atención esenciales. Por el carácter, pues, ‘acontecial’, ‘inmanente’ o simplemente cristalizado en ‘donaciones’ que no ‘dan’ propiamente hablando, determinaciones de ningún tipo, sino otra clase de fenómenos emancipados ya del modo de donación característico de los ‘fenómenos del tipo objeto’ comunes y corrientes (esto viene a ser tanto como decir ‘de la totalidad de la fenomenología contemporánea *tout court*’).

Así, la “hermenéutica” no sólo no juega, sino que no puede en absoluto jugar papel alguno en el contexto de la primera fenomenología del don elaborada por Marion, en la cual, como el propio pensador francés indica expresamente, la donación se da con una inmediatez que excluye y torna superfluo todo virtual proceso ulterior de ‘interpretación’ de lo así dado.<sup>3</sup> Con toda rotundidad, el ‘primer Marion’ afirma claramente que: “todo hecho, todo problema y toda conciencia comienzan por datos inmediatos, por la inmediatez de lo dado. Nada aparece si no se da” (Marion, 2008, p. 107). Con posterioridad, como es sabido, Marion ha matizado sus iniciales posturas a este respecto hasta transmutarlas en prácticamente sus opuestas a través de la noción de ‘banalidad de la saturación’, en la cual la actividad interpretante del sujeto perceptor de los fenómenos pasa a ocupar un lugar decisivo en el contexto general de una fenomenología -esta vez sí- plenamente integradora con respecto a la ‘hermenéutica’.<sup>4</sup> Pero, en todo caso, inicialmente, resulta palpable que un fenómeno ‘paradójico’ y dado merced a una ‘contra-experiencia’ que contraviene de la constitución canónica de lo dado como lo es (o era) el ‘fenómeno saturado’ aún en *Étant donné*, comparece ante la mirada perceptiva en términos de ‘don’ dado, ‘acontecido’ y, desde luego, acogido, de modo inmediato. Sin ‘distancia’, sin ‘interpretación’ posible: en suma, sin

<sup>3</sup> Todavía con notable posterioridad, Marion (2013) sintetiza su postura inicial al respecto que nos ocupa en los siguientes términos: “La donación es necesaria, siguiendo a los dos mayores maestros de la fenomenología, como un *factum*, pero en el sentido de un *factum rationis, ultima ratio rerum*, el cual, en tanto que última y primera donación, se impone como una norma *de jure*. Dblemente incuestionable, irreductible (resultado de la reducción, resiste o deviene ella misma residuo). Por lo tanto, es comprensible que la donación parezca contradecir y prohibir toda mediación, toda hermenéutica” (p. 19).

<sup>4</sup> “La banalidad del fenómeno saturado sugiere [...] que la mayor parte de los fenómenos, si no todos, pueden dar lugar a saturación por el exceso en ellos de la intuición sobre el concepto o la significación” (Marion, 2010, p. 155). Un rasgo, por lo demás, que Mackinlay (2010) ya intuía, si bien *in nuce*, en el núcleo de la fenomenología marioniana en general: “La respuesta del *adonado*, el cual recibe lo dado al ser afectado por ello, es un elemento fundamental de la fenomenalidad. Solamente a través de esta recepción es como lo dado se torna manifiesto y aparece como fenómeno. Al examinar el evento, Marion describe incluso la contribución del receptor como una «labor hermenéutica» que suministra un horizonte en el cual lo dado deviene visible” (p. 29).



'hermenéutica' alguna. Tampoco se halla ni puede hallarse de ningún modo presente la 'hermenéutica' en el dominio de la pura inmanencia auto-afectada en virtud de un acto de 'auto-donación' definido por el '*pathos* de su carne' que constituye, como se sabe, la clave de bóveda de la 'fenomenología de la vida' propuesta por Michel Henry. El propio autor se refiere constantemente a esta 'auto-afección' de la vida trascendental e inmanente por parte de sí misma señalando que tal fenómeno originario acaece "en su inmediación patética", "como lo que se afecta originalmente a sí mismo" (Henry, 2010, p. 116), con una inmediatez "sin distancia", "en la noche abisal de su interioridad radical" (Henry, 2015, p. 53), es decir, al margen de la exterioridad mundana definida por el señorío incondicional de la mediación (y, por tanto, de la reflexión y la interpretación). Si hay una instancia teórica refractaria por esencia a ejercer su actividad e influjo propios en el seno de un marco onto-fenomenológico como el que acaba de ser pergeñado en sus líneas fundamentales, ella es claramente la hermenéutica.

Y es que, de modo incontestable, allí donde no hay distancia, donde no se da intersticio fenomenológico alguno que permita la interpretación (dado que lo dado no se da "a otro", a un sujeto perceptor, sino ya, de entrada, sólo a sí mismo), el discurso hermenéutico no dispone del más mínimo espacio posible de implantación: se halla, pues, consecuentemente, agostado, neutralizado y anulado. Otro tanto puede afirmarse en referencia al singular modo de fenomenalización propio del "rostro del otro" caracterizado por Levinas (1987) como algo que "no podría ser comprendido" (p. 207) o como "la inmediatez por excelencia" (Levinas, 1992, p. 129). En este caso, igualmente, la interferencia hermenéutica destruiría de raíz el sentido más profundo y esencial de la específica modalidad de donación que define al *visage d'Autrui*, dado que la epifanía 'visitacional' del rostro precisa comparecer de forma, a su modo, inmediata: recortada 'fantasmal' y 'litúrgicamente' de la totalidad de su entorno 'exterior' u objetualmente dado (incluida la propia faz física que le sirve de 'soporte' ontológico). Admitir aquí la posibilidad de que la 'llamada' a la responsabilidad para con la miseria del Otro que se manifiesta en el rostro resulte susceptible de 'hermeneutización' o interpretación de alguna clase, equivale a conceder que la palabra emanada del *Dire* del rostro (más que de lo por él *dit*), en vez de interpelarme de modo inmediato, de imponérseme sin remisión, constituye solamente una de las múltiples voces susceptibles de ser halladas (y puestas) sobre el proteico y multiforme tapete de la interpretación, en el cambiante y tornadizo torbellino de la hermenéutica. Dígase algo análogo en referencia al 'tiempo anterior al mundo' radicado en una originaria temporalidad inmemorial en el seno del cual acaece el compromiso ético con la alteridad de los otros. Tampoco esta temporalidad proto-originaria admite, en cuanto tal, 'hermenéutica' alguna<sup>5</sup>.

Es claro, a este respecto, que 'fenomenología' y 'hermenéutica' constituyen y representan — al menos desde el prisma de la reciente 'fenomenología aontecial' — investiduras diferentes

<sup>5</sup> Jorge Roggero (2019) apunta un pertinente nexo entre los tres fenomenólogos al apuntar que: "su clasificación [la de Marion] de los fenómenos saturados y su conceptualización de la llamada procuran articular la fenomenología de la inmanencia de Henry con la fenomenología de la trascendencia de Levinas" (p. 61).

referidas a instancias onto-fenomenológicas igualmente diversas, y que por ello resulta tan preceptivo como oportuno y conveniente, por un lado, trazar con nitidez las líneas de demarcación que escinden ambas nociones en el marco de la ‘fenomenología de la acontecimiento’, y, por otro, explorar los posibles puntos de tangencia (y aun los hipotéticos espacios de convergencia) que pudieran virtualmente articularlas en algún sentido.

A este respecto, conforme a aquello que viene de ser indicado, no cabría, pues, hablar con propiedad absoluta de ‘hermenéutica fenomenológica’ o incluso de ‘fenomenología hermenéutica’ (el caso de la ‘hermenéutica acontecial’ romaniana habría de ser considerado aparte). A no ser en el sentido de que tal ‘fenomenología’ cuente con una ‘fase hermenéutica’ en algún tramo de su desarrollo (fase cuyo sentido y ubicación resultaría necesario elucidar y explicitar), y en modo alguno con el significado de que la ‘fenomenología’ en sí misma constituya un discurso ‘hermenéutico’ de parte a parte (de principio a fin), es decir, de que se encuentre *ab initio* transida de ‘hermenéutica’ (esto es, menesterosa de ‘interpretación’) de modo ya constitutivo o esencialmente intrínseco. Nuestra tesis a lo largo del presente estudio seguirá precisamente tal hilo conductor: aquel que postula la factura o el reconocimiento de una estructura metodológica propia de la ‘fenomenología acontecial’ articulada en torno a un eje representado por la fenomenalización de un ‘dato’ originario, en cuanto tal inmediato y, por tanto, no pasible de ‘hermeneutización’, por un lado, y la ulterior o anterior donación de aquellos fenómenos subsidiarios que irradian o se derivan de tal dominio primero de fenomenicidad originaria. Veamos, pues, de qué modo.

## 2. Los dos caminos escindidos (y paralelos) de la hermenéutica: ‘mediación genética’ y mediación ‘concesiva’ o ‘perceptiva’

No se trataría, pues, conforme a aquello que viene de ser indicado, de asumir, en la línea apuntada por Greisch (1991), Grondin (1993) o Kearney (2004) —e incluso, en múltiples aspectos, por el propio Romano, como veremos—, que todo aparecer o darse ‘implica siempre ya una interpretación de algún tipo’, esto es, que resulta imposible un tipo inmediato o hurtado al éxtasis intencional de donación-manifestación, pero tampoco de postular que, en caso de aceptar la existencia de esta última, la interpretación quedaría totalmente excluida del quehacer descriptivo propio de la fenomenología. Ni inmediatez no-intencional absoluta, por tanto, ni necesidad de la presencia hermenéutica en el seno del núcleo medular onto-fenomenológico de la manifestación. Se trataría, más bien, de localizar el espacio intermedio propio de la interpretación en el contexto de las modalidades de donación más ‘heterodoxas’ por simples, indeterminadas e inmediatas (en virtud de su refractariedad a encajar en el molde habitual propio de los ‘fenómenos del tipo objeto’) y, por tanto —en el sentido menos áspero y más teóricamente literal de la expresión—, de ‘poner en su sitio’ a la hermenéutica, es decir, de fijar sus límites y confinarla en el interior de un espacio propio claramente delimitado por ellos.

Aquí radica la primera de las claves al respecto. No es posible considerar que la totalidad de los fenómenos, con sus múltiples modalidades de donación, pertenezcan a la categoría de lo dado con inmediatez, de lo dado originariamente (al margen de la interpretación), pero tampoco postular que esa misma totalidad se halla configurada íntegramente por fenómenos a los cuales conviene ya por esencia un régimen de fenomenicidad inevitablemente aherrojado o radicado en la hermenéutica. El primer supuesto sería concedido de muy buen grado y sin ambages por la fenomenología acontencial actual, y con razón (en esta parte), dado que ello implicaría la no-donación de fenómenos mediatos, sometidos a la discursividad, susceptibles de deducción genealógica, es decir, en suma, ‘no simples’, lo cual resulta manifiestamente absurdo. Remedando a nuestro modo la fórmula aristotélica, diríamos que “hay objetos hermenéuticos, esto resulta manifiesto por inducción: *délon tēs epagōgēs*” (Aristóteles, 1990, p. 31). Sin embargo, no se da en este foro un paralelo volumen de anuencia cuando de lo que se trata es de negar esa universalidad a los fenómenos permeables al discurso hermenéutico y, por ello, radicalmente ligados a una interpretación por parte del ‘sujeto adonado’ y esencialmente menesterosos de ella. En este caso, no solamente se admite sin reservas tal posibilidad, sino que, las más de las veces, se postula su necesidad misma. En realidad, no sucede, según nos parece, ni una cosa ni la otra: ni todos los fenómenos son ‘a-hermenéuticos’ ni todos admiten una lectura filtrada a través del tamiz de la hermenéutica, sino que ambos tipos de fenómenos se dan simultáneamente en zonas o ‘regiones’ diferentes de la panoplia general de la fenomenicidad. Esto significa que algunos fenómenos, probablemente la amplia mayoría de ellos, dado su régimen ‘normativo’ de manifestación, toleran e incluso reclaman lecturas mediadas por la interpretación ulterior o subsecuentemente dada a su inicial donación, mientras que otros, más reducidos en número, no sólo no precisan de tal lectura, sino que son refractarios por esencia a toda ‘hermeneutización’ de sus modos específicos de fenomenicidad. No es, pues, que se trate de focalizar la atención intencionalmente sobre un determinado ‘objeto’ o ‘fenómeno’ pasando ulteriormente a variar, de forma alternada, su percepción ‘canónica’ o ‘normativa’ (cotidiana, habitual) en cuanto ‘objeto’ y su captación originaria o inmediata en cuanto ‘expresión’ de un acto de donación eventual (esto es lo que sucede en el caso del último Marion en referencia a la transmutación de la lectura ‘banal’ y la lectura saturada de un mismo fenómeno).

Se trata, más bien, aquí de ‘dejar ser’ o ‘dejar subsistir’ los fenómenos comunes ‘del tipo objeto’ como lo que son (fenómenos determinados y, por tanto, mediados e interpretables), en el estatus de fenomenalización que les es propio, a la vez que se hace lo mismo en referencia a aquellos fenómenos cuya manifestación, ciertamente menos sólita, menos habitual y en mayor medida ‘extraordinaria’, acontece en el modo de la donación originaria de lo indeterminado, inmediato y simple. No se trata, por tanto, de reconfigurar o recalibrar de alguna forma el modo de fenomenicidad de lo dado, sino más bien, simplemente, de variar el sentido y la dirección de la mirada. No corresponde. De ser capaz, por tanto, de pasar de la percepción acostumbrada de los objetos cuya fenomenicidad se halla constitutivamente ligada a la hermenéutica de manera

estructural a la exposición a fenómenos (generalmente no del todo ‘objetuales’ o en absoluto ‘entitativos’) cuya donación y cuyo modo de constitución no entroncan en absoluto con los propios de una instancia incardinada en las coordenadas de una interpretación de orden hermenéutico. Y ello, desde una mirada fenomenológica investida de la capacidad de reconocer *ab initio* ambos modos de manifestación como tales. Este desplazamiento abre el espacio de manifestación propio de los fenómenos de ‘constitución no canónica’ (no hermenéutica) confiriéndoles así plena carta de ciudadanía en el dominio de la economía general de la manifestación.

En caso de suprimir absolutamente la posibilidad de tales donaciones no hermenéuticamente mediadas *a radice* (es decir, ellas mismas dadas con inmediatez), resultaría necesario tomar clara conciencia de que tal supresión implicaría, por ejemplo, como ya hemos sugerido al comienzo, aceptar el carácter periclitado de toda la fenomenología marioniana del don y la donación en su primera y fundamental etapa, esto es, aquella desplegada en *Réduction et donation*, *Étant donné* y *De surcroît* en su totalidad, dado que en ella se postula como tesis nuclear el hecho de que: “incluso la intuición más evidente y la más sensible sólo obtienen su privilegio de la donación —lo único inmediato— que se cumple en ella, ya que la inmediatez o equivale a una donación o resulta ilusoria” (Marion, 2008, p. 106)<sup>6</sup>. Pero, asimismo, de modo aún más radical, supondría la total anulación de la piedra de toque sobre la cual se asienta, como dijimos, la totalidad de la “fenomenología de la vida” erigida por Michel Henry. En efecto, dado que esta se funda esencialmente sobre un acto de auto-donación total y absolutamente ajeno a todo éxtasis intencional, esencialmente ajeno a toda referencia a cualquier clase de reconfiguración interpretativa ‘ulterior’ a su originario acto de auto-afección patéticamente inmediata, la hipotética cancelación de tal acto primigenio implica de modo inmediato la decapitación de la fenomenología henryana en su práctica integridad. Por lo demás, la mencionada abrogación de lo extra-interpretativo implicaría igualmente el eclipse total de la fenomenología levinasiana del rostro, el cual, de comparecer inicialmente imponiéndose al margen de toda constrección ontológica, pasaría a ser incluido, como apuntamos al principio, en el delicuente magma de las múltiples interpretaciones posibles. Así, por ejemplo, cabría la hermenéutica posibilidad de distinguir entre tipos de rostros ateniéndonos a una nutrida y nada exigua panoplia de criterios interpretativos. No resulta posible la equivalente acogida de los rostros, pongamos por caso, de Charles Manson y de Teresa de Calcuta. Y ello no solamente merced a la invocación de la ‘maldad’ o ‘bondad’ a ellos históricamente ligadas en función de sus respectivas actuaciones históricas concretas, dado que en caso de considerar los rostros de Manson y Rudolf Hess, la hermenéutica, más que en sus comúnmente recusables acciones históricas, podría centrarse en el carácter ‘voluntario’ y plenamente consciente con el que el segundo llevó a cabo estas actuaciones, mientras que acaso el primero efectuó las suyas bajo el no totalmente

<sup>6</sup> A pesar de esta inicial “radicalidad”, suscribimos aquí plenamente el dictamen de César Moreno (2024) cuando, con lúcida acuidad, apunta que: “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*” (p. 415).

voluntario influjo de una patología mental. También podría argüirse (es decir, interpretarse) que ambos actuaron en el íntimo convencimiento de hallarse en medio de una misión histórica cuyo cumplimiento exigía la supresión física de determinados sujetos, es decir, en la creencia de obrar con vistas a un bien colectivo superior al ‘mal’ derivado de los medios a emplear para lograrlo. Si sustituimos el rostro de Manson por el de, pongamos, Al Capone, la subsiguiente hermenéutica bien podría enfatizar interpretativamente el aspecto ‘histórico-ético-político’ ligado a los crímenes de Hess (desde su propio punto de vista) frente al sesgo ‘individualista’ y ‘avaricioso’ vinculado a las motivaciones que condujeron a Capone a perpetrar los suyos. Como se ve, nos hallamos ya muy alejados de la ‘irrupción inmediata’ del rostro, de su ‘imposición’ y de su nada interpretable llamada a hacerse cargo de la miseria y la muerte de los otros.

Esta impregnación universal e incondicionada del discurso hermenéutico equivale, pues, en última instancia, a la supresión misma de la práctica totalidad de los desarrollos teóricos que configuran el *corpus* mismo de la fenomenología contemporánea en tanto que disciplina filosófica. No resulta factible la eliminación de toda fenomenalidad no extáticamente intencional, carente de distancia, inmediata, abierta a lo simple, en franquía con respecto a los modos privativos, deficientes, incompletos o incluso nulos de la constitución, si lo que se pretende es cultivar el pensar fenomenológico en toda su virtual extensión y con toda su constitutiva radicalidad. Cuando se postula abiertamente la hipertrofia hermenéutica, esto es, el hecho de que no se da un solo fenómeno o tipo de fenómenos que no contenga ya la discursividad ora ‘diégético-narrativa’ ora ‘reflexivo-mediata’ característica del *lógos* interpretativo, lo que está realmente postulándose es la inanidad de la fenomenología misma en cuanto discurso autónomo y su consiguiente marasmo frente a la omnipresente pujanza y necesidad del discurso hermenéutico. Frente a ello, postulamos la originariedad de las donaciones no canónicas (tanto de aquellas ya puestas de manifiesto por las propuestas fenomenológicas históricamente acontecidas, como de aquellas susceptibles de ser aún ‘descubiertas’ por la fenomenología futura) y su subsidiaria articulación con las fases hermenéuticas del pensar fenomenológico. Fases localizadas en sus respectivos lugares propios: aquellos trazados y pasibles de ser deducidos tanto por la mediación ‘genética’ (que deduce los procesos de constitución de lo dado) como por la mediación ‘efectual’ o ‘perceptiva’ (aquella que da cuenta de las derivaciones emanadas de lo originario).

Así pues, es aquí necesaria la distinción entre una ‘mediación genealógica’ y una ‘mediación perceptiva’ (o “concesiva”). La primera sería en cierto modo ‘previa’ o anterior” a lo inmediatamente ‘dado’ —y ello no implica, como acabamos de constatar, paradoja ni contradicción alguna—, mientras que la segunda derivaría subsecuentemente de ello, de tal donación misma, y habría por tal razón de ser contemplada como en cierta manera ‘posterior’ al don no mediato. Ambas mediaciones, cada una a su particular modo, resultan dominios permeables a la colonización del discurso hermenéutico, mientras que la donación inmediata jugaría en este marco el rol de una suerte de eje o pliegue que, siendo por esencia refractario a ser ‘hermeneutizado’, extraño a toda interpretación, escinde y articula, no obstante, ambas modalidades de mediación susceptible de

hermenéutica. Todo aquello que deriva o es en general ‘resultado’ de un proceso de ‘constitución’, ‘construcción’ o configuración anterior, ha de ser reconocido, sin duda, como ‘mediado’ (en virtud de la existencia de ese proceso mismo). Sin embargo, se ha dado —y continúa dándose— cierta característica confusión a la hora de tematizar apropiadamente las nociones de ‘inmediatez’ y ‘mediación’ y, por lo tanto, de elaborar una correcta crítica en referencia sobre todo a la primera de ellas. Aquello que se presenta inicialmente como ‘inmediato’ (desde el superficial punto de vista de los meros *sense data*) suele, de este modo, ser señalado o ‘desenmascarado’ como verdaderamente resultante de algún tipo de ‘proceso constituyente’ previo que hasta entonces habría resultado —más o menos ingenuamente— preferido y pasado por alto, considerando, así, haber refutado una vez más, la simple posibilidad de comparecencia de un dato ‘auténticamente’ inmediato. Y, sin embargo, la identificación de lo inmediato (en contexto ‘perceptivo’ con lo aprehendido como *sense data*) no deja de constituir un equívoco y un error fundamental. Y ello desde el punto y hora en que todo aquello que cae bajo la percepción estrictamente sensible (toda donación de fenómenos comunes y ‘corrientes’, por tanto) ha de ser siempre algo determinado, una determinación óntica, un ente concreto y éste, por ello mismo, en cuanto tal, es ya un elemento constitutivamente mediado, dado que requiere la reflexión de la conciencia perceptiva para ser en general captado y reconocido como el ente que es. Lo dado sensiblemente es, precisamente, lo ‘no-inmediato’ por definición, lo mediado *par excellence*.

Así pues, siguiendo el camino indicado por este equívoco, se considerará que la aparición sensible de, pongamos por caso, un plato de arroz con marisco puede ocasionar una múltiple apariencia de inmediatez. Inmediatez dada, por ejemplo, en la inicial donación perceptiva (olfativa) del aroma que el plato exhala, en la proto-percepción (gustativa) de su sabor (agradable o desagradable en sus múltiples grados de intensidad conforme a gusto), merced a la impresión generada por el primer bocado, o incluso en el primer *coup d'oeil* que la mostración o aparición (la fenomenalización, podría decirse) del plato propicia sobre el sujeto que lo capta en primera instancia. La inmediatez, o más bien la ‘pseudo-inmediatez’ puramente aparente, residiría, pues, en el hecho de que ese ‘producto’ final no sólo culinario, sino fundamentalmente perceptivo, que es ahora, en este momento, el plato de arroz constituye precisamente, en cuanto tal, un ‘resultado’. Un constructo que presupone un proceso anterior a su modo de ser actual y que configura justamente su carácter esencialmente ‘mediatizado’, configurado con anterioridad a su actual donación, *constituido previamente*: mediado, en suma. Así, resultaría preceptivo tener en cuenta al respecto, no sólo el proceso de preparación de los ingredientes y su posterior elaboración al ser cocinados y sazonados, sino también aquella mediación —aun previa a ésta— representada por la secuencia de captura, conservación y almacenaje tanto de los elementos animales que en tal proceso intervienen (los distintos tipos de mariscos) como de los vegetales y cereales utilizados al respecto. En este sentido, forzoso es conceder que, en general, las más de las veces, la casi práctica totalidad de los elementos que supuestamente comparecen de modo inmediato se hallan, como señala insistentemente Hegel (1984, p. 288) “en realidad mediados” (tácita, inconsciente o

inexplícitamente mediados)<sup>7</sup>. Los ejemplos podrían multiplicarse de forma profusa, habida cuenta de que, ya de entrada, todo rostro que yo me halle en disposición de percibir inmediatamente ‘aquí y ahora’ ya es, como resulta harto sabido, resultado (como el resto del cuerpo) de un proceso de configuración o constitución —como tal, mediador— cuya duración oscila, de manera ordinaria, entre los siete y los nueve meses. El rostro ‘inmediatamente’ captado en el espejo tampoco escapa ni se hurta a esta mediación esencial siempre ya irremediablemente acontecida (y siempre conocida como tal).

Ahora bien, aun concediendo (y aun prescribiendo) que todo ‘ente’, así como todo ‘estado de cosas’ constituido merced a las relaciones concretas establecidas entre entes concretos, contiene, por intensa que parezca resultar su donación ‘inmediata’, un momento de mediación previo (esto es incontestable), es necesario situar tal momento en el lugar onto-epistemológico que esencialmente le conviene con el fin de sortear los equívocos habituales a los que nos hemos referido hace un momento. En efecto, todo aquello que se da bajo el modo de donación o fenomenalización propio de los ‘fenómenos de orden entitativo-objetual’, esto es, como ‘fenómeno del tipo objeto’ (corriente o de derecho común, diría Marion y dado en la verdad del mundo, diría Henry), se halla ya mediado, pero no necesariamente por derivar de un proceso previo de constitución (que también), sino acaso por darse ahora, tras tal proceso, de modo perceptivamente no mediado, es decir, sin que la conciencia preceptiva deba establecer ‘distancia’ ninguna ni experimentar desplazamiento perceptivo de ningún tipo a la hora de acogerlo tal como se da. Esto es lo que sucede en el caso de los fenómenos ‘simples’ o de las donaciones de carácter ‘absoluto’: tal es el caso del ‘darse’ del Ser como evento diferenciado de los entes que ‘son’, del ‘hay’ levinasiano que precede a los existentes concretos dados merced a la ‘hipóstasis’ que trae la sustancialidad y el presente, de la oscuridad absoluta descrita, en referencia a la ‘nocturnidad fenomenológica’ por Merleau-Ponty (1992) en términos de “*spatialité sans choses*” (p. 328), etc. Así pues, sería necesario, escindiendo el inicialmente unívoco carácter tradicionalmente asignado a la mediación, evocar nuevamente la distinción entre aquello que llamamos ‘mediación genética’ o ‘genealógica’ (en este caso, podemos identificar ambas investiduras sin entrar en mayores sutilezas) y aquello que hemos designado mediante el recurso al término ‘mediación concesiva’ o ‘perceptiva’.

La primera hace referencia —recordemos— a aquella forma de mediación a las cual nos hemos venido refiriendo: aquella que deriva de la existencia de un proceso previo de constitución susceptible de ser ‘genética’ o ‘genealógicamente’ rastreado, deducido o reconstruido y ulteriormente sacado a la luz y puesto de relieve. Los edificios que veo ahora desde mi ventana han sido palmariamente ‘construidos’ mediante un proceso anterior a su ‘ser así’ actual, los árboles que los circundan han llegado a ser tales árboles merced a un proceso mediato de crecimiento y desarrollo prolongado en el tiempo y desplegado en el espacio, el ordenador sobre el que tecleo es producto de un volumen indefinido (e indecidible) de actos de manufactura técnica anteriores a su ‘estar ahí’.

<sup>7</sup> Hegel (1997) habla al respecto de “‘carácter esencial de la mediación” (p. 173)



en funcionamiento y, en fin, mis propias manos cuyos movimientos al incidir sobre el teclado del ordenador contemplo ‘inmediatamente’, derivan como bien sé, de un proceso de configuración y desconfiguración que tuvo lugar en el pasado y aún continúa y se halla en proceso en el instante actual. Todos los elementos ‘objetuales’, ‘ónticos’ o ‘entitativamente determinados’ resultan en general pasibles de este acto de ‘genealogía mediata’.

En lo referente a la segunda clase de medición mencionada, la ‘mediación concesiva’, dada en contexto perceptivo, hay que señalar que ésta acontece aquí, no ya en virtud de proceso alguno que haya afectado previamente al fenómeno que ahora se muestra, sino al modo de mostración, aparición o fenomenalización que precisamente adopta o manifiesta ahora tal fenómeno. De este modo, con independencia de que el fenómeno en cuestión haya padecido o no una secuencia de mediatización previa a su aparecer actual, cabe la posibilidad de que, a la hora de fenomenalizarse o manifestarse efectivamente ante un ‘sujeto’ perceptor, tal acto de fenomenalización o donación acontezca de tal modo que al sujeto no le sea necesario introducir ‘distancia’ alguna entre el instante de la donación y el de la acogida de lo así dado. Que no precise, en fin, de la presencia de ningún ‘intersticio’ (ni temporal, ni ‘epistemológico’) intermedio que permita hipotéticamente el reconocimiento reflexivo de lo dado con posterioridad a su efectiva donación. A este ‘intersticio’ o ‘hiato’ intermedio que precisamente actúa como instancia de mediación entre la donación-fenomenalización de aquello que se manifiesta y la recepción que acoge tal manifestación, lo llamaremos ‘intervalo concesivo’. Con esta expresión pretendemos significar el hecho de que la mediación ‘no genética’, sino ‘manifestativa’ o ‘perceptiva’, se diferencia de aquélla justamente en pivotar en torno a la presencia o no de este ‘intervalo’ fenomenológico. La inmediatez propiamente entendida depende, pues, del hecho de no darse tal ‘intervalo concesivo’ (que sí se da en el caso de la mediación dada en contexto ‘perceptivo’ tanto como, en otro sentido, en el caso de la mediación ‘genealógicamente’ entendida). Tal ‘intervalo concesivo’ constituye, como resulta palmario, el verdadero *tópos* o ‘lugar’ propio de la hermenéutica. Un lugar cuyos límites, remedando el *dictum* de Heráclito con respecto a las medidas solares (Fr. 73 DK), no habrá de sobrepasar, so pena de que las Erinias de la fenomenología sepan descubrirlo.

Así pues —y aquí reside lo esencial de la cuestión—, podría perfectamente darse un fenómeno acerca del cual resultase posible poner de manifiesto su carácter ‘genéticamente mediado’ (resultante de un proceso previo de constitución), que, a la vez, con simultaneidad a tal ‘mediación genealógica’, mostrase un régimen inmediato de donación concesiva, es decir, que se fenomenalizase de modo ‘no mediado’ en contexto onto-perceptivo. Las confusiones a las cuales hemos aludido al comienzo suelen tener lugar por causa de la mixtificación consistente en mezclar y confundir estos dos sentidos fundamentales del concepto de ‘mediación’. En concreto, derivan del acto de confundir el sentido ‘genealógico’ en el que algo puede hallarse mediado con el sentido ‘perceptivo’ en el que algo se me da (a mí) como no-mediado por no contener ‘intervalo concesivo’ ninguno que separe su ‘darse’ de mi ‘acoger’ tal dato (reconocible por ello ya como ‘in-mediado’). En este caso, respetando estrictamente la anterior distinción e invocando la ‘estructura’ de lo dado aludida al



comienzo, habría que indicar que la parte ‘genético-constituida’ (es decir, ‘mediata’) del fenómeno en cuestión representaría el dominio propio de la interpretación, esto es, el lugar ‘de’ y ‘para’ la hermenéutica (el auténtico tópos a ella ‘dado’ y concedido), mientras que el ámbito de la ‘donación concesiva’ dada inmediatamente en contexto perceptivo (tal vez incluso con posterioridad a la anterior) representaría la ‘parte’ o ‘dimensión’ del fenómeno situada al margen de la hermenéutica, es decir, refractaria a toda interpretación.

La estructura de la fenomenología quedaría, desde esta perspectiva, conformada por un momento inicial inmediato de acogida y ‘constatación’ de lo originario (inevitablemente conducido por el lenguaje, desde luego) y una ulterior fase secuencial —articulada referencialmente con la anterior) en la cual el discurso desgrana interpretativamente (de modo hermenéutico) las derivaciones y efectos que se desprenden del momento originario o irradian a partir de él. Por ilustrar esta estructura mediante la apelación a un ejemplo concreto, es la que aparece tácitamente cuando Levinas (1993), tras haber caracterizado la asfixiante inmediatez del ‘hay’ en términos de puro ‘existir sin existentes’, de ‘ausencia presente’ o de hecho anónimo e impersonal “nunca adherido a un *objeto que es*” (p. 85), pasa a describir el modo en el que este inmediato y adiscursivo ‘estar inevitablemente ahí’ es interrumpido y neutralizado por la emergencia de la ‘hipóstasis’. La hipóstasis, la ‘aparición de algo que es’ y que “constituye una genuina inversión en el seno del ser anónimo” (p. 88), configura la fase ‘hermenéutica’ del discurso levinasiano (de modo análogo a como la anterior representaba palmariamente el ‘momento’ de la inmediatez de lo originario), en tanto que admite ya ser interpretada en términos de acto gracias al cual ‘un existente entra en relación con su existir’ y ‘es dueño de tal existir como el sujeto es dueño del atributo’, o bien como ‘acontecimiento del presente’. Igualmente podría serlo como ‘alejamiento’ o ‘abandono’ del origen o como ‘ocultación óntica del acontecer originario’ (como ‘pseudo-presente’ que ocultaría el verdadero presente inmediato), pongamos por caso. En cualquier supuesto, no se concederá fácilmente que, merced al hecho de que las descripciones levinasianas se hallen conducidas por un discurso lingüísticamente encarnado (¿y de qué otro modo podría darse si no?) el pensador lituano-francés se encuentre conscientemente cultivando la hermenéutica.<sup>8</sup> No lo hace, de hecho. Se limita a articular —consciente o inconscientemente— el gozne que escinde lo originariamente dado con

<sup>8</sup> Esta es acaso la intuición subyacente al discurso de Claudia Serban (2012) cuando escribe: “Con el reconocimiento de la autonomía del nivel perceptivo, deviene significativamente posible llevar a cabo una distinción crucial [...] entre «el carácter hermenéutico de la fenomenología» y «el carácter hermenéutico de los fenómenos, con el fin de desactivar el cortocircuito entre el fenómeno y su descripción y de no comprender ya el comprender ya el aparecer mismo de los fenómenos como efecto de una intervención hermenéutica. Pues la interpretación debe partir de un fenómeno que le es dado previamente: por esta razón el acceso primero al fenómeno escapa a la hermenéutica y remite a su donación perceptiva o sensible. Buscando su verdad fenomenológica, la hermenéutica del acontecimiento prepara, de esta forma, el lugar a una nueva fenomenología de la percepción [...]. Por ello, el papel de la mediación hermenéutica resulta sensiblemente restringido, y tal restricción llega hasta reconocer una cierta inmediatez en la donación del fenómeno en la percepción, puesto que «la mediación del *hermeneuein* interviene no desde luego al nivel de la donación de los fenómenos ellos mismos [...], sino al nivel de su descripción lingüística»” (p. 98).



inmediatez (fenomenología *tout court*) y lo subsecuentemente sobrevenido interpretativamente de forma discursiva (fenomenología hermenéutica).

### 3. La hermenéutica al límite

Teniendo a la vista aquello que viene de ser indicado, identificar el fenómeno eventual (el ‘acontecimiento’) con aquello que (me) sobreviene, de modo más o menos inesperado, incontrolable y sorpresivo,<sup>9</sup> signando la impronta de su huidiza presencia sobre la peripecia vital de un individuo o imprimiendo una suerte de huella psicológica (un *thraûma*, una ‘herida’, tanto en el sentido estrictamente etimológico como en el freudiano), supone realmente incardinarn—de forma expresa o inadvertida— el sentido de la mirada fenomenológica en unas coordenadas ‘subjetivas’ (en el sentido de ‘psicologizantes’ y ‘antropologistas’, como diría el primer Husserl) que en absoluto hacen justicia o guardan fidelidad al sentido ‘no-biografizante’ que los fundadores de la fenomenología — particularmente Heidegger— pretendieron conferirle. Este sesgo ‘subjetivizante’ o ‘psico-biográfico’ centrado en los efectos que el ‘acontecimiento’ signa en la secuencia temporal representada por cada periplo vital particular (en la ‘aventura’ de cada ‘viniente’, diría Romano, su valedor principal), es, según nos parece, el verdadero factor que oficia como puente, cauce o nexo de conexión entre el discurso fenomenológico y el *lógos* propio de la hermenéutica (y viceversa). De él surge, deriva y se despliega aquello que denominaremos en lo sucesivo ‘tesis de la complementariedad universal’ entre fenomenología y hermenéutica, es decir, aquella que postula la interdependencia necesaria entre ambos discursos en la totalidad de los órdenes, su necesaria imbricación recíproca e insoslayable referencia mutua. Esta tesis, ampliamente difundida, ha sido defendida por Ricoeur y últimamente por Romano (en sentido equilibrado) y por Marion (en sentido desmesurado, como no podía, por otra parte, ser de otro modo). A la hora de someterla a crítica, nos centraremos en los términos en los cuales es formulada por Romano. De este modo, Romano (1999) escribe explícitamente:

Instaurando un movimiento circular de vaivén entre la historia y la experiencia, la hermenéutica se despliega *como* fenomenología. No hay hermenéutica, en este sentido, si ella se quiere *filosófica*, más que no sea también, a la vez, *fenomenológica*. Esta afirmación tiene su contrapartida: la fenomenología, a su vez, no es posible más que como hermenéutica (p. 2).

Así:

El método fenomenológico tiene como presupuesto fundamental que una buena descripción no solamente hace las veces de comprensión, *es* esta comprensión misma. Describir un fenómeno a partir de sí mismo es comprender, acerca de él, todo aquello que hay que *comprender*. Con respecto a este presupuesto, la hermenéutica aporta un complemento esencial que equivale, más bien, a una inflexión metodológica: no hay nunca fenómenos que serían abiertos tal cual son a una descripción, ninguna inmediatez de una *donación* de la cual pudiera esperarse toda la luz: todo acceso a los fenómenos es irremediablemente mediato. Conviene renunciar al mito de un «puro dado» solidario

<sup>9</sup> Al modo glosado por Natalie Depraz (2023): “Las sorpresas están omnipresentes en nuestras vidas. Para bien: en nuestra vida cotidiana son una especie de mini-sobresaltos, microtomos de conciencia, ligeras rupturas de la regla, o bien excepciones a la regla que nos sacan del orden, de la rutina, de la costumbre o del aburrimiento” (p. 26).



de aquel (cartesiano y husserliano) de una ausencia total de presupuestos cuya descripción podría acogerse. (Romano, 1999, p. 2)<sup>10</sup>

Igualmente:

La hermenéutica auténtica es una fenomenología y la fenomenología no se cumple más que como hermenéutica. Podría ser, desde entonces, que la escisión (*écart*) e incluso el «abismo» entre ambas aproximaciones fueran simplemente inexistentes, lo cual tornaría superfluo el «injerto» (*greffe*) de una en otra, por retomar la célebre imagen de Ricoeur. Hermenéutica y fenomenología serían floraciones (*floraisons*) de una misma «esencia», de un mismo brote. (Romano, 2010, p. 874)

En este sentido, el propio Ricoeur (2000) afirma, asimismo, abiertamente que:

Más que una simple oposición, lo que se da entre fenomenología y hermenéutica es una interdependencia que es importante explicitar. Esta dependencia puede percibirse tanto a partir de una como de otra. Por una parte, la hermenéutica se construye sobre la base de la fenomenología y así conserva aquello de lo cual no obstante se aleja: *la fenomenología sigue siendo el presupuesto insuperable de la hermenéutica*. Por otra parte, la fenomenología no puede constituirse a sí misma sin un *presupuesto hermenéutico*. (p. 40)

Tratar de resolver las aporías suscitadas por la ‘tesis de la complementariedad universal’ procediendo a una reconciliación forzada y artificiosa entre conceptos palmariamente excluyentes de modo recíproco no hace sino cerrar la cuestión en falso o pseudo-resolverla al modo del ‘pistoletazo’ hegeliano que supone, según él, la perfecta identidad del Absoluto semejante a la “noche en la que todas las vacas son negras” (2006, p. 122) postulada por el Schelling del período llamado “de la filosofía de la identidad”. Esto es lo que pretende Scannone (2005) cuando, en referencia a los “fenómenos saturados”, escribe:

De la donación sobreabundante de estos, fenomenológicamente experienciada en su exceso por el adonado, surge una pluralidad nunca agotable de hermenéuticas. Lo inmediato se media sin perder su inmediatez y la mediación hermenéutica no impide el acceso inmediato al fenómeno, sino que, lo supone y confirma, interpretándolo en su sentido sobreabundante y —añado yo— también discerniéndolo como verdaderamente originario. (p. 190)

<sup>10</sup> Una postura más lúcidamente matizada, a nuestro juicio, es la adoptada por Christina M. Gschwandtner (2014) cuando en *Degrees of Givenness* escribe en particular alusión a los “acontecimientos” históricos: “Y la hermenéutica juega aquí, de hecho, un importante papel y un rol mucho más amplio que las un tanto desdeñosas «interpretaciones infinitas» que Marion concede ocasionalmente. No es sólo que haya una infinita variedad de interpretaciones completamente arbitrarias compitiendo unas con otras en igual medida. Más bien, hay ciertos tipos de interpretaciones apropiadas para ciertos tipos de eventos. Y mientras que nuevas interpretaciones son siempre posibles y bien pueden resultar esclarecedoras, no todas las interpretaciones son posibles, y ciertamente no todas las interpretaciones son iguales. Algunas suministran una mejor explicación (*account*) del fenómeno histórico que otras [...]. Las buenas interpretaciones asumen un «ajuste» (*fit*) entre los datos y la teoría proporcionada para darles sentido” [...]. Marion habla del testigo del evento como aquel que «genera (*yields*) una hermenéutica infinita» y es «englobado» por ella. Pero la hermenéutica necesita ser ejercida responsablemente. Uno no «produce» simplemente hermenéutica, sino que, más bien, se involucra (*engages*) en su movimiento circular en múltiples niveles diferentes. Y mientras nuevas interpretaciones son siempre posibles, la hermenéutica no es «infinita» en este vacío sentido. No es un océano que nos «abarque» y en el cual nos hundamos. La hermenéutica es un método, una herramienta para la investigación cuidadosa y la interpretación, no algo que nos inunde y nos deje aturdidos y varados (*stunned and stranded*)” (p. 47).



Hemos de desmarcarnos con toda nitidez de tal tentativa, dado que viene a constituir, por decirlo completando la célebre imagen al respecto evocada por Heidegger en referencia a la posibilidad de una ‘filosofía cristiana’, un ‘hierro de madera’ además ‘plastificado’, es decir, un oxímoron, una mixtura conceptual ilegítima. Nuestra tesis al respecto es más bien que pretender que toda descripción, por hallarse necesariamente encarnada en forma de discurso (como tal lingüístico e incluso ‘metafórico’) se halla ya, debido a ello, inevitable y estructuralmente radicada en la hermenéutica (interpretativamente ‘contaminada’, podría decirse), supone en realidad reducir la cuestión a la alternativa entre la hermenéutica y el silencio absoluto. Plantear la disyuntiva entre el habla interpretativamente mediada y la ausencia total de discurso.<sup>11</sup> Frente a ello, se trataría, más bien, de contemplar el lenguaje como una suerte de vehículo que nos aproxima a la cercanía de los fenómenos, nos permite fecundarlos verbal o discursivamente, pero no por ello evita dejarlos subsistir en su originario modo de donación refractario al *lógos*. En cierto modo a la manera en que el Luminol (la sustancia policial que, al entrar en contacto con los objetos genera un fulgor que permite ‘ver lo inicialmente invisible al ojo: huellas dactilares, microcabellos, etc.’) ‘revela’ y hace destacar mediante su brillo fenómenos que permanecían ‘no manifiestos’ aunque ciertamente se hallaban ya ‘dados’, ya ‘ahí’, a la espera de ser ‘aludidos’ o mentados por la discursividad. Una mención que en absoluto los despoja de su inmediatez y originariedad primigenias.

Así pues, la estructura del discurso fenomenológico correctamente entendido cuenta, desde luego, con una fase de ‘comprensión’ (hermenéutica), pero ésta remite siempre a la previa fase o momento de la ‘acogida’ inmediata, de la receptividad de lo ‘simple’ originariamente ‘dado’. ‘Comprensión’ es en el fondo un término constitutivamente discursivo, y la donación fenomenológica, tanto como su acogida, tienen lugar, acaecen, de modo ‘extra’ o ‘a-discursivo’. “Está inmediatamente ahí: no hay discurso”, dice Levinas (1990, p. 95) en referencia a la acogida del ‘hay’ neutro; uno de esos fenómenos específicos que, como hemos visto, se dan al margen de toda hermenéutica previa o posterior a su inmediata fenomenalización. Si no resulta factible ni razonable, como decíamos con anterioridad, tratar de aplicar un método genealógico a instancias dadas con fenomenalidad simple e inmediata como el ‘hay’ o el ‘rostro’, ello es debido a que carecen de espacio de mediación, de intersticios de ‘distancia’, esto, es a que en virtud de su particular modalidad de fenomenalización comparecen y se manifiestan como instancias originarias. De este modo, la mediación supone una ‘hermenéutica genealógica de la constitución’ (valdría igualmente decir: una ‘genealogía hermenéutica de lo constituido’). Sin embargo, se dan, como venimos enfatizando,

<sup>11</sup> En referencia a Marion, Scannone (2005) escribe, en la órbita del punto de vista al que estamos refiriéndonos, lo siguiente: “de acuerdo a mi interpretación, la fenomenología de la donación, sin dejar de ser fenomenología de lo originario, hace entonces intervenir una primera interpretación, aun suponiendo el *anonimato* del llamado. Todavía más, según mi parecer, la hermenéutica ya se da en el mismo hecho de emplear las metáforas de la *reivindicación*, del *llamado*, y de la *donación*. Es decir, que la fenomenología, aun describiendo lo más originario, no puede prescindir de la hermenéutica al llevarlo a lenguaje y darle el apelativo de «llamado»” (p. 183.).

fenómenos no permeables a tal acto de genealogía precisamente porque no se trata en absoluto de ‘fenómenos constituidos’, al menos no de forma canónica, sino de modo parcial, incompleto o deficiente —incluso nulamente constituidos—, pero que, aun así, ‘se dan’.

Ciertamente no es posible llevar a cabo ningún tipo de ‘hermenéutica genealógica’ referida a la experiencia de la exposición visual a una tela de Rothko, pero sí resulta posible (y ello delimita, una vez más, el ‘lugar’ de la hermenéutica) interpretar sus aspectos mediatos, ‘hermeneutizar’ sus mediaciones ‘externas’, es decir, ‘perceptivas’ o ‘efectuales’. De esta forma, tomando como hilo conductor el testimonio del propio Rothko, si una mujer le confiesa al pintor haber prorrumpido en llanto tras contemplar durante largo rato una de sus telas, si la fenomenalización del cuadro tiene como correlato la aparición de las lágrimas de su espectadora, entonces la hermenéutica se halla en legítima disposición para rastrear las causas históricamente determinadas —incluso histórico-psico-biográficamente determinadas— que desembocan en el llanto de la contempladora del cuadro. O, acaso, las razones en virtud de las cuales ello sucede en referencia concreta a la tela de Rothko y no ante, por ejemplo, un cuadro de Turner o Constable. Y ello habida cuenta de la constitutiva orientación que, de forma harto conocida, muestra la hermenéutica hacia la ‘temporalización’ de la subjetividad, el desvelamiento de los horizontes en cuyo interior surge la razón y, por supuesto, la historización de la percepción misma. Con ello, en cualquier caso, la exposición o acogida de la pura donación acaecida ‘en’ o ‘merced’ a la fenomenalización misma del cuadro queda al margen de ello: al margen de toda necesariamente ulterior interpretación hermenéutica. De elucidar esa ‘donación sin distancia’, inmediata y originaria, se ocupa justamente la fenomenología (y en absoluto la hermenéutica), mientras que de las fases genético-mediatas se ocupa la parte de la fenomenología que es hermenéutica y que puede serlo (y sólo esa parte). He ahí el auténtico *tópos* de la hermenéutica en el marco de la fenomenología.

La inmediatez a la cual nos hemos referido reiteradamente no es sino la ‘detención de la mención’ y la ‘falta de éxtasis intencional’: ambas en referencia a un fenómeno ‘no canónicamente constituido’ (es decir, no determinado o compuesto de un *aggregatum* de determinaciones). En este sentido, la acogida de una donación originaria distorsiona radicalmente la extaticidad propia del flujo intencional, bien anulando este éxtasis mismo, propiciando el repliegue ‘flexivo’ de la intencionalidad sobre sí misma (caso de la oscuridad nocturna), bien tornándola ‘intencionalidad obliterada’: detenida y coagulada en su ‘movimiento natural’ por ausencia de exterioridad a través de la que desplegarse (caso del sueño). O, asimismo, eventualmente desfigurando o deformando por dislocación la remitencia ‘natural’ a sus *noémata* (caso de ciertos fenómenos de orden estético). Tales distorsiones acontecen en el marco de un dominio fenomenal del cual la hermenéutica se halla —bien sea provisoriamente— ausente.

#### 4. Conclusión

Shane Mackinlay (2010) escribe en alusión al carácter, según él, ‘estructural’ del discurso hermenéutico en el interior de la fenomenología: “la hermenéutica no está restringida a las

interpretaciones puramente epistémicas de los fenómenos cuyo aparecer es ya consumado, sino que es más bien una parte fundamental de la estructura de la fenomenalidad misma” (p. 56). Pues bien, por todo lo dicho, nos hallamos ahora en condiciones de afirmar que no es cierto —y ello es pasible de verificación en virtud de la experiencia fenoménica misma— que toda la fenomenalidad (la totalidad de lo que se manifiesta) verifique este principio. No es constitutiva de toda fenomenalidad en cuanto tal la pertenencia a una ‘estructura’ onto-fenomenológica de la cual forma parte, a título de instancia indisociable de ella, algún tipo de proceso hermenéutico (como tal lingüística y discursivamente mediado por la reflexión conceptual). Y no lo es porque, si bien, como hemos venido indicando, la práctica totalidad de los ‘fenómenos de régimen entitativo-objetual’ satisfacen, ciertamente, esta premisa hermenéutica, se dan incontestablemente *otros fenómenos* (frecuentemente situados en la vecindad o en la cercanía de aquéllos) cuyo rango de fenomenicidad extraordinario o excepcional hace que su comparecer tenga lugar al margen de toda “estructura” susceptible de acoger en su indeterminado seno ‘hermenéutica’ alguna. La clave reside aquí en ver con nitidez que la fenomenalidad propia de todos los fenómenos no radica por esencia en una estructura de carácter hermenéutico, sino que se dan a la vez, en el marco general de la fenomenalidad cotidiana, común y habitual —mezclados, situados unos en las cercanías de los otros o a distancia de ellos— fenómenos entitativo-objetuales pasibles de resultar interpretados merced al *lógos* hermenéutico y simultáneamente otros fenómenos (a veces vecinos, a veces lejanos e incluso en ocasiones yuxtapuestos a aquéllos) cuyas modalidades originarias de donación y manifestación excluyen el concurso de cualquier clase de interpretación: (su fenomenalidad es, por esencia, ‘a-hermenéutica’).

Se trata, pues, simplemente, como apuntábamos más arriba, de reorientar sucesivamente la mirada: desde la fenomenalidad entitativa corriente de la pared del museo pintada de blanco que se halla frente a mí a la fenomenalidad originaria, inmediata y distorsionadora que irradia del cuadro de Newman que se manifiesta desde una de las partes de la superficie de esa pared. Simplemente ese desplazamiento. Así pues, como sabemos, nadie sensato admitiría seriamente la posibilidad de ‘genealogizar’ hermenéuticamente fenómenos simples y originarios dados en el modo de la ausencia denegatoria (más que en el de la concesión) tales como la oscuridad, el ‘hay’, el ‘rostro’, el cuadro de Rothko o Newman, el Ser, la donación inmediata de la carnalidad propia o la auto-afección de la inmanencia sobre sí misma. Sin embargo, no hallaría escollo alguno en hacer lo propio en referencia a los elementos que configuran un parque urbano, a las estructuras celulares que subyacen a la presencia dada de la corporalidad orgánica o a los eventos históricamente dados que, de forma próxima o remota, dieron lugar al fenómeno de la guerra de Bosnia-Herzegovina. De este modo, resulta preceptivo enfatizar el hecho de que los fenómenos ‘excepcionales’ a los que acabamos de referirnos cuentan con un *lógos* propio, tienen su propio *légein*, su propio modo de ‘saber’, así como su propia y específica modalidad de ‘experiencia’ y su particular modo de ‘decir’. En virtud de todos estos modos específicos de fenomenalización y receptividad, fenómenos como la pupila del ojo ajeno, el cuadro nº 10 de Rothko, la oscuridad nocturna absoluta, la pieza 4 '33 de John Cage, o la vivencia del sueño profundo se muestran como “simples” en su inmediata donación, al margen del

volumen de ‘modulación’ hermenéutica de la mirada —bien ligada a la ‘banalización’, bien al ‘refinamiento’ de lo así captado— que pretenda imprimírsela o que haya simplemente de ser puesta en juego.

Así pues, si acaso se trata, en el fondo, de una mera cuestión de designación nominal o semántica, es decir, si aquello que se postula realmente en último término es la universal e incondicionada primacía de la interpretación y, por tanto, la radical preeminencia de la hermenéutica en el ámbito de la manifestación y sus posibles modos, entonces convendría reconocer y llamar a tal discurso universal por su verdadero nombre (‘hermenéutica’) y tal vez prescindir del título ‘fenomenología’<sup>12</sup>. El propio Romano (2012) habla, como se sabe, de su propia ‘fenomenología’ principal y prioritariamente en términos de ‘hermenéutica acontecial’: “llamamos a esta iluminación, que es de parte a parte una *interpretación*, hermenéutica de lo concretado. Ahora bien, esta hermenéutica es en primer lugar una fenomenología” (p. 80). Porque hay un punto ciertamente incontrovertible, y es que la universalidad de la hermenéutica equivale a la negación de la originariedad. Inversamente, por tanto, negar la hipertrofia de la hermenéutica reconociendo y señalando los límites que acotan su pretendido dominio incondicionado, supone preservar el espacio de fenomenalización de lo originariamente dado (con simplicidad, con inmediatez, de modo no-discursivo), a la vez que —del otro lado de tal límite— sigue permitiéndose la subsistencia autónoma de aquello que, siendo esencialmente mediado, se fenomenaliza en la siempre ‘hermeneutizable’ esfera de lo entitativo-objetual. Como puede apreciarse, la negación del carácter universal e incondicionado del discurso hermenéutico (la asignación de la hermenéutica al ‘lugar’ que le resulta propio) resulta más ‘respetuosa’ con la diversidad fenoménica, con sus diversas vertientes y sus múltiples dimensiones, que la inversa ubicuidad asignada a la interpretación, la cual, en última instancia sólo reconoce, tras todas las —en ocasiones abismáticas— diferencias de fenomenalización un unívoco modo de fenomenalidad. Aquel propio de los fenómenos (todos, de hecho) en los cuales la hermenéutica constituye ‘una parte fundamental de la estructura’ de su fenomenalidad misma.

Así pues, remedando a nuestro modo las intuiciones mezcladas de Schelling y Heidegger, podríamos afirmar al respecto que al fin de lo que se trata verdaderamente es de perfilar y fundar la figura de un nuevo *Hirt des Seins* (‘pastor del Ser’) que procede esta vez a conducir a los elementos a su cargo hasta las cercanías de lo interpretable, hasta las lindes mismas de la discursividad, pero sin traspasar jamás tal frontera. Esto equivale a decir que a tales elementos no les estará permitido penetrar en el dominio allende el límite, ni hollarlo, ni pastar o abrevarse en él (esto es, ‘someterlo

<sup>12</sup> Algo muy semejante es lo que se desprende tácitamente, según nos parece, de declaraciones como esta que Scannone (2005) desliza acerca de la fenomenología marioniana de la donación: “Marion no explicita que los *nombres* que da a lo que resulta de la donación fenomenológica como él la concibe: por ejemplo, «donación», «siendo dado», «adonado», su descripción y denominación de los caracteres de lo dado (anamorfosis, arribaje, hecho consumado, incidente, etc.), la de los fenómenos saturados y de sus distintos tipos, de la «forma pura del llamado» y del responso, etc. ya son una *interpretación* de lo originario, al que llega -lo reconozco- por la mediación de ese lenguaje, y al que hace llegar al lector mediante el uso del mismo. Toda su fenomenología de la donación ya es una hermenéutica” (p. 187).



al discurso hermenéutico’), pero sí les será de este modo dado avizorarlo o intuirlo desde la distancia cercana, desde ‘el otro lado’ aquende el límite, es decir, permitir su inmediata fenomenalización como donación originaria hallándose dispensados a la vez de la necesidad de interpretarlo. Un ‘pastor’ de lo dado cuya comarca de actuación se encuentra por doquier surcada por caminos y veredas que conducen comúnmente a ‘aquellos que no permite ser reducido a conceptos’ —siquiera hermenéuticos: a lo ‘indisoluble, lo inmediato, lo simple’. Y acaso también a lo originario, lo extraordinario lo ‘no-dado’ (en constitución canónica) o lo invisible. La tarea suprema del investigador fenomenológico no consiste acaso sino en elucidar apropiadamente, en pugna directa con toda necesaria mediación lingüístico-discursiva, estas últimas vertientes heréticas o heterodoxas de la manifestación.

## Referencias

- Aristóteles (1990). *Physique I-IV*. Les Belles Lettres.
- Depraz, N. (2023). *Fenomenología de la sorpresa*. SB.
- Gadamer, H.-G. (1991). *Verdad y método*. Sígueme.
- Greisch, J. (1991). L’herméneutique dans la phénoménologie comme telle: trois questions à propos de Réduction et donation. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 96, 1, 43-63.
- Grondin, J. (1993). La phénoménologie sans hermeneutique: Jean-Luc Marion, *Réduction et donation*. En *L’horizon herméneutique de la pensée contemporaine*. Vrin.
- Gschwandtner, C. M. (2014). *Degrees of Givenness*. Indiana University.
- Hegel, G.W. F. (1997). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Alianza.
- Hegel, G.W.F. (1984). *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Alianza.
- Hegel, G.W.F. (2006). *Fenomenología del espíritu*. Pre-Textos.
- Henry, M. (2015). *Phénoménologie de la vie* V. PUF.
- Henry, M. (2010). *Genealogía del psicoanálisis*. Síntesis.
- Kearney, R. (2004). Jean-Luc Marion. Hermeneutics of Revelation. En *Debates in Continental Philosophy. Conversations with Contemporary Thinkers*. Fordham University.
- Levinas, E. (1990). *De l’existence à l’existant*. Vrin.
- Levinas, E. (1992). *De Dieu qui vient à l’idée*. Vrin.
- Levinas, E. (1993). *El tiempo y el Otro*. Paidós.
- Levinas, E. (1987). *Totalidad e infinito*. Sígueme.
- Mackinlay, S. (2010). *Interpreting Excess: Jean-Luc Marion, Saturated Phenomena, and Hermeneutics*. Fordham University.
- Marion, J.-L. (2013). *Givenness and Hermeneutics*. Marquette University.
- Marion, J.-L. (2008). *Siendo dado*. Síntesis.
- Marion, J.-L. (2010). *Le visible et le révélé*. Cerf.
- Merleau-Ponty, M. (1992). *Phénoménologie de la perception*. Gallimard.



- Moreno Márquez, C. (2024). En demasia: 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>
- Ricoeur, P. (2000). *Del texto a la acción*. FCE.
- Roggero, J. L. (2019). *Hermenéutica del amor*. SB.
- Romano, C. (1999). *L'événement et le temps*. PUF.
- Romano, C. (2010). *Au cœur de la raison, la phénoménologie*. Gallimard.
- Romano, C. (2012). *El acontecimiento y el mundo*. Sigueme.
- Scannone, J. C. (2005). Fenomenología y Hermenéutica en la «fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion». *Stromata*, 61, 179-193.
- Schelling, F.W.J. (1856-1861). *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*. En *Sämmtliche Werke I* (hrsg. von K.F.A. Schelling). Cotta.
- Serban, C. (2012). La méthode phénoménologique, entre réduction et hermenéutique. *Les Études philosophiques*, Nº 1, 81-100.