

CALDRÀ UNA FENOMENOLOGIA DE L'AMOR? UN ESBÓS A PARTIR D'EMMANUEL LÉVINAS I JEAN-LUC MARION

Ricardo MEJÍA FERNÁNDEZ

Resum

En aquest article intento respondre a la pregunta per una fenomenologia de l'amor des de dos enfocaments diferents de l'ortodòxia husserliana. L'amor és una experiència que fou de gran utilitat a la fenomenologia d'Emmanuel Lévinas per establir les seves línies i refundar-la en una versió el poder major de la qual fou la vulnerabilitat i la feblesa de l'amor. En un peculiar gir teològic, si l'autor acceptés aquest mèrit, Jean-Luc Marion ha estat un lector voraç de Lévinas des del seus inicis com a pensador i fa de la seva fenomenologia de l'amor una fenomenologia de la caritat cristiana per tal d'arribar a extrepar la pràctica que el mateix Lévinas no arribà a dur fins a l'extrem.

Paraules claus: Lévinas, Marion, fenomenologia, amor, ontologia.

Is it necessary a phenomenology of Love? A sketch from Emmanuel Lévinas i Jean-Luc Marion

Abstract

In this paper, I try to answer the question for a phenomenology of love from two approaches that are different from Husserlian orthodoxy. Love is an experience that was very useful for Emmanuel Levinas' phenomenology in order to establish his new lines and his personal refocus through a version whose greater power was the vulnerability and weakness of love. In a peculiar theological turn, if this author accepts such a merit, Jean-Luc Marion has been a voracious reader of Levinas since his beginnings as a thinker, moving his phenomenology of love towards a phenomenology of Christian charity in order to reach the extreme practice that Levinas himself did not manage.

Keywords: Levinas, Marion, phenomenology, love, ontology.

1. Introducció

Aquest article és un esbós on intento fer front al problema de si cal o no una fenomenologia de l'amor en una època com la nostra, en què s'enarbora el renovament d'aquest mètode des de diferents instàncies prou diferents de l'ortodòxia de Husserl. No trobo gaire gràfic aquell retrat del jove Ortega y Gasset, quan privilegiava «l'amor a la veritat, que es complau a veure, [com] una acció pura, intel·lectual, quelcom semblant a l'*amor intellectualis Dei* de Spinoza». ¹ Emperò, el cabal d'experiència humana no pot ser definit, com pensava el polidor de lents, com si es tractés d'un coneixement intel·lectual etern i solitari. A més a més, la intuïció fenomenològica que vull activar en aquests paràgrafs no es dissol en la facultat intel·lectual car, tal com ho va examinar més tard Ortega, la fenomenologia té com a encàrrec endinsar-se en «la dimensió de profunditat» de les coses i, en el cas precís de l'amor, aquest és «lloc on es nuen tots el fils, la trama dels quals és la nostra vida, el nostre món». ²

Aquest filòsof va tenir la mestria d'enroscar el tema de l'amor en una fenomenologia de la vida, tot i que encara com a objecte, el *sentit* del qual s'havia d'esprémer sota «l'ombra mística» ³ de l'amor. Amb més virulència que Ortega, el diletant del sentiment més tràgic de la vida, Miguel de Unamuno, sentenciava amb encert a inicis del segle passat que «l'amor no és en el fons ni idea ni volició: és més aviat desig, sentiment; és quelcom carnal fins a l'esperit. Gràcies a l'amor sentim tot el que de carn té l'esperit». ⁴ Però ens detindrem tan sols en el pur sentiment? Quina és la profunditat d'*ethos* d'aquest desig sentimental tan carnal i tan espiritualment sublim alhora? La fenomenologia perquireix les radicals permanents de les experiències de la nostra carn, i no el redueix a pensament, sentit ideal o decisió. Allunyant-me emperò d'una mena d'intel·lectualisme semiològic, així com d'un sentimentalisme o voluntarisme, mantindré en aquest petit assaig una fenomenologia de la vida distintiva de la tradició iberoamericana, però sense voler objectivar l'amor. Es pot romandre en la *Beschreibung* d'encuny husserlià que dos pensadors contemporanis francòfons han dut a terme de manera crítica i refundadora.

D'Emmanuel Lévinas, filòsof d'origen jueu nascut a Lituània i nacionalitzat francès, es pot afirmar que és un refundador de la fenomenologia de Husserl; fins al punt d'ofuscar-ne el segell distintiu de *Reduktion* conscient del món de la vida, per tal de col·locar-hi la prioritat d'un *dehors* d'on neix la responsabilitat ètica. Si la fenomenolo-

¹ J. ORTEGA Y GASSET, *Renán*, en: *Obras completas*, vol. II. Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2004, pàg. 36. Les traduccions al català de tota la resta de les citacions són de l'autor.

² *Id.*, *Meditaciones del Quijote*, en: *Obras completas*, vol. I. Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2004, pàg. 782.

³ *Ibid.*

⁴ M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*. Barcelona: Planeta, 2010, pàg. 116.

gia s'identifica amb la tasca reductiva de Husserl o amb l'«ontologia fonamental» de Heidegger, el pensament levinasià no es pot considerar fenomenològic sinó, com creia Stefan Strasser a finals dels anys 70, més aviat com a «antifemenològic»⁵ o, amb més matisacions, com una «transfemenologia».⁶ El teorisme reductiu de Husserl o l'ontologització existencial de Heidegger neutralitzen la vida, tal com pensava un Lévinas jove que s'acabava de doctorar:

La filosofia comença amb la reducció, però vet aquí un acte on certament considerem la vida en tot el seu aspecte conscient sense que no la visquem mai. [...] en virtut del primat de la teoria, Husserl no es fa la pregunta de saber com aquesta «neutralització» de la nostra vida és, emperò, un acte d'aquesta darrera. Com es troba aquesta fundada?⁷

Aquest teorisme no pot valer per a l'amor. Reduir l'amor a la seva essència i constitució pura es, ras i curt, renunciar a l'amor. Això fa que no trobem en les obres de Lévinas un existencialisme sartrià o una fenomenologia merleau-pontyana de la percepció que segueix incorrent en aquesta tendència d'esclariment en el jo conscient. Pel que fa a la seva originalitat, Lévinas, i això ens servirà per a l'amor, reemplaça a *Totalité et infini* (1961)⁸ una «intencionalitat de la representació» (*intentionnalité de la représentation*) per una «intencionalitat del gaudi» (*intentionnalité de la jouissance*).⁹ El que importa per al pensador d'origen jueu, com veurem en aquest article, és gaudir de l'amor en una sempre fonamental «exterioritat» (*extériorité*), o més ben expressat, en una exterioritat habitada pels amants i de la qual els jos són dependents.¹⁰ Si alguna reducció hauria de ser possible en els esquemes conceptuals de Lévinas, no seria cap altra que la reducció a aquest *dehors* inefable dels qui s'estimen. Això és el que de debò neutralitza tota avidesa de domini intencional i discursiu de l'amor.

L'altre autor que beu directament de la refundació fenomenològica levinasiana i que aquí inclouem preferentment és el professor de la Universitat de Chicago, Jean-Luc Marion. Del 1979 al 1986, Marion es va consagrar al tema de l'amor, tot publicant en el darrer any una obra —com a recull dels seus papers monogràfics— que va titular

⁵ S. STRASSER, «Anti-phénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas». *Revue Philosophique de Louvain* [Louvain-la-Neuve], 25, 1977, pàg. 101: «Je suis convaincu que la philosophie de Lévinas diffère essentiellement de tout ce qui, jusqu'à présent, a été conçu comme phénoménologie».

⁶ Cfr. C. MORENO, «Del ser-ahí al heme-aquí (frente al Otro). Transfemenologia y alteridad (Lévinas)», en: *Fenomenologia y filosofía existencial*, vol. II. Madrid: Síntesis, 2000, pàg. 143-164.

⁷ E. LÉVINAS, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. París: Alcan, 1930, pàg. 219-222.

⁸ Cfr. E. LÉVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. París: Le Livre de Poche, 1990.

⁹ S. STRASSER, «Anti-phénoménologie et phénoménologie...», *op. cit.*, pàg. 106.

¹⁰ *Ibid.*

Prolégomènes à la charité.¹¹ En aquest llibre ens fixarem en el capítol sobre la intencionalitat de l'amor —amb i contra Lévinas— escrit el 1983 i dedicat a aquest autor.

Potser per a Marion, i en contraposició a Lévinas, sigui més suggeridora una fenomenologia *atencional*¹² —sintonitzada amb la fenomenologia contraintencional de Bernhard Waldenfels—¹³ que no pas intencionalitzant l'amor: la seva donació radical trencarà la privilegiació del moviment del jo que tendeix a l'altre, encara com a hereva del pensament modern. Tot i així, l'intent de Lévinas ha estat considerat per investigadors reconeguts que discrepen de l'oposició al «gir teològic» (*tournant théologique*) criticat per Dominique Janicaud,¹⁴ com si adoptés la hipòtesi d'una «unitat teofenomenològica»¹⁵. Són nombrosos els qui, reflexionant sobre Lévinas i Marion, han protestat contra Janicaud i han volgut vèncer el contenciós teologia *vs.* fenomenologia abordant el tema de l'amor.¹⁶

Així doncs, s'introdueix la noció de caritat cristiana per acréixer el *pathos* levinasià amb vista a demanar-se «què hi ha en comú entre l'amor-passió, que inclou en ell mateix, com dins les ombres, l'odi i la gelosia, i la caritat, que és veïna de l'ètica de la compassió i de l'empatia».¹⁷ La caritat marioniana, que no resta importància a una intencionalitat que haurà de ser convenientment abillada, és més arcaica i més obligant que l'amor psicològic i eròtic: és l'experiència de l'abandó i de la desmesura, de la passivitat levinasiana convertida en la passió cristiana que lliura la vida fins al darrer alè. Això es pot connectar amb el pensament català representat per l'exiliat Joaquim Xirau, quan en el seu article *Charitas* (1938) plantejava la prominència de l'amor cristià, pel fet que «els cristians les miren [les coses] des de dintre»; l'actitud dels quals era valorada per aquest filòsof com «una mirada “en profunditat”»¹⁸ sense la qual només es pot acomplir una filosofia superficial. Així doncs, i amb una metodologia narrativossistemàtica, organitzarem aquest article en dos punts que se centren principalment en Lévinas (2-3) i dos més (4-5) en Marion, on es vegi el més valuós de llurs propostes per a una

¹¹ Cfr. J.-L. MARION, *Prolégomènes à la charité*. París: Éditions de la Différence, 1986. Aquesta és la seva primera edició.

¹² Cfr. P. MENA MALET, «La atencionalidad del amor. Una experiencia privilegiada y primordial del cuidado». *Ideas y Valores* [Bogotá], 67, 168, 2018, pàg. 319-344.

¹³ Cfr. B. WALDENFELS, «Attention suscitée et dirigée». *Alter. Revue de phénoménologie*, 18, 2010, pàg. 33-44.

¹⁴ D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. París: Éditions de l'Éclat, 1991, p. 33: «La fenomenologia ha estat presa com a ostatge per una teologia que no vol dir el seu nom».

¹⁵ N. DEPRAZ; F. MAURIAC, «Théo-phénoménologie I : l'amour — Jean-Luc Marion et Christos Yannaras». *Revue de Métaphysique et de Moral* [París], 2, 2012, pàg. 247.

¹⁶ Cfr. E. FALQUE, *Le combat amoureux*. París: Hermann, 2014. Aquest autor privilegia la teologia de l'Alta Edat Mitjana en la seva interpretació de l'amor.

¹⁷ *Ibid.*, 250.

¹⁸ J. I. SÁNCHEZ CARAZO, «La dimensió religiosa de l'obra de Joaquim Xirau», en: *El pensament de Joaquim Xirau*. Girona: Documenta Universitaria, 2007, pàg. 68-69.

fenomenologia de l'amor. Què ens pot dir avui el corrent fenomenològic a l'entorn de l'amor? Vegem-ho tot seguit.

2. L'amor segons Lévinas: una experiència limítrofa

En primer lloc, és convenient que el lector pari atenció a la constatació que l'amor no es pot dominar completament amb el llenguatge humà ni se subordina a un acte netament voluntari. Des d'una fenomenologia de la transcendència, l'acollida de l'Altre no és sempre una acollida amorosa. Puc ser hospitalari amb un altre sense que em prengui el cor. L'amor, en aquest tarannà levinasià, es pot traçar com un tipus de fer-me càrrec de l'Altre —posant en majúscules el rostre humà, a diferència de l'equidistància jo-tu de Martin Buber—, però comptant amb una especificitat fenomenològica en el si de cadascú; que sobrepassa en el seu *ethos* d'alteritat originària l'esdeveniment més neutre de la metafísica d'Occident. És per aquest motiu que Lévinas va requerir «mostrar com, per l'amor, la transcendència va, a la vegada, més enfora i menys enfora que el llenguatge».¹⁹ L'amor impulsa el llenguatge de l'amor i no a l'inrevés. No mancarà qui al·legui —ben legítimament— que té amor a una obra d'art, a una casa o potser a un passatge del seu llibre preferit. És això equiparable a l'amor que hom experimenta vers una persona? D'entrada vull apuntar que a una persona se l'estima de manera connatural.

Es pot aprendre de Lévinas que l'amor s'activa i s'arrela en el si humà amb el moviment vers la transcendència, en raó de la qual el jo es fonament desigual. L'amor gaudeix d'un «aspecte essencial» pel qual la transcendència, quan dono estada a l'Altre dins la meva intimitat, es capgira en l'acció del qui estima: l'amor «ens llança més a prop de la immanència mateixa: designa un moviment pel qual l'ésser cerca allò al qual es va lligar, abans fins i tot d'haver pres la iniciativa de la recerca i malgrat l'exterioritat on es troba».²⁰ L'amor, doncs, expressa una inclinació no triada i no planejada de manera lògica, la qual es pot anomenar «predestinació», ja que tot i que soni estrany «és una elecció que no ha estat elegida».²¹ Quan estimo, estic predestinat per la *necessitat* (*besoin*) i el *desig* (*désir*). L'amor el puc viure com a «immanència fonamental» sense desviar en l'egoisme, ja que compta molt més que com a tancament en la clau de l'ego. En el moviment vers l'Altre, puc tastar l'amor en el meu si.

Per tant, no he d'embolicar l'amor amb la solitud trencadissa del meu jo, si bé sempre tindrè «l'ambigüitat d'un esdeveniment que se situa en el límit de la immanència i de la transcendència».²² Amor és, si ataullem l'oxímoron, experiència limítrofa d'un

¹⁹ E. LÉVINAS, *Totalité et infini...*, op. cit., pàg. 284.

²⁰ *Ibid.*, pàg. 284-285.

²¹ *Ibid.*, pàg. 285.

²² *Ibid.*

«moviment sense fi»²³ que em conté, de moció activa per part meua i passiva en relació a l'Altre que em mou; de moció i commoció; de domini meu i de ser dominat per l'amat. I si l'amor s'escorre en aquesta bivalència, el primer moviment, tot sol, podria convertir-se en «la més egoista i la més cruel de les necessitats».²⁴ Si és veritat que l'amor és una necessitat meua, no és menys cert que és necessitat de l'estimat, de manera que aquest trenca la total autocomplaença meua en la mesura que soc amant: «aquesta necessitat pressuposa encara l'exterioritat total, la transcendència de l'altre, de l'estimat».²⁵ Quan estimo, l'ésser amant o l'ésser amat són intercanviables. Així doncs, quan estimo, respecto que l'altre no es pot empresonar en el meu centre de necessitats a *presenciar*. L'amor és més que presència perquè estimo l'absent, des de la seva absència i la deslocalització que pateixo.

Aquest amor de l'absent, en la absència d'un objecte que no és davant meu, no m'està redireccionant vers el meu cor, no està posant en compromís una presumpta intencionalitat d'un jo que, sense constituir l'amat en una «mateixa cosa» (*Sache selbst*), viu amorosament l'amat que no hi és present? Cal demanar-se si pot haver-hi una «intencionalitat passiva» (*passive Intentionalität*) que enllaci amb la fenomenologia husserliana pròpiament més genètica dels anys 1920?²⁶ No obstant això, l'amant es complauria totalment amb l'amat present o absent? No visc el moviment vers l'amat com un moviment vers quelcom més que ell? En efecte, quan contemplem el seu rostre, ja poseïm en l'acció amorosa, aquest «filtra l'obscura llum que prové del més enllà del rostre, del que *encara no és*, d'un futur mai prou futur».²⁷ El rostre de l'amat se'm mostra indòmit en la meua dependent fal·libilitat i en la familiaritat de la necessitat interna, al mateix temps que em situa davant un futur de perfecció; precisament en la imperfecció *passiva* que es desprèn de la meua mateixa acció amatòria. Tant és així que el rostre d'aquell que estimo em descobreix la seva *incondicionalitat*, així com la condició de *pathos* de l'amor mateix. Però continuo estimant alhora.

Em pregunto si, en aquest amor tan precari, no en cerco un altre d'encara més abraçador de les necessitats del meu jo i de totes les atencions que merita. Aquell que vull estimar de debò. Se'm podria donar un amor, per platònic que soni, que «reuneixi les

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Aquesta intencionalitat passiva, Husserl la detectava en les modalitats de la fe curiosament com a pura intenció: «[...] Glaubensmodalitäten erkennen wir, daß alles, was damals herausgestellt wurde, zunächst ein rein in der eventuell völlig passiven Intentionalität der Wahrnehmung sich abspielendes Modalisieren war und jedenfalls zunächst rein als das genommen werden mußte». E. HUSSERL, *Analysen zur passiven Synthesis*. La Haia: Martinus Nijhoff, 1966 (*Hua*. XI), pàg. 52. L'intent d'Emmanuel Lévinas és més eròtic que el del Husserl de la fe purament intencional.

²⁷ E. LÉVINAS, *Totalité et infini...*, *op. cit.*, pàg. 285.

dues mitats d'un ésser únic».²⁸ L'amor, en despit de la pobresa amb què el visc, se'm pot manifestar com un *ja-però-encara-no* d'una transcendència que, d'entrada fenomenològicament possible, es pugui ancorar en el meu si més profund; sense deixar de ser totalment Altra i totalment nova. En l'amor col·lideixen la immanència i la transcendència que es contravenen en els pensaments objectivants i subjectivants, o en la simple *adequatio* de caire escolàstic. En l'amor excedeixo la immanència i la transcendència que puc jutjar i pensar racionalment, car sols el totalment Altre pot omplir la meua buidor precisament gràcies a la seva alteritat més gran, tota vegada que la trobo inassolible per mi. No és que Lévinas sigui un nihilista o un antihumanista, com es reconeix en l'obra de Catherine Chalièr, sinó que, per a ell, un jo essencialitzat no pot ser, perquè es consideri estrictament ètic, la condició de l'amor: «es tracta de pensar, més bé, com el jo únic [*soi unique*], en la mesura de la seva responsabilitat, es manté tot ell fora de l'essència [*hors essence*] en la seva resposta feta a la crida de l'altre home».²⁹ En l'amor, doncs, i a diferència del pensament henrià de joventut, està «prohibit qualsevol repès en una essència ben definida».³⁰

En l'amor, allò conegut per mi o arrelat en mi *per essentia* és ínfim en comparació amb la total novetat de l'Altre que estimo amb responsabilitat. Encara més, el meu amor es fonamenta en el totalment Altre, sense tenir-lo en plena possessió amatòria però, al cap i a la fi, tenint-lo ja en mi —però encara no del tot— a partir del *desig* (*désir*). És per aquest motiu que Lévinas admet el caràcter contradictori de l'amor, és a dir, com a «gaudi del transcendent gairebé contradictori en aquests termes»,³¹ puix que no es pot reduir a una experiència essencialista, però tampoc a la sensacionista o a la d'un llenguatge abstracte. L'amor no és la matèria que hom tracta d'una pura sensació animal —d'una cega necessitat— ni d'una elevació espiritual desencarnada —d'un cec desig—, car la seva contradicció expressa un eros anticipatiu de l'Amat i anticipat per l'Amant en una batallada dualitat que només se supera estimant:

La possibilitat per l'Altre d'aparèixer com a objecte d'una necessitat que conserva la seva alteritat, o encara més, la possibilitat de gaudir de l'Altre, de situar-se, a la vegada, més ençà i més enllà del discurs, aquesta posició espera i sobrepassa l'interlocutor al mateix temps. Aquesta simultaneïtat de la necessitat i el desig, de la concupiscència i la transcendència, que és tangència d'allò confessable i no confessable, constitueix l'originalitat de l'eròtic, el qual és en aquest sentit *l'équivoc* per excel·lència.³²

²⁸ *Ibid.*

²⁹ C. CHALIÈR, «Preface», en: S. HABIB, *La responsabilité chez Sartre et Lévinas*. París: L'Harmattan, 1998, pàg. 12.

³⁰ *Id.*, *L'utopie de l'humain*. París: Albin Michel, 1993, pàg. 85.

³¹ E. LÉVINAS, *Totalité et infini...*, *op. cit.*, pàg. 285.

³² *Ibid.*, pàg. 285-286.

3. La feblesa de l'amor

En l'amor, el fenomen eròtic no és pas neutre. Segons el filòsof d'origen jueu, l'amor és una mena de feblesa, la més robusta de les febleses en el cas de l'eros, diguem-ne. No obstant això, em demano per què es troba aquesta feblesa en l'amor? L'amor no se'm dona en la delectança isolada del meu jo. No és amor de debò l'amor entotsolat. No soc, en aquesta acció experienciada, ni omniscient ni omnipotent, sinó que pido la recepció i acció d'un Altre que m'estima. En la mesura que soc rebut, em constato estimant i em visc com a estimat. El meu amor, conseqüentment, rep l'amor insubornable de l'Altre: «L'amor cerca l'Altre, el cerca dins la seva feblesa».³³ Però aquesta feblesa és prou forçada:

La feblesa no indica aquí el grau inferior d'un atribut qualsevol, la deficiència relativa d'una determinació comuna a mi i a l'Altre. Amb anterioritat a la manifestació dels atributs, ella qualifica l'alteritat mateixa. Estimar és témer per l'altre, socórrer la seva feblesa. En aquesta feblesa, com a l'aurora, s'aixeca l'Estimat que és Estimada.³⁴

Lévinas destaca fenomenològicament la *feminitat* de l'amor, i no fent-ho des d'una superioritat del mascle en el seu rerefons. La feblesa que el mascle dominant imputa a la dona no és més que el tret indisciplinable de la condició humana, que serveix com a imatge a l'efecte de criticar la masculinització i neutralització del pensament feta per la lògica i el càlcul que ha creat l'Occident: «Epifania de l'Estimat, el femení no s'afegeix a l'objecte i al Tu, prèviament donats o recobrats en el neutre, l'únic gènere que la lògica formal coneix».³⁵ La feminitat ha de tenir un lloc en la fenomenologia perquè permet reportar experiències ignotes en el pensament occidental. Podem comptar amb una aproximació del fenomen en femení quan estimem, en tant que «epifania de l'Estimada [...]».³⁶ Aquesta condició femenina de l'amor, per la qual advoca Lévinas, es pot notar en la *tendresa* de l'amor; la qual «consisteix en una fragilitat extrema, en una vulnerabilitat».³⁷ Aquesta, en oposició als prejudicis masclistes, és indicativa de la total alteritat que la feminitat expressa amb tanta empena.

La tendresa, quan és puixança eròtica, ens pren el jo en la més aparent petitesa i esquinçament ontològics, s'ensenyoreix del ens egoic en la seva més aparent baixesa d'ésser. A banda d'aquest tret, la provocació i la voluptuositat que Occident ha tipificat en la dona enclouen, segons Lévinas, una eina fenomenològica per ferir la duresa i estretor

³³ *Ibid.*, pàg. 286.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

de mires de l'estudi de l'Ésser d'arrel grecollatina. Efectivament, «[...] aquesta extrema fragilitat es manté també en una existència “sense modals”, “sense ambages”, d'una espessor “no-significant” i crua»; que no és pas el d'una inferioritat sinó el d'una «ultramaterialitat exorbitant».³⁸ La tendresa de l'amor, tan femenina com és en la seva «presència exorbitant» de l'eros, no es deixa esclafar per un significat unívoc —res no és tan ambigu i equívoc com l'amor—: la seva «nuesa exhibicionista»³⁹ profana el reivindicat «pudor» de l'Ésser. Què vol dir, això?

L'amor profana el *sancta sanctorum* logicoformal i instrumental de la metafísica moderna: se m'apareix sense aparèixer del tot, significa molt per a mi sense tenir-ne un significat unívocament clar en un tipus d'«accident gnoseològic», el qual produeix ésser des de l'experiència inexpressible de l'amor. Amb una aparent minoració d'ésser, en la tendresa de l'amor «l'essencialment amagat es llança a la llum, sense esdevenir significació».⁴⁰ L'amor, erotitzat en femení i fet explícitament vulnerable, l'experimento com «aquest pes no-significant, més pesant que el pes que informa el real».⁴¹ El pes de l'amor rau en el fet que no és intencionalment semiològic. Aquests trets, per tant, reforcen la crítica a la intencionalitat de la presència —de *l'il y a*—, ja que l'amor eròtic, tendre i acariciant, em fa esvaïr —almenys quan soc estimat— la meua condició de subjecte que domina i constitueix les coses que m'envolten: estic *passivitzat* per l'amor passional, el qual és *patèticament* meu «en un no-jo amorf [que] emporta el jo en un futur absolut on s'evadeix i perd la seva posició de subjecte».⁴²

És típic de Lévinas aquest patetisme de l'ego, el qual, com bé adverteixen Natalie Depraz i Frédéric Mauriac, es rebel·la contra l'ontologia del *Dasein* en nom de «la seva enunciació performativa “heus-me aquí” [*Me voici*], que situa d'entrada el Jo en una posició d'acusatiu, és a dir, de no-control i no possessió».⁴³ Això s'aprecia en la carícia, la qual, ens confessa el filòsof d'origen jueu Marc-Alain Ouaknin, «descobreix una intenció, una modalitat de ser que no es pensa en la seva relació amb el món com un acte d'agafar, posseir o conèixer. La carícia no es pas un saber sinó una experiència, una trobada [...] no és pas el coneixement de l'ésser sinó el seu respecte».⁴⁴ La carícia és una experiència que interessa a la fenomenologia levinasiana en contra de l'ontologia en major o menor mesura distanciadora, tant de Husserl com de Heidegger.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*, pàg. 287.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, pàg. 290.

⁴³ N. DEPRAZ; F. MAURIAC, «Théo-phénoménologie I ...», *op. cit.*, pàg. 250.

⁴⁴ M-A. OUAKNIN, *Méditations érotiques*. París: Balland, 1992, pàg. 132-133.

En vista d'aquesta fenomenologia de l'amor eròtic, Lévinas transforma la intencionalitat de la pura visió del Husserl d'*Ideen* en una «intencionalitat sense visió [*intentionnalité sans vision*], [on] el descobriment no arriba a la llum: el que ella descobreix no s'ofereix pas com a *significació* i no aclareix cap horitzó [...], la voluptuositat és una experiència pura, experiència que no es tradueix en cap concepte, que roman cegament experiència».⁴⁵ Aquesta experiència pot ser qualificada com a irreductible per esguard de la intencionalitat de la visió que és pròpia d'una estructura fenomenològica subjecte-objecte, jo-tu. Així mateix, vull assenyalar que Lévinas ha fet una recepció de la intencionalitat que no es caracteritzable d'una única manera. Des dels anys 30, el pensador d'origen jueu parlava en la seva tesi doctoral de l'amor en termes d'acte i de sentit, tot fent d'aquest un exemplar de la intenció fenomenològica.⁴⁶ En aquest treball més primerenc, a l'amor se li atorgava un *sentit (sens)* que es mostrava per a la *intention* conscient que el Lévinas madur modificarà de dalt a baix.

Si durant els anys 60 rebutjava l'oposició subjecte/objecte,⁴⁷ o en termes més fenomenològics, la marca noètica i noemàtica dels actes intencionals, Lévinas anirà refusant amb més contundència tota intencionalització i semiologització de l'amor, titllant-lo àdhuc com «un pensament no intencional del qual cap preposició del nostre llenguatge, tampoc aquella a la qual solem recórrer, podria traduir-ne la devoció».⁴⁸ Consegüentment, l'autor advoca per una tonalitat irreductible de l'amor que es trobi al marge del representacionisme teorícista atès que, al seu parer, «la fidelitat a la fenomenologia implica admetre, *de facto*, la “ruïna de la representació”».⁴⁹

De fet, ja és podia desxifrar a *Totalité et infini* una caracterització de l'amor en la seva tonalitat d'eros purament experiencial: «L'eros no es du a terme com un subjecte que fixa un objecte, ni com una projecció, cap a un possible. El seu moviment consisteix a anar més enllà del possible».⁵⁰ L'eros és molt més possessivament directe, en la preferència ètica lévinasiana a favor de la diferència ontològica, que la meua conceptualització del rostre d'altri; entre molts de possibles o quan quedo embargat per un d'ells. Visc l'Altre amb molta més vivacitat que la trobada d'un rostre a plena llum, de manera que l'eros em marca preconceptualment, essent més que «l'*obra* d'un Jo que confereix sentit».⁵¹ L'eros

⁴⁵ E. LÉVINAS, *Totalité et infini...*, op. cit., pàg. 291.

⁴⁶ *Id.*, *La théorie de l'intuition...*, op. cit., pàg. 50: «L'acte d'amour a un sens [...] ; le propre de l'objet aimé consiste précisément à être donné dans une intention d'amour, intention irréductible à la représentation purement théorique».

⁴⁷ *Id.*, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. París: Vrin, 1974, pàg. 139.

⁴⁸ *Id.*, *De Dieu qui vient à l'idée*. París: Vrin, 1982, pàg. 250.

⁴⁹ F. J. HERRERO, *De Husserl a Lévinas. Un camino en la fenomenología*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2005, pàg. 104.

⁵⁰ E. LÉVINAS, *Totalité et infini...*, op. cit., pàg. 292.

⁵¹ *Ibid.*

col·lapsa l'amor connatural; anticipa, basa i encercla el descobriment del rostre de l'Altre i qualsevol dialèctica jo-tu, en tant que *dépassement* de tota objectivació/subjectivació:

A partir d'aquest moment, l'Eros és un arravatament més enllà de qualsevol projecte, de qualsevol dinamisme, indiscreció, profanació i no revelació del que *ja existeix* com a irradiació i significat. L'Eros va més enllà del rostre. No és que el rostre encara cobreixi alguna cosa amb el seu pudor com una màscara d'un altre rostre. L'aparició impúdica de la nuesa eròtica fa més pesant el rostre, donant un pes monstruós en l'ombra del sense sentit que es projecta damunt seu, no perquè un altre rostre hagi de sortir darrere seu, sinó perquè l'ocult s'esquinça del seu pudor. L'amagat i no un ésser amagat o la possibilitat de ser, l'amagat, que encara no és i que per tant manca totalment de quiditat. L'amor no condueix simplement, per una manera més sincera o directa, a un Tu. S'està movent en una direcció diferent d'aquella on trobem el Tu. L'amagat, mai totalment amagat, roman força més enllà d'allò personal i, com a part posterior, refractària a la llum, roman com a categoria fora del joc de l'ésser i del no-res, més enllà del possible, perquè és absolutament evasiu.⁵²

4. L'amor com a caritat: la contribució de Jean-Luc Marion

L'amor no és únicament un eros desbridat. Jean-Luc Marion pren diversos punts de la fenomenologia de Lévinas, duent-ho a terme mitjançant una crítica que es pot avaluar com un regress al bressol caritatiu de l'amor en un pensament molt més esmenat de la passivitat de l'ego, en relació amb la transcendència i amb un interès de no renunciar irremissiblement al seu *pathos*. Si estudiem amb deteniment *Prolégomènes à la charité*, Marion detecta de la mateixa manera que Lévinas una aporia en l'amor:

L'amor el vivim com si sabéssim el que és. Emperò, tot d'una que gosem definir-lo, o almenys aproximar-nos-hi amb conceptes, aquest s'allunya de nosaltres veloçment. Concloem que l'amor no s'ha de ni es pot concebre de forma estricta, que aquest se sostreu a tota intel·ligibilitat, que tot esforç per tematitzar-lo sorgeix de la sofística o d'una abstracció indeguda.⁵³

La sofística que ataca Marion és i no és una sofística de la qual Lévinas també seria còmplice. En part no n'és còmplice el segon pensador, atès que s'ha d'alliberar tota aproximació a l'amor des de l'«albir individual» que, en cas de ser educat en una filosofia amb «alè platònic» (*élan platonicien*), es tendria «a interpretar el món com quelcom que cogita exclusivament la *cogitatio*».⁵⁴ L'amor no es deixa embargar en la captivitat

⁵² *Ibid.*, pàg. 296.

⁵³ J.-L. MARION, *Prolégomènes à la charité*. París: Éditions Grasset et Fasquelle, 2018, pàg. 123.

⁵⁴ *Ibid.*

egològica. D'aquí traspua l'aporia: estimar s'encongiria en l'acte conscient de representar, perdent-se el seu moviment —no-cogitable i no-tematitzable de manera objectivista— vers l'Amat. Així s'ho pregunta Marion, tot descobrint-ne la contradicció: «Què més puc estimar fora de mi, puix que l'empresa d'estimar consisteix a reduir tota alteritat a mi, sota la figura de quelcom representat?». ⁵⁵ L'amor inspira el francès a fi de proposar una fenomenologia de l'amor no-representacionista.

De fet, Marion pensa que l'amor és una «vivència de consciència» (*vécu de conscience*), tot i que no sigui qualificable como a representació egològica: «l'amor sorgeix indiscutiblement dels estats de consciència», de manera que pot esdevenir, en els graus més alts de la passió, «la més intensa vivència de tots els estats de consciència». ⁵⁶ Aquesta consciència humana, que no és desguassada en la intencionalitat ni en qualsevol facultat representadora, és un tret valuós en la proposta de Marion. L'amor és esbossat per ell com un vertader estat de consciència, diferent dels simplement intencionals; on la meva activitat s'aboca en objectes a intuir, representar o descriure. L'amor pertany a la meva vivència de l'altre en tant que em puny conscientment i també en tant que m'excedeix com a altre. Però aquests trets dels meus fenòmens els puc titllar com a vivències *conscients*:

Qualsevol altre amor reproduïx aquest caràcter: estimar sempre significa primerament tastar (*éprouver*) vivències de consciència, ja siguin de benvolença, d'amistat, d'atenció filial o parental. Jo no estimo sinó a través de les vivències de la meua consciència. Encara que si compleixo un deure d'altruisme sense cap emoció sensible, aquesta absència d'emoció constitueix ja una vivència de la meua consciència. ⁵⁷

Marion subratlla la traça unificant de consciència de la pluralitat de vivències d'amor. Reconeix, per tant, un amor que es declina de diverses maneres o, més aviat, que és pluralitzat sense retreure's solament en l'erotisme, com en l'amor de filiació o paternitat; o en un amor que distingeix l'altruisme. Aquestes maneres d'estimar han assenyalat la doctrina cristiana de la caritat. Tots són actes valuosos. Malgrat tot, i abans d'entrar de cop en el tema de la caritat, el francès ens prevé contra un «autisme amorós» (*autisme amoureux*), segons el qual hom estima un altre en funció dels atributs que li confereix conscientment i, en cas de deixar de fer-ho, es podria posar en perill que aquest amor perduri i es desenvolupi. Si l'amor depèn del que hom sent, la qual cosa no es distanciarà d'una experiència egoica que difícilment no podria decaure en egoisme; no essent primerament un excés de l'ego en la moral sinó a nivell *fenomenològic*:

⁵⁵ *Ibid.*, pàg. 126.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*, pàg. 130.

L'amor s'identifica amb les vivències de la consciència, no per un excés del meu egoisme que un poc d'altruisme podria compensar, sinó per una llei de la meua consciència; l'altre no se'm pot aparèixer, tot i que sigui per estimar-lo, sinó per les vivències de la consciència —no es tracta aquí de moral sinó de fenomenologia. Així, quan jo tasto l'amor, tot i essent sincer, de l'altre, tasto primerament no l'altre sinó la meua vivència de consciència. A fi de suposar que així estimo encara un altre diferent a mi, almenys jo l'estimo en mi.⁵⁸

El problema d'aquest autisme amorós és quan aquesta llei fenomenològica de la *selbstbewusstsein* de Husserl es converteix en llei moral i rebrota a partir d'una «autoïdolatria», és a dir, un amor de l'altre no en tant que altre sinó com a vivència conscient meua, com a amor a l'amor meu de l'altre en si: «L'amor, estimat per ell mateix, desemboca inevitablement en amor d'un mateix, sota la figura fenomenològica de l'autoïdolatria».⁵⁹ L'altre és estimable sempre que sigui meu i en tant que experimentat per mi, arribant a estimar-me en l'altre com a «ídol de mi» (*idole de moi*),⁶⁰ o dit d'una altra manera, amb la cuirassa del meu jo fet ídol. Consegüentment, Marion troba que l'alteritat regula l'amor però de manera ben dissímil a una *desfenomenologització* d'aquesta experiència, en una mena de «crepuscle de tota consciència [...], inconsciència sota el sol obscur d'una llum invisible».⁶¹

Gràcies a una alteritat originària i irreductible —experimentada de manera versemblant en la meua consciència—, cal defensar un amor com a caritat. L'amor, perquè ho sigui de debò, ha de tenir com a primer arribat d'aquesta immigració afectiva un Tu que m'estrenyi i que em converteixi en un acusatiu; i no solament en un subjecte autoïdolàtra (heus-me aquí). Certament ni Lévinas ni Marion confeccionen una «fenomenologia aplicada a l'afectivitat»,⁶² com la centrada en el cor de Dietrich von Hildebrand⁶³ o l'afectivitat pura compresa com a essencial de Michel Henry:⁶⁴ atreia més aviat la concreta donació amorosa —*agissante*— i el seu acompliment com a caritat. En la caritat cristiana, a la qual Marion dona auge fenomènic en una fenomenologia encara més concretitzada, el Tu diví és primordial en l'amor per les coses divines, i en aquest Tu es tornen estimables cada tu dels altres germans. Per l'ètica lévinasiana no estic *davant* els altres de manera neutra i llançat a un no-res empaquetat de possibilitats, com succeïa en la proposta de Sartre, sinó que activo la responsabilitat lliure que m'imposa el rostre dels

⁵⁸ *Ibid.*, pàg. 132.

⁵⁹ *Ibid.*, pàg. 133.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*, pàg. 142.

⁶² R. MEJÍA FERNÁNDEZ, «La fenomenología de la afectividad de Dietrich von Hildebrand: una provocación cordial para la teología». *Aporía. Revista Internacional de Investigaciones Fenomenológicas* [Santiago], 2, 2019, pàg. 121.

⁶³ Cfr. D. VON HILDEBRAND, *The heart: an analysis of human and divine affectivity*. Chicago: Franciscan Herald, 1977.

⁶⁴ Cfr. M. HENRY, *L'Essence de la manifestation*. París: PUF, 1963.

altres; els quals neutralitzen la meua indiferència i soc responsable *de* cadascun d'ells. En la versió marioniana, la caritat no anul·la l'ètica sinó que la reforça, si més no, en la prioritat del Tu que em supera (com)movent-me: el seu *prius* és el meu *nunc* en un moviment entreteixit de desig, de moviment propi i desposseïment. La interpel·lació i responsabilització del rostre estimat m'és carnalment més punxant des d'una experiència d'amor i em mou a deixar un semiologisme de domini sobre mi i l'altre.

Ja en l'amor humà, quan gaudeixo d'un entrecreuament de mirades amb una altra persona estimada, estic exposat a ser enjovot per la responsabilitat no ja tan sols ètica sinó afectiva que aquest altre m'imposa en la més dolça de les llibertats. Es tracta d'un inconscient ben conscient, d'una determinació ben lliure, d'una transcendència ben immanent, d'una *pro-jecció* que la visc abans —en un temps prou incomputable— com a *intro-jecció* (*injection*) de l'alteritat en mi de la persona estimada i que estimo sense fer-la *cogitatum*. No estimo, doncs, l'altre com una curolla meua —com una creació ideal del meu ego per la qual m'admiro—, sinó l'altre com a altre en tant que m'afecta i em venç des de la seva inassolible obscuritat i llunyania. Aquesta no és la introjecció freudiana d'un deure pur que el superjò m'imposa, sinó la *Gewissen*, com a consciència moral, que «constreny i conté la intencionalitat [...que] em convoca a partir i en nom de l'altre invisible»,⁶⁵ ja que el puc estimar sense representar-lo —en la visió—, o sense gaudir immediatament de la trobada amb la seva presència —en la visió i en l'ésser vist—. Estimar, en la modalitat de la caritat, és més versemblant per a la condició humana, en raó del fet que suposa renunciar a una total visibilitat per tal de deixar entrar una llum zenital i de molt baixa intensitat, que seria metàfora d'aquest amor introjectat en mi i que surt espontàniament de mi. La convocació superadora de l'altre que estimo, esquerdant les tanques de la intencionalitat, és la meua vocació. En l'entrecreuament de les mirades dels qui s'estimen, sempre serà més gran el que no es veu que el que és vist. La caritat ens entrecreu en la llum més tènue del do, de l'invisible; sense viure sols de l'exterioritat rostre-rostre:

Dues mirades, definitivament invisibles, es creuen i, en aquest encreuament, renuncien a la seva invisibilitat. Consentent deixar-se veure sense veure i inverteixen la disposició original de tota mirada (de-)nominativa —veure sense ésser vist. Estimar es definiria, doncs, així: veure la vista definitivament invisible de la meua mirada, exposant-lo emperò a la vista d'una altra mirada invisible. Les dues mirades per sempre invisibles s'exposen l'una a l'altra en l'entrecreuament de llurs vistes recíproques.⁶⁶

Aquesta invisibilitat —més fonda que l'entrecreuament de les mirades dels qui s'estimen— ens fa palès que l'amor es pot descriure en la caritat molt millor que com a pur

⁶⁵ J.-L. MARION, *Prolégomènes à la charité...*, op. cit., pàg. 145.

⁶⁶ *Ibid.*, pàg. 147.

egoisme o com un fet instrumental: l'amor *caritatitzat* el visc *jo* sempre en l'alteritat i la distància insubstituïbles d'aquell que estimo, fent també insubstituïble la meua experiència i obrint-me al misteri del do de l'altre i de la fe personal. Potser puc estimar en un misteri més àlgid sense tenir l'oportunitat de contemplar el rostre d'Aquell més gran sinó tan sols desitjar-lo des d'una distància tan insalvable que, arran d'això, em salva. En la caritat descrita més aviat com a *donació* (*donation*) que com a mostra-ció en termes heideggerians, puc estimar el qui no m'estima. Quan el rostre no hi és, quan em mira amb menyspreu o em causa rebuig, quan em manca la mostració mateixa, se'm *dona* l'amor (la donació marioniana no depèn del visible). L'amor, com a caritat, «no respecta pas les lògiques de la racionalitat que calcula, dels éssers que són, del món que veu; sense que no li manqui rigor, al contrari; [...] l'amor desplega simplement el seu propi rigor —el darrer rigor—, seguint una axiomàtica absolutament inigualable».⁶⁷

Per Marion, no hi ha un amor millor que no sigui el de la caritat que viu de i per l'invisible sempre ontològicament remot i carnalment imminent envers la pròpia feblesa: en la seva teofenomenologia, el francès desenterra de l'oblit intel·lectual el cas de Satan, com aquell «perfecte idiota» (*parfait idiot*),⁶⁸ ebri d'ell mateix i que no vol estimar en la immesurable distància del Primer Amat sinó en el seu declivi d'*eidos*; procurant que els altres ho facin com ell, tancats en la submissió del tot al jo més risible. Així doncs, «Satan sofreix l'infern, el darrer cercle que el circumda en una solitud tan absoluta, en una identitat tan perfecta, una consciència tan lúcida i una sinceritat tan transparent envers ell, que es converteix en l'absolut negatiu de la persona».⁶⁹ De fet, Satan no coneix l'amor ni com a necessitat ni com a desig, ni mínimament com a eros, sinó com a tècnica instrumental de la seva voluntat d'identificació pseudoomnipotent. El satanisme de l'amor és un cim de càlcul, d'objectivació i supressió de la marca divina i inassolible de l'altre en l'Altre. És un antiamor desafortat. Aquest satanisme s'alia, doncs, contra la diferència ontològica entre el creador i la criatura, mitjançant la invasió de la identitat de la criatura en allò que està convocat a ser comunió misteriosa. L'estimat, amb i sense majúscules, no és un estri del meu *Rechnung*. En sintonia amb el Blaise Pascal de les *Pensées*,⁷⁰ la «caritat transcendeix infinitament, sobrenaturalment,

⁶⁷ *Ibid.*, pàg. 13.

⁶⁸ *Ibid.*, pàg. 53.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ Això és el que afirmava l'assidu de Port-Royal, on la caritat prevalia a qualsevol cosa segons el lema que els caracteritzava: «*tous les corps ensemble, tous les esprits ensemble et toutes leurs productions ne valent pas le moindre mouvement de charité. Cela est d'un ordre infiniment plus élevé. [...] De tous les corps et les esprits, on ne saurait tirer un mouvement de vraie charité, cela est impossible, et d'un autre ordre, surnaturel*». B. PASCAL, *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*, en: L. Lafuma (ed.), *Oevres complètes*. París: Éditions du Seuil, 1963, § 793, pàg. 308.

l'ordre dels esperits», no essent la simple autoestimació de les qualitats agradables dels altres en el nostre jo.⁷¹

5. Conclusió: la caritat com a extremació de l'amor

La caritat és un experiència extrema perquè transcendeix l'evidència del *Rechnung* satànic i, vivint-se molt més que un objecte d'apologetica demostrativa, ens dona una certesa fenomenològicament fiducial en la convocació d'Aquell que ens estima majorment. La caritat escau i fa més radical la fenomenologia, ja que per mitjà d'aquesta explicito l'experiència des de la meua humanitat fràgil, la qual —per a Marion i en raó d'aquesta fragilitat— deixa pas al component teològic com a prioritari. Fent un paral·lisme amb Déu, l'amor com a caritat no es pot donar simplement com un fet a la visió o un producte de la *de-monstratio* ja que no se'n respectaria la transcendència i es dessacralitzaria. Ja no seria amor sinó un altra cosa més anguniosa. No seria amor en plenitud sinó el triomf vorellat obtingut per l'esforç i el raciocini, per la impertinència i la vana seducció. Ans al contrari, l'amor *caritatitzat* suposa per mi un despertar a la convocació on tot esforç i procacitat és paradoxalment un moviment sostingut i atret per Aquell que m'estima més plenament, raó per la qual el puc qualificar com a espontani i més lliure.

A semblança d'un fenomen *saturat* (*saturé*) que no aliena sinó que excedeix la intuïció,⁷² tan sols aquest amor viscut com a caritat «pot suportar el patiment d'un esperit que agonitza corporalment, la nuesa d'un cos que el goig torna espiritual, l'abandó de Déu en la figura manifestada d'una humanitat».⁷³ L'amor *caritatitzat* desvetlla una fenomenicitat (*phénoménalité*) per excés, o si s'escau, saturada en termes marionians. Tant és així que un fenomen saturat excedeix «de més a més» (*de surcroît*)⁷⁴ en la intuïció la simple conceptualització que rep, organitza i mesura la *Ding an sich* —cosa-en-si— kantiana en tant que objecte considerat pel jo. Si llegim l'obra de Marion, tot d'una notarem que un fenomen saturat és aquell en el qual «[...] la intuïció donaria més, és a dir, desmesuradament més, a on la intuïció no s'hauria dirigit mai ni l'hauria previst».⁷⁵ L'amor humà, com a experiència limítrofa, és un fenomen sense mesura ja en la seva vulnerabilitat, tot comptant amb la saturació ulterior d'un amor sense límits que no recolza fenomenològicament (almenys en part) la passivització lévinasiana sinó, més aviat, la dotació més sòlida de la meua *dynamis* lliurada i sacrificada. Així doncs, de

⁷¹ J.-L. MARION, *Prolégomènes à la charité...*, op. cit., pàg. 107.

⁷² Cfr. J.-L. MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. París: PUF, 2007, § 22-24.

⁷³ *Id.*, *Prolégomènes à la charité...*, op. cit., pàg. 118.

⁷⁴ Cfr. *Id.*, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*. París: PUF, 2010.

⁷⁵ *Id.*, *Le visible et le révélé*. París: Éditions du Cerf, 2005, pàg. 54.

la passivitat arribem a la passió salvadora —en la més cruenta llunyania de l'amant— que és característica de la caritat cristiana com a do i virtut teològica:

Conèixer seguint l'amor i conèixer el que aquest mateix revela —Pascal el denominava el tercer ordre. En aquest context, la teologia de la caritat podria esdevenir la via privilegiada [*voie privilégiée*] per tal de respondre a l'aporía que, de Descartes a Lévinas, domina la filosofia moderna [...].⁷⁶

La teologia ha recolzat tradicionalment una caritat que no tanca sinó que ens obre el pensament a una revelació divina que ens obsequia l'excés i la desmesura. Parlar només de la profanitat de l'amor és amortallar un pensament humà intrínsecament saturable, la qual cosa no significa que sigui més aclaparador sinó més vivencial en un *dehors* de més responsabilitat que el que Lévinas pogué concebre. El desig de la feblesa carnal, que vol retenir l'amant en la seva immanència, ens recorda la racionalitat moderna que subsumeix els objectes en ella. Segons Marion i contra la Modernitat que retalla les coses en els límits de la raó i les condicions de possibilitat kantianes, aquest amor sense límits —elegantment defensat per la teologia— que satura l'humà pot, emperò, arribar a ser ben filosòfic en la llibertat del do primigeni i de l'acollida sempre gradual d'aquest mateix do. «L'amor-passió-possessió»,⁷⁷ com el descriuen Depraz i Mauriac, pot transmutar-se en «amor-abandó-despossessió», com a antídote també per a l'ídol de la Modernitat.

Marion pensava que la reducció eròtica podia donar pas a la interdonació d'aquest amor com a *eros*, fenomen pel qual podia mostrar-se per ell mateix i individuar el que experimento per l'altre sense *cogitatio*.⁷⁸ L'*eros* és vist com a do i reciprocitat, si bé recordem que Marion —segons *Le phénomène érotique*— considerava que la reciprocitat entre els amants significava encara un llast modern, ja que aquesta es redueix a «a jugar a l'amor [...] arriscant el menys possible i amb la condició que l'altre comenci primer».⁷⁹ D'aquesta manera, cal observar que «la reciprocitat [*réciprocité*] fixa la condició de possibilitat de l'intercanvi [amorós], però testimonia també la condició d'impossibilitat de l'amor».⁸⁰ Si ho comparem amb Lévinas, per Marion no hi ha lloc per al pes d'existir com a jo subjectat a l'altre però tampoc a un Jo Transcendental, ja que l'amor en la seva donació caritativa s'individua en ell mateix com a constituent de l'experiència sense recórrer a res més que a la seva donació.⁸¹ Per això, Alain Finkielkraut ha

⁷⁶ *Id.*, *Prolégomènes à la charité...*, *op. cit.*, pàg. 276.

⁷⁷ N. DEPRAZ; F. MAURIAU, «Théo-phénoménologie I ...», *op. cit.*, pàg. 253.

⁷⁸ Cfr. J.-L. MARION, *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Lévinas, Henry, Derrida*. París: Vrin, 2012.

⁷⁹ *Id.*, *Le phénomène érotique. Six méditations sur l'amour*. París: Éditions Grasset, 2003, pàg. 114.

⁸⁰ *Ibid.*, pàg. 115.

⁸¹ Cfr. J.-L. MARION, *Figures de phénoménologie...*, *op. cit.*, pàg. 129-148.

descobert encara un ressò sartrià en Lévinas que implica l'existència amatòria: «Existir, deia Lévinas en les seves conferències del *Collège philosophique*, és una pesadesa i no pas una gràcia. És l'encadenament del jo al jo, el fet per al meu jo de ser un destorb, embrollat en ell mateix. L'existència s'imposa amb tot el pes d'un contracte no rescindible».⁸² D'aquesta manera, l'amor rostre-rostre planteja més problemes dels esperats per Lévinas, fet pel qual Marion pensa que especialment un Déu i la fe en Ell per part dels amants els pot alliberar d'aquesta pesadesa: especialment Déu, en el jurament sagrat que fan els amants, aconsegueix un «*dépassement de l'égologie*»,⁸³ alliberant-los del cercle de domini i esclavatge *ego-ego*. La caritat marioniana depassa, amb més ardidesa que Lévinas, la metafísica de la presència.

De fet, la necessitat d'un altre rostre descobert com a recíproc en l'amor és encara un símptoma de l'inflament de l'entrecreuament d'ídols com a nova identitat ontològica *a duo*. Els dos amants que es protegeixen dels altres en el seu niu privat d'amor transgredeixen la radicalitat de l'ètica volguda. Aquesta ètica aspirava i emparava la vulnerabilitat, la qual cosa no queda prou garantida en aquest supòsit. La caritat se sobreposa a la inèrcia bipolar de la necessitat i el desig dels amants i dona la benvinguda als absents amb una disposició més universal. Els més vulnerables i oblidats troben el seu lloc en la caritat. La caritat extrema l'amor i la filosofia hereva del *reine Ich*, en la qual Marion inclou la de Lévinas, encara massa sotmesa a les categories profanes modernes. La incidència en la profanitat és indicatiu de manca de profunditat fenomenològica.

Aquest amor modalitzat en la caritat satura encara més el profà humà, manifestant-se com un tret de donació última de la seva sacralitat envers les altres formes humanes de l'amor; sense descomptar de cap manera l'eros. El Crist que estima des de la Creu és imatge del do més inefable que *sobrepassa (dépasse)* un amor càndid i la reciprocitat aïllada: quan estima des de la seva carn lacerada humanament, el Crucificat s'ofereix a l'acollida del do sense que aquesta sigui la condició i el mur de contenció del seu lliurament vital. En la caritat extrema del Crist s'encarna —en el sentit de fer-se un i experienciat— la divisió de l'amor en *eros* i *àgape*, o en termes marionians, la passivitat i la interdonació saturades totalment en un únic amor dut a l'extrem. La caritat potser s'esdevé com l'amor radicalment més portador i vessador d'experiència en la seva unitat.

Abans de finalitzar el meu article, hauria de quedar clar que la caritat, en raó de la seva saturació *més saturada encara* —o més eròtica en la dita redundància—, és un risc, o més ben dit, el més alt dels riscos. De fet, la caritat, en el moment en què s'exposa

⁸² A. FINKIELKRAUT, *La sagesse de l'amour*. París: Éditions Gallimard, 1985, pàg. 19.

⁸³ I. BALA, «La phénoménologie de l'amour de Jean-Luc Marion : l'expérience de la passivité en tant que dépassement de l'égologie». *Studia Litteraria Universitatis Iagellonicae Cracoviensis* [Cracòvia], 10 (2015), vol. 4, pàg. 312: «Le penseur français pense dans ce dernier cas à la signification du serment que Dieu peut uniquement garantir aux amants, comme leur témoin. Dès maintenant, il peut ne pas être (il n'y a plus de) répétition du côté de l'amant et de son aimé(e) (autrui), de là cette référence».

públicament, s'exposa a la *crisi* a causa de la saturació viscuda, tot escandalitzant els qui la desconeixen. La crisi és el *kairós* de la caritat, la seva provació indiscutible i paradoxal en la convocació del rostre dels històricament invisibilitzats que fa el mateix Crist, que travessa la seva pròpia crisi, tot fent-se el més caritativament *crític*. La caritat marioniana ens assenyala la crítica sense miraments de la mateixa crítica moderna de la racionalitat. Per Marion, la caritat del Crist és indispensable per comprendre el moviment humà en aquest amor extrem, com es va pensar en la filosofia catalana de l'exili: per Joaquim Xirau, gràcies a la imitació del Crist es pot al·legar que «el qui lliura la seva vida per amor, la salvarà. Lliurar-se per salvar-se. Afirmar-se mitjançant la pròpia negació, sotmetre's incondicionalment, amb un arravatament radical».⁸⁴

Acabo, a tall de cloenda, amb unes paraules de Marion on la crisi segella la més veritadera i més lliurada caritat —el més gran amor, concloquem-ne— a semblança del Crist crucificat, que va estimar —si recordem una Judith Butler més agosarada i més pertinent que Lévinas— els *sense-rostre*⁸⁵ que han estat invisibilitzats històricament, políticament i socialment:

D'aquí [sorgeix] una doble paradoxa: primer, tan sols la crisi que obre la paraula de Déu dita per Crist em concedeix un accés lliure al meu propi autojudici i em dona decidir-me —en el sentit que sigui—. Això voldria dir sens dubte que cap home no assoleix la seva veritat última, si no gosa afrontar el Crist. Aleshores: la crisi deixa augmentar el seu escàndol amb la mesura de la força incondicional i sense violència de la Creu. Del sol fet que la caritat es revela, es dona; del fet que es dona, requereix instantàniament ésser rebuda. Com més aquest requeriment es fa apressant, reiterat i universal, més es pot exposar al rebuig —rebuig categòric, rebuig de la decisió en ella mateixa [...]. A fi de respondre a la nostra exigència més íntima —conèixer a la fi qui soc jo—, la caritat provoca, indissolublement, la crisi on em decideixo davant seu i la crisi on la rebutjo fins a la mort; ja que *jo puc [je peux]* preferir morir a rebre la caritat de viure.⁸⁶

Bibliografia

- I. BALA, «La phénoménologie de l'amour de Jean-Luc Marion : l'expérience de la passivité en tant que dépassement de l'égologie». *Studia Litteraria Universitatis Jagellonicae Cracoviensis* [Cracòvia], 10/4, 2015, pàg. 299-315.

⁸⁴ J. XIRAU, *Vida y obra de Llull. Filosofía y mística*. Mèxic: Orión, 1946, pàg. 251-252.

⁸⁵ Podríem preguntar a Lévinas què succeeix quan no es poden entrecreuar els rostres en amor, quan aquests són els dels enemics, dels opressors o d'aquells invisibilitats en l'opressió. Judith Butler respon: «El que està privat de rostre o el rostre del qual se'ns presenta com a símbol del mal, ens autoritza a tornar-nos insensibles davant les vides que hem eliminat i el dol de les quals resulta indefinidament postergat. Certs rostres han de ser admesos en la vida pública, han de ser vistos i escoltats per poder captar un sentit més profund de la vida, de tota vida». J. BUTLER, *Precariedad. El poder del duelo y la violencia*. Barcelona: Paidós, 2006, pàg. 21.

⁸⁶ J.-L. MARION, *Prolégomènes à la charité...*, *op. cit.*, pàg. 200-201.

- J. BUTLER, *Precariedad. El poder del duelo y la violencia*. Barcelona: Paidós, 2006.
- C. CHALIER, *L'utopie de l'humain*. Paris: Albin Michel, 1993.
- «Preface», en: S. HABIB, *La responsabilité chez Sartre et Lévinas*. Paris: L'Harmattan, 1998.
- N. DEPRAZ; F. MAURIAC, «Théo-phénoménologie I : l'amour — Jean-Luc Marion et Christos Yannaras». *Revue de Métaphysique et de Moral* [Paris], 2, 2012, pàg. 247-275.
- E. FALQUE, *Le combat amoureux*. Paris: Hermann, 2014.
- A. FINKIELKRAUT, *La sagesse de l'amour*. Paris: Éditions Gallimard, 1985.
- F. J. HERRERO, *De Husserl a Lévinas. Un camino en la fenomenología*, Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2005.
- E. HUSSERL, *Analysen zur passiven Synthesis*. La Haia: Martinus Nijhoff, 1966.
- D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Paris: Éditions de l'Éclat, 1991.
- E. LÉVINAS, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Alcan, 1930.
- *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 1974.
- *De Dieu qui vient a l'idée*. Paris: Vrin, 1982.
- *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Le Livre de Poche, 1990.
- J.-L. MARION, *Prolégomènes à la charité*. Paris: Éditions de la Différence, 1986.
- *Le phénomène érotique. Six méditations sur l'amour*. Paris: Éditions Grasset, 2003.
- *Le visible et le révélé*. Paris: Éditions du Cerf, 2005.
- *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF, 2007.
- *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*. Paris: PUF, 2010.
- *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Lévinas, Henry, Derrida*. Paris: Vrin, 2012.
- *Prolégomènes à la charité*. Paris: Éditions Grasset et Fasquelle, 2018.
- R. MEJÍA FERNÁNDEZ, «La fenomenología de la afectividad de Dietrich von Hildebrand: una provocación cordial para la teología». *Aporía. Revista Internacional de Investigaciones Fenomenológicas* [Santiago], 2, 2019, pàg. 120-141.
- P. MENA MALET, «La atencionalidad del amor. Una experiencia privilegiada y primordial del cuidado». *Ideas y Valores* [Bogotá], 67/168, 2018, pàg. 319-344.
- C. MORENO, «Del ser-ahí al heme-aquí (frente al Otro). Transfenomenología y alteridad (Lévinas)», en: *Fenomenología y filosofía existencial*, vol. II. Madrid: Síntesis, 2000, pàg. 143-164.
- J. ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*. Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2004.
- M.-A. OUAKNIN, *Méditations érotiques*. Paris: Balland, 1992.
- B. PASCAL, *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*, en: L. LAFUMA (ed.), *Oeuvres complètes*. Paris: Éditions du Seuil, 1963.
- J. I. SÁNCHEZ CARAZO, «La dimensió religiosa de l'obra de Joaquim Xirau», en: *El pensament de Joaquim Xirau*. Girona: Documenta Universitaria, 2007.
- S. STRASSER, «Anti-phénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas». *Revue Philosophique de Louvain* [Louvain-la-Neuve], 25, 1977, pàg. 101-124.
- M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*. Barcelona: Planeta, 2010.
- D. VON HILDEBRAND, *The heart: an analysis of human and divine affectivity*. Chicago: Franciscan Herald, 1977.
- B. WALDENFELS, «Attention suscitée et dirigée». *Alter. Revue de phénoménologie*, 18, 2010, pàg. 33-44.
- J. XIRAU, *Vida y obra de Llull. Filosofía y mística*. Mèxic: Orión, 1946.

Ricardo MEJÍA FERNÁNDEZ
 Université Catholique de Louvain
 ricardomejia@usal.es

Article rebut: 13 de març de 2019. Article acceptat: 22 de juliol de 2019