

JESUCRISTO COMO FENÓMENO SATURADO. UN ACERCAMIENTO FENOMENOLÓGICO AL EVANGELIO DE JUAN A PARTIR DEL PENSAMIENTO DE JEAN-LUC MARION^a

Jesus Christ as a saturated phenomenon. A phenomenological approach to the Gospel of John based on the thought of Jean-Luc Marion

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4417>

Recibido: 13 de junio de 2022. Aceptado: 9 de septiembre de 2022. Publicado: 15 de septiembre de 2022

*Manuel Porcel Moreno**
*Ianire Angulo Ordorika***

Resumen

El presente artículo pretende mostrar cómo la descripción fenomenológica que el filósofo francés Jean-Luc Marion hace del fenómeno saturado encaja con precisión en la cristología característica del cuarto Evangelio. A partir del

^a Este artículo es el resultado de la investigación y el trabajo interdisciplinar de los autores, pertenecientes al Departamento de Humanidades y Filosofía y al Departamento de Teología de la Universidad Loyola Andalucía, realizado durante el año 2021.

* Doctor con mención internacional en Filosofía por la Universidad Pontificia de Salamanca. Docente e investigador en el Departamento de Humanidades y Filosofía de la Universidad Loyola Andalucía, Granada, España. Investigador asociado a la Unité de Recherche CERES del Institut Catholique de Toulouse. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7174-7705>, Correo electrónico: mporcel@uloyola.es

** Doctora en Teología por la Universidad Pontificia de Comillas. Docente e investigadora en el Departamento de Teología de la Universidad Loyola Andalucía, Granada, España. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3682-4151>, Correo electrónico: iangulo@uloyola.es

pensamiento de este autor, concluiremos que Jesucristo, como manifestación visible del Dios invisible, concentra en sí las cuatro paradojas fenoménicas, apareciendo también según el relato joánico como una “paradoja de paradojas” o como un “fenómeno saturado por excelencia”.

Palabras clave

Evangelio de Juan; Fenomenicidad; Fenómeno saturado; Jean-Luc Marion; Jesucristo; Paradoja de paradojas.

Abstract

This paper aims to show how the French philosopher's phenomenological description of the saturated phenomenon fits precisely into the characteristic Christology of the fourth Gospel. Based on the thought of this author, we will conclude that Jesus Christ, as the visible manifestation of the invisible God, concentrates in himself the four phenomenal paradoxes, appearing also according to the Johannine account as a “paradox of paradoxes” or as a “saturated phenomenon par excellence”.

Keywords

Gospel of John; Phenomenicity; Saturated Phenomenon; Jean-Luc Marion; Jesus Christ; Paradox of paradoxes.

Introducción

Dentro de los horizontes abiertos por la fenomenología de la donación del filósofo francés Jean-Luc Marion—quien pretende mostrar con ahínco cómo la cuestión de Dios puede, y debe, de hecho, introducirse con pleno derecho en la fenomenología—, podemos mostrar un tratamiento de la manifestación visible de Jesucristo como un “paradigmatic saturated phenomenon” [fenómeno saturado paradigmático] (Marion, 2016, p. 59). Los rasgos con los cuales Marion lo describe los podemos reconocer en elementos característicos del cuarto Evangelio. Por tanto, en las próximas páginas, tras explicar el concepto de fenómeno saturado propuesto por este autor, mostraremos en qué medida el relato joánico ilustra sus caracteres presentando a Jesucristo como “paradoja de paradojas”.

El fenómeno saturado y sus caracteres

El filósofo francés explica el concepto de fenómeno saturado invirtiendo las categorías del entendimiento kantianas. Así, describe el fenómeno saturado de intuición como no *mentable* según la cantidad —acontecimiento—, insoportable según la cualidad —ídolo—, absoluto según la relación —carne— e *inmirable* según la modalidad —icono—.

El acontecimiento

El fenómeno saturado, en tanto que se caracteriza esencialmente por su imprevisibilidad, no se puede mentar. La cantidad que le asegura su intuición donadora no se puede prever. Según Kant, la cantidad se compone por la “síntesis sucesiva” del todo a partir de sus partes. La magnitud extensiva de un *quantum* se constituye por la adición de los *quanta* que se le suman. Así pues, un fenómeno cuantificado se dejaría prever siempre, esto es, ver antes de ser visto, puesto que “Alle Erscheinungen werden demnach schon als Aggregate (Menge vorhergegebener Teile) angeschaut” [todos los fenómenos

son ya instituidos como agregados (conjuntos de partes previamente dadas)] (Kant, A 163/B 204)¹, entonces la magnitud extensiva supuestamente finita del fenómeno resulta de la suma supuestamente finita de cada una de sus partes.

Sin embargo, respecto al fenómeno saturado, estas propiedades se muestran insostenibles. La intuición saturante que da el fenómeno saturado no se limita a su eventual concepto. El exceso de intuición no puede dividirse ni recomponerse. Según la interpretación marioniana, “le phénomène saturé ne saurait se mesurer à partir de ses parties, puisque l'intuition saturante outrepassé sans limitation la somme des parties en y ajoutant sans cesse” [el fenómeno saturado no puede medirse a partir de sus partes, puesto que la intuición saturante sobrepasa sin limitación la suma de sus partes, que se añaden sin cesar] (Marion, 1997, p. 330). Dicho fenómeno, que se encuentra siempre desbordado por la intuición que lo satura, se caracteriza por su inconmensurabilidad.

Siguiendo a Jean-Luc Marion, la primera figura del fenómeno saturado es el acontecimiento (événement). La intuición saturante que da esta figura del fenómeno saturado no se limita a su eventual concepto. Asimismo, tampoco puede ser constituido en un objeto, sino que, por el contrario, “impose d'y substituer une herméneutique sans fin dans le temps” [impone adoptar una hermenéutica sin fin en el tiempo] (Marion, 1997, p. 375). El acontecimiento aparece como los otros fenómenos, pero se distingue de los fenómenos objetivos en tanto no es constituido, es decir, no es el resultado de una producción. El acontecimiento no es un producto que pueda ser determinado, previsto o previsible según sus causas. Al contrario, este atestigua un origen imprevisible y surge de causas desconocidas, ausentes y no asignables.

Según el pasado, el acontecimiento se nos impone como previo a nosotros, surge siendo sin nosotros, aunque para nosotros, como un hecho inesperado, imprevisible y procediendo siempre de un pasado incontrolable (Marion, 1997, p. 374, 2010a, p. 282). Podemos afirmar pues que el acontecimiento adviene —acontece— desde sí mismo, me impone y se me impone. Según el presente, el fenómeno del tipo del acontecimiento aparece dado a nuestros ojos, no solo

¹ La obra *Kritik der reinen Vernunft* [Crítica de la razón pura] será citada como A en la primera edición de 1781 y como B en la segunda edición de 1787. Ambas ediciones están a cargo de Johann Friedrich Hartknoch.

escapa a toda constitución, sino que se da y se muestra aquí y ahora, por sí mismo y a partir de sí mismo (Heidegger, 1993, p. 31; Marion, 2001, p. 38, 2005, p. 47). Según el futuro, el acontecimiento no podrá reproducirse jamás ni repetirse de nuevo tal y como aconteció en el pasado, puesto que no procede de nuestra iniciativa ni responde a nuestra expectativa. El acontecimiento advino de una vez por todas a partir de sí mismo. De este modo, el acontecimiento (imprevisible), que no es constituido por un *Yo* transcendental y que surge (se muestra) a partir del sí de su donación, nos impone y se nos impone, nos afecta y casi nos produce (nos pone en escena dándose a nosotros).

El filósofo francés describe la *acontecimentalidad* —el carácter de acontecimiento— de la de este fenómeno tematizable como acontecimiento a partir de fenómenos colectivos: momentos históricos, catástrofes naturales, guerras y demostraciones deportivas y culturales, y de fenómenos privados e intersubjetivos: la sorpresa, la fascinación, la amistad, el amor, la muerte y el nacimiento. Ahora bien, estos fenómenos, a título de acontecimientos que se muestran en sí y a partir de sí mismos y que cumplen con una donación originaria, se temporalizan en el tiempo, se dan y se muestran aquí y ahora —espacio-tiempo—.

Sin embargo, con respecto a la temporalización del acontecimiento, Jean-Luc Marion introduce una distinción fundamental e imprescindible entre los términos *arrivé*e y *arrivage*² (Marion, 1997, pp. 217-219, 2001, p. 50, 2005, p. 85, 2010a, pp. 286-287). En su opinión, el acontecimiento jamás acaece (*arrive*) en el sentido habitual de una llegada (*arrivé*e), pues esta es casi siempre prevista por un lugar y una hora determinada (Marion, 2010a, p. 286). Aun así, podemos decir que el acontecimiento no obedece a esta lógica, porque nos acaece del mismo modo que el amor, la fascinación, el asombro, etc. y nosotros lo vemos presentarse sin poder nunca preverlo o anticiparlo. De este modo, el acontecimiento se da en el tiempo según su propia temporalidad.

² Con la traducción del término *arrivé*e como *llegada*, conservamos su significado literal. Para el término *arrivage*, en cambio, preferimos traducirlo como *arribo*, ya que creemos que esta traducción denota la llegada propia del fenómeno dado.

El ídolo

El fenómeno saturado, en tanto que se caracteriza esencialmente por su deslumbramiento, no puede soportarse. Según Kant, la cualidad consiste en el grado de realidad que la intuición fija en el objeto, es decir que todo fenómeno admite un cierto grado de intuición, el cual siempre puede ser anticipado por la percepción. Si la magnitud extensiva podía preverse a partir de la “síntesis sucesiva” de lo homogéneo, ahora la anticipación de la magnitud intensiva se ejerce en una percepción de lo heterogéneo, esto es, en la percepción de cada uno de los diferentes grados (Kant, A 168/B 210).

Pero desde la interpretación marioniana, la intuición saturante que da el fenómeno saturado alcanza una magnitud intensiva desmesurada. Todas las anticipaciones conceptuales de la percepción permanecen excedidas sobremanera por la magnitud intensiva de la intuición real. Conforme a las palabras de Jean-Luc Marion (1997),

Devant cet excès, la perception ne peut non seulement plus anticiper sur ce qu'elle va recevoir d'intuition, mais surtout plus en supporter les degrés les plus élevés. Car l'intuition, supposée 'aveugle' en régime de phénomènes pauvres ou communs, s'avère, dans une phénoménologie radicale, bien plutôt aveuglante : le regard ne peut pas plus la soutenir qu'une lumière qui éblouit et brûle [ante este exceso, la percepción ya no puede anticipar lo que va a recibir de intuición, ni tampoco soportar los grados más elevados, ya que la intuición, supuestamente “ciega” bajo el régimen de los fenómenos pobres o corrientes, resulta más bien, en una fenomenología radical, cegadora: la mirada ya no puede soportarla como tampoco podría ante una luz que deslumbra y quema]. (p. 335)

Ahora bien, el no soportarla en ningún momento equivale a no ver, sino todo lo contrario, equivale a ver de verdad lo que no se puede concebir. La mirada, además de no poder soportar el deslumbramiento de la magnitud intensiva de la intuición, tampoco puede prever su magnitud extensiva.

La segunda figura del fenómeno saturado es el ídolo (*idole*). La intuición saturante que da esta figura del fenómeno saturado alcanza una magnitud intensiva desmesurada y, en consecuencia, insoportable. De ahí que nuestra mirada finita y limitada no pueda soportar el deslumbramiento de la magnitud intensiva de la intuición y tampoco pueda prever su magnitud extensiva.

En tanto que insostenible, el ídolo no puede ser constituido bajo el modo de un objeto porque “en elle le concept manque toujours à l’intuition” [a su intuición siempre le falta el concepto] (Marion, 1997, p. 378).

Respecto a su descripción, el filósofo francés nos sitúa de lleno en la problemática de la pintura para señalar que el fenómeno saturado del ídolo se da fuera del horizonte de la objetividad. En el caso del cuadro, por ejemplo, el marco de la pintura nos limita una visibilidad que fuera de él se daría sin límites. Ahora bien, elevar lo visible al rango del ídolo conlleva una serie de consecuencias paradójicas.

En primer lugar, el cuadro adquiere el rango de un no-visto (*invu*) que deviene —se convierte en— plenamente visible. El cuadro no solo reduce lo dado a la visibilidad pura, sino que además produce un visible que hasta entonces no había sido visto nunca por nadie, el cual trae a la visibilidad un no-visto (*invu*) que aparece como lo más *apareciente* posible e insoportable por su brillo. Así, el cuadro—tematizado como ídolo— no es una mera reproducción de un original, sino una verdadera producción (Marion, 2001, pp. 86-87).

En segundo lugar, el cuadro desborda su visibilidad, ya que lo debemos ver y volver a ver en intervalos regulares para que se nos aparezca. O sea, no podemos verlo nunca de una vez por todas, esto es, de un solo golpe, sino que, por el contrario, nos exige volver a verlo de nuevo para advertir su aparición (Marion, 1997, pp. 376-377). Aquel no aparece más que según la *fenomenicidad* del fenómeno saturado.

En tercer lugar, la excelencia de la *fenomenicidad* del cuadro —a título de ídolo— exige un sinfín de miradas. En cada mirada se produce un encuentro nuevo, único, imprevisible, irreplicable e insustituible. De hecho, nuestra propia mirada será diferente en cada una de las ocasiones en las que vea y vuelva a ver el cuadro, ya que este no se muestra jamás como un objeto acabado, cerrado y exhaustivamente visto (Marion, 2001, p. 87)³.

³ El cuadro no se da como un objeto que podamos producir, manipular o utilizar. De hecho, en el cuadro se da un tipo de aparecer completamente distinto al del objeto. Mientras que el aparecer del objeto podemos preverlo antes de verlo, la figura del ídolo del fenómeno saturado exige un sinfín de miradas, es decir, requiere ver y volver a ver eso que se nos da y se nos aparece en cada una de las miradas de un modo único e imprevisible.

En cuarto y último lugar, el cuadro se reduce fenomenológicamente a lo puramente visible, no es un objeto que permanece ubicado ahí frente a nosotros, sino que más bien somos nosotros los que permanecemos ubicados frente a él, o mejor aún, absortos ante él. Definitivamente, “l’idole surgit devant nous, silencieuse, irrésistible, adorable” [el ídolo surge ante nosotros, silencioso, irresistible, adorable] (Marion, 2001, p. 93). En suma, la figura del ídolo realiza plenamente el fenómeno saturado, puesto que del mismo modo que el acontecimiento, lleva al grado más alto la liberación de lo dado por intuición.

La carne

El fenómeno saturado, en tanto que se caracteriza esencialmente por sustraerse a toda analogía de la experiencia, aparece como absoluto. Según Kant (1787), “Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich. Erfahrung iste in empirisches Erkenntnis, d. i. ein Erkenntnis, das durch Wahrnehmungen ein Objekt bestimmt” [la experiencia solo es posible mediante la representación de una necesaria conexión de las percepciones. La experiencia es un conocimiento empírico, es decir, un conocimiento que determina un objeto mediante percepciones] (B 218). Ahora bien, prosigue, “so kann die Bestimmung der Existenz der Objekte in der Zeit nur durch ihre Verbindung in der Zeit überhaupt, mitin nur durch a priori verknüpfende Begriffe, geschehen” [la determinación de la existencia de los objetos en el tiempo solo puede ocurrir mediante su combinación en el tiempo en general y, consiguientemente, solo mediante conceptos que los conecten *a priori*] (B 219).

Por tanto, para el filósofo prusiano, todo fenómeno se deja percibir de entrada siguiendo las analogías de la percepción, es decir, solo aparece respetado y gobernado por el principio de la unidad de la experiencia. Esta conexión de las percepciones inscribe al fenómeno en una trama relacional que fija y garantiza la unidad de la experiencia. Sin embargo, esta trama relacional le asigna al fenómeno una causa, un sustrato y un comercio, puesto que lo inscribe en una trama que relaciona la causalidad entre el efecto y la causa, la inherencia entre el accidente y la sustancia, y la comunidad o el *commercium* entre

una multitud de sustancias. Así pues, todo fenómeno se manifiesta respetando una red de conexiones en la que se relacionan la inherencia, la causalidad y el *commercium* que le asignan.

Pero ¿qué motivo fenomenológico nos obliga a sostener que todo fenómeno se encuentra predefinido y gobernado por el principio de la unidad de la experiencia y no, por el contrario, destacar la posibilidad de un fenómeno que no se someta al privilegio de la percepción, o sea, un fenómeno que no tenga que respetar necesariamente la unidad de la experiencia para aparecer y manifestarse y al que no se le asigne una causa, una sustancia y un *commercium*? O mejor aún, ¿no puede aparecer, por el contrario, un fenómeno por excelencia, incondicionado e irreductible —en oposición a los fenómenos que requieren de una intuición pobre o vacía— que no se someta a tales analogías y adquiera el carácter y la dignidad de un acontecimiento? Según el pensamiento marioniano, todo fenómeno por excelencia surge como un acontecimiento imprevisible, incomprensible, inconstituible, indeterminado, indisponible, irremplazable, irreplicable, sin ninguna causa definida y sin apoyarse en ninguna *ούσία*; en definitiva, el fenómeno adviene como un acontecimiento puro, único y absoluto.

En suma, el fenómeno saturado de intuición, en tanto que adviene bajo un modo imprevisible e insoportable, no solo sobrepasa las categorías de la cantidad y de la cualidad, sino también la categoría de la relación, puesto que se da como un acontecimiento puro, esto es, como un fenómeno absoluto. Como ya hemos sugerido, el fenómeno saturado se da libre de toda determinación, *a priori* y también lejos de toda red de conexiones (causalidad, inherencia y *commercium*) que fijarían sus coordenadas. El fenómeno absoluto permanecería, de este modo, libre de toda analogía con respecto a los objetos de la experiencia, sean cuales sean.

La tercera figura del fenómeno saturado es la carne (*chair*). Esta satura la categoría de la relación, puesto que se da como un acontecimiento puro, esto es, como un fenómeno absoluto. Esta paradójica figura del fenómeno saturado no se constituye como un objeto, ya que “non seulement débordé tout objet constituable, mais sature l’horizon au point qu’aucune relación ne le réfère plus

à un autre objet” [no solo desborda el objeto constituido, sino también satura el horizonte hasta el punto de que ninguna relación la refiere ya a otro objeto] (Marion, 1997, p. 379). Podemos afirmar, por tanto, que la carne no reenvía más que a sí misma. En la filosofía de Jean-Luc Marion, la carne se concibe de un modo completamente distinto a como se la ha concebido hasta ahora. Dentro de su propuesta, Marion parte de la experiencia del sufrimiento para mostrar que la carne nos entrega a sí-mismos o, dicho de otro modo, Marion nos muestra cómo el *ego* se encuentra atado a sí mismo sin escapatoria ni evasión posible a partir del instante en el que toma la carne. Aquella identifica al *ego* como a un sí-mismo, esto es, como a un *ipse*. Para confirmarlo, el filósofo francés trata de establecer la inseparabilidad de la carne con nosotros mismos desde la experiencia de imposibilidad que experimentamos al intentar sustraernos a ella y cuando procuramos aparecer sin ella. El sufrimiento nos asigna a nuestra carne, pues desde el momento en que sufro, yo (me) sufro en mi carne. Sufrir es siempre sufrir de sí, puesto que, si no me atase a mi carne, el sufrimiento jamás podría dolerme (Levinas, 1985, pp. 55-56; Marion, 2005, p. 65). No podemos, en ningún caso, tomar distancia con respecto a estos sufrimientos: el dolor, la enfermedad y la angustia, ya que es a nosotros mismos, a mí, concretamente, a mi carne a la que directamente afecta.

El sufrimiento nos invade, toma nuestra carne y nos aprisiona como si de una gran muralla se tratase. De ahí que Jean-Luc Marion (2001) afirme que “on ne peut qu’approuver —phénoménologiquement— que la ‘douleur’ soit assignée sans ambage à ‘notre propre corps’, c’est-à-dire non pas seulement à notre corps propre, mais bel et bien à notre chair” [no se puede sino estar de acuerdo —fenomenológicamente— con que el ‘dolor’ esté asignado sin ambages a ‘nuestro propio cuerpo’, es decir, no solamente a nuestro cuerpo propio, sino realmente a nuestra carne] (p. 117). La paradoja de la carne se fenomenaliza para mí: me da a mí, da el *ego* entregándolo y fijándolo como un adonado. En definitiva, “la chair ne se montre donc qu’en se donnant — et, en ce ‘soi’ premier, elle me donne à moi-même” [la carne solo se muestra pues dándose y en ese ‘sí’ primero, me da a mí-mismo] (Marion, 1997, p. 380).

El icono

El fenómeno saturado, en tanto que se caracteriza esencialmente por no dejarse mirar (*regarder*), se da a ver (*voir*) como *inmirable* (*irregardable*). Según Kant, las categorías de la modalidad no determinan los objetos mismos (categorías de la cantidad o categorías de la cualidad), ni las relaciones entre ellos (categorías de la relación), sino que únicamente expresan la relación epistémica de los objetos de la experiencia con el poder de conocer (Kant, A 74/B 100; A 219/B 266; A 234/B 287). Ahora bien, no se trata aquí de una simple relación, sino, por el contrario, de una relación fundamental de “concordancia” entre los objetos y el poder de conocer. La modalidad, para el filósofo prusiano, pone por obra la relación que determina la posibilidad —esto es, la efectividad y la necesidad— de ser de los objetos y de ser conocidos respecto al *Yo*. Así, la experiencia solo tiene lugar por y para el *Yo*.

Según la interpretación kantiana, el fenómeno solamente tiene lugar cuando concuerda con el poder de conocer, que fija las condiciones formales de la experiencia, es decir, cuando concuerda con el *Yo* trascendental (Kant, A 220/B 267; A 225/B 272). Es del *Yo* de quien depende finalmente la posibilidad del fenómeno puesto que este, lejos de darse y mostrarse por sí mismo, se deja solamente poner en escena, o sea, se deja únicamente mostrar y hacer ver por alguien que no es él mismo, a saber, por el *Yo* trascendental. Por consiguiente, el fenómeno se deja constituir —construir, aprehender, sintetizar, etc.— como un objeto por el *Yo* trascendental. El estatuto de objeto del fenómeno depende pues directamente de la intencionalidad objetivante del *Yo*. Este fenómeno pobre, que se deja constituir por y para otro que no es él mismo, se encuentra precedido y previsto por el *Yo* trascendental. Así, puesto que ejerce una *fenomenicidad* bajo condiciones, este fenómeno alienado no solo es pobre en intuición, sino también en *fenomenicidad*.

Ahora bien, ¿cabría la posibilidad de que un fenómeno pudiera manifestarse sin “concordar” o “corresponder” necesariamente con el poder de conocer? O de otro modo, ¿qué sucedería si no se produjera siempre una “concordancia” o una “correspondencia” entre el fenómeno y el poder de conocer? La

respuesta, según Kant, sería bien clara: no podría aparecer ningún fenómeno así, puesto que, en realidad, no habría fenómeno alguno. En tal caso, solamente se trataría de una confusa aberración perceptiva sin objeto.

En opinión de Marion, esta respuesta sería coherente si se tratara únicamente de fenómenos pobres en intuición, ya que estos no ambicionan más que una simple igualdad entre la intuición y el concepto. Pero ¿sería esta respuesta igualmente válida para un fenómeno saturado de intuición? Según la interpretación marioniana, “en saturation, le *Je* éprouve certes le désaccord entre un phénomène au moins potentiel et les conditions subjectives de son expérience, et, par suite, il ne parvient pas à y constituer un objet” [cuando se trata de saturación, el *Yo* experimenta el desacuerdo entre un fenómeno al menos potencial y las condiciones subjetivas de su experiencia, y, por consiguiente, no logra constituir un objeto] (Marion, 1997, p. 351).

Sin embargo, esta incapacidad para objetivar el fenómeno no implica que este no aparezca. Al contrario, el fenómeno saturado se impone a título de fenómeno excepcional no por defecto, sino por exceso, puesto que la saturación intuitiva lo hace aparecer como no *mentable* —según la cantidad—, insoportable —según la cualidad—, absoluto —según la relación e *inmirable* —según la modalidad—. El fenómeno saturado de intuición por exceso, en tanto que se determina como un fenómeno no objetivo, o mejor aún, no objetivable, no se deja mirar como un objeto.

Esta *inmirabilidad* por denegación no nos arrincona necesariamente a la esfera de lo irracional o de lo arbitrario, sino que, por el contrario, se trata de una *fenomenicidad* que escapa tanto a la objetividad (propiedad o carácter del “objeto” que consiste en darse “objetivamente”) como a la objetividad (carácter de objeto). En definitiva, según la interpretación del filósofo francés,

le phénomène saturé contredit les conditions subjectives de l'expérience en ceci précisément qu'il ne s'y laisse pas constituer comme un objet. Autrement dit, bien qu'exemplairement visible, il ne se laisse pourtant pas regarder. Le phénomène saturé se donne en tant qu'il reste, selon la modalité, irregardable [el fenómeno saturado contradice las condiciones subjetivas de la experiencia precisamente en esto: no se

deja constituer como un objeto. O dicho de otra manera, aunque ejemplarmente visible, el fenómeno saturado no se deja mirar. El fenómeno saturado se da en tanto que resulta, según la modalidad, inmirable]. (Marion, 1997, p. 351)

La cuarta figura del fenómeno saturado es el icono (*icône*). Esta figura del fenómeno saturado de intuición, en tanto que se determina como un fenómeno no objetivo, o mejor aún, no objetivable, no se deja mirar como un simple objeto. Por tanto, nuestra mirada finita y limitada no puede mentar, soportar, objetualizar, conceptualizar y jamás mirar este tipo de fenómeno pues, en tanto que *inmirable*, el icono no solo no puede constituirse en un objeto o en un concepto, sino que, además, impone adoptar una “herméneutique à l’infini” [hermenéutica sin fin en el tiempo] (Marion, 2001, p. 155) para su comprensión.

De esto modo, el icono (la mirada del rostro del otro) permanece *inmirable*. Pero entonces, ¿qué es lo que realmente miramos en el rostro del otro? Evidentemente, podemos describirlo en un primer momento como un objeto, puesto que describir sus rasgos más característicos nos es posible: la boca, la nariz, las orejas, etc. Sin embargo, esta descripción más que posibilitar el acceso al rostro del otro, nos lo impide. Cuando miramos un rostro no vemos su boca, sus orejas o su nariz, sino que vemos sus ojos, o más exactamente su pupila. Nos fijamos en el único lugar en el que en realidad no puede verse nada —un agujero negro situado en una pupila vacía sobre el sombrío hueco ocular—. Según Jean-Luc Marion (2001), “dans le visage d’autrui, nous visons justement le point où tout spectacle visible s’avère impossible, où il n’y a rien à voir, où l’intuition ne peut rien donner de visible” [en el rostro del otro vemos justamente el punto en el que todo espectáculo visible se muestra como imposible, en donde no hay nada que ver, en donde la intuición no puede dar nada visible] (p. 144).

En efecto, el rostro en cuanto tal no ofrece nada que mirar (Marion, 1997, p. 381). Más que mirarlo nosotros, es el rostro del otro el que nos mira —nos asigna—. Sin duda produce un efecto sobre nosotros, hasta el punto de cambiar nuestro propio comportamiento. Es por ello que el rostro del otro aparece él mismo como *inmirable*. Ciertamente, en los ojos del rostro del otro surge una *contramirada*. Su rostro no solo escapa a nuestra mirada, sino que, además, es quien inicialmente nos contempla, toma la iniciativa y nos ve primero.

De este modo, la mirada del rostro del otro, apareciendo él mismo en tanto que invisible, irrumpe en la visibilidad. De ahí que el filósofo francés afirme que “le phénomène saturé apparaît donc non visible, mais par excès” [el fenómeno saturado aparece, por tanto, no visible, pero por exceso] (Marion, 2001, p. 147). Este exceso de intuición se debe a que el rostro se nos impone⁴, es decir, que no solo no se deja constituir, sino que, además, nos impone su fenómeno.

La figura del icono del fenómeno saturado tiene otro privilegio: reúne en sí los caracteres paradójicos de los otros tres tipos de fenómenos saturados. Como el acontecimiento, el icono requiere “une herméneutique sans fin dans le temps” [una hermenéutica sin fin en el tiempo] (Marion, 1997, p. 375). El rostro del otro no solo no se constituye objetivamente, sino que además adviene sin un fin determinable y asignable. Por tanto, no podemos jamás terminar de comprender y explicar al otro. Como el ídolo, el icono requiere ser visto una y otra vez, aunque resistiendo incondicionalmente su intensidad insoportable. Así pues, en el icono se da el otro en su alteridad *inmirable*. Como la carne, el icono individualiza radicalmente la mirada que lo encara y, por consiguiente, el Yo acaba perdiendo su función transcendental para reconocerse como testigo de una mirada que previamente lo encaraba y llamaba de manera silenciosa.

Jesucristo: la manifestación visible del Dios invisible

De los cuatro evangelios canónicos, el de Juan es el que presenta claramente a Jesucristo como el icono visible del invisible rostro de Dios⁵. En la persona de Jesucristo se efectúa la anamorfosis que nos permite ver al Padre en el Hijo situándonos en el punto de vista del Padre (Marion, 2010b, p. 214, 2016, p. 65). El Icono visible de Jesucristo que revela al Dios invisible (Marion, 2020, p. 400) aparece en el Evangelio de Juan como una “paradoja de paradojas”.

⁴ Aquí señalamos que hay multitud de fenómenos que se nos dan sin proceder ni de nuestra construcción ni tampoco de nuestra constitución.

⁵ Podemos observar cómo Jean-Luc Marion (2010b) sostiene en su obra *Le croire pour le voir* que la gloria o santidad de Dios se manifiesta como tal como invisible. Es decir, la santidad marca el régimen de propia fenomenicidad de Dios, fijándolo como una invisibilidad invisible. Para la cuestión de la invisibilidad de Dios, consúltese: pp. 207-216.

El solemne himno que da inicio al cuarto Evangelio se convierte en el punto de partida para mirar a Jesucristo y, a la vez, en el prisma desde el cual se puede interpretar el conjunto del relato evangélico⁶. Desde los primeros versículos se afirma con rotundidad la divinidad del ΛΌΓΌΣ, su preexistencia junto a Dios y su implicación en la obra creadora (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Jn 1:1-3). Él, encarnado y morando entre los seres humanos (Jn 1:4), es capaz de otorgar vida y luz a quienes le acogen (Jn 1:9-12). De hecho, en el prólogo se hace una doble afirmación que nos interesa especialmente: “A Dios nadie le ha visto jamás: el Hijo Unigénito, que está en el seno del Padre, él lo ha contado” (Jn 1:18). La frase del evangelista resulta polémica frente a las pretensiones de acceso a la divinidad que caracterizaba a los movimientos judíos apocalípticos, pues sus escritos apuntaban hacia un conocimiento de los misterios celestes a través de visiones y viajes astrales⁷. En cambio, mientras el cuarto Evangelio afirma la absoluta trascendencia de Dios, también reconoce que Él solo se revela a través de Jesucristo (Marion, 2020, p. 162).

Esta forma característicamente joánica de presentar a Jesús hace que este Evangelio sea en el que con mayor claridad podamos reconocerlo como un “fenómeno saturado paradigmático”. Atendiendo a la manera como este evangelista retrata a Jesucristo, podemos evidenciar de modo muy especial las cuatro paradojas. Razón por la cual, en las páginas siguientes pretendemos mostrar cómo algunas de las características literarias y teológicas del cuarto Evangelio ilustran de forma significativa las paradojas según la cantidad, la cualidad, la relación y la modalidad propuestas por Jean-Luc Marion.

Un acontecimiento imprevisible

Según la cantidad, el fenómeno Jesucristo adviene e irrumpe en la historia como un acontecimiento perfectamente imprevisible. Por más que estemos habituados a las expresiones con las que el cuarto Evangelio inicia su relato, sería conveniente renovar el asombro ante la novedad y lo impredecible de aquello que se afirma:

⁶ Sobre la relación entre el prólogo y el conjunto del relato evangélico, véase: Brown, 1999a, pp. 214-218; O’Grady, 2007, pp. 217-221; Tuñí, 2011, pp. 40-53; Viviano, 1998, pp. 183-184.

⁷ Respecto esta cuestión, consúltese: Tuñí, 2011, pp. 37-40.

En el principio existía la Palabra y la Palabra estaba junto a Dios, y la Palabra era Dios. Ella estaba en el principio junto a Dios. Todo se hizo por ella y sin ella no se hizo nada [...] Y la Palabra se hizo carne, y puso su Morada entre nosotros y hemos contemplado su gloria, gloria que recibe del Padre como Unigénito, lleno de gracia y de verdad. (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Jn 1:1-3.14)

El *λόγος* que existía desde el inicio, la divinidad que está junto al Padre y crea toda la realidad, irrumpe en la historia de un modo desconcertante y sorprendente. El evangelista, al situar al lector en la preexistencia, presenta a Jesucristo como un acontecimiento imposible de prever. La irrupción de la Palabra en el tiempo resulta algo impredecible, insospechado y que no se deriva sin más de cuanto ha podido acontecer previamente. Para esta comprensión de la encarnación como acontecimiento también colabora la ausencia de referencias a la historia de salvación en el prólogo joánico, pues genera una mayor sensación de imprevisibilidad. Este efecto queda aún más potenciado con el modo de introducir a Jesús en el relato, pues el cuarto Evangelio simplemente lo presenta en la narración sin remitir a sus orígenes históricos. La primera escena en la que Juan incluye a Jesús es la siguiente: “Al día siguiente ve a Jesús venir hacia él y dice: ‘He ahí el cordero de Dios, que quita el pecado del mundo’” (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Jn 1:29). El Bautista, que ha ocupado un papel central en el llamado *prólogo narrativo* (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Jn 1:19-28), es quien señala a Jesús. De este se describe solo la acción que realiza: “venir hacia él”; dato que no resulta anodino, pues a lo largo del cuarto Evangelio se habla de Él a través de verbos de movimiento. Si bien Juan el Bautista se refiere al Nazareno como quien “viene detrás” de él (Jn 1:27), Jesucristo hablará de sí mismo en cuanto *enviado*, siendo este uno de los rasgos más notorios de la cristología joánica⁸.

La identificación de Jesús con *el* *λόγος* encarnado le imprime un movimiento casi circular al conjunto del relato joánico. Aquel que “estaba junto a Dios” (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Jn 1:1-2) ha de regresar al Padre (Jn 16,28). El cuarto Evangelio es el que más atiende a la relación entre Jesucristo y el Padre, explicitando la diferencia y, a la vez, la estrecha unión entre ambos

⁸ Sobre este elemento tan característico de la teología de Juan, consúltese: Díaz Rodelas, 2004; Frey, 2018, pp. 33-35; McGrath, 2001, pp. 222-224; Smith, 1995, pp. 99-101; Sevrin, 2011, pp. 231-246; Van Der Watt, 2007, pp. 40-44.

que permite afirmar que “yo y el Padre somos uno” (Jn 10:30). Esta vinculación llega a nosotros, manifestándose a través del *envío* del Hijo (Marion, 2020, p. 388).

La forma en que el Nazareno se presenta ante los demás es como *enviado*⁹. Así lo deja ver el evangelista Juan cuando afirma que Jesucristo acontece en la historia a título del que adviene¹⁰. Su primer aspecto, por tanto, es ese carácter de acontecimiento. Él no engloba ni precede el arribo según el cual procede. No solo no lo determina, sino que depende por completo de la *acontecimentalidad* (*événementialité*) de dicho arribo. Su advenimiento lo determina como tal. Así lo declara el propio Jesús cuando afirma que Él no ha venido por su cuenta sino porque el Padre lo ha enviado (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Jn 8:42, 17:18-23). Del mismo modo que Jesucristo se somete al Padre, así también se somete a su propia *acontecimentalidad* (*événementialité*) imprevisible (Marion, 2020, pp. 381-386).

El cuarto Evangelio comprende el acontecimiento de Jesucristo como una misión del Padre, por eso Jesús se percibe a sí mismo en esta clave (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Jn 5:23-24). Este advenimiento tiene como finalidad hacer la voluntad del Padre (Jn 4:34; 6:38), que es Quien envía (Jn 5:23-24) y Quien da testimonio de Jesús (Jn 5:23-24, 4:34, 6:38, 5:23-24-37, 8:16-18).

“Mucho podría hablar de vosotros y juzgar, pero el que me ha enviado es veraz, y lo que he oído a él es lo que hablo al mundo”. No comprendieron que les hablaba del Padre. Les dijo, pues, Jesús: “Cuando hayáis levantado al Hijo del hombre, entonces sabréis que Yo Soy, y que no hago nada por mi propia cuenta; sino que, lo que el Padre me ha enseñado, eso es lo que hablo”. (Jn 8:26-29)

A lo largo de todo el relato jónico se describe a Jesús en constante referencia a Aquel que le ha enviado, pues su tarea es comunicar todo cuanto le ha sido dicho (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Jn 14:24). Así, Jesucristo no hace

⁹ Resulta una particularidad jónica la utilización del verbo πέμπω frente al ἀποστέλλω, preferido por los sinópticos y con el mismo significado. Juan emplea πέμπω en relación a Jesús y al Padre, subrayando la participación de este último, que envía, en la misión del primero. Sobre esta peculiaridad, véase: Rengstorf, 1965, pp. 1081-1086.

¹⁰ El cuarto evangelista advierte que el Hijo del hombre adviene intrínsecamente como “el que debe venir” (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Jn 1:15).

nada por su cuenta, sino en función del Padre (Jn 5:30; 12:49), la unión entre ambas Personas de la Trinidad encuentra su mayor expresión en este *envío* (Jn 12:44-45).

Ciertamente una de las características esenciales de este envío y del arribo del Hijo del hombre es su espera sin previsión. El acontecimiento de su arribo adviene según su único surgimiento, por lo que no solo surge sin genealogía, sino que también escapa a toda anticipación preparatoria en el pasado. Así pues, este acontecimiento imprevisible e irrepetible se concentra en su puro hecho consumado que instituye, a la postre, un nuevo comienzo. En definitiva, la figura de Jesucristo adviene paradójicamente bajo el modo imprevisible del acontecimiento¹¹.

Una mirada insoportable

Según la cualidad, el fenómeno Jesucristo se da intuitivamente saturando de un golpe todo lo visible, es decir, la intuición saturante sobrepasa todo lo que la mirada fenomenológica puede soportar. Este carácter de insoportabilidad es señalado por el propio Jesús cuando les menciona a sus discípulos que las cosas que tiene por decir son muchas, pero que aún no tienen la fuerza suficiente para soportarlas (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Jn 16:12). En realidad, la propia figura de Jesucristo es la que se hace visible, la que en todos los sentidos resulta insoportable¹². Lo insoportable, que resulta de la intuición saturante según la cual se da Jesucristo, suspende la percepción en general (Marion, 2020, p. 251).

¹¹ Aquí podríamos distinguir entre Jesús y Jesucristo, es decir, entre la revelación en la historia ya dada y la expectativa escatológica, sin aplicar lo inesperado de la escatología al Jesús de la primera venida. Sin embargo, aunque el carácter de acontecimiento imprevisible se debe aplicar al Jesús de la parusía o Cristo escatológico, ello no obsta para que en el fenómeno Jesús en la historia ya se dé una prospectiva hacia el Cristo escatológico. Es lo que la teología cristiana ha querido plasmar en la fórmula “ya pero todavía no”. Quiere decir que el carácter de acontecimiento saturante carga más sobre el “todavía no”, sin que pueda desligarse totalmente del “ya” acontecido en Jesús en la historia.

¹² Así se percibe en “En cuanto les dijo: ‘Yo soy’, retrocedieron y cayeron al suelo” (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Jn 18:6).

Una de las características literarias de Juan es la insistencia en incluir expresiones del tipo *yo soy* (ἐγὼ εἶμι)¹³. En veintidós ocasiones Jesús inicia una frase afirmando: “yo soy”¹⁴; con frecuencia se identifica con alguna realidad de carácter simbólico¹⁵. Por más que pudiera pasar desapercibido para quienes no estén familiarizados con el Antiguo Testamento, estas fórmulas son un claro guiño al nombre divino revelado a Moisés¹⁶:

Contestó Moisés a Dios: “Si voy a los israelitas y les digo: ‘El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros’; y ellos me preguntarán: ‘¿Cuál es su nombre?’, ¿qué les responderé?” Dijo Dios a Moisés: “Yo soy el que soy”. Y añadió: “Así dirás a los israelitas: ‘Yo soy’ me ha enviado a vosotros.” (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Ex. 3:13-14)

Cuando Dios mismo tiene que “definirse” recurre a esta misteriosa expresión que el cuarto Evangelio utiliza para apuntar a la divinidad de Jesucristo. Él, en cuanto λόγος, se identifica ontológicamente con Dios (Ball, 1996, pp. 279-282; Brown & Moloney, 2017, pp. 150-153). Este carácter sacral, con lo que implica de exceso para la capacidad humana, se hace patente en el relato del prendimiento en Getsemaní:

Jesús, que sabía todo lo que le iba a suceder, se adelanta y les pregunta: “¿A quién buscáis?” Le contestaron: “A Jesús el Nazareno”. Díceles: “Yo soy”. Judas, el que le entregaba, estaba también con ellos. Cuando les dijo: “Yo soy”, retrocedieron y cayeron en tierra. (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Jn 18:4-6)

Los soldados que van a detenerle se encuentran con algo que no esperaban y tienen una reacción propia de quienes se hallan ante una teofanía. La aparente inferioridad de quien se enfrenta desarmado a un destacamento se evidencia como total superioridad. Se trata del carácter absoluto de la divini-

¹³ Sobre estas fórmulas joánicas, consúltese: Ball, 1996; Brown, 1999b, pp. 1657-1666; Fernández Ramos, 2004, pp. 1035-1037; Gieschen, 2018, pp. 405-407; McGrath, 2001, pp. 103-116; Smith, 1995, pp. 111-113.

¹⁴ Así se puede ver en, *Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Jn 4:26, 6:20-35-48-51, 8:12-18-24-28-58, 9:9, 10:7-9-11-14, 11:25, 13:19, 14:6, 15:1-5, 18:5-8.

¹⁵ Podemos observar esta identificación con alguna realidad de carácter simbólico cuando Jesús afirma que es *pan de vida* (Jn 6:35.51); *luz del mundo* (Jn 8:12); *la puerta* (Jn 10:7.9); *el buen pastor* (Jn 10,11.14); *la resurrección y la vida* (Jn 11,25); *el camino, la verdad y la vida* (Jn 14,6) y *la vida* (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Jn 15:1-5).

¹⁶ Aunque esta sea la postura clásica, Ball (1996) pretende mostrar que el trasfondo de esta expresión podría estar más bien en el Deuterolisaías.

dad que se hace patente al pronunciar ese “yo soy”. Aunque se trata solo de dos palabras, para este evangelista concentran en sí la identidad esencial de Jesucristo.

El pensamiento del cuarto Evangelio tiende al dualismo. No siempre adquiere un sentido negativo, pero lo contrario a Dios es, en términos joánicos, el *mundo*¹⁷. La humanidad, aunque no se caracterice por resistirse a la revelación divina en Jesús, se encuentra limitada y es incapaz de alcanzar por sí misma aquello que puede vislumbrar en Jesucristo. Aunque la Palabra se haya hecho carne y sea la gran reveladora del Padre, solo algunos de quienes se cruzan con Él llegan a intuir su verdadera identidad. Decimos “intuir” porque para este evangelista se hace necesaria la acción del Espíritu Santo para poder alcanzar aquello divino que el ser humano es incapaz de atisbar.

Quien se comprende a sí mismo como *enviado* del Padre, promete a su vez *enviar* al Paráclito tras su resurrección (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Jn 16:7)¹⁸. El Espíritu actuará en cada persona para llevarla a cuanto permanece inalcanzable para el ser humano por sí mismo.

Mucho tengo todavía que deciros, pero ahora no podéis con ello. Cuando venga él, el Espíritu de la verdad, os guiará hasta la verdad completa; pues no hablará por su cuenta, sino que hablará lo que oiga, y os explicará lo que ha de venir. Él me dará gloria, porque recibirá de lo mío y os lo explicará a vosotros. Todo lo que tiene el Padre es mío. Por eso he dicho: recibirá de lo mío y os lo explicará a vosotros. (Jn 16:12-15)

Este texto deja en evidencia la incapacidad humana para captar y acoger todo lo que implica el acontecimiento de Jesucristo¹⁹. Los discípulos, a quienes se dirigen estas palabras, son incapaces de abarcar la revelación, pues “no pueden” con ella; necesitan de un maestro interior, del Espíritu para que vaya guiándoles en este proceso (Marion, 2020, pp. 266, 474 y 488).

¹⁷ El evangelista emplea el término *mundo* en cuatro sentidos diversos. Se refiere así al universo, a la humanidad en general, a un grupo numeroso de personas o a un orden socio-religioso enemigo de Dios (Mateos & Barreto, 1980, pp. 211-215).

¹⁸ Sobre el *paráclito*, consúltese: Brown, 1999b, pp. 1667-1680.

¹⁹ Llamativo es el juego de ocultamiento y revelación que se crea a lo largo del cuarto Evangelio (Wright, 2020).

Esta dificultad humana para acoger el exceso de manifestación divina que para Juan supone Jesucristo, se expresa también a través de la estrecha relación que el evangelista establece entre el *ver* y el *creer* (Mateos & Barreto, 1980, pp. 303-308; Ramos Pérez, 2004). Los diversos términos con los que Juan el Apóstol remite a la capacidad visual expresan a su vez las múltiples capacidades para intuir aquello que una simple mirada no puede alcanzar. Así se evidencia en este pasaje:

Corrían los dos juntos, pero el otro discípulo corrió por delante más rápido que Pedro, y llegó primero al sepulcro. Se inclinó y vio (βλέπτω) los lienzos en el suelo; pero no entró. Llega también Simón Pedro siguiéndole, entra en el sepulcro y ve (θεωρῶ) los lienzos en el suelo y el sudario que cubrió su cabeza, no junto a los lienzos, sino plegado en un lugar aparte. Entonces entró también el otro discípulo, el que había llegado el primero al sepulcro; vio (ὄραω) y creyó (πιστεῖω). (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Jn 20:4-8)

Estos versículos muestran cierta evolución en los términos empleados para referirse al mismo hecho de percibir a través de los ojos. Los vocablos se suceden, pero el culmen de la visión solo la tiene el discípulo que *vio* y *creyó*. Ambas acciones se encuentran profundamente relacionadas en este texto que está enmarcado en el contexto de la resurrección. En la resurrección el fenómeno paradójico por excelencia de Jesucristo alcanza su culmen. En ella, Jesucristo sobrepasa todo lo que este mundo puede recibir, contener y abarcar, hasta el punto de suscitar tanto el gozo como el terror en aquellos discípulos que llegaron a la tumba tras el tercer día.

El Resucitado desborda con mucho aquello que la humanidad es capaz de comprender, como este evangelista expresa de modo simbólico en otros dos encuentros pascuales. Por una parte, a María Magdalena se le pide que no pretenda aquello de lo que no es capaz, esto es aprehender y agarrar al Resucitado (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Jn 20:17). Por otra parte ante la teofanía pascual, Tomás reconoce la distancia abismal que se abre entre el Señor y él mismo y lo verbaliza en una de las más solemnes confesiones de fe del relato joánico: “Señor mío y Dios mío” (Jn 20:28). En resumen, este exceso intuitivo satura la mirada convirtiendo el fenómeno Jesucristo en insoportable —la visión se encuentra colmada, no teniendo fuerzas para ver ninguna cosa—.

Una paradoja absoluta

Según la relación, el fenómeno Jesucristo aparece de un modo absoluto. El exceso de intuición saturante anula toda posible relación con cualquier otro horizonte que pretendiese introducir en él —limitar, aprehender, conceptualizar, etc.— la paradoja fenoménica de Jesucristo. Esta paradoja de paradojas no solo escapa al tiempo de este mundo (saturación intuitiva según el acontecimiento) ni al espacio de la tierra (saturación intuitiva según lo insoportable), sino también satura todo posible horizonte (saturación intuitiva según la absolutéz de la carne). En efecto, la *fenomenicidad* de derecho común de este mundo únicamente condenaría el fenómeno de la figura del Hijo del hombre o bien a no aparecer o bien simplemente a aparecer desfigurado. El propio Jesús así lo insinúa cuando afirma que su “Reino no es de este mundo” (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Jn 18:36), es decir, su fenómeno no puede ser encapsulado en ningún horizonte posible.

Esta incapacidad de poder aprehender el fenómeno Jesucristo se hace patente en el cuarto Evangelio a través de diversos recursos literarios que caracterizan el estilo del evangelista: las paradojas, el uso de términos de doble sentido, la ironía y los malentendidos no solo son una técnica retórica o literaria propia de Juan (Brown & Moloney, 2017, pp. 142-147; Card, 2014, pp. 21-24; Carter, 2006, pp. 86-122; Culpepper, 1996; Sevrin, 2011, pp. 33-38). Estos elementos lingüísticos adquieren alcance teológico (Smith, 1995, pp. 113-115), pues con ellos se pretende expresar una percepción dualista en la que los ámbitos de lo divino y lo humano están claramente diferenciados (Van Der Watt, 1998, pp. 30-34).

La carne (σάρξ) y el espíritu (πνεῦμα) son dos términos típicamente joánicos con los que se apunta hacia dos ámbitos distintos y separados de la realidad (Mateos & Barreto, 1980, pp. 40-41, pp. 97-103). Si bien lo característico del ser humano en cuanto tal es la *carne* (σάρξ), aquella que el λόγος asume, Dios se mueve en el ámbito del espíritu (πνεῦμα). Esta incapacidad de aprehender a Jesucristo desde lo humano se constata en el diálogo que este establece con Nicodemo:

Había entre los fariseos un hombre llamado Nicodemo, magistrado judío. Fue este a Jesús de noche y le dijo: “Rabbí, sabemos que has venido de Dios como maestro, porque nadie puede realizar los signos que tú realizas si Dios no está con él”. Jesús le respondió: “En verdad, en verdad te digo: el que no nazca de nuevo no puede ver el Reino de Dios”. Dicele Nicodemo: “¿Cómo puede uno nacer siendo ya viejo? ¿Puede acaso entrar otra vez en el seno de su madre y nacer?” Respondió Jesús: “En verdad, en verdad te digo: el que no nazca del agua y de [sic] Espíritu no puede entrar en el Reino de Dios. Lo nacido de la carne, es carne; lo nacido del Espíritu es espíritu. No te asombres de que te haya dicho: Tenéis que nacer de nuevo. El viento sopla donde quiere, y oyes su voz, pero no sabes de dónde viene ni a dónde va. Así es todo lo que nace del Espíritu”. Respondió Nicodemo: “¿Cómo puede ser esto?” Jesús respondió: “Tú eres maestro en Israel y ¿no sabes estas cosas?”. (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Jn 3:1-10)

Este pasaje es un claro ejemplo de cómo las analogías, la ironía, los malentendidos y los dobles sentidos tienen una finalidad teológica. Mientras Nicodemo se mueve en un plano básico de la conversación, preguntando por la posibilidad biológica de nacer de nuevo, el Maestro se eleva a un nivel fuera del alcance de su interlocutor. Este es incapaz de comprender a pesar de ser “maestro”, tal y como le recuerda irónicamente el Nazareno.

Las palabras de Jesús hacen patente la incapacidad humana para acceder a la revelación. Las personas somos *carne* y solo quienes son introducidos en el ámbito del espíritu pueden atisbar lo divino. Tenemos que aceptar que solo Dios puede conceder al hombre el desplazamiento y la realización de la anamorfosis que lleva desde el punto de vista del hombre hasta el punto de vista de Dios (Marion, 2016, p. 83, 2020, p. 384). Solo el Paráclito del que ya hemos hablado puede realizar esta acción que desborda las capacidades humanas tras la resurrección, cuando la carne del *λόγος* ya no es visible. Aquel diálogo se convertirá en un monólogo en los versículos siguientes. El personaje Nicodemo se desdibuja y el evangelista deja a Jesús hablando con un discurso en el que su interlocutor desaparece. Esta evolución es un modo gráfico de mostrar en qué medida el Hijo encarnado no puede ser acogido en su realidad más profunda por quienes se mueven en el ámbito de la *carne*²⁰.

²⁰ Para un análisis más *in extenso* acerca de esta perícopa, véase: Marion, 2020, pp. 374-379. Aquí el filósofo francés analiza este encuentro fijando tres grandes momentos a partir de los tres interrogantes de Nicodemo y las tres respuestas de Jesús.

Esta saturación depende de la carne principalmente por dos motivos; el primero, porque es tras la muerte —de la *carne*— cuando el Hijo del hombre alcanza la más alta figura de su visibilidad²¹; el segundo, porque la carne se manifiesta de un modo absoluto, sin inscribirse en ninguna relación y más allá de todo horizonte. Por tanto, este mundo no puede acoger jamás todo lo que el Hijo del hombre hizo.

De ahí que la absoluta diferencia que marca el cuarto Evangelio entre Jesucristo y los demás se haga también patente en la incapacidad humana de acoger todo cuanto Él dijo e hizo: sus palabras y actos desbordan sin duda el horizonte de este mundo, puesto que su Reino viene de otro mundo. Los dos finales de Juan expresan esta peculiaridad de modo similar²²: “Jesús realizó en presencia de los discípulos otros muchos signos que no están escritos en este libro” y “Hay además otras muchas cosas que hizo Jesús. Si se escribieran una por una, pienso que ni todo el mundo bastaría para contener los libros que se escribieran [*sic*]” (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Jn 20:30, 21:25).

Estos versículos constatan la imposibilidad de que el testimonio de Jesucristo se reduzca a una única voz. La existencia de cuatro evangelios canónicos y el rechazo eclesial al propósito de aunar sus voces en una sola a lo largo de los siglos, confirman que la paradoja absoluta del Hijo encarnado no puede nunca abarcarse por completo. De ahí que cada uno de los cuatro evangelistas que intentan dar testimonio de la vida del Hijo del hombre ofrezca un nuevo y distinto horizonte sin otro fin que el de acoger un nuevo aspecto de la única paradoja. Como dice Juan el Apóstol, “ni todo el mundo bastaría” (Jn 21:25) para conservar las muchas visiones segmentarias de Jesucristo.

²¹ Jesucristo no fue realmente reconocido hasta el momento de su muerte. El evangelista Juan deja ver perfectamente esta incredulidad acerca de la figura de Jesús en el momento de su crucifixión: “Pilato redactó también una inscripción y la puso sobre la cruz. Decía así: ‘Jesús Nazareno, el Rey de los judíos’. Leyeron esta inscripción muchos judíos, porque el lugar donde había sido crucificado Jesús estaba cerca de la ciudad; estaba escrita en hebreo, latín y griego. Los sumos sacerdotes de los judíos dijeron a Pilato: ‘No debes escribir: ‘El Rey de los Judíos’, sino ‘Este ha dicho: Yo soy el Rey de los judíos’. Pilato respondió: ‘Lo que he escrito, escrito está’” (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Jn 19:19-22).

²² La presencia de estos dos versículos conclusivos se convierte en un argumento más para considerar el capítulo veintiuno como un epílogo añadido posteriormente al Evangelio.

En este contexto, podemos reconocerle a Jesucristo una gran pluralidad de nombres, los cuales no alcanzan en ningún momento a decir con propiedad su esencia, sino solamente a señalar alguno de los infinitos rasgos de esta paradoja que adviene imprevisiblemente, aparece como insoportable a la mirada, se da de un modo absoluto y en definitiva permanece desconocida. La intuición saturante según la cual se da el fenómeno Jesucristo colma no solo la infinidad de horizontes de nominación, sino también la suma inconmensurable de todos los horizontes posibles. La paradoja absoluta de la carne de Jesucristo no puede desplegarse nunca por completo ni de un golpe en la visibilidad limitada de los horizontes mundanos, sino que, por el contrario, exige multiplicarse indefinidamente en el tiempo y en el espacio, esto es, en múltiples horizontes siempre segmentarios y provisionales en los que resplandecería absolutamente sin igual la figura de Jesucristo. En definitiva, el fenómeno paradójico de Jesucristo, permaneciendo inaccesible a toda palabra y contacto humano, adviene como un acontecimiento imprevisible, insoportable para la mirada y de un modo completamente absoluto (Marion, 2020, pp. 266-277).

Un icono inmirable

Según la modalidad, el fenómeno Jesucristo aparece en tanto que *inmirable*; es el propio Hijo del hombre quien previamente nos encara y llama. Ya no es el *Yo* trascendental quien constituye el fenómeno Jesucristo, sino este el que constituye aquel como su testigo. De ahí que sea Jesús quien da el primer paso en relación con el hombre: es Él quien primeramente ve a sus discípulos, los prevé de lejos, los elige como testigos privilegiados y los nombra uno a uno confiriéndoles no solo un nombre propio (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Jn 1,42), sino también una misión, enviándolos finalmente a anunciar el Evangelio.

Estos encuentros personales son otra característica típicamente joánica. Mientras que en el caso de los opositores, los *judíos* aparecen como un grupo indefinido²³, algunos personajes individuales adquieren también cierto carácter corporativo. Los diálogos con estos, como en el caso de Nicodemo,

²³ En el caso de Juan el Apóstol, el término *judío* se desprende de las connotaciones raciales o religiosas y sirve para aunar simbólicamente a quienes se resisten y no acogen a Jesús.

adquieren importancia a largo del cuarto Evangelio, por más que estos estén atravesados por malentendidos y a veces se muevan sobre planos distintos que llevan a la incomprensión de los interlocutores de Jesús.

Uno de estos encuentros personales es el que consideramos más adecuado para expresar la paradoja según la modalidad. Se trata del diálogo que el Señor establece con una mujer samaritana (Brown, 1999a, pp. 408-433; León-Dufour, 1997, pp. 273-319; Sevrin, 2011, pp. 159-162). El encuentro surge gracias a la iniciativa de Jesús, quien da el primer paso:

Llega, pues a una ciudad de Samaría llamada Sicar, cerca de la heredad que Jacob dio a su hijo José. Allí estaba el pozo de Jacob. Jesús, como se había fatigado del camino, estaba sentado junto al pozo. Era alrededor de la hora sexta. Llega una mujer de Samaría a sacar agua. Jesús le dice: "Dame de beber". (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Jn 4:5-7)

El λόγος encarnado toma la iniciativa y se acerca a la mujer que llega al pozo en la hora menos adecuada para ello, cuando el sol aprieta. El acercamiento de Jesús se realiza desde la precariedad de la condición humana, pues es en la fragilidad y en la vulnerabilidad que caracteriza a la humanidad desde donde puede entrar en contacto con esa mujer. La sed adquiere carácter simbólico para englobar todas las carencias que acompañan nuestra existencia. Por eso, porque la mujer samaritana sabe de sed, puede entender y responder a la demanda del Señor.

A esta iniciativa le sigue un diálogo en el que, a pesar esas incompreensiones tan queridas por el evangelista, la samaritana avanza en el encuentro con Jesús. Es la contra-mirada de Cristo, claramente expresada en sus réplicas a la mujer, lo que le permite intuir Quién le ha pedido de beber. Aquel que al principio era calificado por ella como *judío* (Jn 4:9), poco a poco va siendo llamado *señor* (Jn 4:11.15.19)²⁴, *profeta* (Jn 4:19) y, finalmente, *Mesías* (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Jn 4:25-26). La samaritana reconoce a Jesús como fenómeno saturado en el instante en el que se deja medir sin reservas ni disimulación por

²⁴ En tres ocasiones se pone la palabra κύριος en boca de la samaritana. Este término griego tiene un sentido secular y otro religioso, tal y como sucede en castellano. Brown (1999a, p. 413) considera que lo más probable es que haya una cierta progresión en el sentido de este vocablo.

las exigencias de la mirada del Icono de Cristo que la encara desde una profundidad insondable (Marion, 2020, p. 482). Este fenómeno saturado proviene, en efecto, de la contra-mirada de Jesucristo.

Junto a esta progresión en el intuir la identidad de Jesús, el pasaje también permite reconocer que Él conoce desde antes la verdad de su interlocutora. Esta es evidenciada por el mismo Maestro:

Él le dice: “Vete, llama a tu marido y vuelve acá”. Respondió la mujer: “No tengo marido”. Jesús le dice: “Bien has dicho que no tienes marido, porque has tenido cinco maridos y el que ahora tienes no es marido tuyo; en eso has dicho la verdad”. (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Jn 4:16-18)

Jesús no solo ve a la mujer, sino que la ha pre-visto con anterioridad a su encuentro y conoce la realidad de su situación vital. Este encuentro con Cristo, además, la convierte en testigo de aquello que ella misma ha descubierto de Él y ante Él: “La mujer, dejando su cántaro, corrió a la ciudad y dijo a la gente: ‘Venid a ver a un hombre que me ha dicho todo lo que he hecho. ¿No será el Cristo?’” (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Jn 4:28-29). Tras el encuentro con Jesucristo, la mujer samaritana sufre una transformación. Ella, que se había acercado al pozo a por agua, abandona su cántaro y se convierte en testimonio elocuente para otros de Aquel cuya identidad profunda ha atisbado. La misión de la samaritana brota del encuentro con Jesús e invita al encuentro con Él, de tal modo que sus paisanos reconocerán su condición de mediadora:

Muchos samaritanos de aquella ciudad creyeron en él por las palabras de la mujer que atestiguaba: “Me ha dicho todo lo que he hecho”. Cuando llegaron a él los samaritanos, le rogaron que se quedara con ellos. Y se quedó allí dos días. Y fueron muchos más los que creyeron por sus palabras, y decían a la mujer: “Ya no creemos por tus palabras; que nosotros mismos hemos oído y sabemos que este es verdaderamente el Salvador del mundo”. (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Jn 4:39-42)

El Λόγος encarnado, que se entiende y se sabe enviado por el Padre, también envía a quienes se encuentran con su mirada. Aún más evidente resulta en los encuentros con el Resucitado, en los cuales Él toma la iniciativa, entrando en un espacio que permanece cerrado (Jn 20,19), y lanza a la misión a sus discípulos: “Como el Padre me envió, también yo os envió” (Jn 20:19-21).

Aquellos testigos privilegiados de Jesucristo se convierten en enviados por el enviado del Padre, convirtiéndose en testigos del Señor. Así pues, el propio Icono *inmirable* de Cristo es el que convoca a la samaritana como su testigo y la identifica por la mirada que despliega sobre ella. La mirada de Cristo la instituye, la reconoce, la instauro y, finalmente, la individualiza. Esta mirada no objetiva no reifica en ningún momento a la samaritana, ya que solo se conduce a ella para amarla. Podemos afirmar, por tanto, que el fenómeno saturado e irreductible de Jesucristo trasmuta el Yo en su testigo.

Conclusiones

Sin ser biblista, Marion presenta en su fenomenología una descripción del fenómeno saturado que, como hemos mostrado, encaja con la cristología característica del cuarto Evangelio. Jesucristo concentra en sí, según el relato joánico, los caracteres según la cantidad, la cualidad, la relación y la modalidad. De este modo, observamos cómo la reflexión fenomenológica a pesar de su peculiaridad y metodología propia, y el pensamiento teológico de las primeras comunidades joánicas llegan por caminos distintos al mismo gesto descriptivo, a saber, fijar a Jesucristo como un fenómeno paradigmático. Aun así, no se puede obviar que la cristología joánica tiene unas características que la diferencian radicalmente del modo en que los otros tres evangelios presentan a Jesucristo. De hecho, el cuarto Evangelio en su reflexión cristológica sacrifica la sustancialidad del fenómeno Jesús y de su carne para dar fuerza a su carácter icónico de Hijo de Dios.

Algunos autores podrían sugerir que este modo de defender la cristología e intentar hacerla compatible con el fenómeno saturado podría plantear más problemas de los que resuelve, ya que indirectamente se volvería a suscitar la discutible cuestión de la “metafísica de la presencia”²⁵. En última instancia y desde esta perspectiva, la teología siempre tendría que ser criticada e interrogada desde la filosofía y el fenómeno saturado.

²⁵ Acerca de la problemática que plantea la cuestión de la “metafísica de la presencia”, véase: Porcel, 2019, pp. 156-174.

En definitiva, a nuestro juicio, es posible concluir que Jesucristo es la manifestación visible del invisible rostro de Dios. El icono del rostro de Dios convoca la mirada del hombre al infinito, le abre los ojos a un rostro que lo encara e interpela desde una profundidad insondable. Así pues, Dios ya no se manifiesta según el ser, sino que Dios adviene trascendiendo el ser como una presencia que permanece a distancia.

Conflicto de interés

Los autores declaran la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Ball, D. M. (1996). *"I Am" in John's Gospel. Literary Function, Background and Theological Implications* ["Yo soy" en el Evangelio de Juan. Función literaria, antecedentes e implicaciones teológicas] (JSNT Sup 124). Sheffield Academic Press.
- Brown, R. E. (1999a). *El Evangelio según Juan I – XII*. (Vol. 1). Ediciones Cristiandad.
- Brown, R. E. (1999b). *El Evangelio según Juan XIII – XXI*. (Vol. 2). Ediciones Cristiandad.
- Brown, S. & Moloney, F. J. (2017). *Interpreting the Gospel and Letters of John. An Introduction* [Interpretación del Evangelio y las Cartas de Juan. Una introducción]. William B. Eerdmans Publishing Company.
- Card, M. (2014). *John. The Gospel of Wisdom* [Juan. El Evangelio de la Sabiduría]. Inter Varsity Press.

- Carter, W. (2006). *John: Storyteller, Interpreter, Evangelist* [Juan: Narrador, Intérprete, Evangelista]. Hendrickson.
- Culpepper, R. A. (1996). Reading Johannine Irony [Leyendo la ironía joánica]. En R. A. Culpepper & C. Clifton Black (Ed.), *Exploring the Gospel of John. In honor of d. Moody Smith* [Explorando el Evangelio de Juan. En honor a d. Moody Smith]. (pp. 193-207). Westminster John Knox Press.
- Díaz Rodelas, J. M. (2004). Enviado. En F. Fernández Ramos (Dir.), *Diccionario del Mundo Joánico. Evangelio – cartas – Apocalipsis* (pp. 306-310). Monte Carmelo.
- Fernández Ramos, F. (2004). Yo soy. En F. Fernández Ramos (Dir.), *Diccionario del Mundo Joánico. Evangelio – cartas – Apocalipsis* (pp. 1035-1037). Monte Carmelo.
- Frey, J. (2018). *Theology and History in the Fourth Gospel. Tradition and Narration* [Teología e Historia en el Cuarto Evangelio. Tradición y Narración]. Baylor University Press.
- Gieschen, C. A. (2018). The Divine Name that the Son Shares with the Father in the Gospel of John [El nombre divino que el Hijo comparte con el Padre en el Evangelio de Juan]. En B. Reynolds & G. Boccaccini (Ed.), *Reading the Gospel of John's Christology as Jewish Messianism. Royal, Prophetic, and Divine Messiahs* [Leyendo la cristología del Evangelio de Juan como mesianismo judío. Mesías reales, proféticos y divinos]. (pp. 387-410). Brill.
- Heidegger, M. (1993). *Sein und Zeit* [Ser y Tiempo]. Max Niemeyer.
- Kant, I. (1781). *Kritik der reinen Vernunft* [Crítica de la Razón Pura]. Johann Friedrich Hartknoch.
- Kant, I. (1787). *Kritik der reinen Vernunft. Zweyte hin und weider verbesserte auflage* [Crítica de la Razón Pura. Segunda edición mejorada]. Johann Friedrich Hartknoch.
- Léon-Dufour, X. (1997). *Lectura del Evangelio de Juan. Jn 1-4* (BEB 68). (Vol. I.). Sígueme.

- Levinas, E. (1985). *Le temps et l'autre* [El tiempo y el otro]. PUF.
- Marion, J-L. (1997). *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* [Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación]. PUF.
- Marion, J-L. (2001). *De surcroît. Etudes sur les phénomènes saturés* [En exceso. Estudio sobre los fenómenos saturados]. PUF.
- Marion, J-L. (2005). *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*. UNSAM.
- Marion, J-L. (2010a). *Certitudes négatives* [Certezas negativas]. Grasset.
- Marion, J-L. (2010b). *Le croire pour le voir* [Creer para ver]. Parole et Silence.
- Marion, J-L. (2016). *Givenness and Revelation* [Donación y revelación]. Oxford University Press.
- Marion, J-L. (2020). *D'ailleurs, la révélation* [Además, la revelación]. Grasset & Fasquelle.
- Mateos, J. &, Barreto, J. (1980). *Vocabulario Teológico del Evangelio de Juan*. Ediciones Cristiandad.
- McGrath, J. F. (2001). *John's Apologetic Christology. Legitimation and Development in Johannine Christology* [La cristología apologética de Juan. Legitimación y desarrollo en la cristología joánica]. Cambridge University Press.
- Nueva Biblia de Jerusalén. (1999).
- O'grady, J. F. (2007). The Prologue and Chapter 17 of the Gospel of John [El prólogo y el capítulo 17 del Evangelio de Juan]. En T. Thatcher (Ed.), *What We Have Heard from the Beginning. The Past, Present, and Future of Johannine Studies* [Lo que hemos escuchado desde el principio. El pasado, presente y futuro de los estudios joánicos] (pp. 217-221). Baylor University Press.

- Porcel, M. (2019). La teología mística y el des-conocimiento de Dios. *Aporía Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas*, (2), 156-174. <https://doi.org/10.7764/aporia.2.1625>
- Ramos Pérez, F. (2004). *Ver a Jesús y sus signos, y creer en Él. Estudio exegético-teológico de la relación "ver y creer" en el Evangelio según san Juan*. Pontificia Università Gregoriana.
- Rengstorf, K. H. (1965). ἀποστελλω (πέμπω) [Enviar]. En G. Kittel (ed.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento* [Gran léxico del Nuevo Testamento] (pp. 1081-1086). Paideia.
- Sevrin, J. M. (2011). *Le Jésus du quatrième évangile* [El Jesús del cuarto evangelio]. Desclée.
- Smith, D. M. (1995). *The Theology of the Gospel of John* [La teología del Evangelio de Juan]. Cambridge University Press.
- Tuñí Vancells, J. O. (2011). *El don de la verdad (Jn 1,17). El Evangelio según Juan como revelación de Jesús*. Sal Terrae.
- Van Der Watt, J. (2007). *An Introduction to the Johannine Gospel and Letters* [Introducción al Evangelio y a las Cartas de Juan]. T&T Clark.
- Viviano, B. T. (1998). The Structure of the Prologue of John [La estructura del prólogo de Juan] (1:1-18): A Note. *Revue Biblique*, 105 (2), 183-184. <https://www.jstor.org/stable/44089377>
- Wright, A. Z. (2020). Jesus, the Λόγος, and Recognition: a Study of Concealed and Revealed Identity in John's Gospel [Jesús, el Logos y el reconocimiento: un estudio de la identidad oculta y revelada en el Evangelio de Juan]. En S.E. Porter & A.W. Pitts (Ed.), *Johannine Christology* [Cristología joánica] (Vol. 3) (pp. 186-202). Brill.