

 Francisco Novoa-Rojas ¹

Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile
fnovoa@ucsc.cl

Tábano

núm. 26, 2025

Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, Argentina

ISSN-E: 2591-572X

Periodicidad: Semestral

revista_tabano@uca.edu.ar

Recepción: 30 noviembre 2024

Aprobación: 17 diciembre 2024

DOI: <https://doi.org/10.46553/tab6857>

URL: <https://portal.amelica.org/ameli/journal/828/8285349011/>

Resumen: Este artículo aborda la relación entre fenomenología y antropología desde la perspectiva de la “nueva fenomenología francesa”, con un enfoque especial en la obra de Jean-Luc Marion. Se analiza cómo conceptos clave como el adonado y el fenómeno saturado redefinen la subjetividad humana, proponiendo una “antropología negativa” que subraya las limitaciones intrínsecas del autoconocimiento y la dependencia del ser humano hacia la donación. Aunque Marion evita definiciones explícitamente antropológicas, su fenomenología ofrece herramientas para explorar la relación entre corporalidad, comunidad y trascendencia. Además, el artículo examina críticas contemporáneas al antropocentrismo y las implicaciones éticas de su enfoque fenomenológico. Finalmente, se destaca la necesidad de estudios futuros que articulen su fenomenología con preguntas antropológicas, enfatizando su relevancia en los debates filosóficos actuales.

Palabras clave: Fenomenología, Antropología, Jean-Luc Marion, Adonado, Donación.

Abstract: This article explores the relationship between phenomenology and anthropology from the perspective of the “new French phenomenology”, with a particular focus on Jean-Luc Marion’s work. It examines how key concepts such as the adonado and the saturated phenomenon redefine human subjectivity, proposing a “negative anthropology” that emphasizes the intrinsic limitations of self-knowledge and humanity’s dependence on donation. While Marion avoids explicitly anthropological definitions, his phenomenology provides tools to explore the relationship between corporeality, community, and transcendence. The article also discusses contemporary critiques of anthropocentrism and the ethical implications of Marion’s phenomenological approach. Finally, it highlights the need for future studies to integrate his

Notas de autor

- ¹ Doctorando en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (Argentina). Magister en Filosofía por la Universidad Alberto Hurtado (Chile). Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica de la Santísima Concepción (Chile). Académico del Departamento de Filosofía de la Facultad de Estudios Teológicos y Filosofía. Sus líneas de investigación son la Fenomenología acontecual y Antropología filosófica.

phenomenology with anthropological questions, underscoring its relevance in current philosophical debates.

Keywords: Phenomenology, Anthropology, Jean-Luc Marion, Adonado, Donation.

1. INTRODUCCIÓN

La fenomenología, desde sus orígenes en el pensamiento de Edmund Husserl, ha estado profundamente comprometida con la descripción de la experiencia tal como se da, centrándose en los modos de aparición de los fenómenos y en las estructuras de la subjetividad (Szilasi, 2003). Sin embargo, el vínculo entre fenomenología y antropología ha sido una cuestión ambigua, generando debates intensos desde las primeras generaciones de fenomenólogos. Mientras que Max Scheler y Helmuth Plessner buscaron integrar la dimensión humana en sus análisis fenomenológicos, otros, como Husserl y Martin Heidegger, mostraron una clara reticencia a tratar directamente la condición humana desde categorías antropológicas. Este debate, lejos de resolverse, ha encontrado nuevas formas de manifestarse en la fenomenología contemporánea, particularmente en el contexto de la nueva fenomenología francesa.

En este marco, la obra de Jean-Luc Marion ocupa un lugar destacado por su originalidad y profundidad, especialmente en relación con su propuesta de una fenomenología de la donación. Conceptos como el fenómeno saturado y el adonado han desafiado las concepciones tradicionales de la subjetividad y han ampliado los límites de la fenomenología hacia terrenos que incluyen, aunque implícitamente, dimensiones antropológicas (Sommer, 2011). No obstante, a pesar de la riqueza conceptual de su obra, persiste un vacío significativo en cuanto a su tratamiento de cuestiones explícitamente antropológicas. Este artículo se propone abordar ese vacío, explorando las posibilidades de articular una antropología fenomenológica basada en los principios fundamentales del pensamiento de Marion.

La nueva fenomenología francesa, a la que pertenece Marion, ha llevado a cabo un giro significativo hacia la revalorización de conceptos como el acontecimiento, la corporeidad y la inaparencia. Estas perspectivas han abierto nuevas posibilidades para pensar la condición humana más allá de las categorías tradicionales de la metafísica y la epistemología. En este sentido, Marion se sitúa en un lugar único, ya que su enfoque de la donación no solo redefine la relación entre el sujeto y el fenómeno, sino que también ofrece un marco para abordar preguntas fundamentales sobre la vulnerabilidad, la receptividad y la dependencia humanas.

Se puede encontrar que en la revisión de los textos *Event and Subjectivity* de Kadir Filiz (2024) y *Le devenir-autre de l'existence* de Petr Prášek (2022) hay un vacío significativo en la discusión sobre la antropología en la obra de Marion. A pesar de que ambos textos abordan conceptos clave de la fenomenología de la donación, como el adonado y la misma donación, estos no desarrollan de manera explícita una reflexión antropológica. El mismo caso ocurre en las obras de Jorge Luis Roggero (2019), Matías Ignacio Pizzi (2024), Stéphane Vinolo (2019), Christina Gschwandtner (2014), Emmanuel Falque (2014) y Robyn Horner (2005/2017), ya puntualmente como referencias explicativas y analíticas a la obra de Marion.

Este vacío subraya una oportunidad para explorar cómo la figura del adonado, esencial en la fenomenología de Marion, podría contribuir a una comprensión más profunda de la antropología fenomenológica. Si bien hay textos que analizan la subjetividad y su relación con el acontecimiento, el enfoque en la constitución del ser humano desde una perspectiva antropológica queda relegado. Este descubrimiento resalta la necesidad de futuros estudios que aborden directamente cómo Marion podría contribuir a una antropología basada en su noción de la donación y el fenómeno saturado, áreas que, hasta ahora, no han sido suficientemente exploradas.

En esta investigación, por tanto, proponemos que es posible plantear una antropología fenomenológica de la obra de Jean-Luc Marion. El texto se articula en tres apartados: uno que examina la noción de antropología en la fenomenología, otro en la nueva fenomenología francesa y el último puntualmente en la obra de Marion. Para esto, desarrollaremos una investigación exegética y documental, analizando los estudios realizados sobre la obra de la *nouvelle phénoménologie* y también los textos del mismo Marion. Con esto, sostenemos la hipótesis de que es posible constituir una antropología a partir del adonado.

2. ANTROPOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA

Luego de la publicación de *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Scheler, 1913/2014), en 1913, se produce un primer cisma del método fenomenológico. Con esta obra, Max Scheler introduce un énfasis antropológico y teológico en la fenomenología. Este acontecimiento, evidentemente, preocupó y generó una reacción en Edmund Husserl, quien finalmente responde con su conferencia “Fenomenología y Antropología”, publicada por Fink en 1941. En esa ocasión, Husserl (1941) reconoce en Wilhelm Dilthey una inclinación a la antropología a través de su filosofía de la vida, lo que genera que los “jóvenes” —como los denomina el fundador de la fenomenología— practiquen una “inversión de la toma de posición originaria” en la fenomenología trascendental, al incluir reflexiones antropológicas.

En el caso de Scheler, a partir de su propuesta ética, pero ampliado por su teoría sobre la simpatía, se introducen las nociones del temple anímico y esto es percibido como un primer acercamiento entre la fenomenología y la antropología filosófica, según Hans Blumenberg (2006/2011). Esto consiste, precisamente, en una ampliación del estudio del cuerpo vivo (*Leib*) y las formas de la empatía, el amor y el odio, como también respecto al reconocimiento de un yo ajeno (Scheler, 1923/2018). Sin embargo, lo importante frente a la postura scheleriana es que comenzará un debate que da origen a la cuestión antropológica en el ámbito de la fenomenología, tal como señala Blumenberg (2006/2011).

En esto, será Helmuth Plessner (1975) el primero que, criticando a Scheler, pero también a Husserl y Heidegger, pone en cuestión el olvido que realizan los dos fenomenólogos mencionados de la dimensión biológica de la vida, poniendo el énfasis en esto más que en la existencia, al punto de afirmar que la existencia surge en la vida y no al revés. En consonancia con lo denunciado por Husserl (1941), la fenomenología comienza un giro hacia la vida y, puntualmente, a la forma de vida humana. Plessner constituye, en este sentido, un segundo momento de la antropología fenomenológica.

Arnold Gehlen (1950/2016), tomando como punto de partida las críticas de Scheler y Plessner, radicaliza la antropología filosófica al enfocarse en la idea de que el ser humano es un *Mängelwesen* o ser deficiente desde un punto de vista biológico. Gehlen (1950/2016) propone que, debido a esta deficiencia, el ser humano se ve obligado a desarrollar la cultura como una forma de compensar su falta de instintos y adaptación biológica. Este enfoque representa una ruptura con la fenomenología tradicional, que, tal como señala Plessner, ignora la dimensión biológica de la existencia humana. Su obra, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1950/2016), puede considerarse como la culminación del primer giro antropológico en la fenomenología. Esta cuestión funcional lleva a Gehlen a investigar las condiciones de posibilidad de la cultura y la sociedad humanas como respuestas evolutivas a las limitaciones biológicas, en un claro desplazamiento del énfasis desde la ontología y la metafísica hacia la antropología.

En síntesis, con la aparición de Scheler, Plessner y Gehlen, la fenomenología ha girado hacia la antropología, incluso en contra del deseo de su fundador. Esto lo señala acertadamente Blumenberg al identificar el primer giro en las manos de Scheler y que, como señalamos, es resistido por Husserl (1941). Sin embargo, Hans Blumenberg (2006/2011) ahonda en la imposibilidad de hacer o ampliar la fenomenología a la antropología desde las propuestas de Husserl y Heidegger.

Sin embargo, hay dos puntos que considerar. El primero es que en Husserl (2008, §18) se puede identificar de manera muy clara que, cuando se refiere a la conciencia, no lo hace a la conciencia específica y central del ser humano, y mucho menos a sus modos, sino solo y exclusivamente a la conciencia en general o a la esencia de la conciencia. En segundo lugar, lo mismo ocurre cuando, en sus *Cartesianische Meditationen* (1931/2012), aborda el tema de la otredad, haciendo de la empatía un modo genérico de acercarse a la existencia del otro, sin especificar cómo estas dinámicas explican o analizan la existencia humana e incluso, como señala Claudia Serban (2023), este aparece sin rostro, sin sexo, sin religión, es decir, de un modo genérico. A juicio de Blumentberg (2011), por tanto, desde la aparición de *Ideen I* (1913/2011) podemos ver una respuesta concreta de Husserl, por medio de la fenomenología trascendental, a cierto antropologismo presente ya desde hace unos años en sus discípulos.

A pesar de esto, en el desarrollo actual de la fenomenología, encontramos posturas que identifican que Husserl, al abordar las temáticas anteriores, como también el ‘problema de los sexos’ (*Geschlechterproblem*), estaría posibilitando una antropología fenomenológica. Así, por ejemplo, Serban (2022, 2023) considera que es posible acercarse a fenómenos como la maternidad desde un enfoque husserliano con intereses antropológicos. En el mismo sentido, Étienne Bimbenet (2015) señala que “en realidad, la fenomenología husserliana abrió involuntariamente (e incluso sin quererlo) la posibilidad de una antropología filosófica” (p. 207).

Por otro lado, haciendo un paralelo con Husserl, Heidegger (1927/2018) también tendrá una postura crítica y distante de la antropología. A juicio de Blumenberg (2006/2011), *Sein und Zeit* no pretende hacer una antropología del *Dasein*; al contrario: a través del *Dasein* aspira, siempre y en toda su obra, indistintamente de si se trata del joven o el viejo Heidegger, a buscar el sentido del ser y, en el único que podemos encontrar respuesta, en el guardián del ser, pero sin abordarlo nunca como el objeto principal de su obra.

Y, sin embargo, no son pocos los comentarios que buscan destacar el sesgo antropológico en Heidegger. Luis César Santiesteban (2005) presenta las comprensiones antropológicas de Aristóteles en un sinóptico con Heidegger. Asimismo, Berciano (2004) señala que la propuesta de Heidegger sobre el ser y el tiempo, sobre el carácter histórico del *Dasein* y de la verdad, constituyen elementos básicos de toda antropología, a pesar de que Heidegger mismo rehúsa utilizarlas para esta disciplina filosófica.

Así también, Herbert Marcuse utilizará la propuesta heideggeriana para comprender lo esencial del humano y Françoise Dastur la abordará, a partir de la analítica existencial, en vías de pensar y realizar una antropología no metafísica en *Heidegger et la question anthropologique* (2003); lo cual, según Dominique Pradelle (2014), implica volver a pensar la finitud humana después de la *Kehre* heideggeriana. Esto también es analizado de forma concreta por Jocelyn Benoist (1998), quien sugiere que Heidegger hace una metafísica del *Dasein* o, más puntualmente, una antropología filosófica, al modo en que también la hace Ludwig Binswanger (1962, 1960/2002). El psiquiatra suizo no se enfoca en el ser humano como un organismo o un objeto, sino como un existente que, a través de su corporalidad, construye su mundo y dota de sentido a su vida.

Abordando lo más clásico de la fenomenología, la relación entre fenomenología y antropología filosófica también ha sido debatida en el contexto iberoamericano. Filósofos como Marcela Venebra (2016), Javier San Martín (2020) y Antonio Zirión Quijano (2023) han explorado las tensiones entre la fenomenología trascendental y la antropología filosófica, considerando si la fenomenología puede o debe ser entendida como una forma de antropología. Venebra (2016) propone una reforma de la antropología fenomenológica, subrayando la necesidad de replantear el modo en que se entiende el concepto de humanidad dentro de la fenomenología trascendental, mientras que San Martín (2020) defiende la idea de que la fenomenología trasciende el ámbito de la antropología al enfocarse en la constitución intersubjetiva del mundo.

En este contexto, las distintas etapas del debate, recapituladas en textos como “Quinta estación” y “Sexta estación”, junto con la propuesta de Venebra (2016), muestran cómo el cuerpo y la intersubjetividad juegan un papel clave en el intento de reconciliar la fenomenología con la antropología. La crítica de Zirión (2023) destaca que la fenomenología trasciende el estudio del ser humano al ser aplicable a otras formas de subjetividad, mientras que San Martín (2023) argumenta que el enfoque de Husserl sobre el cuerpo y la vida concreta permite una lectura más antropológica de la fenomenología. Venebra, por su parte, sostiene que la fenomenología debe ser reformada para incluir una comprensión trascendental más dinámica de la humanidad, evitando caer en un naturalismo que limita el alcance de la disciplina. A pesar de estas diferencias, todos coinciden en que la fenomenología sigue siendo relevante para la comprensión del ser humano, aunque difieren en cómo interpretar y aplicar sus principios fundamentales en el ámbito de la antropología.

Ahora bien, esta fenomenología, como bien sabemos, ha experimentado variaciones y nuevas interpretaciones. La principal, evidentemente, surge desde la lectura francesa a la fenomenología husserliana y heideggeriana. A juicio de Hans Dieter Gondek y László Tengelyi (2011) en su obra *Neue Phänomenologie in Frankreich*, la fenomenología en Francia ha radicalizado la noción de acontecimiento, de fenómeno y también han abordado la inaparencia, entre otros conceptos relevantes.

En este contexto, en el de la “nueva fenomenología francesa”, o de las “fenomenologías del acontecimiento”, también podemos encontrar un giro antropológico. Así lo señala Christian Sommer (2023), destacando la particularidad de una “antropología más allá de Husserl y Heidegger”. Esto se puede percibir, a juicio de Alexander Schnell (2014), en la obra de Marc Richir al proponer una fenomenología “refundida” que comprende toda experiencia como experiencia “humana” desde un punto de vista fenomenológico.

3. LA CUESTIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA EN LA NUEVA FENOMENOLOGÍA FRANCESA

Roberto Terzi (2015) aborda la relación entre el pensamiento de Jan Patočka y la posibilidad de una antropología fenomenológica, destacando la riqueza de las ideas del filósofo checo a pesar de la ausencia de un proyecto sistemático en esta disciplina. Aunque Patočka no desarrolla una antropología filosófica explícita, Terzi argumenta que sus escritos contienen elementos clave para este campo, como su análisis de la diferencia entre el ser humano y el animal y su descripción de los movimientos fundamentales de la existencia: arraigo, extensión y ruptura. A diferencia de Heidegger, quien evita el término “antropología”, Patočka lo adopta de manera positiva, abriendo así una nueva forma de pensar la relación del ser humano con el mundo, el tiempo y la corporalidad. Sin embargo, aunque estos aportes son valiosos, Terzi subraya que el pensamiento de Patočka sigue ligado a las tensiones fenomenológicas con respecto a la vida y la existencia.

Philippe Cabestan (2015) examina las relaciones entre fenomenología y antropología a través de tres figuras clave: Husserl, Heidegger y Sartre. A lo largo del texto, Cabestan desmonta la idea de que la fenomenología rechace de manera absoluta toda posibilidad de una antropología, argumentando que tanto Husserl como Heidegger abrieron caminos hacia una antropología fenomenológica, aunque con matices. Husserl, a pesar de su *interdit anthropologique*, reconoció la relevancia de una “antropología trascendental”, particularmente en lo que concierne a la intersubjetividad. Heidegger, por su parte, no rechazó la antropología en sí, sino que propuso una fundamentación ontológica de la misma a través de su analítica del Dasein. Sartre, aunque rechazó la noción de una naturaleza humana fija, también contribuyó al desarrollo de una antropología ontológica. En conjunto, Cabestan subraya que la fenomenología y la antropología no son disciplinas incompatibles, sino que pueden enriquecerse mutuamente, especialmente en campos como la psiquiatría.

Françoise Dastur (2015) reflexiona sobre las tensiones inherentes entre ambos campos y sobre las posibilidades que ofrece la fenomenología para una antropología filosófica. Dastur señala que la fenomenología, desde sus inicios con Husserl, ha resistido la tentación de reducirse a una ciencia de la humanidad, es decir, a una antropología basada en la experiencia mundana. Sin embargo, no niega completamente esta posibilidad, sino que sugiere que el *interdit anthropologique* es, en última instancia, una invitación a pensar en una antropología que respete los límites trascendentales de la fenomenología. A través de una conversión fenomenológica, el ego trascendental puede reconfigurarse sin perder su vínculo con el ser humano concreto, lo que abre la puerta a una antropología fenomenológica que no sacrifica las exigencias trascendentales.

Por su parte, Étienne Bimbenet (2015) examina la contribución de la fenomenología trascendental de Husserl a la antropología filosófica. Bimbenet sugiere que, a pesar del *interdit anthropologique*, la fenomenología ha proporcionado herramientas esenciales para pensar el ser humano. Conceptos como la intersubjetividad, la percepción eidética y la estructura del mundo de la vida permiten formular una antropología filosófica que respete la fenomenalidad humana sin caer en esencialismos o reduccionismos biológicos. Para Bimbenet, figuras como Sartre y Merleau-Ponty han sabido integrar estos conceptos en sus desarrollos antropológicos, mostrando que la fenomenología ofrece un marco para repensar la antropología desde una perspectiva fenomenológica trascendental.

Además, en el artículo “L’homme à son insu”, Gregori Jean (2015) aborda la desconexión entre el conocimiento objetivo del ser humano y su experiencia subjetiva desde una perspectiva fenomenológica. Inspirado por el ensayo de Thomas Nagel (1974/2024), Jean plantea que la fenomenología tiene la capacidad no solo de describir lo que significa ser humano, sino también de desafiar las nociones antropológicas tradicionales que tienden hacia el esencialismo. En su análisis, Jean argumenta que el ser humano, como un modo de aparecer único, puede ser mejor comprendido si se reconocen los límites de cualquier conocimiento objetivo sobre la propia humanidad. Esto abre un campo de discusión sobre una antropología fenomenológica que sitúe al ser humano en el centro de su fenomenalidad, sin caer en reduccionismos.

Sobre la propuesta de Michel Henry, Renaud Mallet (2022) ha argumentado que es posible elaborar una antropología. Según su investigación, Henry plantea una antropología basada en la fenomenología de la vida, donde el ser humano no se define por su relación con el mundo exterior, sino por su vida interior y la autoafectividad que le es propia. Esta visión implica que el ser humano es, en su esencia, un ser cuya realidad más fundamental no se encuentra en el mundo externo, sino en la experiencia inmanente de la vida.

Mallet (2022) subraya que, para Henry, esta antropología se caracteriza por un monismo radical que desafía la dualidad entre el ser humano y el mundo. La vida, tal como la entiende Henry, es una fuerza originaria que antecede a cualquier conceptualización externa o empírica del ser humano. En este sentido, la antropología henryana no es una mera descripción de fenómenos humanos visibles o históricos, sino una exploración de la vida en su dimensión más pura y absoluta, donde el ser humano se revela como un ser de pura afectividad, más allá de las estructuras objetivas del mundo.

Otro de los enfoques antropológicos de la fenomenología francesa se encuentra en la propuesta de Renaud Barbaras (1999), para quien la antropología no se concibe como el estudio de los atributos o capacidades positivas que distinguen al ser humano de otros seres, sino más bien como una vía para comprender la vida humana en su relación intrínseca con el deseo y la privación. Aquí, “privación” no se entiende como una carencia en un sentido tradicionalmente negativo, sino como una característica esencial de la vida que se manifiesta a través de la conciencia humana. La vida, en este contexto, se concibe como un proceso dinámico marcado por un “exceso sobre sí mismo” —temática planteada por Gondek y Tengelyi (2011) como una de las características de la nueva fenomenología francesa—, una fuerza vital que nunca se agota ni se completa, y que se experimenta como un deseo insaciable, un deseo que nunca puede ser plenamente satisfecho porque lo que persigue, el mundo, es inaprensible, siempre escapa a una captación total.

En la obra de Barbaras, por tanto, la antropología se presenta como una disciplina que explora cómo la vida humana es una manifestación de esta dinámica de privación y deseo, donde la conciencia humana no añade algo nuevo a la vida, sino que emerge de una limitación, de una “profusión vital” que la excede. Sin embargo, para Étienne Bimbenet (2014), los problemas abordados por Barbaras no son antropológicos, sino ontológicos, ya que no aborda relaciones de definición entre la vida en general y la vida humana, no relaciona las distinciones entre vida humana y vida animal, entre otros aspectos.

4. LA POSIBILIDAD DE UNA ANTROPOLOGÍA EN JEAN-LUC MARION

En “El hombre sin el ser: ampliación antropológica del pensamiento de Jean-Luc Marion”, Wilfer Alexis Yepes Muñoz (2013) desarrolla una ampliación antropológica del concepto de fenómeno saturado, explorando cómo Marion redefine la experiencia humana desde una perspectiva post-metafísica. Yepes argumenta que una posible “antropología negativa” de Marion se sustenta en la idea de que el ser humano, lejos de ser un fenómeno en sí mismo, es más bien quien recibe la donación, quien se enfrenta a una contraexperiencia y finitud que lo obliga a repensar su existencia en términos de excedencia. El artículo discute cómo la experiencia mística, donde Dios se revela como un fenómeno saturado, cuestiona la onto-teología tradicional que ha definido a Dios como ser, y presenta una antropología en la cual el humano se ve reflejado en la indignidad de su ser y su necesidad fundamental de lo divino. Esto transforma al ser humano en un ser teológico que ya no está centrado en la posesión de sí mismo, sino en su dependencia radical de la donación divina.

En el artículo “Le sujet sans subjectivité. Après le tournant théologique de la phénoménologie française”, Christian Sommer (2011) analiza el giro teológico en la fenomenología francesa, particularmente en la obra de Marion, donde el sujeto deja de ser un ente activo para convertirse en adonado. Sommer subraya cómo este desplazamiento desde la subjetividad hacia una fenomenología de la donación representa un cambio de paradigma que desafía las concepciones tradicionales de la subjetividad propuestas por Husserl y Heidegger. En lugar de constituir el mundo, el sujeto es constituido por el fenómeno que se da en exceso, lo que implica una “destitución” de la subjetividad tradicional. Esta fenomenología del adonado redefine la identidad del ser humano desde la pasividad radical, como un testigo que se recibe a sí mismo a través de lo que se le da. Este enfoque postmetafísico no solo propone una crítica al cogito cartesiano, sino que abre la puerta a una “antropología fenomenológica” en la que el sujeto es moldeado por la estructura donadora de los fenómenos saturados.

Pascale Tabet (2017), en su obra *Amour et donation chez Jean-Luc Marion*, se enfoca en cómo la donación del amor redefine al ser humano dentro del marco de la fenomenología marioniana. Según Tabet, el amor es concebido como una forma de donación que excede cualquier noción de reciprocidad o intercambio. Este amor, entendido como donación pura, es un modo fundamental de manifestación del ser humano, que no actúa por sí mismo, sino que es configurado por la donación que lo convierte en adonado. En lugar de un sujeto que actúa, el ser humano se convierte en un receptor de este exceso, lo que resalta una posible antropología donde la relación con lo otro se experimenta como un desbordamiento que supera cualquier categorización ontológica. Tabet señala que esta fenomenología del amor permite repensar la subjetividad no como algo autosuficiente, sino como algo que está radicalmente abierto y expuesto a la alteridad que lo constituye.

En el artículo “Envisager l’animal: Dés-ontologiser l’anthropologie de l’altérité” de Julián García Labrador y Stéphane Vinolo (2022), se aborda la relación entre humanos y no-humanos desde una perspectiva fenomenológica, destacando el papel de la contra-intencionalidad en la comprensión de la alteridad, a partir de la obra de Marion. Los autores critican el marco ontológico tradicional que ha definido la alteridad como una categoría limitada, sugiriendo que a través de la fenomenología de Jean-Luc Marion es posible concebir la alteridad no como un fenómeno dado, sino como una interpretación del fenómeno que depende de la disponibilidad del sujeto para recibir lo que se le da. Esta visión permite una apertura radical hacia lo no-humano, rompiendo con las fronteras ontológicas que separan a los humanos de otros seres. Al aplicar esta lógica a la antropología, los autores proponen una “des-ontologización” de la alteridad que cuestiona las categorías fijas, resaltando la importancia de la hermenéutica en la construcción de la relación entre humanos y no-humanos.

El libro *Anthropologie phénoménologique: Certitudes négatives de Jean-Luc Marion* de Fidèle Adetou (2021) ofrece una exploración de la antropología fenomenológica en el marco del pensamiento de Marion. Adetou se centra en el concepto clave de la certeza negativa, que Marion presenta como una forma de abordar el conocimiento humano. Este concepto desafía la epistemología cartesiana, al afirmar que el no-conocimiento del ser humano no es un vacío de conocimiento, sino una certeza en sí misma. La crítica principal se dirige al intento de objetivar al ser humano, algo que Marion rechaza categóricamente al argumentar que toda definición del humano lo reduce y lo amenaza, llevándolo a un estado de cosificación. Así, la antropología fenomenológica no busca definir al ser humano en términos objetivos, sino reconocer su indeterminabilidad esencial y su carácter saturado como fenómeno que excede cualquier intento de reducción conceptual. Sin embargo, cabe señalar que la obra de Adetou no pretende ser una revisión exhaustiva de toda la obra de Marion, ya que se limita a explorar este concepto específico sin profundizar en otros temas fundamentales de su pensamiento, como la donación o el fenómeno saturado.

Por su lado, y refiriendo puntualmente a la antropología, Jean-Luc Marion (2010) explora a fondo la relación entre el pensamiento y la existencia del yo a partir del principio cartesiano “pienso, luego existo” en el contexto de “L’indéfinissable ou la face de l’homme”, primer capítulo de *Certitudes négatives*. Allí desarrolla la idea de que, aunque el acto de pensar confirma la existencia, no necesariamente aclara la esencia del yo que piensa. Así, el pensamiento, aunque es fundamental para afirmar la existencia, a menudo es algo que ocurre independientemente de la voluntad del individuo y se impone a sí mismo. Esto plantea un dilema en el que, aunque el pensamiento ocurre en primera persona, lo pensado no necesariamente se alinea con la esencia o la voluntad del individuo, sino que se presenta como algo externo y a menudo contradictorio a uno mismo.

A juicio de Marion (2010), según Kant, el ego solo puede conocerse como aparece, no como es en realidad, lo cual es una limitación fundamental del conocimiento. Esta problemática se extiende a la idea de que el yo que piensa no puede conocerse plenamente a sí mismo como objeto de pensamiento porque siempre terminará siendo un objeto más entre otros, ya que la filosofía kantiana fija los márgenes de toda la manifestación de los fenómenos desde el sujeto y no desde cómo estos se dan (Marion, 2023). Este esfuerzo por conocerse lleva a una serie de reflexiones sobre la naturaleza del pensamiento, el conocimiento y la identidad, y se concluye que el ser humano, en su esfuerzo por definirse y conocerse, enfrenta limitaciones intrínsecas que lo colocan en una posición paradójica respecto a su propia existencia y esencia.

A continuación, se centra en la profunda problemática de la autocomprensión humana e introduce la idea de que el yo trascendental, aunque es un pensamiento y un sustrato de otros pensamientos, no ofrece un verdadero conocimiento de sí mismo y se reduce a un objeto empírico en la antropología. A pesar de la aparente sencillez e inevitabilidad de concluir que la persona, como concepto, podría ser obsoleto, la aporía identificada sugiere más bien una paradoja: el humano es inaccesible a sí mismo y no puede definirse reducidamente como “hombre”, “humano” o cualquier otro término. Esto no implica que el humano no se conozca, sino que se conoce demasiado superficialmente, solo como objeto, lo cual oculta su verdadera naturaleza.

En cuanto recurre a la tradición, Marion (2010) explora cómo Agustín de Hipona aborda esta cuestión, viendo el yo como un interrogante profundo, muy en la línea del pensamiento neoplatónico. La imposibilidad de definirse a sí mismo como objeto no solo se ve como una limitación, sino también como una característica definitoria que es profundamente negativa: siempre se es una pregunta para uno mismo. Así, desde Agustín, sostiene que

El yo no tiene otra idea de sí mismo que la de un yo objeto, y en principio nunca tendrá otra. Con todo, queda por decidir si este mismo hecho, en su negación, no constituye ya un conocimiento. La aporía como tal enseña algo: ofrece la certeza de la paradoja del autoconocimiento. (Marion, 2010, p. 40)

Marion (2010), partiendo de esta premisa y tras analizar que Malebranche sostiene que no tenemos una comprensión clara del alma ni de sus modificaciones, idea compartida por Spinoza, quien además argumenta que la mente solo se conoce a sí misma en la medida en que percibe las afecciones del cuerpo, y que esta perspectiva coincide con la conclusión de Locke, quien afirma que desconocemos la verdadera naturaleza de esa entidad pensante que identificamos como nuestro propio ser, concluye que cualquier definición del ser humano es, en realidad, una paradoja que se trasciende a sí misma en cada intento de definición.

Marion (2010), además, sostiene que esta profunda escisión y la continua alienación del yo de sus propios aspectos más íntimos plantean una paradoja y una crítica implícita a la noción cartesiana y moderna del conocimiento y del ser. El conocimiento del yo no es simplemente un fracaso epistémico, sino que refleja una limitación intrínseca en la forma en que el yo puede ser objeto de estudio. Además, se plantea que la comprensión del ser humano por el mismo ser humano está inherentemente limitada y alienada por el hecho de que el objeto de estudio (el ego) siempre permanece en parte indefinible y enigmático, lo que subraya la insuficiencia de la ciencia y la ontología para capturar la esencia del ser humano.

Finalmente, Marion habla sobre la imposibilidad de la autocomprensión en términos de la distinción entre el ser y el objeto. Al intentar definirse o entenderse a través de conceptos claros y distintos, el ser humano puede acabar alineándose a sí mismo, reduciéndose a un mero objeto del pensamiento. Esta alienación no solo afecta a la comprensión de uno mismo, sino que también compromete la autenticidad y la integridad del yo. En lugar de clarificar, el conocimiento puede oscurecer y, en lugar de liberar, puede limitar, dejando al ser humano en un estado de continua búsqueda y cuestionamiento sobre su propia naturaleza y existencia.

En este sentido, la pregunta “¿Qué es el ser humano?” oculta peligros, ya que presupone que el ser humano puede ser entendido y definido como un objeto. Esta idea lleva implícita la posibilidad de negar la humanidad de un individuo si no se ajusta a la definición preconcebida, lo que constituye una forma de exclusión y de violencia simbólica y física.

La enajenación a través de la medicalización, para Marion (2010), es un ejemplo potente de cómo las estructuras y sistemas pueden transformar la experiencia humana en algo manejable y categorizable, reduciendo a la persona a un conjunto de síntomas o a una entidad mecánica en el proceso médico, como también señala en *Le Phénomène Érotique* (Marion, 2003). Esta transformación no solo aliena al individuo de su sentido del yo, sino que también puede llevar a un trato que borra la singularidad de su experiencia humana, tratándola como un mero objeto de tratamiento. Marion también critica las estructuras económicas y sociales que definen al ser humano en términos reduccionistas como “agente económico”, donde las decisiones y los comportamientos se entienden principalmente en términos de coste-beneficio, ignorando los aspectos de la vida humana que escapan a la calculabilidad y la mercantilización. Este enfoque no solo simplifica excesivamente la complejidad de la existencia humana, sino que también promueve una visión del ser humano que facilita su explotación. La propuesta de Marion también se extiende a la esfera política, donde la definición del ser humano como un objeto político puede ser manipulada para fines de control y exclusión. La conversión del ser humano en un número, en una estadística, es una deshumanización que permite a las autoridades políticas y sociales gestionar poblaciones de manera que pueden llevar a formas de discriminación o incluso de violencia, bajo la justificación de la gestión de la identidad, como señala en la situación actual de Francia respecto a la migración (Marion, 2017).

En base a la lectura que realiza Marion de las distintas definiciones del ser humano y considerando que, al igual que Husserl y Heidegger, tiene un rechazo a definiciones antropológicas, pretendemos —no obstante— situarnos en torno al giro antropológico en la “nueva fenomenología francesa” e insistir en la pregunta respecto de qué espacio tiene esta cuestión en la obra del representante más relevante —a saber, Jean-Luc Marion— y cómo podría ser posible un acercamiento antropológico al adonado a la luz de conceptos como el cruce erótico, la comprensión de la comunidad, la relación con la animalidad y la propia ipseidad.

5. CONCLUSIONES

La propuesta de Jean-Luc Marion redefine la antropología desde una perspectiva fenomenológica, integrando conceptos como el adonado y la donación, que desafían las nociones tradicionales de la subjetividad humana. Mientras que la fenomenología clásica de Husserl y Heidegger evita las aproximaciones explícitas a la antropología, Marion introduce un modelo en el que el ser humano no es simplemente un sujeto activo, sino un receptor de fenómenos saturados que lo constituyen. Este enfoque, denominado antropología negativa, enfatiza las limitaciones intrínsecas del autoconocimiento humano, posicionando al individuo como un fenómeno en constante trascendencia de cualquier intento de reducción conceptual. De este modo, Marion se aparta de las categorías ontológicas y metafísicas tradicionales, abriendo nuevas posibilidades para pensar al ser humano desde una fenomenología centrada en la excedencia y la receptividad (Marion, 2010).

El concepto de adonado es clave en esta fenomenología, ya que redefine la existencia humana como una experiencia profundamente receptiva, en la que el individuo se encuentra moldeado por los fenómenos que se le dan. A diferencia de las perspectivas modernas que centran la subjetividad en el cogito cartesiano o en el *Dasein* heideggeriano, Marion argumenta que el sujeto no constituye el mundo, sino que es constituido por él a través de la donación. Esta pasividad radical no implica una negación de la agencia humana, sino una reconfiguración de su lugar dentro del marco fenomenológico. El adonado, como figura central, permite analizar cómo la identidad humana se forma en su relación con lo dado, subrayando la importancia de la apertura y la vulnerabilidad como condiciones esenciales de la existencia (Sommer, 2011).

Además, Marion introduce la idea de una antropología negativa que resalta la imposibilidad de definir al ser humano de manera objetiva. Este enfoque se centra en el concepto de certeza negativa, que desafía las epistemologías tradicionales al afirmar que la falta de conocimiento absoluto sobre el ser humano no representa una carencia, sino una forma paradójica de certeza. Este planteamiento subraya que cualquier intento de cosificar al individuo a través de definiciones fijas lo reduce a un objeto manejable, ignorando la complejidad de su fenomenalidad. De esta manera, Marion critica las estructuras modernas que deshumanizan al individuo, ya sea a través de la economía, la política o la medicina, reduciendo al ser humano a un agente funcional o un número estadístico (Adetou, 2021; Marion, 2010).

La donación del amor, como fenómeno saturado, también desempeña un papel crucial en la antropología implícita de Marion. Según esta perspectiva, el amor no es simplemente una emoción o una relación, sino un acto de donación que excede cualquier lógica de reciprocidad. Este fenómeno configura al ser humano no como un ente autosuficiente, sino como un receptor radicalmente abierto a la alteridad. Tal redefinición de las relaciones humanas implica una antropología centrada en la ética de la receptividad y el reconocimiento de lo otro como fuente de significado. Esta fenomenología del amor contribuye a una comprensión del ser humano como una existencia marcada por la exposición a lo que le desborda, desafiando las categorizaciones ontológicas tradicionales y promoviendo una nueva forma de pensar la subjetividad humana (Tabet, 2017).

Por otro lado, Marion propone una crítica contundente al antropocentrismo inherente a muchas tradiciones filosóficas. En lugar de posicionar al ser humano como el centro del universo fenomenológico, Marion enfatiza su indigencia frente a lo dado, subrayando la dependencia de la donación como condición fundamental de su existencia. Este enfoque no solo amplía los límites de la fenomenología hacia una reconfiguración antropológica, sino que también desafía las narrativas modernas que buscan definir al ser humano en términos de control y autosuficiencia. Así, Marion ofrece una alternativa radical para abordar la antropología desde una perspectiva fenomenológica, dejando abierta la posibilidad de un diálogo fructífero con otras disciplinas y tradiciones de pensamiento (Marion, 2010; Sommer, 2011).

La propuesta de Marion aborda la relación entre el cuerpo, la comunidad y la fenomenalidad, temas que, aunque no son desarrollados de manera sistemática en su obra, encuentran puntos de articulación relevantes dentro de su fenomenología. El cuerpo, como mediador de la experiencia fenomenológica, se presenta como un espacio en el que la donación se manifiesta de forma concreta y tangible. Sin embargo, Marion evita reducir el cuerpo a una categoría biológica u ontológica, prefiriendo explorar su fenomenalidad en términos de su capacidad para recibir y responder a lo dado. Este enfoque permite integrar la corporeidad en una antropología que no sacrifica la trascendencia del fenómeno, pero que reconoce su importancia en la constitución del ser humano como adonado. Asimismo, la comunidad se perfila como un espacio donde las relaciones intersubjetivas se configuran a través de la donación, destacando la importancia de la alteridad en la constitución de la subjetividad humana (Tabet, 2017).

Otro aspecto crucial en la fenomenología de Marion es su énfasis en la crítica a las definiciones reductivas del ser humano, especialmente en contextos modernos de medicalización, economicismo y política. Marion señala que estas perspectivas no solo alienan al individuo de su esencia fenomenológica, sino que también fomentan una deshumanización que trivializa la riqueza de la experiencia humana. Por ejemplo, en el ámbito médico, el ser humano se convierte en un objeto de tratamiento, reducido a una colección de síntomas o datos estadísticos, mientras que en la economía se le define como un agente funcional cuyas decisiones se miden en términos de costo-beneficio. Estas reducciones, argumenta Marion, no solo son epistemológicamente insuficientes, sino que también representan formas de violencia simbólica y práctica, al negar la complejidad y singularidad de la existencia humana (Marion, 2010, 2017).

En este contexto, la relación entre fenomenología y teología en la obra de Marion adquiere un significado especial, ya que su antropología implícita se encuentra profundamente influida por sus reflexiones sobre la donación divina. La experiencia de lo sagrado, concebida como un fenómeno saturado, redefine al ser humano no como un ente centrado en sí mismo, sino como alguien radicalmente abierto a la trascendencia. Este desplazamiento hacia lo teológico no implica un abandono de la fenomenología, sino una expansión de sus límites para incluir dimensiones que tradicionalmente han sido excluidas del análisis filosófico. La donación divina, según Marion, transforma al ser humano en un receptor que no puede ser comprendido plenamente sin referencia a lo que excede su capacidad de comprensión. Esta perspectiva ofrece una forma novedosa de integrar la fenomenología con la teología, ampliando sus implicaciones antropológicas (Adetou, 2021; Sommer, 2011).

Además, Marion desarrolla una profunda crítica a la noción cartesiana de subjetividad, proponiendo una fenomenología en la que el sujeto ya no se define por su capacidad de pensamiento, sino por su relación con lo que se le da. Esta redefinición tiene implicaciones significativas para la antropología, ya que desplaza el énfasis de la actividad hacia la receptividad, desafiando la tradición moderna que ve al ser humano como un agente activo que domina su entorno. Según Marion, la subjetividad no puede entenderse en términos de autoafirmación, sino como una apertura radical hacia la alteridad que la constituye. Este enfoque postmetafísico no solo critica las limitaciones del cogito cartesiano, sino que también propone una alternativa para pensar al ser humano en términos que trascienden las categorías tradicionales de la filosofía occidental (Marion, 2010).

Finalmente, Marion subraya la importancia de abordar la pregunta “¿qué es el ser humano?” con cautela, ya que cualquier intento de responderla desde un marco conceptual fijo corre el riesgo de deshumanizar al individuo. En lugar de buscar una definición exhaustiva, Marion propone que el ser humano debe ser comprendido como un fenómeno saturado, cuya complejidad excede cualquier intento de reducción epistemológica. Esta posición no implica un rechazo al conocimiento, sino una crítica a las formas de saber que intentan cosificar al ser humano. Al enfatizar la paradoja y la excedencia como elementos centrales de la experiencia humana, Marion abre un espacio para una antropología fenomenológica que no solo respeta, sino que también celebra la indeterminabilidad esencial de la existencia humana (Adetou, 2021; Sommer, 2011).

En conclusión, la fenomenología de Jean-Luc Marion ofrece una propuesta profundamente renovadora en el ámbito de la antropología, desafiando las concepciones tradicionales de la subjetividad humana. Su concepto de adonado, en el marco de una fenomenología de la donación, redefine al ser humano no como un sujeto activo que constituye el mundo, sino como un receptor cuya existencia se configura en su apertura radical a lo dado. Esta antropología negativa subraya las limitaciones del autoconocimiento y destaca la vulnerabilidad y dependencia como condiciones esenciales de la existencia. Al integrar elementos como la

corporeidad, la comunidad y la trascendencia, Marion amplía el horizonte de la fenomenología hacia una comprensión más compleja y dinámica del ser humano, superando las categorías reduccionistas propias de la modernidad. Su crítica al antropocentrismo y a las definiciones objetivistas del ser humano, junto con su énfasis en la excedencia y la receptividad, posicionan su obra como un punto de referencia clave para abordar los desafíos contemporáneos en la filosofía, abriendo nuevos caminos para articular una antropología fenomenológica que reconozca la indeterminabilidad de la condición humana.

Bibliografía

- Adetou, F. (2021). *Anthropologie phénoménologique. Certitudes négatives de Jean-Luc Marion* [Antropología fenomenológica. certezas negativas de Jean-Luc Marion]. Naguézé.
- Barbaras, R. (1999). *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception* [Deseo y distancia. Introducción a una fenomenología de la percepción]. VRIN.
- Benoist, J. (1998). *L'idée de phénoménologie* [La idea de la fenomenología]. Beauchesne.
- Binswanger, L. (1962). *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* [Formas básicas y conocimientos de la existencia humana]. Reinhardt.
- Binswanger, L. (2002). *Mélancolie et manie: Études phénoménologiques* [Melancolía y manía: estudios fenomenológicos] (J.-M. Azorin, Y. Totoyan, & A. Tatossian, trads.). PUF. (Trabajo original publicado en 1960)
- Bimbenet, E. (2014) Le seul absolu, c'est la phénoménalité même [Lo único absoluto es la fenomenalidad misma]. En C. Sommer (Coord.), *Nouvelles phénoménologies en France* (pp. 137-144). Hermann.
- Bimbenet, É. (2015). La formule transcendantale. Sur l'apport de la phénoménologie à l'anthropologie philosophique [La fórmula trascendental. Sobre la contribución de la fenomenología a la antropología filosófica]. *Alter*, (23), 206-225. <https://doi.org/10.4000/alter.388>
- Blumenberg, H. (2011). *Descripción del ser humano* (G. Mársico, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 2006)
- Cabestan, P. (2015). Phénoménologie, anthropologie: Husserl, Heidegger, Sartre [Fenomenología, antropología: Husserl, Heidegger, Sartre]. *Alter*, (23), 226-242. <https://doi.org/10.4000/alter.390>
- Dastur, F. (2003). *Heidegger et la Question Anthropologique* [Heidegger y la cuestión antropológica]. Peeters.
- Dastur, F. (2015). Phénoménologie et anthropologie [Fenomenología y antropología]. *Alter*, (23), 28-45. <https://doi.org/10.4000/alter.369>
- Falque, E. (2014). *Le Combat amoureux* [La lucha del amor]. Hermann.
- Filiz, K. (2024). *Event and Subjectivity. The Question of Phenomenology in Claude Romano and Jean-Luc Marion* [Acontecimiento y subjetividad. La cuestión de la fenomenología en Claude Romano y Jean-Luc Marion]. Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004689541>
- García Labrador, J. & Vinolo, S. (2022). Viewing the animal: De-ontologizing the anthropology of otherness [Mirar al animal: desontologizar la antropología de la alteridad]. *VISUAL REVIEW. International Visual Culture Review Revista Internacional De Cultura Visual*, 9(1), 167–184. <https://doi.org/10.37467/gkarevvisual.v9.3119>
- Gehlen, A. (2016). *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt* [El hombre: su naturaleza y su posición en el mundo]. Vittorio Klostermann. (Trabajo original publicado en 1950)
- Gondek, H.-D. & Tengely, L. (2011). *Neue Phänomenologie in Frankreich* [Nueva fenomenología en Francia]. Suhrkamp.
- Gschwandtner, C. (2014). *Degrees of Givenness* [Grados de donación]. Indiana.
- Heidegger, M. (2018). *Ser y Tiempo*. (Rivera, J. Trad.). Universitaria. (Trabajo original publicado en 1927)

- Horner, R. (2017). *Jean-Luc Marion: A Theological Introduction* [Jean-Luc Marion: Una introducción teológica]. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315251578> (Trabajo original publicado en 2005)
- Husserl, E. (1941). Phänomenologie und Anthropologie [Fenomenología y Antropología]. *Philosophy and Phenomenological Research*, 2(1), 1-14. <https://doi.org/10.2307/2102671>
- Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Prometeo.
- Husserl, E. (2011). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I* [Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I]. De Gruyter. (Trabajo original publicado en 1913)
- Husserl, E. (2012). *Cartesiansche Meditationen* [Meditaciones cartesianas]. Meiner. (Trabajo original publicado en 1931)
- Jean, G. (2015). L'homme à son insu [El hombre sin su conocimiento]. *Alter*, (23), 186-205. <https://doi.org/10.4000/alter.386>
- Mallet, R. (2022). *Humanitas et vie phénoménologique absolue: L'être humain dans la philosophie de Michel Henry* [Humanitas y vida fenomenológica absoluta: el ser humano en la filosofía de Michel Henry][Tesis doctoral]. Université Jean Moulin - Lyon III. <https://hal.science/tel-04083451/>
- Marion, J.-L. (2003). *Le Phénomène Érotique* [El fenómeno erótico]. Grasset.
- Marion, J.-L. (2010) *Certitudes negatives* [Certezas negativas]. Grasset.
- Marion, J.-L. (2017). *Brève apologie pour un moment catholique* [Breve disculpa por un momento católico]. Grasset.
- Marion, J.-L. (2023). *Étant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation* [Dado: Ensayo sobre una fenomenología de la donación]. PUF.
- Nagel, T. (2024). *What Is It Like to Be a Bat?* [¿Cómo es ser un murciélago?]. Oxford. <https://doi.org/10.1093/oso/9780197752791.001.0001> (Reimpresión de "What Is It Like to Be a Bat?", 1974, *The Philosophical Review*, 83(4), pp. 435-450, <https://doi.org/10.2307/2183914>)
- Pizzi, M (2024). *Fenomenología del exceso*. SB.
- Plessner, H. (1975). *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie* [Las etapas de lo orgánico y del hombre: Introducción a la antropología filosófica]. De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110845341>
- Pradelle, D. (2014) Temporalité, finitude et inapparence. Questions adressées à Françoise Dastur [Temporalidad, finitud e inapariencia. Preguntas dirigidas a Françoise Dastur]. En C. Sommer (Coord.), *Nouvelles phénoménologies en France* (pp. 79-92). Hermann.
- Prášek, P. (2022). *Le devenir-autre de l'existence. Étude sur la phénoménologie contemporaine en France* [El devenir-otro de la existencia. Estudio sobre la fenomenología contemporánea en Francia]. Harmann.
- Roggero, J. (2019). *Hermenéutica del amor*. SB.
- San Martín, J. (2020). Quinta estación en el debate sobre fenomenología y antropología. *Acta Mexicana de Fenomenología: Revista de Investigación Filosófica y Científica*, (5), 201-240.
- San Martín Sala, J. (2023). Séptima estación. *Investigaciones Fenomenológicas*, 20, 469-512. <https://doi.org/10.5944/rif.20.2023.39162>

- Santiesteban, L. C. (2005). Heidegger: La relación de su pensar con la antropología. *Signos Filosóficos*, 7(13), 73-103. <https://signosfilosoficos.izt.uam.mx/index.php/SF/article/view/311>
- Berciano, M. (2004). Heidegger: Antropología problemática. En J. F. Sellés (ed.), *Propuestas antropológicas del siglo XX* (pp. 77-103). Ediciones Universidad de Navarra.
- Serban, C. (2022). Husserl, phénoménologue de la maternité? [Husserl, ¿fenomenólogo de la maternidad?]. *Alter*, (30), 13-29. <https://doi.org/10.4000/alter.2413>
- Serban, C. (2023). Déformaliser l'intersubjectivité [Desformalizando la intersubjetividad]. *Doispontos*, 20(1), 198-208. <https://doi.org/10.5380/dp.v20i1.86984>
- Schnell, A. (2014) Refonder la phénoménologie [Reconstruyendo la fenomenología]. En C. Sommer (Coord.), *Nouvelles phénoménologies en France* (pp. 55-65). Hermann.
- Scheler, M. (2014). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* [Formalismo en la ética y ética del valor material]. Meiner. (Trabajo original publicado en 1913)
- Scheler, M. (2018). *Esencia y formas de la simpatía* (J. Gaos, Trad.). Sígueme. (Trabajo original publicado en 1923)
- Szilasi, W. (2003). *Introducción a la fenomenología de Husserl*. Amorrortu.
- Sommer, C. (2011). Le sujet sans subjectivité. Après le «tournant théologique» de la phénoménologie française [El sujeto sin subjetividad. Después del «giro teológico» en la fenomenología francesa]. *Revue Germanique Internationale*, (13), 149-162. <https://doi.org/10.4000/rgi.1133>
- Sommer, C. (2023). Anthropologie de la phénoménologie, phénoménologie de l'anthropologie [Antropología de la fenomenología, fenomenología de la antropología]. *Doispontos*, 20(1), 179–187. <https://doi.org/10.5380/dp.v20i1.86985>
- Tabet, P. (2017). *Amour et donation chez Jean-Luc Marion* [Amor y donación en Jean-Luc Marion]. L'Harmattan.
- Terzi, R. (2015). Ouverture au monde et mouvements de l'existence: notes pour une anthropologie chez Patočka [Apertura al mundo y movimientos de existencia: notas para una antropología en Patočka]. *Alter*, (23), 150-167. <https://doi.org/10.4000/alter.383>
- Venebra, M. (2016). *La reforma fenomenológica de la antropología*. Aula.
- Vinolo, S. (2019). *Jean-Luc Marion, apologie de l'inexistence* [Jean-Luc Marion, apología de la inexistencia]. L'Harmattan.
- Yepes Muñoz, W. A. (2013). El hombre sin el ser: ampliación antropológica del pensamiento de Jean-Luc Marion. *Revista Guillermo de Ockham*, 11(2), 187-195. <https://doi.org/10.21500/22563202.2348>
- Zirión Quijano, A. (2023). Sexta estación en el debate sobre fenomenología y antropología. *Investigaciones Fenomenológicas*, (20), 281–467. <https://doi.org/10.5944/rif.20.2023.38520>

NOTAS

- 1 Texto resultado del fondo FAA2024 de la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile.

AmeliCA

Disponible en:

<https://portal.amelica.org/ameli/ameli/journal/828/8285349011/8285349011.pdf>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en portal.amelica.org

AmeliCA

Ciencia Abierta para el Bien Común

Francisco Novoa-Rojas

La cuestión de la antropología en la propuesta de Jean-Luc Marion

The Question of Anthropology in Jean-Luc Marion's Proposal

Tabano

núm. 26, 2025

Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, Argentina

revista_tabano@uca.edu.ar

ISSN-E: 2591-572X

DOI: <https://doi.org/10.46553/tab6857>



CC BY-NC-SA 4.0 LEGAL CODE

Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.