

Mena Malet, Patricio

La atención viva y el amor como acto orientado

VI Congreso Internacional de Literatura, Estética y Teología
“El amado en el amante : figuras, textos y estilos del amor hecho historia”
Facultad de Filosofía y Letras y Facultad de Teología – UCA
Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Mena Malet, Patricio. “La atención viva y el amor como acto orientado” [en línea]. Congreso Internacional de Literatura, Estética y Teología “El amado en el amante : figuras, textos y estilos del amor hecho historia”, VI, 17-19 mayo 2016. Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras. Facultad de Teología ; Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología, Buenos Aires. Disponible en:
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/atencion-viva-amor-acto-mena.pdf> [Fecha de consulta:]

La atención viva y el amor como acto orientado

Patricio Mena Malet¹

Universidad de La Frontera, Temuco-Chile

1.- El fenómeno del amor: intencionalidad y contra-intencionalidad

En una entrevista concedida a Vincent Citot, Philippe Grosos afirma que: “Lo propio de lo que se llama ‘fenomenología’ es no existir en tanto que *escuela*, en tanto que *estilo* o *disciplina* et tal vez probablemente incluso ¡en tanto que tal! La fenomenología no existe sino al reinventar cada vez el modo de aproximación que es el suyo para adaptarse mejor al fenómeno que intenta pensar. La única exigencia, si hay una, es pensar lo que se da en términos de *fenómeno* y por tanto pensar su *modo de donación*” (Citot & Grosos 2008/2, 134). Es, por tanto, el fenómeno lo que mandata y gobierna el modo de aproximación que le es debida en estricta obediencia a la consigna husserliana de “volver a las cosas mismas” (Husserl 1985, 218). ¿Qué decir, entonces, del fenómeno del amor y de las exigencias que impone a la fenomenología en su intento por dar cuenta de su modo de manifestación? ¿De qué modo orienta o reorienta a la fenomenología misma en su intención metódica? No se trata de un fenómeno marginal. Por el contrario, es el propio Husserl quien reconoce su centralidad al afirmar que: “el amor, en sentido auténtico, es uno de los problemas fundamentales de la Fenomenología y esto no solo en la particularidad e individualidad abstractas. Es un problema de las fuentes elementales intencionales así como en sus formas reveladas de la intencionalidad que se manifiesta en las profundidades, en las alturas y en las

¹ Este artículo presenta resultados de la investigación desarrollada en el marco del proyecto Fondecyt Regular

extensiones universales de la intencionalidad” (Husserl, Ms. E III 2/36b)². Con ello, no solo se reconoce la gravedad del amor para y en la fenomenología husserliana, sino que se indica, además, la vía a partir de la cual aproximarse a este fenómeno tan singular como central para la dilucidación y comprensión de la existencia personal y comunitaria: el amor, antes que ser abordado como una “cualidad psicológica”, compromete su dilucidación desde la vida intencional del sujeto, movilizándolo, por tanto, a la fenomenología intencional y trascendental. Es aquí, precisamente, que nace un disenso abierto por E. Levinas y profundizado últimamente por Jean-Luc Marion, pues, a juicio de este último para dar con el fenómeno del amor no basta poner en obra una fenomenología intencional, sino que es preciso una fenomenología contra-intencional, esto es una que reivindique al fenómeno en su ipseidad, en su aparecer por sí mismo liberado de toda condición subjetiva que pudiera serle impuesta. Una fenomenología contra-intencional –que es la vía asumida por Levinas, Maldiney, Romano, Marion, etc.- desplaza el lugar de lo trascendental, sin suprimirlo, reconociendo que es el fenómeno aquel que se impone por sí y constituye al sujeto al que le arriba. De este modo, y a juicio de Marion, el amor no puede ser comprendido como un fenómeno constituido, sino constituyente; es del orden del acontecimiento. Pero, antes de entrar en lo vivo de esta discusión –que nos parece de la más alta relevancia-, es preciso indicar que el disenso entre la fenomenología intencional y la contra-intencional conlleva a su vez la dilucidación del fenómeno del amor en su donación, así como de la mejor vía de acceso a éste.

Mas, es preciso detenernos aún en algunas notas de Husserl sobre el amor con el fin de precisar el asunto que es el nuestro aquí. Pues, si hay un disenso entre ambas aproximaciones fenomenológicas identificadas –la vía husserliana y la de Marion-, hay también, al menos, una consonancia, una misma resonancia en ambas miradas fenomenológicas en torno al

² Texto citado y traducido por Crespo 2012a, 16.

amor, y que nos interesa mucho dejar de manifiesta. Con este fin se puede citar el siguiente texto de Husserl. Aquí el autor afirma que: “El auténtico yo ama, se entrega amantemente a su auténtico fin, y su cuidado es cuidado amante. La vida auténtica es, absolutamente, vida en el amor lo cual significa totalmente lo mismo que la ‘vida en el deber absoluto’. Lo que quiero lo caracterizo con las palabras ‘yo debo eso’. Sigo una exigencia. Aquí sigo lo que me apela de un modo completamente personal y esto no es otra cosa sino lo que, en el sentido más profundo, amo, lo que el sentido más hondo quiero. Desde mí mismo y puramente desde mí mismo no puedo querer sino lo que amo personalmente. El amor es la dirección del yo a aquello que atrae de un modo completamente individual a este yo [...]” (Husserl, Ms A V 21/90a)³. Este texto nos permite entrar de lleno en el problema –entre la disonancia y la consonancia que hay entre ambas fenomenologías del amor-. Por un lado, se puede apreciar cómo Husserl reconoce en el amor un “peso” (Housset 2007, 481; Crespo 2012a, 115) radical sobre la existencia personal, pues la vuelve y la sumerge en “el deber absoluto”. Es un acto que “direcciona” y orienta hacia lo que, atrayendo al yo, lo singulariza e individualiza. Compromete al sujeto en el todo de su vida precisamente porque revela el carácter orientado y respondiente de la existencia personal. Lo que es preciso destacar, entonces, es la relación estricta que Husserl reconoce entre el amor personal y la apelación o instancia apelante que es interiorizada como un deber absoluto. El sujeto amante es, por consiguiente, apelado y en situación de responder a dicho llamado. Y en tanto tal, su existencia personal y singular es atraída y reunida por la apelación que le es dirigida. Hay, por consiguiente, una dimensión atencional, que es propia del amor, y que consiste en atraer, reorientar y direccionar a la persona hacia posibles inéditos. Así, el amor compromete al amante poniéndolo de frente a una exigencia absoluta, llamándolo al cumplimiento de una vocación, de una misión interiorizada como lo que más hondamente quiere. En este primer punto, el amor destaca,

³ Este texto es citado y traducido por Crespo 2012a, 23.

subraya, mienta la individualidad y singularización de la persona. En suma, el amor personal *despierta*, por consiguiente, al yo a la tarea misma de su vocación y realización, lo conmina y lo llama a decidir: “Mi individualidad personal, afirma Husserl, se expresa propia y profundamente en el modo, intensidad y direcciones de mi amor: yo soy quien soy y la peculiaridad individual se muestra en que soy precisamente quien ama como yo amo, que precisamente eso me llama y no aquello” (Husserl, Ms. B I 21/60a)⁴. La llamada se fenomenaliza solo mediante su interiorización, es decir, por medio de la asunción o apropiación del deber o exigencia absoluta que nos dona como siendo lo más querido por el amante. Mas, tal proceso de interiorización se confunde con la personalización misma del sujeto que no puede responder y reorientar su existir sin un *estilo* singular y personal, propio. Así, el amor es un acto que volviendo a la persona hacia lo otro - el mundo- y el otro – revelando la otredad del amado-, pone en juego un tipo de atención específica sin la cual, el sujeto personal, no podría responder al otro amado como amante, ni a aquello que ejerce una atracción profunda sobre él orientándolo o reorientándolo hacia las cosas mismas de un modo nuevo y singular: el amor, en este sentido, implica un despertar del sujeto hacia un modo nuevo de mantenerse en el mundo y con los otros; aporta una visión inédita por la cual el sujeto interioriza lo auténticamente querido y queda vuelto, a su vez, hacia ello. Esta *conversión atencional* es posible por el carácter atrayente de las cosas mismas –el amado siendo *ejemplar* en este caso- que no solo vuelve nuestra mirada hacia ellas, sino que la reorienta de un modo inesperado. Y en este sentido, el amor porta una atencionalidad que no debe ser confundida con la atención perceptiva, pero que tampoco le es totalmente ajena y extraña, permitiendo esta última comprender la profundidad de la acción de la primera sobre el amante. ¿En qué consiste la dimensión atencional del amor? Esa es la pregunta a la que quisiera intentar dar respuesta a lo largo de este texto. Nuestra hipótesis es a este respecto

⁴ Este texto es citado y traducido por Crespo 2012a, 21.

clara: si, tal como lo han indicado Levinas y Marion, el fenómeno del amor no puede ser auténticamente revelado conforme a la lógica de la intencionalidad –por motivos que pronto examinaremos-, no es, sin embargo, necesario rechazar del todo esta vía; así, la dimensión atencional propia del amor, aunque se distingue de la atención perceptiva, se deja instruir por ella. Si el amor nos orienta en el mundo y hacia el otro en tanto que nos permite atender de otra forma, ver de otra manera, encontrar de un modo singular, así también el fenómeno de la atención, en su dimensión gnoseológica, aporta comprensión sobre los fundamentos afectivos del vínculo humano. Pero, al mismo tiempo, si la atención perceptiva permite una comprensión analogizante –si se me permite usar esta expresión- es necesario, a su vez, examinar el fenómeno por sí mismo con el fin de precaver una comprensión estrecha que reduciría la atención a un modo de focalización o de concentración perceptiva.

2.- La intencionalidad del amor

En palabras de Jean-Luc Marion: “*Le phénomène érotique* completa lógicamente una fenomenología de lo dado y del fenómeno saturado, pues el otro adonado realiza el fenómeno saturado por excelencia, evidentemente, puesto que no se puede abordarlo absolutamente como un objeto ni describirlo como un ente. Solo el pensamiento de la donación puede conducir a bien una fenomenología del fenómeno erótico, puesto que moviliza los cuatro tipos de fenómenos saturados: acontecimiento, ídolo, carne e ícono” (Marion 2012a, 201). Es preciso detenerse en este texto para desanudar el problema que queremos abordar. Tal como lo indicaba anteriormente, Marion lleva a cabo una fenomenología contra-intencional de la donación. A su juicio, los fenómenos insignes –si se me permite esta expresión- son los fenómenos saturados, es decir aquellos que se dan por sí y en sí mismos liberados de las condiciones subjetivas de aparición. Se dan, por tanto, sin causa antecedente –sin la acción de un *ego* constituyente-, sin tener que inscribirse en un contexto previo de comprensión, puesto

que su donación abre un nuevo contexto y opera una transformación en el sujeto al cual se dan. De este modo, Marion, después de Levinas, considera que los fenómenos que cumplen con este modo de donación no dependen de la vida intencional del sujeto, sino que ellos lo constituyen dándoseles; éste, el sujeto, se recibe de lo que se le da; es un adonado. A juicio de nuestro autor, estos fenómenos son saturados en tanto que hacen desfallecer la posibilidad de su comprensión pues “su intuición despliega un exceso que el concepto no puede ordenar, en tanto que la intención no puede prever; desde entonces la intuición ya no se encuentra ligada a y por la intención pues se libera de ella, erigiéndose a partir de ahí como una intuición libre (*intuitio vaga*)” (Marion 2005, 314).

Así, los fenómenos saturados no son mentados o constituidos intencionalmente, pues su donación no es sostenida por ninguna intención. Sin embargo, no todos los fenómenos saturan nuestra comprensión. Marion también reconoce fenómenos pobres y de derecho común, siendo los primeros aquellos que requieren de una intuición mínima para manifestarse, tales como los objetos matemáticos o lógicos, y siendo los segundos aquellos constituidos por las ciencias –por ejemplo naturales: objetos que son comprendidos por tanto en relaciones de causalidad- o por las actividades técnicas. En ambos casos, se trata de fenómenos constituidos y mentados intencionalmente: dependen, por consiguiente, de la explicitación de la vida de la conciencia en tanto que dirigida hacia las cosas que le son, en la inmanencia, trascendentes. Bajo este respecto, los fenómenos no saturados son objetos que, a causa de su pobreza fenomenal, se dan según el modo de la certidumbre, de la previsión y repetición. Los objetos lógicos o técnicos –utensilios, por ejemplo- se nos dan sin provocar ninguna inquietud en el sujeto, pues su objetividad es donada “bajo condición” siendo lo “que queda del flujo fenomenal una vez que es regulado al ‘nivel de la razón’” (Marion 2010, 254). Y bajo este respecto, Marion considera que los fenómenos –pobres y de derecho común- en tanto que objetos intencionales no se dejan verdaderamente ver, sino tan solo

prever; esto es, nada de ellos llama nuestra atención, ni nos mueve según la preocupación, ni suscita, por tanto, una conversión de la mirada de quien dispone cognitiva o prácticamente de ellos. Pues en última instancia su objetividad es una “determinación de la subjetividad” (Marion 2015, 34). Así, nuestro autor puede concluir, respecto de los fenómenos pobres y de derecho común, que su “fenomenalidad es tanto más realizada que no exige la atención que se presta a una aparición” (2015, 42).

Ciertamente, es preciso precaverse respecto de las consecuencias sacadas por Marion en relación a la topología de los fenómenos que propone. Pues, inclusive si los fenómenos mentados y objetivados son pobres en intuición, éstos no dejan de darse en sus múltiples escorzos –por ejemplo en el caso de los fenómenos perceptivos- conforme a las diversas variaciones imaginativas que tienen por fin reconducirnos hacia lo esencial del fenómeno. Este punto parece del todo relevante en tanto que la pobreza de intuición no significa la clausura de la donación del fenómeno. En palabras de Jocelyn Benoist: “en la perspectiva fenomenológica tradicional, el problema es saber si un mentar dado encuentra o no su cumplimiento en una experiencia intuitiva dada [...]. Husserl insiste en el hecho que hay siempre una infinidad de descripciones posibles de una cierta experiencia intuitiva. Con relación a cada una de ellas, la cuestión es saber si es adecuada o no” (2014, 192). No es por tanto la pobreza fenomenal –garantía a su vez de la certidumbre del objeto en tanto que tal-garantía de la no-visibilidad del fenómeno en tanto que cierto y predecible. Porque, en estricto rigor, todo fenómeno, al menos en su posibilidad, que siempre puede y debe ser abierta y concretada en conformidad a la aproximación fenomenológica, puede volverse un fenómeno saturado, esto es, darse más de lo que es mentado: pues, en estricto rigor, todo fenómeno se da más de lo que es mentado cuando se le mienta pues conserva un horizonte de potencialidad y de trasfondo actualizable. Si lo propio del fenómeno saturado es que hace desfallecer nuestra capacidad comprensiva, pues se da más de lo que puede ser mentado, se

puede reconocer esta posibilidad inscrita en todo fenómeno pobre o de derecho común. Mas, entonces, ¿qué es lo propio del fenómeno saturado? Lo que lo hace tal es que éste, dándose, reorienta la existencia del sujeto al que le arriba comprometiendo el todo de su existencia. No es la demasía de intuición y la penuria de intención, sino el hecho de que recibirlo, es recibirse. Y tal acogida solo se atestigua en una conversión radical del sujeto en persona. De este modo, el fenómeno saturado, adviniendo, es recibido en tanto que opera una conversión atencional de parte del adonado. Es el fenómeno que satura nuestra comprensión, y por tanto que inaugura una *crisis* de sentido en la biografía del sujeto, el que nos permite y nos conmina a ver con otros ojos y de un modo inédito. Pero los fenómenos pobre o de derecho común, sin saturar nuestra comprensión, mas manteniéndose en su indeterminación fundamental, no dejan, sin embargo, de llamar nuestra atención, a diferencia de lo que propone Marion al respecto. Precisamente, porque todo fenómeno se mantiene abierto para su exploración, es que también atraen nuestra mirada y la suscitan. Es cierto, en todo caso, que no todo fenómeno mentado apela al sujeto. Mas, aquello no desmiente el hecho de que en tanto que fenómeno éste no pierde, necesariamente, su carácter apelante; mas, la apelación del fenómeno en tanto que objeto no tiene, sin embargo, la capacidad de reorientar atencionalmente el todo de la existencia del sujeto. Cada uno de nosotros puede responder o no a la apelación múltiple y confluyente de las cosas, sin que el sujeto esté puesto en juego en un sentido radical. Mas, el fenómeno saturado, tal como el amor, no solo apela, sino que moviliza mediante la interiorización al sujeto personal de modo total.

En este sentido, una fenomenología intencional, al menos como la pretende Marion, no puede darnos acceso al fenómeno del amor, pues ésta no nos pone sino ante objetos mentados “bajo condición subjetiva”. El amor, por el contrario, no es un objeto, sino un fenómeno que se impone por sus propios medios, operando una crisis biográfica, comprometiendo el todo de la existencia del sujeto personal y disponiéndolo atencionalmente hacia los otros, el

mundo y a sí mismo. La intencionalidad –celebrada como el gran descubrimiento de la fenomenología (Ricœur 1996, 17)- revela que la conciencia es una conciencia de algo. Así, antes de que el sujeto consciente se atestigüe a sí mismo, éste se reconoce preocupado por los objetos intencionales a los que se halla referido. En este sentido, “nosotros no pensamos más que intencionalmente, porque pensar exige reconducir las vivencias de nuestra conciencia a un objeto intencional distinto a mi conciencia. Que la conciencia sea conciencia de algo, continúa Marion, significa que no es primero conciencia de ella misma, sino primero de otra cosa que sí, que está siempre fuera de sí –alienada por así decirlo” (Marion 2007, 95). La imposibilidad de que sea develado en su modo de darse el fenómeno del amor mediante una fenomenología intencional, radica en el hecho de que ésta solo puede hacer patentes objetos vividos por la experiencia de la conciencia. Incluso, irreductibles a mi conciencia, se dan inmanentemente y su donación sigue teniendo como fundamento a un *ego* trascendental que plantea las condiciones mismas de su manifestación.

3.- La auto-revelación del amado

El argumento de Marion tiene de todos modos la virtud de reconocer en el amor, en tanto que fenómeno saturado, su fuerza irruptora que hace desfallecer nuestra capacidad de comprensión. También releva el modo cómo el amor suscita una reorientación total de la existencia del sujeto, una conversión hacia el otro amado, y, por consiguiente, una “disposición de orientación” (Steinbock 2010, 62) y apertura hacia lo indeterminado de sí; esto es, por el amor cada amante se deja reconducir por caminos que él mismo no ha abierto, sino que le son ofrecidos por el amado. Así, el amor mismo es vivido como un peso, como una gravedad, que se impone y que vuelve al sujeto hacia sí mediante la exposición al otro y se deja determinar y reorientar por el amor antes que por su propia intención. Mas, esto que hemos dicho del amor, en tanto que fenómeno saturado, puede también ser afirmado de todo acontecimiento

que se impone por sus propios medios y que nos dispone hacia fines no previstos, hacia posibles no contemplados y que se viven como inéditos de modo radical. ¿Cómo dar cuenta entonces de los modos de donación propios del amor en tanto que fenómeno, que nos permite distinguirlo de los otros fenómenos saturados? Es preciso, a nuestro juicio, volver a la vía de la intencionalidad para ello. No es correcto, a mi juicio, afirmar que la intencionalidad solo nos permite mentar objetos, pues, el amor nos dispone atencionalmente hacia el otro en tanto que valor absoluto. Sin abandonar la vía de la intencionalidad, se puede distinguir por cierto entre la atención prestada a los objetos y aquella vuelta hacia las personas. En palabras de Anthony Steinbock: “Es importante para la descripción de la atención emocional, marcar la diferencia de donación entre los objetos que se presentan y las personas que revelan” (2010, 66). Se trata de una intencionalidad vertical, antes que horizontal –que es la propia del mentar objetos intencionales-. Retomando la cuestión del *ordo amoris* de Scheler, Steinbock intenta mostrar de qué modo el amor nos *revela* al otro –antes que presentarlo como un objeto-: “El amor es más bien lo que él [se refiere a Max Scheler] llama un ‘acto’, porque es un *movimiento* específico al nivel del espíritu; es orientado, expresivo, ‘espontáneo’, iniciador, no en el sentido que sería posición de control y ejercería su libertad de elección o su poder sobre otro, sino en el sentido de que es un despliegue de improvisación”. Y un poco más adelante, agrega: “el amor es una orientación dinámica hacia ‘el otro’, en la cual el valor intrínseco de este no se mantiene limitado a lo que es. Al contrario, en la medida que el amor le permite desplegarse al infinito, este ‘otro’ realiza el más alto valor o cualidad posible específica de su propio ser. Pero el amor realiza esto precisamente allí donde la cualidad no es ni puede ser dada aún” (Steinbock 2010, 67). En definitiva, el amor como un acto orientado hacia el otro, suscitado por su encuentro, direcciona atencionalmente al amante hacia el amado manteniéndose abierto y disponible –creativamente- al otro en su alteridad; antes que amar lo ya conocido, se ama entonces en tanto que se deja que éste se revele sin

deber mantenerse como lo que es. Así, el amor implica una disposición atencional, una disposición de orientación hacia el otro destacado en su libertad e indeterminación. La auto-presentación del otro, que no debe ser confundida con la presentación de los objetos que se donan de modo temático destacándose de un trasfondo, se realiza sin dependencia a una gradación de manifestación, según la cual lo dado pasa de ser implícito a explícito –que es lo que hace la atención al destacar a su objeto-; por el contrario, el otro, el amado, se revela como un valor absoluto de un *solo golpe* sin depender de horizontes potenciales o actuales, de tematizaciones múltiples ni de las relaciones entre aparecer y ocultamiento. En este sentido, el amor como acto orientado está vuelto, es vuelto, hacia la persona misma que no puede ocultarse en identidades fijas. Así, su revelación no depende de los contextos de manifestación a partir de los cuales los objetos encuentran su significatividad. Por el contrario, las personas se revelan “absolutamente únicas de tal modo que su significación y valor no pueden ser determinados como presentación, sino más bien en una *solidaridad* interpersonal” (Steinbock 2010, 74). He aquí que el amor pone de manifiesto el carácter ejemplar que cumple y realiza el amado: aquel atrae, seduce, suscita y despierta la atención orientándola, sin ordenarla, sin coaccionarla, sino iniciándola y evocándola, atrayéndola como un deber-ser. Así, la presencia del amado –por ejemplo, un hijo- se auto-manifiesta, se revela, comprometiendo al amante en su totalidad, llamándolo al ejercicio creativo de sus capacidades que configuren su paternidad como tal: el amado llama al amante a la concreción de un deber-ser vivido que se mantiene, sin embargo, en una indeterminación fundamental y que solo se esclarece en las respuestas ofrecidas. El amado solicita, apela, otorgando un peso –el peso del amor- al amante y que no es otro que el de la responsividad creativa y dispuesta a la improvisación. De este modo, y a diferencia de cómo sucede en la atención perceptivo en la cual hay un despertar o excitar suscitado o motivado por los objetos que nos vuelven hacia ellos pasiva o activamente, que, ya dándose, son destacados por sobre el resto del campo

fenomenal, en la atención interpersonal, aquel despertar, ser despertado, no promueve solo un *ser-vuelto-hacia*, sino que opera, en tal quedar vuelto, una transformación que afecta al todo de la existencia del amante. Éste queda expuesto a un deber-ser, una misión y vocación que puede –o no- interiorizar como propia, que hace suya decidiendo concretarla. He aquí como el otro se revela como un modelo que atrae, que asigna una misión, una responsabilidad, por lo tanto que envía, pero sin tener que ejercer ninguna coacción al respecto; incluso, sin saber necesariamente ni que es modelo, ni que moviliza la existencia del amante. “No se dirige activamente hacia el modelo, es más bien él que nos atrae. El modelo no es un fin al cual se aspira, es más bien lo que determina los fines [...]. Funciona más bien dejando a la persona ver por ella misma” (Steinbock 2010, 71).

4.- Apelación y vocación

Un ejemplo privilegiado del modo del amor como acto orientado es, a mi juicio, la vocación o aquel deber-ser interiorizado y que opera una transformación en el amante. El amor es vivido conforme a la experiencia de la apelación y la respuesta: aquel deber-ser que nos es asignado y que podemos decidir, implica, por tanto, un estar-vuelto-hacia pero que, siendo interiorizado, decidido, como lo auténticamente querido, nos provee proyectos y posibles para ser concretados. Y en este sentido, el amor, permitiendo reconocer el valor absoluto y singular del otro, al mismo tiempo individua y singulariza a aquel que decide dejarse enviar por el otro en tanto que ejemplar: asume, por tanto, una vocación. Así, la vocación evidencia la llamada volviendo su respuesta una tarea que busca ser concretada. Por ello, ésta compromete el todo de la existencia del sujeto. Aquel que acepta seguir una vocación, y por tanto que acepta ser determinado por una llamada que recibe acogiendo la *tarea de ser*, asiente también ser movilizado existencialmente por un sentido nuevo e infinito que le es propuesto, pero que demanda ser dilucidado. De esta manera, recibe de la llamada,

en su poder de conminación, un envío hacia los propios poderes por los cuales nos disponemos hacia los posibles que configuran nuestro mundo, así como expone también a la *ipseidad* de la persona como la capacidad para retomarse a sí misma a partir de la trascendencia que la conmina, que la envía y le ofrece nuevos sentidos posibles, nuevas maneras de comprenderse y una futuridad que no se deja reducir al proyecto por el que se configura nuestra existencia, pues la deja abierta a la paciente temporalización de sí.

La llamada y la respuesta, siendo ellas parte de la estructura existencial y determinante de la persona, cumple la labor de unificarla. El sujeto que se recibe de la llamada –del rostro, de la vida, de Dios- es enviado a sí mismo como respondiente ante lo que le sobreviene. De esta manera, la apelación no vuelve al sujeto, en primera instancia hacia ella misma, sino hacia aquel capaz de escucharla y recibirla, decidiendo resolverse a su respecto. Atestiguarse como su respondiente implica asentir y consentir la llamada como una tarea recibida. En este sentido, no se responde a la apelación de una buena y sola vez, pues ésta solo es acogida cuando se consiente su envío como un sentido infinito que demanda su dilucidación. “La evidencia de la vocación, afirma Emmanuel Housset, es entonces la certidumbre de ser tocado por un llamado originario que se trata de elucidar: al mismo tiempo se ve y no se ve; más precisamente, se ve bajo el modo de la posibilidad de ver. En esto, sería una evidencia subjetiva, puesto que veo mi vocación en mí, y una evidencia objetiva, puesto que veo en parte eso a que soy llamado” (2007, 442) . Asumir una vocación y seguirla implica una inteligencia capaz de abocarse a la dilucidación siempre más aguda respecto de *eso a lo* que somos llamados o no, al tiempo que un *abandono* a la claridad definitiva a su respecto: la evidencia de la vocación se sustenta más bien en la *confianza lúcida* y la necesaria inspección de los posibles a los que somos remitidos. No es objeto alguno el que aporta la claridad a la vocación, sino el esfuerzo por corresponder a la llamada que, antes de aportar un contenido, un objeto capaz de ser mentado e identificado, trae consigo una tarea

que nos toca y envía. De alguna forma, la vocación pone en juego a la persona, en su capacidad de recibirse de lo dado, en su capacidad de mantenerse en *vigilia* y *atento* en torno a los requerimientos –íntimos o externos- que movilizan el todo de su existencia. La persona queda expuesto como *cuidado* (*souci, Sorge*), pero en tanto que atención solícita que se recibe, porque es tomada, de la apelación que viene de la trascendencia. O dicho de otro modo, el cuidado –en relación con la apelación y la vocación- debe ser comprendido, primariamente, como aquella disponibilidad atenta y lúcida –o que se esfuerza en ganar lucidez- respecto de lo requiriente y lo requerido.

De esta manera, la vocación muestra que la persona que la padece y la decide no puede comprenderse a sí conforme a una identidad estable y constante. El respondiente se recibe propiamente a sí mismo ante la llamada, incluso si no sabe de qué se recibe ni a qué es enviado; y esto, en cuanto se reconoce tocado, afectado, pero sobre todo *tomado*. Responder significa entonces reconocer su propia indeterminación, su inacabamiento, puesto que no se deja de recibir y de atender a la llamada que proviene, por ejemplo, del amado. Y en este sentido, la vocación, en tanto que es la asunción del carácter persistente y constante de una respuesta que se reconoce ensayada cada vez, puede ser comprendida como *paciencia*. Pues, la paciencia posee una constancia que no es la de la mera obstinación ciega que quiere perseverar en ser lo mismo; la paciencia de la vocación revela que su modo de persistir es manteniendo –insistiendo- a partir de lo otro. Hay aquí un padecimiento, un sufrimiento que es preciso soportar, el del encuentro con lo otro que demanda cierto abandono de sí; pero también se puede reconocer que solo gracias a tal encuentro se puede seguir persistiendo, aunque no como lo mismo, sino abierto en y por lo otro que llama. Si la apelación llama a la persona y la impulsa afuera de sí, en cuanto le ofrece una misión que debe ser dilucidada en su efectuación misma hay que afirmar también que ésta, la persona, no sale por sí, por sus propios medios hacia el mundo y los otros, sino porque se ha recibido de ellos, como también

ha recibido la fuerza para hacerlo.

Bibliografía

Benoist, J. (2014). “De l’autre côté de la limite”. En Sommer, C. (Dir.). *Nouvelles phénoménologies en France*. Paris: Hermann.

Citot, V. & Grosos, P. (2008). “Entretien avec Philippe Grosos”. En: *Le philosophe*, Vol. 30, N° 1, pp. 127-145.

Crespo, M. (2012a). “El amor como motivo ético en la fenomenología de Edmund Husserl”. En: *Anuario Filosófico* 45/1, pp. 15-32.

Crespo, M. (2012b). *El valor ético de la afectividad. Estudios de ética fenomenológica*. Santiago de Chile: Ediciones UC.

Depraz, N. (2014). *Attention et vigilance. À la croisée de la phénoménologie et des sciences cognitives*. Paris: PUF.

Housset, E. (2007). *La vocation de la personne. L’histoire du concept de personne de sa naissance augustiniennne à sa redécouverte phénoménologique*. Paris: PUF.

Husserl, E. (1985). *Investigaciones lógicas, I*. Madrid: Alianza Editorial.

Husserl, E. (2009). *Phénoménologie de l’attention*. Paris: Vrin.

Husserl, E. (2011). *Sur l’intersubjectivité, II*. Paris: PUF.

Marion, J.-L. (2003). *Le phénomène érotique*. Paris: Grasset.

Marion, J.-L. (2005a). *Étant donné*. Paris: PUF.

Marion, J.-L. (2005b). *Le visible et le révélé*. Paris: Cerf.

Marions, J.-L. (2007). *Prolégomès à la charité*. Paris: Éditions de la Différence.

Marion, J.-L. (2010). *Certitudes négatives*. Paris: Grasset.

Marion, J.-L. (2012a). *La rigueur des choses. Entretien avec Dan Arbib*. Paris: Flammarion.

- Marion, J.-L. (2012b). *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*. Paris: Vrin.
- Marion, J.-L. (2015). *Ce que nous voyons et ce qui apparaît*. Bry-sur-Marne: INA Éditions.
- Ricoeur, P. (1995). *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*. Paris: Esprit.
- Ricoeur, P. (2013). *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*. Paris: Seuil.
- Steinbock, A. (2010). “Exemplarité, émotions et attention”. En: *Alter. Revue de phénoménologie*. N° 18. Paris: Vrin, pp. 59-75.
- Waldenfels, W. (2010). “Attention suscitée et dirigée”. En: *Alter. Revue de phénoménologie*. N° 18. Paris: Vrin, pp. 33-44.