

El lenguaje de la saturación: Un estudio de la recepción del neoplatonismo medieval en la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion

Autor:

Pizzi, Matías Ignacio

Tutor:

**González Ríos, Héctor José.
Resch, Felix.**

2021

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Posgrado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

Secretaría de Posgrado

**El lenguaje de la saturación: Un estudio de la recepción del
neoplatonismo medieval en la fenomenología de la donación
de Jean-Luc Marion**

Tesis

Doctorado en Filosofía

Doctorando: Prof. Matías Ignacio Pizzi

Director: Dr. Héctor José González Ríos

Co-director: Dr. Dr. Felix Resch

Fecha de entrega: 29/10/2021

Índice

Agradecimientos | 5

Introducción | 8

En torno a la sugerida fenomenología francesa del “giro teológico” | 8

El “método minimalista” de Dominique Janicaud. Contra las “herejías fenomenológicas” | 8

La propuesta de Jocelyn Benoist: el “giro levinasiano” | 10

La propuesta de Carla Canullo: la *fenomenologia rovesciata* | 11

Fenomenología acontecimental: la lectura de Hans-Dieter Gondek y Lazlo Tengelyi | 12

¿Un giro neoplatónico en la fenomenología francesa? La recepción del neoplatonismo cristiano en la fenomenología de Jean-Luc Marion | 14

Capítulo 1 | Fenomenología y teología en Husserl y Heidegger | 25

1.1 Fenomenología y teología en Edmund Husserl | 27

El problema de Dios en la fenomenología de Edmund Husserl: ¿profundización o traición? | 27

Las diversas denominaciones de Dios: entre teología y teleología | 28

Consideraciones finales | 33

1.2 Fenomenología y teología en Martin Heidegger: el origen de una tensión venidera | 35

La *faktisches Lebens* cristiana: ¿religión o teología? Un primer acercamiento a la relación entre fenomenología y teología en el pensamiento de Heidegger | 37

La fenomenología precede a la teología: la analítica existencial del *Dasein* frente al problema de lo divino | 44

La filosofía como “correctivo ontológico” o el papel in/útil de la teología: tensiones de un problema persistente en “Phänomenologie und Theologie” (1927/28) | 48

¿Dios subordinado al Ser?: la onto-teo-logía (*Onto-theo-logie*) como *locus* de lo divino | 51

Consideraciones finales | 56

Capítulo 2 | “In principio erat excessus”: el exceso como hilo conductor de la relación entre fenomenología y teología en Jean-Luc Marion | 60

2.1 Pensar una “paradoja” o el encuentro entre fenomenología y cristología | 60

¿Una teología no-metafísica?: el discurso de la *distance* en *L’Idole et la distance* (1977) | 62

Nietzsche y la muerte/persistencia del “Dios idolátrico” | 64

Hölderlin y la paradoja impensable: el retiro/revelación de lo divino | 67

Decir lo indecible o el lenguaje de la distancia: una reapropiación fenomenológica de la noción dionisiana de alabanza | 71

Consideraciones finales | 74

2.2 A-dieu al predominio del ser o cómo entender *Dieu sans l’être* (1982) | 75

Profundización de la visibilidad fenomenológica de lo divino: el “ídolo” (*idole*) y el “ícono” (*icône*) | 75

Retomando la metafísica: de la *doublé idolatrie* al reverso de la *vanité* | 83

Una hermenéutica infinita: de los *verba* al *Verbum* | 91

Consideraciones finales | 95

2.3 La *charité* como relevo de la certeza: apuntes sobre *Prolégomènes à la charité* (1986) | 95

Consideraciones finales | 101

2.4 Una fenomenología del exceso o el *phénomène saturé*: un recorrido por *Étant donné* (1997) | 102

Expresar el exceso: el fenómeno saturado | 106

Trastocar la metafísica: el fenómeno saturado como inversión de las categorías kantianas del entendimiento | 110

Una breve historia de la saturación o los *trois exemples*: Descartes, Kant y Husserl | 118

La vía de la tópica o las figuras del exceso | 121

Exceso y *révelation*: entre fenomenología y teología | 129

Recibir el exceso: la figura del adonado | 135

Consideraciones finales | 139

2.5 “Exceso” (*excess*) y “demasia” (*surcroît*): Profundizaciones sobre el fenómeno saturado en *De surcroît* (2001) | 140

Consideraciones finales | 142

2.6 La fenomenología de la donación a la luz de una “lógica de la revelación” | 143

Le phénomène érotique (2003) como puente entre fenomenología y teología | 143

Una fenomenología de la revelación como último eslabón de la relación entre fenomenología y teología: un recorrido por *Givenness and Revelation* (2016) | 148

Consideraciones finales | 150

Capítulo 3 | Hacia un lenguaje de la saturación: la apropiación marioniana de Dionisio Areopagita o cómo nombrar el exceso | 155

3.1 El neoplatonismo como instancia no/pre-metafísica en la fenomenología de Jean-Luc Marion | 155

El neoplatonismo se dice de muchas maneras | 158

Neoplatonismo agustiniano en la fenomenología de la donación: La *confessio* como un “hablar a” | 165

Idipsum y *confessio*: rudimentos para un lenguaje de la saturación | 171

Consideraciones finales | 174

3.2 Neoplatonismo dionisiano: los primeros pasos hacia un lenguaje de la saturación | 174

Hacia un “discurso de la alabanza” en “Distance et Louange” (1971) | 175

El “discurso de la alabanza (ὕμνεϊν)” dionisiano en *L’idole et la distancia* (1977): primeras aproximaciones sistemáticas a un lenguaje no-predicativo | 177

La teología mística dionisiana como una “teología pragmática de la ausencia” en *De surcroît* (2001) | 183

Consideraciones finales | 188

3.3 Repensar la “causalidad” en fenomenología: la lectura marioniana de la αἰτία dionisiana | 189

¿El neoplatonismo como fuente para una nueva reformulación fenomenológica de la causalidad? | 191

El concepto de causa en la tradición neoplatónica: el caso de Dionisio Areopagita | 195

Αἰτία y lenguaje: una reformulación de la noción dionisiana de causalidad a partir de la fenomenología de Jean-Luc Marion | 200

Consideraciones finales | 206

Capítulo 4 | Nicolás de Cusa o una fenomenología de lo invisible: lenguaje e ícono en la propuesta de Jean-Luc Marion | 208

4.1 Nicolás de Cusa en la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion | 208

Consideraciones finales | 209

4.2 Fenomenología y *possest*: profundizaciones sobre el lenguaje de la saturación | 211

Possest y “posibilidad”: ¿un retorno a aquello que siempre ha sido el método fenomenológico? | 211

La noción de *certitude négative* en el horizonte de la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion y sus antecedentes en la filosofía moderna | 213

El carácter paradójal de la *certitude négative* y de la *docta ignorantia* | 217

El nombre enigmático *possest* y la imposibilidad de Dios como *certitude négative* | 221

Possest y “alabanza”: ampliaciones sobre el lenguaje de la saturación | 226

Homines perfecti laudatore dei: alabanza y *scientia laudis* en el pensamiento de Nicolás de Cusa | 227

Consideraciones finales | 233

4.3 La disputa Falque-Marion sobre la *visio dei*: un caso de la asimilación productiva de la tradición neoplatónica en la fenomenología francesa | 234

El *eicona dei* como “cuadro” (*tableau*): hacia una *visio* comunitaria en la propuesta fenomenológica de Emmanuel Falque | 236

De objeto a rostro: el *eicona dei* cusano como testimonio de la contra-intencionalidad icónica en la propuesta de Jean-Luc Marion | 244

¿Cuadro o ícono? El *eicona dei* Cusano como *aenigma* y *coniectura* | 249

Consideraciones finales: El pensamiento cusano como una “fenomenología traslativa” | 253

Conclusión | 260

Bibliografía | 271

Agradecimientos

Quisiera, en primer lugar, expresar mi total y completa gratitud para con José González Ríos. Mi investigación doctoral debe casi todo, no sólo a su conocimiento de las tradiciones de neoplatonismo que concurren en mi investigación doctoral, sino también a sus precisos consejos y su capacidad formativa, siempre respetando el tono singular de cada persona. Su sabiduría, generosidad, entrega, compromiso para con la labor filosófica, pero también la convicción de que el filosofar no puede ser ajeno a los afectos, constituyen para mí una genuina orientación vital que excede el mero trabajo académico.

A Felix Resch, por su infinita amabilidad en cada una de las instancias de mi investigación doctoral. Su conocimiento del pensamiento de Nicolás de Cusa y la fenomenología contemporánea, han sido un constante horizonte de aprendizaje. En este sentido, quisiera agradecer a Claudia D'Amico por su profundo conocimiento de la tradición neoplatónica en su conjunto. A través de diversos seminarios y congresos me ha transmitido, no solo un conocimiento puntual de diversos autores, sino también un modo de filosofar e indagar caracterizado por una generosidad infinita.

Mi reconocimiento también a Jorge Luis Roggero por haberme ayudado con la búsqueda de diversas piezas bibliográficas y haber compartido constante y generosamente diversas discusiones, tanto sobre la fenomenología de Jean-Luc Marion, como sobre la fenomenología contemporánea en su conjunto. Otro ejemplo de que la filosofía requiere una auténtica *φιλία*.

A Mario Gómez Pedrido, por haberme dado las primeras enseñanzas y herramientas en el campo de la investigación, aprendizaje que sigue resonando día a día en mi quehacer filosófico. En este sentido, agradezco también a Hernán Inverso por su constante apoyo en mi trabajo de investigación.

Asimismo, por la constante actividad dialógica de pensamiento filosófico, mi agradecimiento a los amigos y colegas de los diversos proyectos UBACyT dirigidos por José González Ríos, con los cuales, a su vez, he podido confrontar y enriquecer la orientación y los resultados parciales de la investigación doctoral: Diego Molgaray, Lucas Scarfia, Norberto Zucalla, Natalia Zorrilla, Ivana Costa, Patricia Musset Juanjo Rodríguez, María Santolo y Deborah Jacobi. Desde hace más de una década ya, su acompañamiento y amplitud filosófica atraviesan y siguen dejando huellas en mi quehacer filosófico.

A su vez, a mis amigos y colegas de los proyectos FILOCyT “El estatuto del fenómeno en la *nouvelle phénoménologie*” y la Sección “Fenomenología acontecual”, dirigida por Jorge Luis Roggero, perteneciente a la Sección “Fenomenología y Hermenéutica” de la Academia Nacional de Ciencias, dirigida por el Dr. Roberto Walton. Con ellos he tenido la estimulante experiencia de compartir la organización de varios congresos orientados a profundizar y visibilizar los estudios sobre fenomenología contemporánea en Argentina: Ezequiel Murga, Jorge Lucero, Micaela Szeftel, Ezequiel Curotto, Carolina Maldonado y Marcos Jasminoy.

A mi querido amigo Oscar de Gyldenfeldt, cuya sabiduría filosófica me ha acompañado, no solo en los temas de la tesis, sino también en diversas circunstancias que rodearon día a día mi trabajo. Su sensibilidad artístico-literaria es siempre un refugio frente a los peligros del tecnicismo extremo que rodean el oficio filosófico. El agradecimiento a un *Lebensmeister*.

A Mirna Lisi Álvarez, Fernando Flores y Fedón, por su constante compañía amorosa en todas y cada una de mis actividades. Desde cada acción singular y concreta, dimensión en la que se juega la verdad de las cosas, me fueron acompañando para poder desarrollar del mejor modo posible mi investigación doctoral.

No quiero dejar de expresar mi profunda gratitud a los amigos y amigas que, a través de una antigua y fecunda amistad, me acompañaron con su afecto y estímulo: Fernando Díaz, Nicolás Lohmann, Leandro Barthes, Juan Ignacio Frescura, Juan Ignacio Ozu, Leonardo Martínez, Ariel Pérez, Priscila Antuña, Anahí López, Alejandra Benítez, Paola Ruiz, Luisina Tourres y Federico Barrios.

A mis queridos amigos y colegas del Grupo Lucreciano por el temple filosófico que han sabido inculcarme en el oficio de la traducción: Liliana Pégolo, Carolina Durán, Nicolás Russo, Alexis Robledo, Malena Velarde, Tobias Weggler, Mariano Pérez Monier, Josefina Morley, Daniel Camilo Galindo, Federico Lardies, Facundo Bustos y Camilo Néstor Abecian. Y sin duda también la música y los cafés de cada sábado ofrecidos por Miguel Abecian.

Al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), que a través de su sistema de becas me ha permitido financiar la investigación doctoral.

A la Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD) y al Ministerio de Educación Argentina (ME) por el financiamiento para realizar una estancia de investigación en Freiburg, dotando a mi investigación doctoral de una mayor riqueza, tanto en lo bibliográfico como mediante el intercambio con colegas extranjeros. Un

agradecimiento también insoslayable a Markus Enders por su sabia dirección y constante ayuda aquí en Freiburg.

Por último, quisiera dedicar la Tesis doctoral a mi familia, que siempre, y desde diversos lugares y posibilidades, me anima y me acompaña en mi labor filosófica. La Tesis es solo el efecto visible de una causa invisible. Vayan entonces las páginas que siguen como testimonio de todo ello.

Matías Ignacio Pizzi

Freiburg, Octubre de 2021

Introducción

En torno a la sugerida fenomenología francesa del “giro teológico”

Desde hace un tiempo ya no podemos hablar de la fenomenología como un movimiento que se circunscriba exclusivamente a los padres fundadores. Husserl y Heidegger si bien son fuentes ineludibles, no agotan las derivas de la fenomenología contemporánea. En este sentido, es clave señalar que, como bien indica Jean-Luc Marion, nos encontramos frente a un “momento francés de la fenomenología”,¹ pues es evidente que las propuestas fenomenológicas actuales han sobrepasado los límites, tanto conceptuales como locativos de la fenomenología histórica. Michel Henry, Jean-Louis Chrétien, Claude Romano, Emmanuel Falque, Jean-Yves Lacoste y el mismo Marion entre otros, dan cuenta de este afán por elaborar nuevos acercamientos a problemas fenomenológicos.

Ahora bien, ¿qué novedad aportan estos autores frente a los abordajes de la fenomenología histórica? No pretendemos buscar una suerte de patrón común entre la fenomenología histórica y la *nouvelle phénoménologie*, sino más bien poner de manifiesto cuáles son las notas distintivas de este último movimiento. Desde este punto de vista, nuestra reconstrucción de la fenomenología francesa no será normativista. Esto significa que no buscaremos ofrecer una evaluación de dicha corriente siguiendo un criterio o norma que nos permita decir cuán lejos o cuán cerca está la *nouvelle phénoménologie* de una pureza metodológica hallable en Husserl y en cierta medida en Heidegger. Ahora bien, reiteramos: ¿cuál es la novedad de la *nouvelle phénoménologie*?

El “método minimalista” de Dominique Janicaud. Contra las “herejías fenomenológicas”

Debemos a Dominique Janicaud el haber llamado por primera vez la atención sobre un naciente movimiento dentro de la “fenomenología francesa”.² Sin embargo, esta propuesta encuentra su fundamento en una acusación contra cierta tendencia teologizante

¹ Marion, J.-L. (2002), “Un moment français de la phénoménologie”, en *Rue Descartes*, 35, 1, pp. 9-13.

² Cf. Janicaud, D. (1991), *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, L'Éclat.

de la fenomenología en Francia a partir de la década de los ochenta. La preocupación de Janicaud puede resumirse en la declaración de un supuesto impulso indebido de la fenomenología francesa hacia la trascendencia, en un movimiento en el que se abandona el plano de la inmanencia, y por ende, la rigurosidad consolidada y alcanzada por la fenomenología de Edmund Husserl y Martin Heidegger, y que encontraría su último bastión en la propuesta de Merleau-Ponty.

Este diagnóstico da nacimiento a lo que se ha dado en llamar “fenomenología francesa del giro teológico”, como una escuela que privilegiaría de modo excesivo ciertos fenómenos del campo de lo trascendente, desentendiéndose del plano de la inmanencia a causa de ciertas intromisiones teológico-metafísicas.³

En este sentido, Janicaud pretende sostener que esta supuesta introducción de elementos teológicos en la fenomenología implica una incorporación infundada de supuestos metafísicos que ingresan a partir de la obra de Emmanuel Levinas y su vía del “aplomo”.⁴ A su entender, Levinas a la hora de fundamentar la problemática de la otredad introduciría en la fenomenología una multiplicidad de elementos ajenos, retomando temas estrictamente metafísicos. De un modo más preciso, Janicaud encuentra fenomenológicamente injustificado el primado levinasiano de la idea de infinito.⁵ Esto se contrapondría a la propuesta Merleau-pontyiana y su vía del “entrelazo”.⁶ De acuerdo con Janicaud, Merleau-Ponty se encontraría todavía en los senderos del método fenomenológico, pues, si bien este último pretende destacar la invisibilidad, esta noción se desarrolla en un “entrelazo” (*entrelacs*) con la visibilidad. Esto permitiría una complejización del concepto fenomenológico de “horizonte”, tanto en su sentido husserliano como heideggeriano.⁷ Dicho de otro modo, Merleau-Ponty no renunciaría a los fenómenos visibles en pos de una invisibilidad metafísico-teológica. Con todo, y como señala Jorge Roggero, ambas vías buscan superar las limitaciones del horizonte intencional (Husserl y Heidegger) y procurar una apertura de la fenomenología a fenómenos del campo de lo invisible.⁸

³ Cf. *Ibíd.* pp. 137-140.

⁴ Janicaud, D. (2009), *La phénoménologie dans tous ses états*, París, Galimard, p. 50.

⁵ Cf. *Ibíd.* p. 52.

⁶ Cf. *Ibíd.* pp. 50-52.

⁷ Cf. *Ibíd.* p. 51.

⁸ Roggero, J. (2019), *Hermenéutica del amor. La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion en diálogo con la fenomenología del joven Heidegger*, Buenos Aires, Sb Editorial, p. 24. Otra posibilidad muy sugerente, y que permite expandir los horizontes de la discusión sobre el giro teológico de la fenomenología francesa, puede encontrarse en la lectura de Francisco Díez Fischer. A su juicio, la propuesta hermenéutica de Hans-Georg Gadamer contendría una serie de formulaciones que podrían relacionarse con el nuevo estatuto del fenómeno propuesto por los fenomenólogos franceses acusados por Janicaud. Así, en la

Según este diagnóstico elaborado por Janicaud, las propuestas filosóficas de Emmanuel Levinas, Michel Henry, Jean-Luc Marion y Jean-Louis Chrétien habrían incurrido en un “bandazo teológico” (*embardeé théologique*) que las aleja de la fenomenología.⁹ En este sentido, la obra de Marion sería presa del gesto levinasiano de la trascendencia, toda vez que se pretenden describir fenómeno excepcionales por vía de un método “maximalista”, esto es, una propuesta metodológica que solo lleva a una exacerbación de la fenomenicidad, transgrediendo así los límites impuestos por la fenomenología de Husserl.¹⁰ Frente a ello, e intentando preservar el supuesto rigor del método husserliano, Janicaud propone su “método minimalista”. Contrario a todo intento por elaborar una fenomenología como filosofía primera, Janicaud propone un minimalismo fenomenológico, esto es, “”.

La propuesta de Jocelyn Benoist: el “giro levinasiano”

Una lectura interesante sobre la fenomenología francesa actual, aunque tampoco acuerde con el camino emprendido por esta *nouvelle phénoménologie*, es la que ofrece Jocelyn Benoist. Ante el crítico diagnóstico fundacional de Janicaud, Benoist sostiene que debemos hablar, no tanto de un “giro teológico”, sino más bien de un “giro levinasiano”.¹¹ A diferencia de Janicaud, Benoist ofrece un panorama histórico de esta nueva fenomenología francesa. A su juicio, estas nuevas propuestas son impulsadas por un deseo de ampliar los límites de la fenomenología histórica. Estas nuevas propuestas, aunque estén articuladas por diferentes autores post-heideggerianos (como Levinas), se desarrollan en el círculo de discípulos de Jean Beaufret (François Fédier, Pierre Jaccard, Jean-François Lyotard).¹² Estos retoman a Husserl desde el prisma heideggeriano. Según Benoist, se da una relación novedosa que implica, sobre todo, un cuestionamiento radical de los límites y posibilidades de la fenomenología.¹³ La crítica levinasiana al plano de la

hermenéutica gadameriana podría describirse un nivel de ciertos fenómenos “inaparentes” e irreductibles al campo de la objetualidad. Cf. Díez Fischer, F. (2018), “La hermenéutica de Gadamer como escucha tras la huella. ¿Una hermenéutica de lo inaparente?”, en *Escritos*, Vol. 26. Medellín, pp. 21-61.

⁹ Janicaud, D. (2009), *La phénoménologie dans tous ses états*, París, Galimard, p. 55.

¹⁰ Cf. *Ibid.* p. 69.

¹¹ Benoist, J. (2001), *L'idée de la phénoménologie*, París, Beauchesne, p. 22.

¹² Greisch, J. (2000), *Le cogito herméneutique*. “L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien”, París, Vrin, pp. 13-26.

¹³ Cf. *Ibid.* p. 20.

inmanencia pone en jaque los límites mismos de la fenomenicidad. Por ende, Benoist encuentra este cuestionamiento de los límites de la fenomenicidad y del método fenomenológico, no en el ingreso de elementos teológicos (Janicaud), sino en esta adhesión levinasiana de una confrontación radical con la inmanencia husserliana de la conciencia y la inmanencia heideggeriana del mundo.¹⁴

La propuesta de Carla Canullo: la *fenomenologia rovesciata*

Entre las relecturas más actuales del problema abierto por Janicaud, no podemos soslayar el papel destacado de Carla Canullo. Ella ofrece una lectura del estatuto de la fenomenología francesa contemporánea a partir de la noción de *fenomenologia rovesciata*. Desde este punto de vista, podemos encontrar en la fenomenología francesa contemporánea una suerte de “inversión” (*rovesciamento*) de la intencionalidad tal como aparece en fenomenología tradicional. Según Canullo, este nuevo sentido de intencionalidad implica una transformación radical del fenómeno: el pasaje de un primado de la conciencia trascendental a la donación.¹⁵ Así, Canullo muestra la crítica ofrecida por estos nuevos autores a la fenomenología en su acepción trascendental, y con ello, la posibilidad de cierta liberación de los fenómenos en orden a pensar el estatuto de la donación como un fenómeno anterior a toda operación constituyente. A juicio de Canullo, aunque la inversión del primado de la conciencia trascendental hacia la donación sea una novedad de la *nouvelle phénoménologie*, no es menos cierto que esta inversión tiene sus raíces en la fenomenología histórica.

Canullo sostiene -como Claudia Serban- que el puente entre ambas tradiciones debe encontrarse en la relación entre posibilidad y efectividad. Según esta lectura, la *nouvelle phénoménologie* no haría más que radicalizar el gesto de los padres fundadores, toda vez que la posibilidad se transforma en “pura posibilidad” como condición de la donación misma.¹⁶ Dicho de otro modo, la donación puede verse como la consumación del primado fenomenológica de la posibilidad frente a la efectividad.

¹⁴ Cf. *Ibíd.* p. 22.

¹⁵ Canullo, C. (2004), *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Louis Chrétien*, Torino, Rosenberg e Sellier. pp. 13-19.

¹⁶ Cf. *Ibíd.* p. 15.

Si bien esta propuesta fue originariamente pensada para aplicarse a la “familia teológica” (Marion, Henry y Chrétien), no podemos dejar de señalar que esta propuesta podría aplicarse también a la *nouvelle phénoménologie* en general.¹⁷ Un acierto central de Canullo consiste en remontarse a los orígenes de la recepción de la fenomenología en Francia. En dicho contexto, la autora encuentra una relación sumamente interesante entre el conciencialismo de Jean Nabert y la aparición de la fenomenología husserliana que puede constatarse en la obra de Paul Ricouer.¹⁸ Así, Canullo retoma de un modo original los primeros impulsos de sistematización de la fenomenología francesa elaborados por Bernhard Wandenfels en su famosa obra *Phänomenologie in Frankreich* (1983). Desde esta recepción no exenta de fusiones con corrientes previas, Canullo concluye que la fenomenología en Francia se forja como una escuela versátil no preocupada de modo especial por la rigurosidad del método fenomenológico.¹⁹ De allí que todo criterio de mayor o menor cercanía con la fenomenología histórica y su supuesto rigor metodológico, como propone Janicaud, no alcance a comprender la singularidad de la fenomenología francesa.

Fenomenología acontecual: la lectura de Hans-Dieter Gondek y Lazlo Tengelyi

En tercer lugar, podemos remitirnos a la propuesta de Gondek y Tengelyi.²⁰ En su célebre libro *Neue Phänomenologie in Frankreich* (2011), ambos autores ofrecen una lectura de conjunto de la fenomenología francesa contemporánea. Frente a la búsqueda de un rasgo distintivo de este nuevo movimiento, sostienen que la fenomenología francesa contemporánea presenta un modo nuevo de comprender o una “transformación” (*Umwandlung*) del estatuto del fenómeno a la luz de la noción de “acontecimiento de sentido” (*Sinnereignis*).²¹ Bajo esta tesis pueden ingresar autores diversos como Michel Henry, Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien, Jean-Yves Lacoste, Éliane Escoubas,

¹⁷ Cf. *Ibíd.* pp. 22-24.

¹⁸ Cf. *Ibíd.* p. 26.

¹⁹ Cf. *Ibíd.* p. 11.

²⁰ Otra propuesta actual que también vale la pena mencionar es la elaborada por Isabelle Thomas-Fogiel. A su juicio, debemos hablar de un “giro realista” en la *nouvelle phénoménologie*. Esta interpretación tendría la bondad de ubicar a la *nouvelle phénoménologie* en un espectro más amplio de discusión, abriendo la posibilidad de un diálogo con el problema del realismo tal como es abordado en la filosofía analítica. Cf. Thomas-Fogiel, I. (2015), *Le lieu de l’universel. Impasses du réalisme dans la philosophie contemporaine*, Paris, Seuil, pp. 15-29.

²¹ Gondek, H. / Tengelyi, L. (2011), *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin, Suhrkamp, pp. 29-40.

Françoise Dastur, pero también Marc Richir, Natalie Depraz o Renaud Barbaras. Sin embargo, Gondek y Tengelyi se concentran en dos extremos de la *nouvelle phénoménologie* a la hora de analizar esta nueva concepción del fenómeno como “acontecimiento de sentido”: Jean-Luc Marion y Marc Richir. En ambas posturas, aunque de modos divergentes, se puede encontrar un intento por dar cuenta de un “exceso no-objetivo” (*ungegenständlicher Überschuss*). Con esto, Gondek y Tengelyi encuentran una afirmación del “carácter acontecimental” de lo dado.²²

Retomando la propuesta de Janicaud, Gondek y Tengelyi encuentran, no tanto una intromisión de elementos teológicos en la fenomenología, sino más bien una apropiación filosófica de elementos teológicos. De este modo, los problemas de la teología aparecerían dentro de un campo más amplio en el que la filosofía podría ser también partícipe, pues ambas comparten un tratamiento de fenómenos que exceden o trasgreden el campo de la objetualidad.²³ Y es desde este punto de vista que puede entenderse la novedad de la *nouvelle phénoménologie*, toda vez que se pretende poner de manifiesto ciertos fenómenos que desafían el estatuto del objeto, a veces (no siempre) acompañada de un diálogo con ciertos abordajes de la teología.²⁴ Estos fenómenos aparecen como el resultado de un exceso frente al predominio del fenómeno reducido a su condición de objeto, escapando así de las operaciones constituyentes de la conciencia trascendental.²⁵ En palabras de los autores: “hace ya más de cuatro décadas que pensadores como Merleau-Ponty, Henry, Levinas y Ricœur pusieron la atención en fenómenos que valen como contrapartida (*Gegenzug*) de la donación de sentido por medio de la conciencia intencional”.²⁶

Desde el “sentido espontáneo” en Merleau-Ponty, un excedente de sentido propio de los símbolos en Ricoeur, la fenomenalización de una afectividad anterior a toda intencionalidad extática del mundo en Henry, hasta Levinas y su concepción de rostro, todos estos fenómenos ofrecen el primer momento de una reformulación del estatuto del

²² Cf. *Ibíd.* p. 672.

²³ Cf. *Ibíd.* p. 674-675.

²⁴ Un caso en el que operaría esta reformulación del estatuto de la fenomenicidad como “acontecimiento de sentido”, aunque no en una relación con la teología, es el de Claude Romano. Es menester señalar que Gondek y Tengelyi no abordan en profundidad la obra de Romano, nombrándolo pocas veces. Para ellos, Romano permanece como un autor cercano a la “hipnosis heideggeriana” (*hypnose heideggerienne*) junto con Alexander Schnell, a diferencia de otra generación de pensadores franceses. Entre ellos, Jocelyn Benoist, Natalie Depraz y Emmanuel Housset. Cf. *Ibíd.* p.

²⁵ Cf. *Ibíd.* pp. 668-669.

²⁶ *Ibíd.* p. 24. Traducción inédita de Matías Pizzi y Micaela Szeftel. En los casos que citamos pasajes esta obra, salvo que indiquemos lo contrario, la traducción será nuestra.

fenómeno.²⁷ Así, “ya surge en los inicios de los años 60 una *tercera forma de la fenomenología (dritte Gestalt der Phänomenologie)*, que sobrepasa la doctrina original de Husserl, pero que también se diferencia del camino de pensamiento de Heidegger”.²⁸ De este modo, según Gondek y Tengelyi, la novedad de los autores de la fenomenología francesa contemporánea no estribaría tanto en una novedad en sentido estricto, sino más bien en “extraer consecuencias de los intentos de la generación anterior que conciernan expresamente a la forma normal de los fenómenos”.²⁹ Y desde esta perspectiva, “(...) no sólo se consideran y explican fenómenos paradójales, supra-fenómenos o no-fenómenos, sino que se aspira a una transformación del concepto mismo de fenómeno”.³⁰

Por todo esto, la novedad de la *nouvelle phénoménologie* parecería estribar en su (a) continuidad con la primera transformación radical de la fenomenología en autores como Merleau-Ponty, Ricœur, Henry y Levinas y (b) cierta sistematización de estos avances a partir de una necesidad explícita de repensar el estatuto del fenómeno más allá de los límites de la objetualidad.³¹ La teología parecería ingresar aquí como una fuente para pensar estos problemas.³²

¿Un giro neoplatónico en la fenomenología francesa? La recepción del neoplatonismo cristiano en la fenomenología de Jean-Luc Marion

Una de las hipótesis fundamentales de nuestro trabajo, luego de haber establecido, tanto una lectura de la propuesta de Dominique Janicaud,³³ como también de sus diversas derivas críticas, consiste en mostrar que la idea de “un giro teológico” de la fenomenología francesa, lejos de obtener una explicación de la *nouvelle phénoménologie*,

²⁷ Cf. *Ibíd.* pp. 24-25.

²⁸ *Ibíd.* p. 24.

²⁹ *Ibíd.* p. 25.

³⁰ *Ibíd.* p. 25.

³¹ Gondek y Tengelyi ofrecen también una digresión sobre este tema. A su juicio, podemos encontrar dos actitudes frente a los pensadores de esta “tercera forma de fenomenología”. Por un lado, el “planteamiento integrativo” (*integrativer Ansatz*). Aquí ingresan aquellos que aspiran a una síntesis entre Levinas, Henry, Ricœur, Merleau-Ponty. El representante de este planteo sería Marion. Por otro lado, pensadores que toman una “posición diferencial” y “polémica” (*differentielle und polemische Stellung*). Aquí aparecerían Janicaud, Haar y Richir. Cf. *Ibíd.* p. 25.

³² Frente a este problema, Gondek y Tengelyi encuentran en Henry y en Marion una pregunta por la “frontera entre fenomenología y teología”. Si bien es cierto que hay un acercamiento de la fenomenología a elementos teológicos desde un horizonte filosófico, también es cierto que Gondek y Tengelyi no se detienen en una consideración sobre la posible polisemia del término “teología” que estaría de modo subyacente a estos análisis. Cf. *Ibíd.* p. 32.

³³ Cf. Janicaud, D. (1991), *La tournant théologique de la phénoménologie française*. París, L'Éclat, y Janicaud, D (1998), *La Phénoménologie éclatée*, Paris, l'Eclat.

trae una serie de dificultades aún más grandes. En este sentido, acordamos con Roberto Walton, quien sostiene la necesidad de pensar la relación entre fenomenología y teología como una “vuelta a los orígenes” de la propia fenomenología.³⁴ El problema más grande, y al que Janicaud de ningún modo se enfrenta, consiste en reponer una premisa escondida: ¿qué es la teología? La falta de respuesta frente a esta pregunta pareciera estar saldada por una suerte de “sentido común” acerca de aquello que es la teología. En ningún momento encontramos en la propuesta de Janicaud un afán por precisar diversas formas de entender la tarea teológica. Las digresiones sobre los diversos tipos de teología, no solo no están al alcance de su obsesión por distinguir la fenomenología de Husserl de todos sus compatriotas franceses, sino que directamente no aparecen. En ninguna de las propuestas desglosadas (Janicaud, Benoist, Canullo, Gondek y Tengelyi) encontramos una preocupación por esclarecer los diversos sentidos de teología que se encuentran presentes en la *nouvelle phénoménologie*.

A los fines de (a) mostrar la novedad de la *nouvelle phénoménologie* por vía de la relación entre fenomenología y teología a partir de la recepción de la tradición del neoplatonismo cristiano (como hemos indicado más arriba) y (b) la singularidad que este tema adquiere en la obra de Jean-Luc Marion, la investigación que presentamos se articula de la manera que a continuación detallamos.

El *capítulo primero* aborda la relación entre fenomenología y teología en las propuestas fenomenológicas de Edmund Husserl y Martin Heidegger.

En cuanto a Husserl (1.1), destacaremos las diversas denominaciones de lo divino que pueden encontrarse en diferentes momentos de su obra. Entre ellas, analizaremos, por un lado, la noción de *εντέλεια*. Por el otro, Dios en tanto “Idea” (*Idee*). Finalmente, Dios como “substancia absoluta” (*absolute Substanz*). Todos estos nombres asignados a Dios pretenden (a) ubicar el tratamiento fenomenológico de lo divino en el marco de la “teleología” (*Teleologie*), esto es, la postulación de Dios como el fundamento del despliegue del orden de lo real. Por otro lado, (b) mostraremos cómo el problema de lo divino, lejos de quedar por fuera del análisis fenomenológico, se enraiza en los *Grenzprobleme* de la fenomenología.

Así, y tal como se desprende de estos análisis, señalaremos la importancia del estudio de la relación entre fenomenología y teología en Husserl como un modo de desarticular el prejuicio de Janicaud. Desde esta perspectiva, no solo la relación entre

³⁴ Cf. Walton, R. (2010), “El giro teológico como retorno a los orígenes: la fenomenología de la excedencia”, en *Pensamiento y Cultura*, Vol. 13, Bogotá, pp. 1-13.

fenomenología y teología deja de aparecer como un desvío indeseable, sino que también se constata el carácter productivo de dicho vínculo ya en el fundador de la tradición fenomenológica.

En relación a Heidegger (1.2), sostendremos que, a diferencia de Husserl, la teología tiene una mayor pregnancia en su propuesta fenomenológica, tanto en la cantidad de trabajos dedicados al tema, como en los efectos que la relación entre fenomenología y teología tiene en su filosofía. Si bien pudimos apreciar que ya en la obra de Husserl fenomenología y teología poseen un vínculo fructífero, los autores de la fenomenología francesa, por vía de la recepción ofrecida de Jean-Beaufreut y sus discípulos se nutrirán en mayor medida de las tensiones ofrecidas por los análisis de Heidegger.³⁵

Desde esta perspectiva, abordaremos, a modo de primer momento, sus escritos tempranos sobre la *faktisches Leben* cristiana. Nos remitiremos, por un lado, al *Winterkurs* de 1920-1921, titulado “Einleitung in die Phänomenologie der Religion”. Por el otro, *Sommerkurs* de 1921, titulado “Augustinus und der Neuplatonismus”. En ambos cursos observaremos un acercamiento, no tanto a la teología en cuanto tal, sino más bien a la religión, ámbito de estudio encomendado por el propio Husserl a este joven Heidegger. Aquí ya veremos, con idas y vueltas, una incipiente crítica a la teología como un espacio secundario y posterior frente a la facticidad cristiana. También encontraremos una lectura crítica de la mística medieval, toda vez que esta oscila, por un lado, como un modo derivado de la vida fáctica cristiana, y por el otro, como una instancia anterior a la distinción sujeto-objeto, tal como puede verse en los análisis heideggerianos sobre Eckhart presentes en su curso no impartido ““Los fundamentos filosóficos de la mística medieval” (Wintersemester 1919-1920).

En un segundo momento, estudiaremos la tensión entre fenomenología y teología, tanto en *Sein und Zeit* (1927) como en su conferencia *Phänomenologie und Theologie* (1927-28). Dejando de lado ya todo análisis del fenómeno religioso, en esta etapa hallaremos únicamente un estudio de la teología. Entendida como una ciencia positiva, en tanto disciplina que depende de decisiones ontológicas que escapan a su dominio particular, la teología aparece subordinada a la ontología fundamental y su método: la fenomenología. Así, la filosofía aparece como un “correctivo ontológico”, indicando con esto que toda filosofía que se precie de ser cristiana no es más que un “hierro de madera” (*hölzernes Eisen*).

³⁵ Cf. apartado “La propuesta de Jocelyn Benoist: el “giro levinasiano”” de la presente Introducción.

Finalmente, como tercer momento, advertiremos una serie de marchas y contramarchas en cuanto al vínculo entre fenomenología y teología, al punto de intentar dar con una teología originaria (*ursprüngliche Theologie*). Por un lado, en *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik* (1957) estudiaremos la concepción de la teología como una instancia propia de la historia de la metafísica, y por ende, onto-teológica. Así, la teología aparecerá subordinada al horizonte del ser y los desvíos propios de la metafísica, decisión tomada previamente en su obra *Die Kehre*, donde analizamos cómo Heidegger sostiene que el problema de lo divino en el ámbito del ser. Sin embargo, en su trabajo tardío *Das Problem eines nicht-objektivierenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie* (1962) encontraremos la posibilidad de ubicar a teología del lado de la poesía y el pensar no-objetivante. En consecuencia, y a diferencia de lo formulado en “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”, podremos apreciar cómo la teología no queda presa de ningún tipo de esquema onto-teológico, puesto que, a diferencia de la metafísica y la ciencia en general, la teología se vincula con la poesía en su apelación a un lenguaje no-predicativo y un pensamiento no-representacional. Con esto, mostraremos cómo Heidegger abandona toda concepción de la teología como una ciencia positiva, dando lugar a los futuros análisis sobre la relación entre fenomenología y teología en la *nouvelle phénoménologie*.

Si bien los autores de la fenomenología histórica han encontrado en la teología un espacio fecundo de diálogo, no es menos cierto que la presencia de la teología neoplatónica es casi nula. Pese a ello, y dado que en Husserl y Heidegger encontramos los antecedentes del vínculo entre fenomenología y teología (aunque la influencia no sea siempre directa y nítida) y las bases de los futuros debates con respecto a este tema, creemos que es importante ofrecer un panorama de estas propuestas, pues solo desde esta perspectiva podrá entenderse la singularidad de la *nouvelle phénoménologie*, como también desarticular la idea infundada de un “giro teológico” propuesta por Dominique Janicaud.

En virtud de lo señalado, el *capítulo segundo* estudia la relación entre fenomenología y teología en la obra de Marion, teniendo como hilo conductor la noción de exceso. Con ello, en *L'idole et la distance* (1977) mostraremos un primer momento atravesado por el vínculo entre cristología y fenomenología (2.1) A partir de la paradoja de la simultánea divinidad y humanidad de Cristo, Marion retoma la famosa sentencia nietzscheana de la “muerte de Dios”. Esto con el fin de formular una “teología no-metafísica” que escape al predominio metafísico de toda conceptualización. Para esto,

ofrece una distinción que hará en su obra: el “ídolo” (*idole*) y el “ícono” (*icône*). El primero implica siempre un modo conceptual/metafísico de comprender lo divino. Contra esto, en segundo lugar aparece el ícono como un modo de practicar la teología en el que el exceso e imposibilidad de lo divino se haga patente. Este pasaje de una concepción idolátrica de lo divino hacia una concepción icónica se pone en juego en lo que Marion denomina la historia de la *distance*. Con este nuevo hilo conductor para pensar la historia de la metafísica, Marion aborda el pasaje de lo idolátrico hacia lo icónico en tres autores: Nietzsche, Hölderlin y Dionisio.

En línea directa con esto, ofreceremos una profundización de la relación entre fenomenología y teología a partir de la obra *Dieu sans l'être* (1982). En el marco de una profundización sobre el estatuto fenomenológico de la visibilidad, Marion retoma la relación entre ídolo e ícono (2.2) aunque ahora mediante una discusión directa con la fenomenología histórica (Husserl y Heidegger). En este contexto, Marion nos ofrece una de sus tesis capitales: Dios se sustrae al horizonte del ser. A partir de esto, Marion efectúa una crítica a la fenomenología heideggeriana y su decisión de ofrecer un análisis de lo divino a partir de la noción de ser. Siguiendo esta crítica, también recompondremos el análisis marioniano de la “doble idolatría”. Pues, el pasaje del “dios moral” al “dios metafísico” hallable en la filosofía de Nietzsche también tiene su continuación en la propuesta heideggeriana, definida por Marion como una “idolatría del ser”.

A partir de este diagnóstico crítico, Marion profundiza en el carácter icónico de lo divino por vía de una “hermenéutica de los *verba*”, esto es, un discurso que se sustrae a la idolatría teológico-metafísica, retomando nuevamente en este proyecto hermenéutico la figura de Cristo. Así, irrumpe la concepción del “dios tachado” como aquel modo de comprender lo divino que se sustrae de la “doble idolatría”.³⁶ Con esto se inaugura en la obra de Marion un modo de comprender a Dios a partir de las nociones de amor y caridad (2.3), tal como puede apreciarse en su obra *Prolégomènes a la charité* (1986). Allí haremos hincapié en su lectura de una “intencionalidad del amor”, siguiendo explícitamente las huellas de Emmanuel Levinas.

Como segundo momento de esta relación entre fenomenología y teología en la obra de Marion (2.4), ofreceremos un estudio sistemático del concepto de “fenómeno

³⁶ Lamentablemente no podemos reproducir la grafía de la palabra Dios con una cruz encima por problemas de diseño en el Word. Por ello, reproducimos la expresión misma “Dios tachado” para hacer referencia a la mencionada grafía propuesta por Marion, que abordaremos con mayor detalle en el apartado 2.2 de la presente Tesis.

saturado” (*phénomène saturé*) y su correspondiente fenomenología de la donación, tal como puede apreciarse en su escrito *Étant donné* (1997). Aquí mostraremos la irrupción de los fenómenos saturados como un avance y propuesta fenomenológica sistemática que se nutre de sus trabajos tempranos, pues observamos un progresivo avance hacia un vocabulario fenomenológico consolidado que, originariamente, nace de una preocupación teológica (2.1). Así, indicaremos que la relación entre fenomenología y teología, delineada a partir del concepto de exceso, encuentra su expresión más acabada en la “tópica de los fenómenos saturados”: el “acontecimiento” (*événement*), el “ídolo” (*idole*), la “carne” (*chair*) y el “ícono” (*icône*).

Mostraremos también cómo la concepción de exceso propia de la fenomenología de la donación puede erigirse como una clave historiográfica, toda vez que la historia de la filosofía puede ser repensada desde aquellos momentos en los que el exceso y la saturación irrumpen. Testimonio de ello es el famoso apartado *Trois exemples de Étant donné*, en el que Marion muestra cómo en Descartes, Kant y Husserl podemos encontrar antecedentes de los fenómenos saturados: el infinito, lo sublime y la conciencia inmanente del tiempo. A su vez, (2.5) profundizaremos en los análisis del fenómeno saturado a partir de la distinción entre “exceso” (*excess*) y “demasia” ofrecidas por Marion en *De surcroît* (2001).

Sin embargo, lejos de desaparecer la dimensión teológica de sus análisis fenomenológicos, mostraremos cómo en *Étant donné* aparece la “revelación” (*revelation*) como un fenómeno saturado de segundo grado o “saturación de saturación” (Cristo), en tanto contiene y agrupa los cuatro tipos de fenómenos saturados previamente mencionados. Desde una perspectiva fenomenológica propia del §7 de *Sein und Zeit*, Marion sostiene que el fenómeno de la revelación es analizado desde su “posibilidad”, y no desde su “efectividad”, tarea que le competiría a los teólogos.

Esta temática es llevada a un nuevo nivel a partir de los análisis sobre el amor (2.6) en *Le phénomène érotique* (2003) y (2.7) *Givenness and Revelation* (2016). En ambos momentos mostraremos cómo Marion ofrece una “lógica de la revelación”, esto es, una ampliación de la fenomenicidad que se extrae, a su juicio, de la propia fenomenología de la donación.

A partir de la recomposición de la relación entre fenomenología y teología por vía del concepto de exceso en la obra de Marion, indicaremos, a modo de hipótesis general, que la teología irrumpe en Marion principalmente bajo el espectro de la tradición del neoplatonismo cristiano. Por ello, propondremos (aunque con ciertas salvedades) hablar

de un “giro neoplatónico” en la fenomenología francesa contemporánea, aquí a través del análisis y la hermenéutica de la fenomenología de Marion.

Delimitaremos en la Tesis la recepción de la tradición neoplatónica cristiana en la fenomenología de Jean-Luc Marion en los siguientes puntos. En el *capítulo tercero* abordaremos el primer eje de la mencionada recepción: el problema del lenguaje. Por ello entendemos la discusión acerca de cómo nombrar aquellos fenómenos que exceden o que rebasan el carácter objetual de los fenómenos. Como pudimos apreciar por vía de la lectura ofrecida por Gondek y Tengelyi, la fenomenología francesa contemporánea puede ser leída casi en su totalidad bajo la pretensión de repensar el estatuto del fenómeno. Esto implica considerar que la fenomenicidad de los fenómenos no se reduce, ni a los objetos ni a los entes, siendo posible considerar una dimensión estrictamente acontecimental de los fenómenos. Dentro de este marco conceptual, surge la siguiente pregunta: ¿Es posible nombrar aquello cuya fenomenicidad no puede reducirse al régimen de objetos?

A modo de introducción a la lectura ofrecida por Marion de la tradición neoplatónica cristiana como una instancia no/pre-metafísica (3.1), ofreceremos una lectura general de a partir de investigaciones realizadas por Josef Koch, Werner Beierwaltes y Claudia D’Amico. En líneas generales destacaremos los puntos centrales del neoplatonismo cristiano, como también la posibilidad de abordarlo, siguiendo la propuesta de Koch, a la luz de dos corrientes: el neoplatonismo agustiniano y el neoplatonismo dionisiano.

En este sentido, y avanzando en la clave de lectura indicada previamente, a partir de esto nos concentraremos en la recepción del *corpus dyonisiacum* practicada por Marion, mostrando como ésta lectura da cuenta de la posibilidad de un lenguaje que permite abordar una serie de fenómenos definidos por un exceso de intuición, denominados a partir de *Étant donné* como “fenómenos saturados” (*phénomènes saturés*). Como mostraremos, Marion ofrece una serie de consideraciones sobre el lenguaje no-predicativo y pragmático por vía de una serie de estudios sobre la “alabanza” en Dionisio Areopagita.³⁷

A juicio de Marion, como sostendremos, el lenguaje predicativo no es suficiente para nombrar satisfactoriamente este nuevo campo de la fenomenicidad, puesto que el exceso de estos fenómenos saturados no puede reducirse a un lenguaje metafísico y conceptual que asuma de antemano que todo lo que puede ser nombrado debe concebirse

³⁷ Cf. Marion, J.-L. (2013). *L’Idole et la distance*, Paris, Grasset & Fasquelle, pp. 234-236. Cf. Marion, J.-L. (2008), *Au lieu de soi. L’approche de Saint Augustin*, Paris, PUF, pp. 9-10.

como objeto. Ante esto, intentaremos ofrecer una sistematización de todas estas aproximaciones elaboradas por Marion bajo lo que denominaremos un “lenguaje de la saturación”.

Para mostrar esto, nos detendremos, en primer lugar, en la lectura ofrecida por Marion del “discurso de la alabanza” en *L'Idole et la distance* (1977),³⁸ como también en un artículo anterior, titulado “Distance et Louange” (1971).³⁹ Dejando asentada las bases de la lectura marioniana del *corpus dyonisiacum*, avanzaremos hacia su posterior concepción de la teología dionisiana como una “teología pragmática de la ausencia” (*pragmatique théologie de l'absence*) en *De surcroît* (2001).⁴⁰ Esta última interpretación ya se encuentra en el marco del proyecto sistemático de la fenomenología de la donación.

A partir de esto, señalaremos cómo este “lenguaje de la saturación” aparece como un (a) lenguaje no-predicativo que se define por un (b) anclaje en la alabanza, junto con sus modos “de-nominar como” (*de-nommer comme*) y el “en calidad de” (*en tant que*), y en tanto (c) lenguaje pragmático implica un (c) “hablar a” a diferencia del “hablar de” predicativo, dando lugar a la ausencia de cualquier posible predicación. Y esto porque los fenómenos saturados exceden cualquier tipo de posibilidad de ser reducidos a un lenguaje predicativo signado por la noción de objeto.

Habiendo señalado los puntos centrales del “lenguaje de la saturación”, nos concentraremos en otra cuestión, a nuestro juicio, central de la recepción marioniana de la teología dionisiana: la posibilidad de repensar la noción de causa en fenomenología (3.3). Ante esto, sostendremos en este apartado que la noción dionisiana de αἰτία, tal como es estudiada por Marion, permite ofrecer claves interpretativas para reformular la concepción fenomenológica de causa. Esto, aunque insinuado por Marion a partir de variadas reflexiones (del mismo modo que el lenguaje de la saturación), no aparece de modo sistemático. Reconponiendo esta posibilidad, por un lado, y de modo preliminar, nos demoraremos en un estudio detallado de la noción dionisiana de causa siguiendo diversos momentos del *corpus dyonisiacum*, haciendo hincapié en diversos pasajes *De divinis nominibus* y *De mystica theologia*.⁴¹

³⁸ Cf. Marion, J.-L. (2013). *L'Idole et la distance*, Paris, Grasset & Fasquelle, pp. 227-244.

³⁹ Cf. Cf. Marion, J.-L. (1971), “Distance et Louange. Du concept de Réquisit (aitia) aus status trinitaire du langage theologique selon Denys le Mystique”, en *Résurrection. Revue de doctrine chrétienne*, Paris, pp. 89-118

⁴⁰ Cf. Marion, J.-L. (2001), *De surcroît: études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, pp. 157-185.

⁴¹ En relación a *De divinis nominibus*, I, 1, 108; I, 1, 194; I, 2, 110; I, 5, 129; I, 7, 119; I, 8, 132; I, 11, 136-137; II, 7, 139; II, 7, 645; VII, 2, 197; VII, 3, 197; IX, 6, 913b; IX, 7, 916a. En cuanto a *De mystica theologia*, I, 2, 1000b; I, 142, 997b.

A partir de todo esto, retomaremos nuevamente el “lenguaje de la saturación” (3.2), aunque esta vez en relación con la interpretación ofrecida por Marion de la αἰτία dionisiana (3.3), tal como aparece en *L'Idole et la distance* (1977)⁴² y *De surcroît* (2001).⁴³ De estos análisis, que pueden encontrarse en los escritos previamente abordados de Marion, afirmaremos que la lectura marioniana de la αἰτία dionisiana puede comprenderse como una concepción lingüística de la causalidad. A su vez, esto implica, a nuestro juicio, un modo de causalidad no-metafísica, puesto que, tal como Marion asevera, la patrística y el neoplatonismo cristiano deben ser entendidos como un pensamiento pre-metafísico.⁴⁴

En el *capítulo cuarto*, finalmente, analizaremos el segundo eje de la recepción ofrecida por Marion del neoplatonismo cristiano: el problema de la invisibilidad. La fenomenología francesa contemporánea puede caracterizarse por un intento de cuestionar el paradigma de la visibilidad. Si asumimos que es incorrecto reducir los fenómenos a un régimen estrictamente objetual u óptico, entonces también debe ser cuestionada la reducción de la fenomenicidad a la visibilidad.

Siguiendo este eje, en un primer momento (4.1) ofreceremos una lectura general de la presencia de Nicolás de Cusa en la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion. Allí haremos especial hincapié en la presencia del Cusano como un pensador que acude para solucionar problemas centrales de la fenomenología. Entre ellos, la intersubjetividad, el estatuto del ícono, la noción de posibilidad, la otredad, entre otros.

A los fines de dicha presentación general, ofreceremos una primera aproximación a los escritos marionianos en los que esta recepción aparece, tanto en lo que respecta a su escrito *Certitudes négatives* (2010) acerca del vocablo enigmático *possest* del *Triologus de possest* (1460),⁴⁵ como su lectura del *eiconā dei* cusano del *De visione dei* (1453) abordada en su artículo “Seeing, or Seeing Oneself Seen: Nicholas of Cusa’s Contribution in *De visione dei*” (2016).⁴⁶

⁴² Cf. Marion, J.-L. (2013), *L'Idole et la distance*, Paris, Grasset & Fasquelle, pp. 197-211.

⁴³ Cf. Marion, J.-L. (2001), *De surcroît: études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, pp.168-186.

⁴⁴ Cf. Marion, J.-L. (2012), *La rigueur des choses*, Paris: Flammarion, pp. 211-213. Para una lectura crítica sobre el uso marioniano del término “neoplatonismo”, cf. Hankey, W. J., (2006), “Jean-Luc Marion’s Dionysian Neoplatonism”, en: Achard, M. Hankey, W. & Narbonne, J.-M, Québec, (eds.), *Perspectives sur le néoplatonisme, International Society for Neoplatonic Studies, Actes du colloque*, Les Presses de l’Université Laval, pp. 267-280.

⁴⁵ Cf. Marion, J.-L. (2010), *Certitudes négatives*, Paris, Grasset, pp. 116-118.

⁴⁶ Cf. Marion, J.-L. (2016), “Seeing, or Seeing Oneself Seen: Nicholas of Cusa’s Contribution in *De visione dei*”, *Journal of Religion*, Vol. 96, pp. 305-331.

Avanzando en dicha recepción, señalaremos la relación entre el análisis marioniano del vocablo cusano *possest* y el lenguaje de la saturación (4.2) que hemos formulado a partir de la lectura de Dionisio Areopagita elaborada por Marion (cap. III). Sostendremos aquí que la lectura fenomenológica del *possest* cusano elaborada por Marion en su obra *Certitudes négatives* (2010) ofrece herramientas para profundizar en el lenguaje propio de los fenómenos saturados, toda vez que el *possest* es interpretado por Marion como un modo de nombrar el exceso propio de la saturación.

A partir de esto, recuperaremos la noción de alabanza, elemento común de las lecturas ofrecidas por Marion de Dionisio y Agustín, aunque ahora en el marco del pensamiento cusano. Para ello, y con el fin de ofrecer nuevos aportes en la clave de lectura marioniana del neoplatonismo cristiano, estudiaremos la noción cusana de *scientia laudis*, presente en el Capítulo XXXIV de su escrito tardío *De venatione sapientiae* (1463).⁴⁷

Retomando el problema de la invisibilidad, ofreceremos un análisis crítico de la disputa entre Emmanuel Falque y Jean-Luc Marion sobre el *eicon* *dei* cusano propio del opúsculo *De visione dei* (1453), intentando mostrar el carácter gravitante del Cusano en los discusiones más actuales de la fenomenología francesa (4.3).

A los fines de tomar posición sobre el mencionado debate, afirmaremos que ambas posturas deben concebirse como diferentes *coniecturae* que, desde su propia singularidad, ofrecen un aspecto relevante del mencionado *aenigma* cusano. Apostaremos por ver en este debate no tanto una querrela, sino más bien una *concordantia philosophorum*. A su vez, insistiremos nuevamente en mostrar cómo la discusión entre Jean-Luc Marion y Emmanuel Falque acerca del estatuto fenomenológico del *eicon* *dei* cusano pone de manifiesto que, lejos de ser una referencia más entre otras, el neoplatonismo cristiano nutre los debates más actuales de la fenomenología.⁴⁸

A partir de todo lo abordado, sostendremos la posibilidad de postular una “fenomenología traslativa” como resultado positivo de los análisis ofrecidos por Jean-Luc Marion y Emmanuel Falque sobre el pensamiento de Nicolás de Cusa. Con este término pretenderemos mostrar cómo el pensamiento cusano ofrece una serie de herramientas al problema de la variación hermenéutica en la fenomenología de la donación, oficiando como una posible vía para explicar el pasaje de los diversos

⁴⁷ Nicolai de Cusa, *Opera Omnia* iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita (h): *De ven. sap.* (h XII, ed. R. Klibansky et J. G. Senger, Hamburgi, 1982).

⁴⁸ Cf. Falque, E (2014), “L’Omnivoyant. Fraternité et vision de Dieu chez Nicolas de Cues”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 98, pp. 37-73.

regímenes de los fenómenos. El lenguaje de la saturación como modo de nombrar los fenómenos saturados puede encontrar una articulación productiva por vía de esta fenomenología traslativa que permite expresar el exceso bajo diferentes figuras o modalidades fenoménicas, la *traslatio* de los posibles sentidos de los fenómenos y sus vías de articulación.

Por todo lo señalado, esperamos poder ofrecer un estudio general de la recepción practicada por Marion del neoplatonismo cristiano (Dionisio Areopagita y Nicolás de Cusa), así como (b) la posibilidad de formular un “lenguaje de la saturación” que, a nuestro entender, se desprende de dicha recepción.

Capítulo primero

Fenomenología y teología en Edmund Husserl y Martin Heidegger

La cuestión teológica no ha sido ajena a la fenomenología de Husserl. Es más, conforme a una tradición clásica, Husserl también aborda el problema de los nombres divinos.⁴⁹ Nos concentraremos en tres nombres posibles. Por un lado, Dios como *εντέλεια*. Por el otro, Dios en tanto “Idea” (*Idee*), y finalmente como “substancia absoluta” (*absolute Substanz*). Mostraremos que dichos términos intentan dar cuenta, desde diversos aspectos, de Dios como fundamento último de todo análisis fenomenológico, esto es, un *Grenzproblem*. A modo de hipótesis, sostenemos que la fenomenología husserliana apela a un vocabulario cercano a la “vía positiva o afirmativa”, pues Dios siempre es definido a partir de vocablos que afirman algo positivamente sobre él.

La obra de Husserl aparece así como el momento fundacional de la relación entre fenomenología y teología. Con todo, y aunque esta relación aparezca en Husserl como en un estadio preliminar, también debemos señalar que su modo de abordar el tema no resuena con fuerza en la fenomenología francesa contemporánea. Sin embargo, a modo de una suerte de revisión general de la relación entre fenomenología y teología, no tenida en cuenta por los estudios husserlianos, sostenemos que volver a Husserl para pensar este problema tiene, al menos, dos sentidos.

En primer lugar, mostrar la ya incipiente relación entre fenomenología y teología en Husserl permite desarticular el prejuicio establecido por Janicaud de una suerte de despertar teológico en ciertos autores de la fenomenología francesa. Antecedentes de estas investigaciones son diversos artículos y trabajos de Robert Walton,⁵⁰ como la obra *Husserl et l' idée de Dieu* de Emmanuel Housset.⁵¹ En ambos casos, encontramos el esfuerzo por mostrar la presencia de elementos teológicos en la fenomenología de Husserl.

⁴⁹ Este intento por establecer una exploración de los diversos nombres acerca de lo divino en Husserl se inscribe, de modo general, en nuestra línea de investigación. Este tema será abordado con mayor profundidad en los Capítulos III y IV de la presente tesis. Cf. Pizzi, M. (2018), “El pasaje de una fenomenología de la visión a una fenomenología del lenguaje: las huellas de Dionisio Areopagita en el fenómeno erótico de Jean-Luc Marion”, *Teología y Cultura*, año 15, vol. 20, pp. 9-21. Cf. Vinolo, S. (2012), “Escribir la ausencia. El giro teológico como porvenir de la filosofía”, *Escritos* 45, pp. 275-304.

⁵⁰ Cf. Walton, R. (2010), “El giro teológico como retorno a los orígenes: la fenomenología de la excedencia”, en *Pensamiento y Cultura*, Chía, Cundinamarca, Vol. 13, pp. 1-15; Cf. Walton, R. (2014), “Los problemas últimos y la tradición filosófica según E. Husserl”, en *Avatares Filosóficos*, Buenos Aires, Vol. 1, p. 101-112.

⁵¹ Housset, E. (2010), *Husserl et l' idée de Dieu*, Paris, Cerf.

En segundo lugar, porque la relación entre fenomenología y teología también aparece en Heidegger por vía de Husserl, dado que, como es sabido, el tratamiento heideggeriano de la fenomenología de la vida religiosa surge como pedido por parte de Husserl.⁵² Es decir, el mismo Husserl incentiva la relación entre fenomenología y teología como un estudio digno de ser abordado y que, como veremos, desde Heidegger en adelante va cobrando cada vez más fuerza hasta llegar a Jean-Luc Marion (entre otros).⁵³

Como segundo momento, analizaremos el vínculo entre fenomenología y teología establecido por Martin Heidegger. En este caso, nos concentraremos en las diversas tensiones, marcas y contramarchas en relación al problema de lo divino que pueden apreciarse a lo largo de su pensamiento. Y todo esto por un motivo: su pervivencia en la posterior fenomenología francesa. Sostendremos que, aunque cargado de tensiones, la relación entre fenomenología y teología en la obra de Heidegger aparece como un primer escenario de discusión para los pensadores de la fenomenología francesa del “giro teológico”. La relación entre fenomenología y teología será abordada por estos autores franceses, aunque de modo crítico, tras las huellas de la propuesta heideggeriana. La tradición neoplatónica aparece en Heidegger como un movimiento de simultánea insinuación y elusión. Por vía de un diagnóstico crítico, diversos pensadores mostrarán la tensión entre la *Seynsgeschichte* y los planteos del neoplatonismo, pues en esta tradición el “ser” no aparece como el concepto rector de la perspectiva, tanto filosófica como teológica.

En el caso de la propuesta heideggeriana, no apelaremos a una suerte de hermenéutica de nombres divinos, puesto que no encontramos en su propuesta una suerte de apelación a nombres o vocablos que “nombren” lo divino. Con todo, sí encontramos en la fenomenología heideggeriana un intento por repensar el lenguaje predicativo de la metafísica en su conjunto. Y en dicha tarea también aparece el problema de lo divino. Este tema, como veremos más adelante, también será retomado por Jean-Luc Marion.

1.1 Fenomenología y teología en Edmund Husserl

⁵² Kisiel, T. (1995), *The Genesis of Being and Time*, USA, University of California Press, pp. 75-76.

⁵³ Cf. Marion, J.-L. (2013), *L'Idole et la distance*, Paris, Grasset & Fasquelle, pp. 27-46; Cf. Falque, E. (2018), *Gott, der Leib und der Andere*. “Von Irenäus von Lyon bis Johannes Duns Scotus”, Trad. Felix Resch, Freiburg-München, Karl Alber Verlag, pp. 60-94.

El problema de Dios en la fenomenología de Edmund Husserl: ¿profundización o traición?⁵⁴

A la hora de pensar la relación entre fenomenología y teología, es necesario desarticular el prejuicio que consiste en ver ambas disciplinas como ámbitos completamente separados o compartimentos estancos que deben permanecer alejados para, por un lado, no pervertir a la fenomenología con discusiones metafísicas, y por el otro lado, no introducir en la teología herramientas ajenas. Testimonio de esta co-implicación es el propio Husserl, quien señala en diversos pasajes de su obra el íntimo vínculo entre ambas propuestas. Muy elocuentes son los diversos testimonios hallables en su epistolario y conversaciones documentadas, en las que, y de un modo distendido, arremete con afirmaciones más radicales. Cabe destacar las palabras registradas por la Hermana Adelgundis Jaegerschmid, quien nos ofrece el siguiente testimonio:

“La vida humana no es otra cosa que *camino a Dios*. Intento alcanzar esta meta sin pruebas, métodos o ayudas teológicas, esto es, alcanzar *a Dios sin Dios*. Debo, por así decirlo, eliminar a Dios de mi existencia científica a fin de abrir el camino a Dios para personas que, a diferencia de usted, no tienen la seguridad de la fe a través de la iglesia. Sé que mi manera de proceder sería peligrosa para mí si yo mismo no fuera un hombre profundamente atado a Dios y un creyente en Cristo”.⁵⁵

En esta cita podemos encontrar varias cuestiones. En primer lugar, la defensa de una autonomía de la filosofía como camino no-confesional hacia Dios. La fenomenología, si bien persigue el mismo fin que la teología, debe acceder a ello de un modo distinto. Pero, en segundo lugar, este camino fenomenológico hacia Dios se encuentra marcado por una convicción previa: la existencia de Dios. Ante esto cabe preguntarse si es posible semejante convicción desde el punto de vista fenomenológico. ¿Habría una certeza “por fuera” que guiaría el análisis fenomenológico, y deberíamos así darle la razón a Janicaud? ¿Podemos suponer la existencia de Dios y luego fundamentarla fenomenológicamente, o más bien debe hallarse inevitablemente y como una consecuencia necesario de los propios

⁵⁴ Este apartado recoge parcialmente los resultados del artículo “Alcanzar a Dios sin Dios: la relación entre fenomenología y teología en Edmund Husserl y Jean-Luc Marion”, *Areté. Revista de Filosofía*, Vol. 32, Nº2, pp. 417-441.

⁵⁵ Adelgundis Jaegerschmid, O.S.B. (2001), “Conversations with Edmund Husserl, 1931-1938”, en *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Research*, Seattle, Noesis Press, Vol. I, p. 339. En la traducción, tanto de los diversos pasajes de las *Husserliana*, como en otros textos, seguimos las traducciones ofrecidas por el Dr. Roberto Walton. La cursiva pertenece al texto original.

análisis fenomenológicos? Y a su vez, retomando la primera afirmación, cabe aún una pregunta más radical: ¿por qué la fenomenología debería reflexionar sobre Dios?

Las diversas denominaciones de Dios: entre teología y teleología

El problema de Dios irrumpe en la propuesta husserliana, entre otros motivos, a partir del intento de explicar el desarrollo del hombre como ser racional.⁵⁶ Por “racionalidad” hay que entender, no el uso establecido por la tradición racionalista moderna, sino más bien la capacidad del ser humano de prefijarse metas y brindarles una coherencia mediante su dimensión teórica y su concreción práctica.⁵⁷ Dios surge al modo de una necesidad inherente al desenvolvimiento racional del orden de lo real, y a su vez, como medio para explicar la coherencia de la constitución del mundo. Dicho de otro modo, Dios aparece como un elemento necesario para explicar el despliegue de diversos niveles de lo real, con vistas a ofrecer su inteligibilidad, y afirmar así la posibilidad de un orden racional. Este problema aparece de un modo privilegiado en la explicación fenomenológico-metafísica de Dios ofrecida por Husserl en el contexto de lo que denomina “teleología” (*Teleologie*). En *Teleologie* (1931), esta es definida como la “autoconstitución de la subjetividad trascendental (...) un dirigirse en infinito a la «perfección», a la verdadera autconservación”,⁵⁸ o de un modo más conciso, como “forma de todas las formas”.⁵⁹ En este proceso se encuentra presente una “voluntad de vida” universal que atraviesa a todos los sujetos individuales. La condición trascendental del hombre se dirige hacia una meta guiada por esta voluntad universal, un fin de todos los fines individuales y supraindividuales.⁶⁰ Con todo, esta voluntad universal no está dada de antemano, sino que debe comprenderse como un proceso que se explicita en diversos

⁵⁶ Como señala Rabanaque, podemos encontrar cuatro lugares o espacios a partir de los cuales Dios ingresa en la fenomenología de Husserl. En primer lugar, Dios aparece a la mirada fenomenológica como un objeto constituido por la conciencia intencional. Con todo, esto no implica que Dios sea equiparable a los objetos en su sentido más general. En segundo lugar, Dios aparece para destacar la universalidad de las operaciones constitutivas. En tercer lugar, en el contexto de la experiencia religiosa, esto es, en conexión con la fe, la oración y la mística. Finalmente, en cuarto lugar, Dios aparece en el contexto de las preguntas y hechos últimos, y por ello, en la fuente y fundamentos de la subjetividad, intersubjetividad y la historia. Para ello, véase Rabanaque, L. (2015), “Dios en la fenomenología de Husserl”, en *Trascendencia y sobreabundancia*, Buenos Aires, Biblos, pp. 46-47.

⁵⁷ Ales Bello, A. (2016), *Edmund Husserl, Pensar a Dios, creer en Dios*, Buenos Aires, Biblos, p. 78.

⁵⁸ Husserl, E. (1997), “Teleología”, en *Daimon. Revista de Filosofía*, n° 14, Trad. y Notas, Serrano de Haro, A. p. 6.

⁵⁹ *Ibíd.* p. 8.

⁶⁰ Husserl, E. (1997), “Teleología”, en *Daimon. Revista de Filosofía*, n° 14, Trad. y Notas, Serrano de Haro, A, p. 6.

grados, y que debe ser conquistada por cada individuo con miras a una “voluntad de infinitud”. Así, cada sujeto que pretenda formar parte de una auténtica comunidad intersubjetiva-trascendental, debe asumir una meditación que se haga cargo de “lo que en la finitud es ya siempre infinitud (...) que sólo existe en la forma de la temporalidad (...)”.⁶¹

Ahora bien, y retomando la cuestión, Husserl intenta describir a Dios como una voluntad universal absoluta, cuya función consiste en ser garante del desarrollo de lo real. La comunidad trascendental de egos requiere a Dios como principio primero.⁶² Y esto porque la relación entre los sujetos individuales, el descubrimiento de la implicancia intencional de mi *ego* fáctico con los otros *egos*,⁶³ y la consiguiente comunidad universal de egos trascendentales, no alcanzan para dar cuenta de este proceso teleológico.⁶⁴ Esto es posible fundamentalmente gracias a “(...) la voluntad divina, la cual (...) presupone el todo de la intersubjetividad (...) como estratos estructurales sin los que esa voluntad no puede ser concreta”.⁶⁵ Aquí se aprecia cómo la cuestión de lo divino ingresa en la fenomenología husserliana a partir de la teleología, al modo de un “problema límite” (*Grenzproblem*). Si bien es imposible trascender el ser fáctico de cada yo, el problema de Dios aparece al reconocer que mediante la reflexión teleológica se llega a “hechos últimos (...) protohechos (...) necesidades últimas, las protonecesidades”.⁶⁶ Así, el absoluto se fundamenta en sí mismo como la única “sustancia absoluta”,⁶⁷ que atraviesa todo el proceso teleológico desde los estratos más bajos hasta los más elevados.

En este contexto, encontramos el primero de los nombres ofrecidos por Husserl para hablar acerca de lo divino: el término *εντέλεια*, de raigambre aristotélica.⁶⁸ Este es abordado por Husserl para explicar la perfección de un proceso que se encuentra

⁶¹ *Ibíd.* p. 7.

⁶² Cf. Husserl, E. (1973), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus de Nachlass. Dritter Teil: 1929- 1935*, ed. Iso Kern, HUA XV, Den Haag, Martinus Nijhoff, pp. 608-610.

⁶³ Esta relación entre los “yoes trascendentales”, pensada por Husserl a partir de la actitud eidética, es definida bajo la forma “yo y otros”. Así, la forma de un sujeto trascendental individual debe ser idéntica a la forma general de un posible otro yo. Esto permite pensar la idea de una comunidad intersubjetiva trascendental. Para ello, cf. Husserl, E. (1997), “Teleología”, en *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 14, Trad., y Notas, Serrano de Haro, A. p. 10.

⁶⁴ Es importante aclarar que para Husserl “el eidos del yo trascendental es impensable sin el yo trascendental como yo fáctico”. Esto implica necesariamente un proceso progresivo de develamiento en el cual solo puede reconocerse como yo trascendental a partir de mi yo fáctico. Aquí observamos cómo cada instancia del desarrollo teleológico guarda se despliega a partir de una concatenación necesaria. Para ello, cf. *Ibíd.* p. 12.

⁶⁵ *Ibíd.* p. 9.

⁶⁶ *Ibíd.* p. 13.

⁶⁷ *Ibíd.* p. 14.

⁶⁸ Para ello, cfr. *Metafísica*, 1050 a 21, *De anima*, 414 a 16 ss.

implícitamente en cada uno de los momentos y componentes del desenvolvimiento de lo real, pero que, a su vez, no puede ser identificado con ninguno de ellos.⁶⁹ Y de este modo, Dios aparece bajo una paradoja fenomenológica, puesto que este posee un carácter tanto immanente como trascendente. Immanente porque tiene la función de guía en el proceso, y trascendente porque Dios no puede ser asimilado a la totalidad de las mónadas. La presencia de la divinidad es testimoniada por el ser humano mediante su “participación en el proceso de realización de sí misma de la divinidad”.⁷⁰ Con todo, si bien Dios aparece como la fuente y principio de toda racionalidad, cabe señalar que siempre es relativo a la vida de la conciencia, tanto para nosotros como para él mismo. Esto se debe, por un lado, a que lo aprehendemos en los diversos estadios de desarrollo de la subjetividad y la intersubjetividad trascendental, y por el otro lado, porque Dios mismo presupone una realización en la intersubjetividad como un momento de su concreción y autorrealización. De este modo, nada escapa al orden de la teleología.

Este problema ya había sido abordado en *Ideen I*. En el §58, Husserl se refiere al carácter peculiar que reviste la “trascendencia” de Dios, pues esta no refiere a la trascendencia propia del mundo de la actitud natural. Los nexos fácticos que se revelan en la reducción del mundo natural permiten observar, a modo de correlato intencional, un mundo morfológicamente ordenado. De este modo, “el tránsito a la conciencia pura por medio del método de la reducción trascendental, conduce necesariamente a la cuestión de la razón de la facticidad (...)”.⁷¹ Nuevamente, Dios aparece en la reflexión fenomenológica como garante del orden de lo real, pues “todos los niveles de realización humana a lo largo del camino histórico encuentran su justificación en Dios”.⁷²

⁶⁹ A juicio de Ales Bello, las influencias más importantes en relación al problema de Dios en Husserl son, aunque lo señale de modo hipotético, Aristóteles, Santo Tomás, pero sobre todo Leibniz. Para ello, cfr. Ales Bello, A. (2016), *Edmund Husserl, Pensar a Dios, creer en Dios*, Buenos Aires, Biblos, pp. 79-80. Julia Iribarne muestra que, si bien dicho término es extraído del pensamiento del Estagirita, con todo no puede hablarse de una plena identificación. La fenomenóloga observa en el mencionado concepto aristotélico una ambigüedad constitutiva, porque éste puede hacer referencia, o bien al estado de realidad cumplida (*Met.* 1050 a 3), o bien a la realización de las posibilidades implícitas de un ser (*De anima*, 414 a 16). Según su perspectiva, Husserl estaría usando dicho término en el segundo sentido, puesto que pretende mostrar el despliegue de lo real guiado por una teleología que se anuncia en cada instancia mediante una idea-polo implícita. Para ello, véase Iribarne, J. (2002), *La fenomenología como monadología*, Buenos Aires, Estudios de la Academia Nacional de Ciencias, p. 332.

⁷⁰ Husserl, E. (1973), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, ed. Iso Kern, HUA XV, Den Haag, Martinus Nijhoff, p. 610.

⁷¹ Husserl, E. (1976), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: “Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie”*. hrsg. von Karl Schuhmann. Nachdruck, HUA III, p.125. Para la versión española, véase Husserl, E. (2013), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: “Introducción general a la fenomenología pura”*, México, FCE, p. 210.

⁷² Ales Bello, A. (2016), *Edmund Husserl. Pensar a Dios, creer en Dios*, Buenos Aires, Biblos, p. 89.

Esta cuestión se complejiza aún más a partir del segundo nombre que ofrece Husserl para referirse a lo divino: Dios como “Idea”. Por esta noción, Husserl entiende “(...) una anticipación motivada de un modo evidente, pero (que) implica un grado de perfección que no puede ser alcanzado”.⁷³ En tanto Idea, Dios no es un objeto del mundo. Pero tampoco puede ser reducido a una mera invención de la conciencia, aunque no sea ajeno a ella. Así, Dios actúa como un principio teleológico que el yo aprehende con miras a una tarea infinita de perfeccionamiento y totalización. Y por ello, puede decirse que Dios es relativo a la subjetividad, por lo cual no escapa a una operación constituyente. Resulta interesante, dado que pone a Husserl en relación con las tradiciones posteriores de la fenomenología, que Dios permanezca irreductible a la objetivación, puesto que no puede agotar su contenido. Dicho de otro modo, aunque Dios aparezca como un fenómeno relativo a la subjetividad, también es cierto que escapa a toda objetualidad. Y ello, porque desde el momento en que Dios es pensado como “Idea”, se impone la infinitud, y esta como tal no puede ser comprendida en su totalidad. Pues “la intelección de que esta infinitud no puede por principio ser dada, no excluye sino que más bien exige el darse intelectual de la idea de infinitud”.⁷⁴

Así, Dios como Idea infinita se impone como estructura a priori inherente a la subjetividad trascendental. Esto significa que si bien Dios puede ser concebido como Idea, esta (a) no puede ser reducida a una mera operación constituyente como cualquier otro fenómeno, y por ende, (b) al no poder ser constituida como un “objeto”, aparece su carácter infinito. La referencia de esta Idea es algo que excede toda finitud posible.

Esta propuesta teleológica puede enriquecerse a partir de lo que Angela Ales Bello ha denominado la “vía hylética”.⁷⁵ Desde este punto de vista, Husserl intenta dar cuenta, mediante un análisis retrospectivo, del hecho de existir, tanto egológico como no

⁷³ Husserl, E. (1966), *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungs- manuskripten (1918-1926)*, ed. Margot Fleischer, HUA XI, Den Haag, Martinus Nijhoff, p 202.

⁷⁴ Husserl, E. (1976), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: “Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie”*, ed. Karl Schuhmann. Nachdruck, HUA III/1, Den Haag, Martinus Nijhoff, p. 331.

⁷⁵ Esta no es la única vía que propone Ales Bello para comprender la noción de Dios en la fenomenología de Husserl. La “vía objetiva”, o también llamada cartesiana, se concentra en la profundización de una teología cósmica vinculada con la trascendencia de Dios. La “vía subjetiva” profundiza en la inmanencia de Dios y su manifestación en dicho terreno. Ales Bello asocia esta vía con la propuesta filosófico-teológica del *Proslogion* de San Anselmo. La “vía intersubjetiva” nos conduce a la idea de una “mónada suprema”, y a su vez, a una teleología ética. Finalmente, la “vía ética” muestra el proceso teleológico de la comunidad intermonádica en un progreso racional infinito hacia una humanidad auténtica. Para ello, véase Ales Bello, A. (2016), *Edmund Husserl. Pensar a Dios, crear en Dios*, Buenos Aires, Biblos, pp. 47-100. Para un estudio sobre las diferentes propuestas sobre el concepto de Dios en la fenomenología husserliana, véase, Walton, R. (2012), “Teleología y teología en Edmund Husserl”, *Estudios de Filosofía*, nº45, Universidad de Antioquía, pp. 81-103.

egológico, y la estructura primigenia que subyace a este proceso teleológico. De este modo, el individuo se descubre como inscripto en una teleología cuya operación ya se encuentra en una dimensión pasiva. Esto se explica a partir de la “proto-estructura” (*Ur-Struktur*), constituida por una “proto-hyle” (asociada con “proto-kinestesis”, “proto-sentimientos” y “proto-instintos”), cuya finalidad consiste en dar cuenta de un “universo no egológico, en cuanto se constituye sin la intervención del yo”.⁷⁶ Sin embargo, esto no implica que el yo no esté presente como lugar de las afecciones ocupando un papel activo. Para esto, Husserl habla de un “proto-yo” (*Ur-Ich*), el cual se hace patente mediante la reducción trascendental y su consecuente radicalización que remite del fluir de la conciencia al presente viviente.⁷⁷ A su vez, mediante este análisis llegamos al “proto-fundamento” (*Urgrund*), cuya temporalización, si es que se puede hablar de tiempo, acontece en el “presente primigenio”. El “proto-yo” opera en este presente viviente, puesto que, lejos de poder pensarse como un yo objetivado, este se define como permanente o estante. Ahora bien, este retroceso a un “proto-yo” y al presente viviente pone de manifiesto el último “dativo de manifestación”, último centro al que remite toda experiencia.

En este contexto vuelve a aparecer el problema de Dios, puesto que se habla de una “substancia absoluta”, tercer nombre dado por Husserl para referirse a lo divino.⁷⁸ Con ello, Husserl hace referencia al último polo al que todo lo que puede ser representado es traído a la presencia, puesto que toda presentación del mundo la presupone. Dicho de otro modo, la postulación de un principio divino no puede encontrarse al margen de la substancia absoluta. Esto generaría una duplicidad, y por ende, Dios quedaría por fuera de la explicación de lo real, perdiendo así su carácter inmanente. A su vez, esta substancia absoluta también debe guardar cierta trascendencia para sí, pues debe dar cuenta de la racionalidad contingente del desarrollo de lo real, y por ello, no puede identificarse con ella. De este modo, la substancia absoluta no es meramente “fuente” (*Quelle*), sino también “factum”. Así, Dios debe ser pensado como principio de lo real, pero también como un principio que se auto-constituye en su propio despliegue, y por ello, no es ajeno a un cierto carácter contingente. De lo contrario, perdería su inmanencia. En este sentido,

⁷⁶ Ales Bello, A. (2016), *Edmund Husserl. Pensar a Dios, crear en Dios*, Buenos Aires, Biblos, p. 81.

⁷⁷ Husserl, E. (2002), *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, ed. Sebastian Luft, HUA XXXIV, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, Academic Publishers, p. 300.

⁷⁸ Husserl, E. (1973), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, ed. Iso Kern, HUA XV, Den Haag, Martinus Nijhoff, p. 386.

podemos señalar que la substancia absoluta posee, tanto un componente yoico (relativo a la vida de la conciencia) como un componente hylético (no-egológico).

Consideraciones finales

Hasta aquí, podemos señalar que la noción de Dios en la fenomenología de Husserl, en sus diferentes modalidades, encuentra como marco general el problema de la teleología y la necesidad de la búsqueda de un principio último y constitutivo de lo real en una oscilación entre inmanencia y trascendencia. A partir de ello, irrumpen diversos términos que intentan dar cuenta de Dios como principio último y constitutivo de todo análisis fenomenológico. (I) El vocablo *εντέλεια* pone de manifiesto una tensión -a nuestro juicio innovadora- entre inmanencia y trascendencia en Dios. Así, Dios es inmanente al proceso teleológico del desenvolvimiento de lo real, porque nada puede escapar a la teología y va acompañada de la conciencia en sus diversas fases, pero a su vez es trascendente a la totalidad que en cada etapa del proceso acontece, por el simple hecho de que el principio no puede ser identificado plenamente con las etapas de su desarrollo (evitando así una postura panteísta). Aquí también pudimos apreciar, en un movimiento semejante a la posterior fenomenología francesa, que Dios escapa al campo de la objetualidad.

Con todo, y a diferencia de la fenomenología francesa, la cual intenta radicalizar la diferencia entre Dios y su posible formulación en términos ontológicos o metafísicos, Husserl apuesta a establecer un entrecruzamiento entre fenomenología y metafísica,⁷⁹ pues Dios, lejos de pensarse mediante una “distancia” o cesura, se encuentra presente en el proceso de constitución de lo real, pero a su vez, no puede identificarse con ningún instancia de dicho proceso.

⁷⁹ Por metafísica, Husserl entiende “la ciencia del universo de los *facta* o de la intersubjetividad que los abarca sintéticamente” (*Hua IX*, 298). Con esto, Husserl intenta mostrar que la metafísica de comprenderse como un estudio de la facticidad. Por facticidad, se entiende el “ser-ahí total fáctico”, esto es, la naturaleza física y psíquica, la vida de los animales y hombres, la efectividad social y las múltiples estructuraciones de la cultura humana. Al ser la metafísica una ciencia del ser fáctico (o fenomenología empírica), puede también denominarse “filosofía segunda”. Con todo, esta denominación no implica una degradación de la metafísica, sino más bien su especificidad, cuyo contenido puede hacerse patente luego del paso por una filosofía primera u ontología que le brinde el marco adecuado para la consideración de lo fáctico. La metafísica continúa y profundiza los análisis de la filosofía primera o trascendental (teoría eidético-pura de la conciencia) en vistas a una comprensión de la facticidad.

(II) Dios como “Idea” pretende dar cuenta del principio teleológico que el yo aprehende mediante a una tarea infinita de perfeccionamiento y totalización. Así, el yo, al reconocer la infinitud de dicho proceso, se adentra en un constante perfeccionamiento. Dios como Idea actúa como un polo regulativo que motiva el acrecentamiento infinito del progreso racional de lo real. (III) Finalmente, Dios como “substancia absoluta”. Aquí irrumpe la “vía hylética”. Los desarrollos del “proto-yo” y la “proto-hyle” (coefectuante con lo divino) conllevan una profundización hacia el “proto-fundamento” (*Urgrund*), correlativo al presente viviente. De este modo, Dios como substancia absoluta permite dar cuenta del entrecruzamiento entre el polo yoico y el polo no-yoico (hylético). El principio teológico o Dios, dado que debe dar cuenta de lo real en su totalidad, debe estar atravesado por ambos polos. Esto implica que la substancia absoluta es el último estrato al que se puede retroceder en la indagación retrospectiva de las condiciones de posibilidad de la experiencia. Y esto significa que, dado su carácter último, fundante y necesario, debe ser pensado como un “factum absoluto” (*absolute Faktum*).⁸⁰

Todos estos términos se encuentran al servicio de variados modos de afrontar una explicación teleológica del mundo. Ante esto, y como veremos de un modo más preciso en el próximo apartado, sostenemos que Husserl se inscribe en una vía positiva, puesto que Dios es definido mediante términos que afirman algo acerca de él.⁸¹ A su vez, y en cada una de sus diversas acepciones, Dios es pensado como “fundamento” de los diversos órdenes de lo real, y como elemento límite.⁸² De allí que Dios posea un carácter positivo en sus diversas formulaciones. Si bien en diferentes testimonios documentados, Husserl admite un interés por la teología mística alemana,⁸³ no puede encontrarse en su obra

⁸⁰ Husserl, E. (1973), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, ed. Iso Kern, HUA XV, Den Haag, Martinus Nijhoff, p. 669.

⁸¹ Husserl hace referencia al término “teología positiva” (*positive Theologie*) en el contexto de una fundamentación de la creencia religiosa. Allí Husserl muestra cómo la teología positiva se encuentra íntimamente conectada con la fundamentación de los juicios. A su vez, esto se lleva a cabo mediante una conexión entre los juicios y los “estados de ánimo” (*Gemütsstellungen*). Esto significa que la ciencia de Dios, en su carácter positivo, incorpora la fundamentación judicativo-racional mediante una motivación concreta propia de la razón práctica, como son los estados de ánimo. Para ello, véase Husserl, E. (2014), *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908- 1937)*, Hrsg. von Rochus Sowa und Thomas Vongehr HUA XLII, pp. 255-256.

⁸² Una cuestión sumamente interesante, que no podemos abordar aquí por falta de espacio, consiste en la clasificación de las diversas formas de teología explicitadas por Husserl. Encontramos así cuatro tipos de teología: (i) autónoma pura (*Hua XXVIII*, 182/ *Hua XLII*, 174), (ii) autónoma empírica (*Hua XXVIII*, 181), (iii) natural y (iv) confesional (para ambas, *Hua XXVII*, 60).

⁸³ Este testimonio se encuentra presente en una carta a Dietrich Mahnke del 5 de septiembre de 1917. Allí dice: “(...) He considerado ya temprana y reiteradamente la Teología Alemana <escrito místico anónimo de fines del siglo XIV>, y la tengo conmigo con mucho amor, así como tengo en general una gran inclinación hacia la mística alemana, cuya religiosidad interior me atrae mucho (...) Mi intención es tener acceso a la mística. Pero no he vivido suficientemente en ello, y cuanto más viejo llego a ser, tanto más me

publicada ningún indicio decisivo de dicha influencia.⁸⁴ Así, no estamos en presencia de algún tipo de influencia constatable de la teología mística o la vía negativa en la obra husserliana.

1.2 Fenomenología y teología en Martin Heidegger: el origen de una tensión verdadera

Hasta aquí abordamos la relación entre fenomenología y teología en Edmund Husserl. Con esto, intentamos mostrar dos cosas. En primer lugar, la necesidad de revisar la lectura crítica de Janicaud sobre el supuesto ingreso de la teología en la fenomenología francesa del “giro teológico”. Contrariamente a esto, mostramos cómo Husserl elabora una serie de reflexiones sobre lo divino en su propia fenomenología trascendental a partir de la tradición de los nombres divinos. Entre ellos, destacamos los siguientes nombres: (a) ἐντέλεια (b) Idea y (c) Substancia absoluta. Todos ellos intentan nombrar y poner de manifiesto a lo divino como el fundamento del despliegue teleológico de lo real, como también ubicar a lo divino dentro de los “problemas límites” (*Grenzprobleme*) de toda

atrae hundirme en las preguntas de la fe, y luego pensar científicamente sobre ellas en la pura contemplación”. Para ello, véase Husserl, E. (1994), *Briefwechsel*, ed. Karl Schuhmann & Elisabeth Schuhmann, HuaD III/3, Dordrecht/Boston/ London, Kluwer Academic Publishers, pp. 418-419. Otro testimonio semejante puede encontrarse en un relato testimoniado por Dorian Cairns, donde señala que “páginas enteras de Meister Eckehardt, dijo Husserl, podrían ser acogidas por él sin cambios”. Para ello, véase Cairns, D. (1976), *Conversations with Husserl and Fink*, The Hague, Martinus Nijhoff, p. 91.

⁸⁴ Es sumamente interesante notar, aunque no sea un recurso constante ni gravitante, el uso del prefijo *über* a la hora de referirse a Dios, traducción del prefijo griego *ὄπερ*, que será fundamental en la construcción de la hermenéutica teológica de Dionisio Areopagita. Sin embargo, el uso de este prefijo se encuentra atravesado por la influencia de Platón en Husserl. La teleología conduce a la pregunta por el ser de lo “supraente” (*die Frage nach Sein des “Überseiendes”*), el cual es identificado con la “Idea del Bien”. En el marco de una discusión entre la ontología (regulación normativa) y la metafísica (regulación realizativa), Husserl hace alusión a la “Idea del bien platonica” como una “supra-realidad” que refiere a un orden superior a la realidad empírica. Así, Husserl muestra que esta supra-realidad no se rige por la causalidad propia de las ciencias naturales. Para esto, véase (1988), *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, ed. Ullrich Melle, HUA XXVIII, Dordrecht/Boston/ London, Kluwer Academic Publishers, p. 181. Profundizando en este particular platonismo de Husserl, este estadio superior de lo real en el despliegue teleológico es pensado bajo términos como “supra-realidad” (*Überrealität*), “supra-verdad” (*Überwahrheit*), “supra-realidad efectiva” (*Überwirklichkeit*), “supra-en-sí” (*Über-An-Sich*). De este modo, Husserl señala que “(...) Platón ya ha hablado de la Idea del Bien como un supra-ente (*Überseiende*), como una Idea suprema que se encuentra por encima de todo en una verdad superior e ideal, pero que, ya en la finitud, se separa de sus semejantes, como una supra-idea (*Überidee*), un supra-ente (*Überseiende*) sin el cual ningún ente sería pensable”. Para ello, véase Husserl, E. (2014), *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908- 1937)*, Hrsg. von Rochus Sowa und Thomas Vongehr HUA XLII, p. 250.

fenomenología.⁸⁵ Por todo esto, y lejos de ser una intromisión injustificada o una falta de rigor metodológico, lo divino aparece en la obra de Husserl como un tema harto justificado. Nuevamente, si bien los tratamientos de Husserl sobre lo divino no han tenido una fortuna en cuanto a su contenido específico, si es cierto que la mirada retrospectiva sobre este problema en su obra permite desarticular una serie de prejuicios contra la fenomenología francesa, y sobre todo contra la obra de Marion. En segundo lugar, señalamos la relación directa entre Husserl y Heidegger, no tanto en lo concerniente al contenido e influencia del primero frente al segundo, sino más bien de una actitud positiva frente al campo de lo teológico autorizada por el mismo Husserl. Como ya señalamos, Heidegger mismo es incentivado por Husserl a elaborar una fenomenología de la vida religiosa y un estudio de la teología.⁸⁶

Con todo, y a diferencia de Husserl, el contacto entre fenomenología y teología se encuentra presente de modo permanente en la obra de Martin Heidegger. Con idas y vueltas, encontramos que este vínculo atraviesa los temas centrales de su filosofía. Desde sus obras tempranas sobre la *faktisches Leben* cristiana, pasando por *Phänomenologie und Theologie* (1927), y finalmente en obras tardías como *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik* (1957) y *Das Problem eines nicht-objektivierenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie* (1962), en todas ellas se advierte ya un vínculo problemático, al punto de intentar dar con una teología originaria (*ursprüngliche Theologie*). Del mismo modo que en Husserl la teología ingresa en el marco de los *Grenzprobleme*, podemos observar cómo en Heidegger la teología, entendida en el sentido amplio de una confrontación con el problema de lo divino, no cesa de aparecer.

A los fines de abordar la relación entre fenomenología y teología en el pensamiento de Heidegger, organizaremos la exposición en tres momentos. En primer lugar, analizaremos sus reflexiones tempranas sobre la “vida fáctica cristiana” a la luz de sus cursos tempranos sobre la fenomenología de la religión sobre las Cartas de Pablo de Tarso y la que Heidegger da en llamar “mística medieval”.⁸⁷ En segundo lugar, examinaremos el lugar problemático que ocupa la teología en el marco del proyecto consolidado de *Sein und Zeit*. Aquí, la teología es retraducida al marco de la “analítica

⁸⁵ Husserl, E. (2014), *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass* (1908- 1937), Hrsg. von Rochus Sowa und Thomas Vongehr HUA XLII, pp. 255-260.

⁸⁶ Kisiel, T. (1995), *The Genesis of Being and Time*, USA, University of California Press, pp. 75-76.

⁸⁷ Heidegger, M. (1995), *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

existencial del *Dasein*” y su consiguiente distinción entre “ontología fundamental” (*Grundontologie*) y “ontologías regionales” (*regionale Ontologien*). La tensión se encontrará presente en esta etapa en el papel primario o secundario que ocupará la teología a la luz de la ontología fundamental. O dicho de otro modo, ¿qué lugar ocupa la teología en el horizonte de la pregunta por el sentido del ser?

Finalmente, en tercer lugar analizaremos las implicancias de la relación entre fenomenología y teología ya en su propuesta de la historia de la metafísica como “onto-teología”. Como veremos, las tensiones expresadas en esta etapa serán el escenario inicial, el suelo desde el cual los autores de la fenomenología francesa del “giro teológico” recuperarán y abordarán este problema.

La *faktisches Lebens* cristiana: ¿religión o teología? Un primer acercamiento a la relación entre fenomenología y teología en el pensamiento de Heidegger

Un punto de partida importante para abordar la relación entre fenomenología y teología en la obra de Heidegger consiste en analizar sus escritos tempranos consagrados a la fenomenología de la religión, tema encomendado por el propio Husserl.⁸⁸ En este sentido, debemos decir que la teología ya ocupa un lugar destacado en los primeros escritos de Heidegger, como también en su vida personal.⁸⁹ El problema central en esta etapa consiste en develar los componentes fundamentales de lo que Heidegger llama “vida fáctica” del cristianismo primitivo. Para ello, Heidegger se remite a un análisis fenomenológico de las Epístolas de Pablo. Entre ellas, pone un énfasis especial en las Cartas a los Tesalonicenses y a los Gálatas. En ellas, Heidegger encuentra que la “vida fáctica” cristiana se define por su temporalidad propia, la que él encuentra en la noción de *παρουσία*. Dicho de otro modo, solo por vía de la *παρουσία* el complejo de estructuras de la vida fáctica cristiana puede ser comprendido correctamente.

Antes de ingresar en esta digresión sobre la lectura heideggeriana de las epístolas paulinas, debemos señalar que la relación aquí planteada no es entre fenomenología y teología, sino más bien entre fenomenología y religión. Ahora bien, de esto no se deriva

⁸⁸ Cf. Kisiel, T. (1995), *The Genesis of Being and Time*, USA, University of California Press, pp. 75-76.

⁸⁹ Es conocida su fallida consagración a la vida eclesial por “tema de salud”. No debemos olvidar también su temprana relación con el pensamiento cristiano por vía de una beca de la Fundación Santo Tomás de Aquino. Cf. Safranski, R. (1997), *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, pp. 15-29.

que esta exploración elusiva no diga algo importante sobre el vínculo ulterior entre fenomenología y teología en el pensamiento heideggeriano. La teología queda aquí desplazada a un discurso secundario, derivado. Esto significa que, según el joven Heidegger, la teología es un modo estrictamente teórico de abordar lo divino. Y ello implica, básicamente, un modo “objetual” de abordar el problema de lo divino, junto con todos los presupuestos metafísicos que ello supone: un centramiento en la conciencia como punto de partida para todo análisis filosófico y religioso. Así, “queda pendiente el concepto de teología”.⁹⁰ Y por ello, es necesaria una relectura de la teología por vía de un análisis de la religiosidad cristiana, pues es preciso realizar una “(...) destrucción de la teología cristiana y la filosofía occidental”.⁹¹

Frente a ello, y como hemos mencionado, Heidegger apela a la construcción de un nuevo modo de acceder a los fenómenos por fuera de la filosofía de la conciencia y su consiguiente comprensión teórico/objetual de los fenómenos: la experiencia fáctica de la vida. En esta obra, Heidegger pretende poner a prueba esta propuesta fenomenológica en el marco de un análisis de la religión cristiana primitiva.

El primer momento formal de esta incursión heideggeriana en la teología cristiana podemos encontrarlo en su *Winterkurs* de 1920-1921, titulado “*Einleitung in die Phänomenologie der Religion*”.⁹² Aquí nos topamos, tal como hemos mencionado, con una búsqueda de la experiencia religiosa (*religiöse Erfahrung*) en su sentido originario. Ahora bien, ya desde el inicio Heidegger nos deja en claro que “fuera de nuestras consideraciones cae el método teológico. Es con la comprensión fenomenológica que se abre para la teología una nueva vía”.⁹³ Con esta propuesta heideggeriana se ratifica un movimiento que hará escuela en toda la tradición fenomenológica y que reza del siguiente modo: el problema de lo divino es abordado en fenomenología desde y a través del método fenomenológico.⁹⁴

⁹⁰ Heidegger, M. (1995), *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, p. 135.

⁹¹ *Ibíd.* p. 135.

⁹² Debemos aclarar que, si bien este trabajo aparece en el tomo 60 de la GA, con todo constituye, en palabras de los editores, un texto “secundariamente auténtico”. La reconstrucción de este seminario fue posible por vía de apuntes de Helena Weiss y Franz-Josef Brecht, dos discípulos y asistentes en dichos encuentros. Cf. *Ibíd.* p. 345-351.

⁹³ *Ibíd.* p. 67.

⁹⁴ Más adelante veremos cómo el mismo Marion aclara que su abordaje de la revelación cristiana es desde la perspectiva de la fenomenología, o dicho de otro modo, la fenomenología aborda la revelación desde su posibilidad (fenomenología), y nunca desde su efectividad (teología). Cf. Marion J-L. (2013), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, pp. p. 385.

Y yendo aún más allá de esto, Heidegger pretende reformular también la filosofía de la religión. Esto parte de la propia naturaleza de la fenomenología, puesto que, del mismo modo que el rey Midas, la fenomenología inevitablemente transforma todo lo que toca. En este caso, y como bien muestra Heidegger, la filosofía de la religión posee una serie de supuestos metafísicos que no pueden ser aceptados sin más por la fenomenología. En primer lugar, la religión como “(...) un caso o un ejemplo de ley supratemporal”.⁹⁵ Ante esto, la fenomenología como tal no puede aceptar o tomar como fenómeno originario la efectividad de un nivel supratemporal, pues esto, en todo caso, debe ser sometido al método fenomenológico.

En segundo lugar, “de la religión solo se retoma lo que posee carácter de conciencia”.⁹⁶ Acá ya vemos, aunque de modo germinal, el rechazo heideggeriano a toda fenomenología reflexiva de la conciencia practicada por Husserl, y que alcanzará su crítica sistemática en *Sein und Zeit*.

Frente a estos problemas que Heidegger encuentra, tanto en la comprensión de la religión como en la correspondiente filosofía de la religión,⁹⁷ antepondrá su noción de “experiencia fáctica de la vida” (*faktische Erfahrung des Lebens*). Esto implica someter a la religión y su correspondiente filosofía a una “destrucción fenomenológica” (*phänomenologische Destruktion*).⁹⁸ En este movimiento argumentativo vemos cómo nace el pasaje de una filosofía de la religión a una fenomenología de la religión.

Por todo lo dicho, Heidegger sostiene que una fenomenología abocada a los problemas religiosos solo puede realizarse por medio de esta “experiencia fáctica de la vida”. Y este nuevo criterio implica ya un corrimiento de toda concepción teórica o gnoseológica del fenómeno religioso, teniendo así como hilo conductor fundante “lo histórico” (*das Historische*).⁹⁹ Con esto, Heidegger pretende alejarse de toda postura que pretenda encerrar el fenómeno religioso en la esfera de lo teórico, tal como él observa en el neokantismo vigente de su tiempo.¹⁰⁰ De un modo radical, Heidegger afirma entonces que frente “a cómo *me* experiencio *a mí mismo* en la experiencia fáctica de la vida: ¿no

⁹⁵ Heidegger, M. (1995), *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, p. 76.

⁹⁶ *Ibíd.* p. 76.

⁹⁷ En relación a la filosofía de la religión, Heidegger se detiene en este curso especialmente en la propuesta de Ernst Troeltsch. Cf. *Ibíd.* pp. 19-30.

⁹⁸ *Ibíd.* p. 77. Para la pervivencia de este tema en la fenomenología heideggeriana, cf. Heidegger M. (1988), *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, pp. 106-108. Cf. Heidegger, M. (1977), *Sein und Zeit*, GA 2, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, pp. 27-36.

⁹⁹ Heidegger, M. (1995), *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, p. 9.

¹⁰⁰ Cf. *Ibíd.* pp. 10-12.

hay ninguna teoría!”.¹⁰¹ Como consecuencia, Heidegger sostiene que en la experiencia fáctica de la vida, las nociones de “vivencia”, “yo”, “sujeto”, “objeto”, quedan suspendidas.¹⁰² Así, la experiencia fáctica de la vida debe remitirse primariamente a una experiencia del mundo propio.¹⁰³ Anticipando formulaciones de *Sein und Zeit*, Heidegger destaca aquí el “carácter mundanal” (*weltlicher Charakter*) de toda experiencia fáctica de la vida.¹⁰⁴ Esto significa que solo mediante a la remisión al mundo y al “complejo de realización” (*Vollzugszusammenhang*) que allí se desenvuelve, la religión cristiana puede ser comprendida. Toda explicación teórica (teología) será vana si no puede ser reconducida, a modo de una reducción, hacia los componentes fundantes de la vida fáctica cristiana.

Siguiendo este mismo esquema fenomenológico,¹⁰⁵ Heidegger vuelve a mostrar la diferencia entre religión y teología, aunque en este caso mediante una curiosa digresión sobre la teología negativa.¹⁰⁶ En el contexto de una explicación sobre el “no” originario que el cristiano vive por vía de la *παρουσία* que aún no llega, Heidegger nos señala que esta negación no debe ser entendida, ni en un sentido privativo ni en un sentido estrictamente negativo. El sentido de este “no” solo puede aclararse, según Heidegger, dentro del contexto histórico del cristiano. Y esto significa adentrarse en el “complejo de realización” (*Vollzugszusammenhang*), esto es, en el ejercicio mismo de la experiencia fáctica del cristiano. Nuevamente, la experiencia aparece como un modo anterior y fundante frente a la teoría, en este caso, la teología. En relación a esto, Heidegger parece extraer dos conclusiones en lo que respecta a la teología negativa. Por un lado, que esta debe comprenderse como una expresión de la experiencia fáctica cristiana junto con su correspondiente negación que se experimenta en la espera de la *παρουσία*. Por el otro, y de un modo un tanto curioso, que “el problema de la teología negativa aparece debilitado en la mística medieval”.¹⁰⁷ Y hasta allí sus reflexiones sobre la teología negativa.¹⁰⁸

¹⁰¹ *Ibíd.* p. 13.

¹⁰² *Cf. Ibíd.* p. 13.

¹⁰³ *Cf. Ibíd.* p. 13.

¹⁰⁴ *Cf. Ibíd.* p. 13.

¹⁰⁵ *Cf. Heidegger, M. (1993), Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, GA 58. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, pp. 25-40.

¹⁰⁶ Heidegger, M. (1995), *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, p. 110.

¹⁰⁷ *Ibíd.* p. 110.

¹⁰⁸ Otro elemento curioso puede apreciarse en su referencia al Hermes Trimegisto y el *corpus hermeticum*, la cual es traída a colación a raíz de una digresión sobre la noción de *πνεῦμα*. Heidegger recoge la interpretación de Richard August Reitzenstein, tal como puede apreciarse en su obra *Die hellenistische Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*. Allí, el investigador sostiene la deuda de las epístolas paulinas con las religiones místicas. Contrariamente a esto, Heidegger sostiene que esta

Ante esta reflexión, y teniendo en cuenta la precariedad de estos manuscritos, podemos dejar asentada, aunque no resuelta, la siguiente pregunta: ¿Acaso la mística medieval debería pensarse como la consumación de un modo teórico y a-histórico de proceder que no tendría en cuenta la experiencia de la vida fáctica cristiana?

A modo de profundización en esta pregunta, podemos dirigirnos al segundo momento de esta temprana lectura de la tradición cristiana. Su *Sommerkurs* de 1921, titulado “Augustinus und der Neuplatonismus”, podría darnos quizás algunas pistas sobre su posición frente a la mística medieval, y con ello, profundizar también acerca de su concepción de teología, relegada a un mero discurso teórico en su curso previo. Ya al inicio de este curso, Heidegger sostiene que “la teología medieval descansa en Agustín (...) La mística medieval es una revitalización del pensamiento teológico y de la práctica eclesial de la religión, que se retrotrae esencialmente a motivos agustinianos”.¹⁰⁹ Allende esta aseveración demasiado general, que tampoco falta también de modo amplio a la verdad, la pregunta consiste en elucidar el sentido de dicha afirmación. Por un lado, acá no aparece ningún tipo de oposición en relación al uso del término “teología”. Pero, por otro lado, también podemos ver una nueva oposición: teología y mística medieval. Si seguimos el hilo conductor de su pensamiento abordado hasta aquí, podríamos sugerir que Heidegger sostiene una distinción entre teología y mística, en tanto la mística parecería ser una suerte de fenómeno secundario, cuyo origen se asienta en la teología agustiniana y la práctica religiosa. Entonces, ahora no habría una distinción entre teología y religión, sino que estas dos cooperarían como instancia anterior a la mística medieval. Y, si bien las prácticas religiosas no podrían asentarse en el agustinismo como fuente, sí debemos aseverar esto en relación a la teología.

Otro debate que abre Heidegger en este curso es la relación entre Agustín y el neoplatonismo. O dicho de otro modo, ¿cuán neoplatónico es Agustín? Este tema, como veremos más adelante, puede verse hasta el día de hoy en los debates actuales de la fenomenología, sobre todo en las lecturas fenomenológicas sobre el pensamiento agustiniano ofrecidas por Marion y Falque.¹¹⁰ Aquí, Heidegger pretende sostener que el

postura solo puede sostenerse desde una comprensión “histórico-objetual” (*objektgeschichtlich*), pero no desde la interpretación histórico-realizativa (*vollzugsgeschichtlich*) y la consiguiente descripción fenomenológica de la vida fáctica cristiana. Cf. *Ibíd.* pp. 123-124.

¹⁰⁹ Heidegger, M. (1995), “Augustinus un der Neoplatonismus”, en *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, p. 159. Para una lectura general de este texto, cf. Savarino, L. (2001), *Heidegger e il cristianesimo. 1916-1927*, Napoli, Liguori editore, Università di Torino, pp. 93-107.

¹¹⁰ Como veremos en el Cap. III.

supuesto nexo histórico entre Agustín y el neoplatonismo, como un caso particular de la relación entre Grecia y el cristianismo, “es el peor suelo imaginable para el problema (...)”.¹¹¹ Esto debe entenderse en íntima conexión con la crítica heideggeriana a toda concepción histórica-objetual como clave para descifrar cualquier problema histórico-filosófico. Del mismo modo que no tiene ningún sentido pretender comprender las Epístolas paulinas por vía de una comprensión teórico-especulativa, tampoco tiene en este caso ningún asidero ofrecer una elucidación del pensamiento agustiniano y su relación con el neoplatonismo por medio de un estudio histórico-objetual. A este último sentido de historia, tal como pudimos ver, Heidegger contrapone su noción fenomenológica de “vida fáctica”. En todo caso, Heidegger involucra a la historia pero en su sentido experiencial, es decir, el entramado fáctico a partir del cual se configura una historia. Así, y en palabras de Heidegger, “el neoplatonismo y Agustín no son asumidos de modo arbitrario, sino que en la consideración ha de intensificarse su historicidad hasta lo genuino, en cuya dimensión efectual estamos todavía hoy nosotros mismos”.¹¹²

Con todo, si queremos comprender de un modo más detallado la relación entre teología y mística medieval en la fenomenología heideggeriana, debemos dirigirnos a su curso no impartido “Los fundamentos filosóficos de la mística medieval”.¹¹³ Como punto de partida, Heidegger pretende descartar todas las reconstrucciones sobre la mística medieval ancladas en presupuestos metafísicos modernos, tales como la perspectiva gnoseológica, “forma de vivencias” (*Erlebnisform*), teoría, doctrina.¹¹⁴ Pues, el objetivo de Heidegger consiste en “obtener y comprender tales problemas exclusivamente *a partir de lo histórico*, asumiendo lo histórico y su facticidad de acuerdo con su proto-comprensión fenomenológica”.¹¹⁵ Esto significa que la mística no puede ser elucidada por vía de un proceder teórico. En relación con esto, Heidegger señala nuevamente la distinción que debe trazarse entre teología y “religiosidad” (*Religiosität*) a la hora de comprender el fenómeno místico. Desde este punto de vista, “en cuanto a la teología, hay que notar su constante dependencia para con la filosofía y, en general, de la correspondiente consciencia teórica”.¹¹⁶

¹¹¹ Heidegger, M. (1995), “Augustinus un der Neoplatonismus”, en *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, p. 171.

¹¹² *Ibíd.* p. 173.

¹¹³ Esta lección había sido anunciada para el *Wintersemester* de 1919-1920. Para los pormenores de este tema, cf. *Ibíd.* pp. 339-343.

¹¹⁴ Heidegger, M. (1995), “Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik” en, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, p. 303.

¹¹⁵ *Ibíd.* p. 303.

¹¹⁶ *Ibíd.* p. 310.

En este contexto la mística parece recobrar un cierto carácter originario, pues “un fenómeno como la mística tiene que ser comprendido como un contramovimiento elemental”.¹¹⁷ Por esto debemos entender su alejamiento de todo esquema teórico y objetual. Para ilustrar esta hipótesis, Heidegger apela a la figura de Meister Eckhart como ejemplo de una suerte de “irracionalismo” (*Irrationalismus*) anterior a cualquiera dualidad metafísico-teórica.¹¹⁸ Desde esta perspectiva, Heidegger interpreta la mística eckhartiana como una apuesta a dimensiones anteriores a las planteadas por la filosofía en su afán teórico. Así, la propuesta ofrecida por Eckhart nos acerca al sentido originario de la mística, dado que “para esta objetualidad (*Gegenständlichkeit*) el propio sujeto místico ha de estar por encima de contraposiciones y antagonismos, ha de ser un sujeto previo a toda contradictoriedad”.¹¹⁹ Con todo, no queda claro aquí cuál sería la relación entre teología y mística. Una pregunta que cabría en este planteo heideggeriano sería saber cuál es el estatuto que posee la teología mística en su carácter de tradición escrita.

Esta pregunta nos parece sumamente importante de cara a lo que vendrá en los próximos capítulos, puesto que autores como Jean-Luc Marion o Emmanuel Falque (entre otros) darán cuenta de un manejo de los textos fuentes de la tradición mística medieval. Contrariamente a esto, Heidegger mismo no aclara qué textos de la obra eckhartiana utiliza para extraer las conclusiones previamente señaladas. De allí que no podamos saber cuál es su parecer frente a los textos fundamentales de la mística medieval. Dicho de otro modo, si lo importante es dirigirse a la vida fáctica cristiana como fuente de validez de la religiosidad y la mística, ¿Qué papel ocupan los tratados de mística? ¿Acaso son una modalidad secundaria y derivado, en tanto un discurrir estrictamente teórico de la mística? En conclusión, los análisis tempranos de Heidegger sobre la relación entre fenomenología y teología se encuentran atravesados por una serie de idas y vueltas. Por un lado, la teología aparece como un discurso secundario frente a la religiosidad cristiana expresada en las Epístolas paulinas. Así, la fenomenología no debe dirigirse en primera instancia a una discusión con la teología, sino que debe ofrecer una descripción de la experiencia de

¹¹⁷ *Ibíd.* p. 314.

¹¹⁸ A diferencia de otros pensadores de la tradición mística y neoplatónica, Eckhart permanecerá a lo largo de toda la obra de Heidegger. Desde estas mencionadas formulaciones tempranas, hasta las problemáticas tardías acerca de la “técnica” (*Technik*) y la “serenidad” (*Gelassenheit*), Eckhart ocupa un lugar central. Cf. Capelle-Dumont, P. (2012), *Philosophie et théologie dans le pensée de Heidegger*, Paris, Cerf, pp. 131-134. Cf. Pizzi, M. (2018), “La influencia del neoplatonismo medieval en la crítica fenomenológica a la distinción sujeto-objeto: los casos de Martin Heidegger y Jean-Luc Marion”, en *Actas de la III Jornadas Nacionales de Filosofía Medieval. La Realidad del Corazón en el Pensamiento Medieval*, pp. 1-5.

¹¹⁹ Heidegger, M. (1995), “Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik” en, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann. p. 318.

la vida fáctica cristiana. Por el otro lado, la mística medieval aparece como una instancia aún más derivada frente a la teología que, por vía de su lectura de Agustín, parece convertirse en aliada de la religión y sus prácticas eclesiales.

Frente a esto, podemos preguntarnos lo siguiente: ¿acaso el cristianismo aparece como un modelo para la fenomenología, o más bien el cristianismo debe ser visto como un caso entre otros de aplicación del naciente método fenomenológico heideggeriano? Si bien nos resulta imposible optar por una de estas opciones, sostenemos que en este período temprano es posible hablar de una retro-alimentación de perspectivas.¹²⁰ Y ello por una serie de motivos. En primer lugar, mostramos cómo el sujeto de la mística aparece como un modelo fundamental de las posteriores reformulaciones de la subjetividad, tal como puede hallarse en *Sein und Zeit*. Por vía de una breve lectura de Eckhart en este curso, Heidegger sostiene que el sujeto de la mística es anterior a la dualidad sujeto-objeto. En segundo lugar, y apelando a un argumento estrictamente histórico, Heidegger mismo decide interrumpir la realización de su curso sobre la mística medieval recién abordado “para transformar la asimismo anunciada lección de una hora sobre ‘Problemas escogidos de la fenomenología pura’ en una lección de dos horas titulada ‘Problemas fundamentales de Fenomenología’”.¹²¹ Este curso derivará, como sabemos, en el *Band* 58 de las GA. Entonces, ¿si bien Heidegger decide cancelar sus lecciones sobre mística medieval para poder concentrarse en los problemas estrictamente fenomenológicos, ello es motivado por la propia teología cristiana? ¿Acaso la confrontación con la teología mística lo condujo a replantear los mismos principios metodológicos de su incipiente fenomenología?

La fenomenología precede a la teología: la analítica existencial del *Dasein* frente al problema de lo divino

Al dirigirnos al segundo momento de la relación entre fenomenología y teología en el pensamiento de Heidegger, observamos la problemática concerniente al *positum* de la teología. ¿Puede ser esta pensada como una ciencia? En caso de ser una ciencia, ¿cuál

¹²⁰ Cf. Roggero, J. (2012), “*Hingabe an die Sache*. Misticismo y fenomenología en la ciencia preteórica del joven Heidegger”, en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXXVIII, N°2, pp. 205-232. Cf.

¹²¹ Heidegger, M. (1995), *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, p. 348.

sería su objeto o campo de estudio? En esta segunda etapa podemos encontrar dos lugares centrales. En primer lugar, *Sein und Zeit* (1927); y en segundo lugar, su conferencia *Phänomenologie und Theologie* (1927). Esta etapa se define por la siguiente tesis: la teología debe ser comprendida como una “ontología regional”, es decir, un campo de conocimiento subordinado, en primer lugar, a la analítica existencial del *Dasein*, y en segundo lugar, a la ontología fundamental. Así, la pregunta por Dios queda supeditada a la pregunta por el sentido del ser.¹²²

Yendo en dirección hacia *Sein und Zeit*, la teología aparece como una disciplina subordinada a la “ontología fundamental” (*Grundontologie*), es decir, aquella ciencia fenomenológica y primera que pretende desarrollar los lineamientos o directrices de la pregunta por el sentido del ser.¹²³ Esta tarea implica reconocer, a diferencia de lo que ha hecho la tradición metafísica en su conjunto, tomar al tiempo como el horizonte de la mencionada pregunta.¹²⁴ Así, la interrogación acerca del ser, lejos de conllevar un carácter intemporal y abstracto (metafísico), será abordada desde el tiempo y la facticidad (fenomenología) por vía del mundo como el horizonte de toda manifestación de los fenómenos. Esta tarea implica poner de manifiesto dos cosas. Por un lado, la fenomenología como el método fundamental de la ontología.¹²⁵ Es decir, en tanto el tiempo es el hilo conductor de toda pregunta por el sentido del ser, la ontología debe ser fenomenología. Esto significa que la ontología fundamental como fenomenología aborda el “cómo” (*wie*) de los fenómenos, a diferencia de la metafísica y su pregunta por el “qué” (*was*) o esencia de las cosas.

Por otro lado, la tarea de una “ontología fundamental” requiere un paso previo. Brevemente, Heidegger sostiene que previo a plantearse la pregunta por el sentido del ser, es necesario elaborar la pregunta por el sentido del ser del “ente que somos en cada caso”, es decir, el *Dasein*.¹²⁶ Esta última labor implica la construcción de lo que Heidegger denomina una “analítica existencial del *Dasein*” (*existenziale Analytik des Daseins*), esto es, el análisis de las estructuras temporales o “existenciales” (*Existenzialen*) que constituyen o modelan la existencia del *Dasein*.¹²⁷ Mientras que la ontología fundamental

¹²² Como veremos en el Cap. II, una crítica directa a esta decisión filosófica será la obra *Dieu sans l'être* (1982) de Jean-Luc Marion.

¹²³ Cf. Heidegger, M. (1977), *Sein und Zeit*, GA 2, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, p. 25.

¹²⁴ Cf. *Ibíd.* p. 24

¹²⁵ Cf. *Ibíd.* pp. 38-42.

¹²⁶ Cf. *Ibíd.* pp. 18-20.

¹²⁷ Para un análisis sobre la posible influencia teológica presente en las nociones heideggerianas de “angustia” (*Angst*), “culpa” (*Schuld*) y “cuidado” (*Sorge*), cf. Jäger, A. (1978), *Gott. Nochmals Martin Heidegger*, Tübingen, Mohr, pp. 62-63.

tiene como hilo conductor al “tiempo” (*Zeit*),¹²⁸ la analítica existencial se articulará por vía de la “temporalidad” (*Zeitlichkeit*). Desde esta estructura de espejamiento, Heidegger organiza el corazón de *Sein und Zeit*.

Ahora bien, ¿cuál es el lugar de la teología en semejante proyecto? Podemos encontrar un primer acercamiento a este tema en la división heideggeriana entre “ontología fundamental” y “ciencias positivas” (*positive Wissenschaften*). Mientras que la primera, como ya hemos señalado, apunta a elucidar el sentido del ser por vía de la fenomenología como método, las segundas se abocan a un determinado ámbito o región particular del ser de los entes. Frente a esto, Heidegger sostiene que “el preguntar ontológico es sin duda más originario que el preguntar óptico de las ciencias positivas”.¹²⁹ Dicho de otro modo, las ciencias positivas no pueden ofrecer un cuestionamiento y dilucidación radical de los “conceptos fundamentales” (*Grundbegriffe*), pues siempre son, directa o indirectamente, deudoras de una serie de compromisos ontológico que no llegan a cuestionar.¹³⁰

En este contexto, la teología aparece como una disciplina que “(...) busca una interpretación del ser del hombre en relación a Dios lo más radical posible, obtenida a partir del sentido mismo de la fe (...)”.¹³¹ Aquí nuevamente aparece la teología como un saber teórico deudor de una instancia anterior y fundante: la fe (*Glauben*). Sin embargo, y retomando la autoridad de Lutero, Heidegger considera que la teología “(...) descansa sobre un fundamento que no nace de una primaria cuestión de la fe, y cuya conceptualización no solo no es suficiente para resolver sus problemas teológicos, sino que los encubren y desfiguran”.¹³² Por todo esto, la teología queda encerrada en el movimiento argumentativo de *Sein und Zeit*, léase: la teología puede retomar el camino

¹²⁸ Por momentos, Heidegger también emplea el término “temporalidad” (*Temporalität*) para distinguirlo de la “temporalidad” (*Zeitlichkeit*). Cf. Heidegger, M. (1977), *Sein und Zeit*, GA 2, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, p. 26. Cf. Heidegger, M. (1975), *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, pp. 429-451.

¹²⁹ Cf. Heidegger, M. (1977), *Sein und Zeit*, GA 2, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, p. 15.

¹³⁰ Cf. *Ibíd.* p. 14.

¹³¹ *Ibíd.* p. 13. En otros pasajes de *Sein und Zeit*, Heidegger encuentra un lazo íntimo entre teología y antropología. Cf. *Ibíd.* p. 331. A su vez, también muestra por momentos la deuda fundamental del cristianismo en relación al problema de la “disposición afectiva” (Rivera) o “encontrarse” (Gaos), ambas traducciones que intentan recoger la complejidad del término *Befindlichkeit*. En este caso, Heidegger apunta dicha deuda en relación a la “angustia” (*Angst*) y el “miedo” (*Furcht*), las cuales ocupan un lugar fundamental en su propuesta fenomenológica. Cf. *Ibíd.* p. 252.

¹³² *Ibíd.* pp. 13-14. En el período de *Sein und Zeit* podemos ver un viraje por parte de Heidegger hacia una consideración positiva del luteranismo. Cf. Capelle-Dumont, P. (2012), *Philosophie et théologie dans la pensée de Heidegger*, Paris, Cerf pp. 24-27. Cf. Roggero, J. (2021), “Luther furieux”, en *Revue Silène*. “Centre de recherches en littérature et poétique comparées de Paris Ouest-Nanterre-La Défense”, pp. 1-19.

de los conceptos fundamentales sí y solo sí la ontología fundamental obtiene el fundamento y la raíz de las nociones a partir de la cuales toda ciencia positiva se nutre.

Ahora bien, y de un modo un tanto disruptivo, podemos encontrar un segundo momento de la discusión acerca del estatuto ontológico de la teología en *Sein und Zeit* a partir del problema de la génesis del concepto vulgar de tiempo (§81). En dicho contexto aparece un debate acerca del estatuto ontológico-fenomenológico de la eternidad. Demorándose un poco en esta consideración un tanto excepcional frente al tono central de *Sein und Zeit*, Heidegger pretende mostrar la posibilidad de una concepción originaria de eternidad por fuera de la comprensión vulgar del tiempo y su anclaje en una concepción teórica (*Vorhandenheit*) por fuera de la facticidad. En este sentido, eternidad no será ni una sucesión indefinida de horas, como tampoco una dimensión entendida bajo la idea de una “constante” (*ständig*) sin fin. Contraria y sorpresivamente, Heidegger nos indica que “si fuera posible construir la eternidad de *Dios*, sólo debería ser comprendida como una temporalidad más originaria e ‘infinita’. Queda en suspenso si la *via negationis et eminentiae* podría ofrecer un posible camino para ello”.¹³³ Más allá de una referencia inmediatamente posterior al libro XI de *Confessiones* (sin ningún tipo de relación con lo recién mencionado), esta referencia a la teología mística (también denominada “eminente”) y a la vía negativa que integra un modo de la teología mística, la aparición de este tema parece no tener ningún tipo de relación con la discusión inherente al §81. Del mismo modo que en su etapa temprana, la teología mística y su vía negativa irrumpen como un cierto modo de repensar elementos centrales de su propuesta fenomenológica, en este caso, la delimitación de la temporalidad vulgar frente a la temporalidad extático-horizontal.¹³⁴

Si bien la relación propuesta aquí por Heidegger es sumamente interesante, no queda en claro (a) por qué la teología mística sería un modo más originario de comprender el problema de la eternidad de Dios desde un punto de vista fenomenológico, ni (b) por qué la teología mística podría ser un tipo de discurso sobre lo divino que eludiría la acusación de explicación teórica. Como veremos más adelante (Cap. III), la fenomenología de la donación de Marion hace de la teología mística una fuente de inspiración para problematizar diversas nociones de la tradición fenomenológica.

¹³³ Heidegger, M. (1977), *Sein und Zeit*, GA 2, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, p. 564.

¹³⁴ Cf. *Ibíd.* pp. 555-564. Para una explicación de la temporalidad extático-horizontal, cf. *Ibíd.* pp. 481-489.

La filosofía como “correctivo ontológico” o el papel in/útil de la teología: tensiones de un problema persistente en “Phänomenologie und Theologie” (1927/28)

Dejando de lado esta referencia singular a la teología mística en *SuZ*,¹³⁵ y volviendo a la subordinación de la teología al campo de la fenomenología como ontología fundamental, no podemos dejar de lado la conferencia “Phänomenologie und Theologie” (1927/28),¹³⁶ escrito que puede verse como un segundo momento dentro de la segunda etapa de la relación entre fenomenología y teología en la obra de Heidegger. Retomando y profundizando en el tópico del *positum* de la teología, Heidegger señala que podemos hablar de dos sentidos de ciencia. O bien podemos hablar de “ciencias ónticas” (*ontische Wissenschaften*), o bien de “la ciencia del ser o ciencia ontológica, la filosofía”.¹³⁷ En tanto las primeras abordan “un ente que está ahí adelante (...) un *positum*”,¹³⁸ la filosofía como ciencia ontológica se pregunta por el fundamento ontológico de todo *positum*. Y dicho esto, Heidegger arremete con una tesis radical: “la teología es una ciencia positiva y como tal absolutamente diferente de la filosofía”.¹³⁹ Como podemos apreciar, la discusión aquí no es, en primera instancia, entre fenomenología y teología, sino más bien entre filosofía y teología. Del mismo modo que en *SuZ*, encontramos una dependencia y subordinación de la teología frente a la ontología fundamental. Y esto es así porque, a juicio de Heidegger, la “positividad de la teología” se funda en “(...) el develamiento de un ente que está ahí adelante y de algún modo ya develado”.¹⁴⁰

Ahora bien, ¿qué está ahí delante para la teología (*positum*)?: el cristianismo. Retomando una postura cercana a sus trabajos tempranos sobre la fenomenología de la religión, Heidegger indica que, en relación a Dios:

“El creyente no sabe ni sabrá nunca de su existencia específica, basándose, por ejemplo, en una constatación teórica de vivencias internas; más bien, él solo puede

¹³⁵ Otra referencia al término “mística” (*Mystik*) puede encontrarse en el §44 a propósito del problema de la verdad, aunque su sentido solo se remita a un uso peyorativo. Cf. *Ibíd.* p. 291.

¹³⁶ Esta conferencia fue pronunciada por primera vez el 9 de marzo de 1927 en Tübingen y repetida el 14 de febrero de 1928 en Marburg. Para nuestro trabajo nos basamos en la correspondiente Band de la GA que aún una versión única (que contiene a ambas) con agregados y correcciones. Cf. Heidegger, M. (1976), “Phänomenologie und theologie”, en *Wegmarken*, GA 9, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, pp. 45-67.

¹³⁷ *Ibíd.* p. 48.

¹³⁸ *Ibíd.* p. 48.

¹³⁹ *Ibíd.* p. 49. Las cursivas son del texto alemán.

¹⁴⁰ *Ibíd.* p. 51.

creer en dicha posibilidad de existencia (...) en la que el *Dasein*, convertido en siervo, es llevado ante Dios y de este modo es *re-nacido*".¹⁴¹

Por todo esto, Heidegger sostiene que la teología aparece como una ciencia positiva, cuyo objeto de estudio es el cristianismo, y de modo más específico, una "tematización de la fe y de lo develado con ella, es decir (...) la 'revelación (*Offenbaren*)'" ¹⁴² De este modo, la "revelación" aparece como un acontecimiento que es "revelado" a los miembros que comparten e ingresan en esa posibilidad de existencia por vía de la fe: "(...) la historia que se revela o acontece (*geschehenden*) con el crucificado".¹⁴³ A juicio de Capelle-Dumont, esta tematización del "crucificado" y de una "teología de la cruz" deben leerse desde la deuda heideggeriana con el pensamiento de Lutero, ya insinuado en *SuZ*.¹⁴⁴

Hasta aquí podemos decir que la teología "apunta únicamente a la transparencia del acontecimiento cristiano revelado en la creencia de la fe y delimitado por ella".¹⁴⁵ Sin embargo, con esto todavía no está dicha la relación que esta ciencia positiva mantiene con la filosofía.¹⁴⁶ Ante esto, Heidegger nos indica de un modo contundente que "la fe no necesita de la filosofía, pero sí la *ciencia* de la fe en cuanto ciencia *positiva*".¹⁴⁷ Esto significa que, según Heidegger, toda interpretación óptica o ciencia positiva se mueva ya siempre sobre un fundamento que, nuevamente, es deudor de la ontología fundamental. Así, la teología, en calidad de ciencia, es deudora de la filosofía, pues esta última ofrece una comprensión pre-conceptual para toda ciencia positiva.¹⁴⁸ A modo de espejo, los conceptos teológicos tienen un "contenido precristiano" (*vorchristlichen Gehalt*) anterior a la teología como disciplina teórica. Esta dimensión pre-teórica de la teología como cristianismo nos remite al *Dasein*. Y con esto se repite lo aseverado en *SuZ*: la teología

¹⁴¹ *Ibíd.* p. 53.

¹⁴² *Ibíd.* p. 54.

¹⁴³ *Ibíd.* p. 54. Cabe aclarar que aquí no aparece el posterior término *Ereignis* y que hará escuela en la fenomenología francesa como *événement*, sino más bien el vocablo *Geschehen*.

¹⁴⁴ Capelle-Dumont, P. (2012), *Philosophie et théologie dans le pensée de Heidegger*, Paris, Cerf, pp. 24-27.

¹⁴⁵ Heidegger, M. (1976), "Phänomenologie und theologie", en *Wegmarken*, GA 9, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, pp. 56.

¹⁴⁶ Con lo trabajado hasta ahora, hemos abordado el primer eje abordado por Heidegger en la conferencia: "la positividad de la teología". Dejaremos de lado el segundo eje ("el carácter científico de la teología"), y nos concentraremos en el último: "la relación de la teología, en tanto ciencia positiva, con la filosofía". Para el segundo eje, cf. *Ibíd.* pp. 55-61.

¹⁴⁷ *Ibíd.* p. 62.

¹⁴⁸ Cf. *Ibíd.* pp-62-63.

puede ser desplegada en profundidad si, previamente, se formula de modo acabado la constitución fundamental del *Dasein* en general.¹⁴⁹

Si bien la teología no debe deducir racionalmente sus conceptos, con todo la filosofía funciona aquí como un “correctivo ontológico” (*ontologische Korrektiv*), cuyo objetivo consiste en indicar “formalmente el contenido óntico (...) precristiano, de los conceptos teológicos fundamentales”.¹⁵⁰ Así, la filosofía en tanto ontología siempre se encuentra al servicio de un correctivo, pues en cada momento intenta dirigir a la teología hacia su carácter originario por fuera de toda concepción teórica, y así, la conduce hacia su sentido pre-cristiano anclado en la fe y el modo primigenio como el *Dasein* experimenta dicha situación. De este se deriva, según Heidegger, algo aún más radical: “(...) no existe nada parecido a una filosofía cristiana, eso es hierro de madera (*hölzernes Eisen*)”.¹⁵¹ Y en este contexto reaparece la fenomenología, en tanto esta es “siempre y exclusivamente la designación para un proceder de la ontología”.¹⁵² Aquí no encontramos ninguna diferencia con lo señalado en *SuZ*. Sin embargo, y a nuestro juicio, no termina de quedar claro por qué la conferencia lleva el mencionado nombre, cuando en rigor la discusión que Heidegger propone es entre la filosofía como ontología fundamental y la teología como ciencia positiva.

Otro punto fundamental de esta conferencia, y que Lucas Savarino destaca acertadamente, consiste en una diferencia fundamental con sus reflexiones tempranas sobre la relación entre fenomenología/filosofía y teología. Mientras que en sus trabajos de juventud la fenomenología/filosofía podía nutrirse del cristianismo y su interpretación fenomenológica de la religión y la teología, ahora la filosofía/fenomenología no tiene nada que aprender de la teología.¹⁵³ Aquí podemos observar una suerte de ateísmo metodológico que se hace patente en esta idea de la filosofía como “correctivo ontológico”.¹⁵⁴ Sin embargo, la propia propuesta de esta conferencia es puesta en duda por el mismo Heidegger. En una carta dirigida a Blochmann en Agosto de 1928, Heidegger afirma lo siguiente: “(...) estoy personalmente convencido que la teología no

¹⁴⁹ Cf. *Ibíd.* p. 64.

¹⁵⁰ *Ibíd.* p. 66.

¹⁵¹ *Ibíd.* p. 66. Para este tema, cf. Capelle-Dumont, P. (2012), *Philosophie et théologie dans le pensée de Heidegger*, Paris, Cerf, pp. 48-50. En su trabajo “”, Marion ofrece la posibilidad de pensar una “filosofía cristiana”. Cf. Marion, J.-L. (2005), “La philosophie chrétienne. Herméneutique ou heristique”, en *Le visible et le révélé*, Paris, Cerf, pp. 99-117.

¹⁵² Heidegger, M. (1976), “Phänomenologie und theologie”, en *Wegmarken*, GA 9, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, pp. 66-67.

¹⁵³ Savarino, L. (2001), *Heidegger e il cristianesimo. 1916-1927*, Napoli, Liguori editore, Università di Torino, pp. 118-119.

¹⁵⁴ Cf. *Ibíd.* p. 118.

es una ciencia, aunque hoy no soy capaz de demostrarlo efectivamente”.¹⁵⁵ Entonces, si la teología no es una “ciencia positiva” como señaló en “Phänomenologie und Theologie”, ¿qué es? Las derivas de esta nueva pregunta nos llevan a la tercera y última parte de esta relación.

¿Dios subordinado al Ser?: la onto-teo-logía (*Onto-theo-logie*) como *locus* de lo divino

Por último, y pese a esta subordinación de la teología a la fenomenología presentada en *SuZ* y “Phänomenologie und Theologie”, debemos señalar que esta postura no es la última palabra de Heidegger en relación a este tema. El tercer y último momento de este problema se encuentra atravesado por la irrupción del vínculo entre filosofía y “onto-teo-logía” (*Onto-theo-logie*). Como veremos, este período será el más discutido por la fenomenología francesa contemporánea. En términos generales, Heidegger circunscribe la relación entre filosofía y teología en un sentido radicalmente nuevo. Ya no intenta pensar sus alcances compartidos y elementos divergentes, sino el vínculo intrínseco entre ambas disciplinas. Lejos de ser pensada como una disciplina subordinada al proyecto de una “ontología fundamental”, la teología será definida por Heidegger como un elemento decisivo de la historia de la metafísica. Como señalaremos también, el término “fenomenología” irá perdiendo un lugar destacado, dando lugar a la discusión en términos de “filosofía y teología” y “metafísica y teología”. De algún modo, las oscilaciones presentadas en este tercer y último período pueden leerse como la tensión y el porvenir de la relación entre fenomenología y teología. Desde aquí podrá interpretarse, o bien una radical subordinación de la teología a la fenomenología y una crítica a dicha relación como un proceder no pertinente,¹⁵⁶ o bien una relectura de la teología como fuente fructífera para pensar problemas de la tradición fenomenológica. Tal como hemos ya mostrado en la introducción, sostenemos que la fenomenología francesa del “giro teológico” se inscribe en esta segunda opción.

¹⁵⁵ Heidegger, M. (1989), *Briefwechsel. 1918-1969*. “Marbacher Schriften”, Marbach am Neckar, Deutsche Schillergesellschaft p. 24.

¹⁵⁶ Janicaud, D. (1991), *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, L'Éclat. Cf. Benoist, J. (2001), “Sur l'état présent de la phénoménologie”, en *L'idée de phénoménologie*, Paris, Beauchesne, pp. 23-25. Cf. “Le tournant théologique”, en *Ibid.* p. 102.

En este horizonte, asoma su conferencia “Die Kehre” (1949). Este trabajo, si bien en términos generales no es relevante para nuestro tema, sí ofrece una tesis que discutirán los pensadores de la fenomenología francesa del “giro teológico”. En el contexto del creciente mundo técnico expresado por lo *Gestell* como esencia de la “técnica” (*Technik*), Heidegger ofrece dos diagnósticos acerca de lo divino, cuyo punto en común consiste en sostener una subordinación de Dios al ser.¹⁵⁷ Por un lado, esta dependencia de lo divino frente al ser implica, a modo de suposición, que “incluso si Dios es, es un ente, está como ente en el ser y en su esencia que acontece a partir del mundear del mundo”.¹⁵⁸ Con esto, y retomando el espíritu de *SuZ*, Heidegger parece circunscribir a Dios al mundo como horizonte de todo aparecer. Dicho de otro modo, en el marco de la ontología, Dios vuelve a aparecer como subordinado al ser. Por otro lado, y con un vocabulario nietzscheano, Heidegger sostiene nuevamente de modo condicional lo siguiente:

“Si el dios vive o permanece muerto, no se decide por medio de la religiosidad del hombre y menos aún por medio de la aspiración teológica de la filosofía y la ciencia natural. Si Dios es Dios, acontece a partir de la constelación del Ser y en el interior de ella”.¹⁵⁹

Esta cita posee una serie de elementos centrales que muestra el nuevo horizonte de discusión sobre el estatuto de lo divino y su relación con la teología. Retomando su tema de juventud, a saber, la religiosidad, Heidegger parece sostener una suerte de irrelevancia de dicho tema a la hora de ofrecer algún tipo de reflexión sobre lo divino. ¿Por qué la búsqueda de la religiosidad cristiana pierde relevancia? ¿Ya no es posible una fenomenología de la religión? Sin embargo, la crítica a la teología como un discurso secundario permanece por el mismo sendero que en sus reflexiones previas. De algún modo, en esta cita aparece la postura de *SuZ* y “Phänomenologie und Theologie”, aunque con un ligero pero esencial corrimiento. Ya no habrá una subordinación de la teología a la ontología, sino más bien del problema de lo divino en general junto con sus modalidades (religiosidad y teología) a la “constelación del ser” (*Konstellation des Seins*).

¹⁵⁷ Como veremos en el próximo capítulo, en su obra *Dieu sans l'être* (1982) Marion criticará esta subordinación heideggeriana de lo divino al horizonte del ser como una “idolatría del ser”. Marion, J.-L. (1982), *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, pp. 51-58.

¹⁵⁸ Heidegger, M. (2006), “Die Kehre”, en *Identität und Differenz*, GA 11, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, p. 122.

¹⁵⁹ *Ibid.* p. 123.

Otro dato curioso consiste en esta supuesta “aspiración” teológica de la filosofía, cuando constantemente Heidegger marcó la diferencia entre ambas disciplinas, y en todo caso, la ayuda de la filosofía a la teología y nunca a la inversa. Más curiosa es todavía la referencia a la “ciencia natural” (*Naturwissenschaft*), toda vez que esta siempre fue definida como una “ciencia positiva” u “ontología regional”.¹⁶⁰ ¿Por qué ubicarla al mismo nivel que la filosofía en su relación con la teología? ¿Acaso no deberían estar la teología y la ciencia natural (o ciencias naturales) al mismo nivel en tanto y en cuanto son “ciencias positivas”?

Otro lugar sumamente importante para observar el análisis de lo divino en su etapa tardía puede verse en su conferencia “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik” (1957). En el contexto de una discusión con Hegel acerca del “asunto del pensar” (*die Sache des Denkens*), Heidegger nos ofrece una serie de cuestiones claves para pensar la relación entre fenomenología y teología. A partir de un análisis del problema de la “diferencia” (*Differenz*) y su olvido en el desarrollo de la historia de la metafísica, podemos encontrar cómo la teología ingresa ahora en una “historia” (*Geschichte*). A juicio de Heidegger, la metafísica se inaugura a partir de un olvido (*Vergessenheit*) de “(...) la diferencia entre el ser y el ente” (*Differenz zwischen dem Sein und dem Seienden*).¹⁶¹ Y este olvido es la característica central que signa, según Heidegger, el destino de la metafísica occidental en su conjunto.¹⁶²

Ahora bien, esta decisión también aparece para Heidegger como una marca de los diversos avatares que afronta el problema de lo divino, pues, como dijimos ya a partir de “Die Kehre”, Dios queda subsumido al horizonte del ser. Esto significa que el olvido de la diferencia también tiene injerencia en los asuntos de la teología y la religiosidad. Y por todo esto, la teología no quedará encerrada meramente en el marco de una “ciencia positiva” o en la búsqueda de la “vida fáctica originaria”, sino que será abordada en el mismo despliegue de las diversas figuras de la historia de la metafísica, es decir, la “historia del ser” (*Seynsgeschichte*). Desde Platón y Aristóteles, pasando por la escolástica medieval y el pensamiento moderno (Descartes, Leibniz, Kant y Hegel) hasta su acabamiento en la obra de Nietzsche, la metafísica tendrá un vínculo indisociable con la teología.

¹⁶⁰ El problema de las “ciencias naturales” aparece en *SuZ* en relación con el planteo de Dilthey. Cf. Heidegger, M. (1977), *Sein und Zeit*, GA 2, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, pp. 525-526.

¹⁶¹ Heidegger, M. (2006), “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”, en *Identität und Differenz*, GA 11, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, p. 59.

¹⁶² Cf. *Ibíd.* p. 60.

Desde este horizonte, Heidegger formula la siguiente pregunta: “¿Cómo ingresa el Dios en la filosofía?”.¹⁶³ En primer lugar, podemos responder que Dios y metafísica aparecen entramados en esta misma historia de la metafísica como el despliegue del olvido de la “diferencia”. Esta fórmula puede definirse como aquello que Heidegger denomina “onto-teo-logía” (*Onto-theo-logie*).¹⁶⁴ Esto significa para Heidegger que la metafísica y la teología son solidarias en la búsqueda de un ente supremo, un principio o causa primera de lo real. Dicho de otro modo, ambas se encuentran al servicio de la misma búsqueda, dado que en el fondo metafísica y teología son una y la misma cosa: indagación del sentido del ser como *causa sui*, en la cual se identifican Ser y Dios.¹⁶⁵ Por todo esto, la crítica a la teología ya no partirá de su limitación metodológica frente a una ontología fundamental, sino que, de un modo más amplio, la teología ingresa ahora en el despliegue de la historia de la metafísica. Por consiguiente, lo divino queda subsumido al olvido de la diferencia entre el ser y el ente. Dicho de otro modo, la teología coopera y a la vez deviene un efecto de este mencionado olvido. El “Dios de los filósofos” (*Der Gott der Philosophen*) al que “(...) el hombre no puede rezar ni ofrecerle sacrificios”,¹⁶⁶ encuentra su origen en la identificación metafísica entre “fundamento” (*Grund*) y “causa” (*Ursache*).¹⁶⁷

Ahora bien, no podemos dejar de preguntarnos qué vínculo hay entre esta concepción del Dios de los filósofos y los análisis sobre la fenomenología de la religión. ¿Acaso ya no existe la posibilidad de una comprensión fenomenológica de lo divino? ¿Solo podemos contentarnos con encontrar el origen del problema de Dios en este olvido de la diferencia entre el ser y el ente? ¿Queda algún lugar para un análisis positivo de lo divino en la propuesta de Heidegger? Otro tema a destacar aquí es una suerte de desvanecimiento de la fenomenología, pues este término no aparece en la presente conferencia.¹⁶⁸ No encontramos, ni el nexo entre fenomenología y teología, como

¹⁶³ *Ibíd.* p. 64.

¹⁶⁴ *Ibíd.* pp. 66-67: “Demgemäß heißen sie genauer Onto-Logik und Theo-Logik. Die Metaphysik ist sachgemäßer und deutlicher gedacht: Onto-Theo-Logik (...) Der Grund der Metaphysik heißt Onto-Theo-Logik”.

¹⁶⁵ *Cf. Ibíd.* p. 77. Este problema de la “causa sui” y la causalidad en la propuesta de Heidegger lo abordaremos con mayor detalle en el Cap. III.

¹⁶⁶ *Ibíd.* p. 77.

¹⁶⁷ *Cf. Ibíd.* p. 67.

¹⁶⁸ En este mismo tomo de la GA encontramos un texto de 1962 titulado “Ein Vorwort. Ein Brief an Pater William J. Richardson”. Desde un punto de vista retrospectivo, Heidegger nos ofrece el decurso y la pervivencia del método fenomenológico en su obra. Ante esto, sostiene que solo tomando distancia de Husserl, la fenomenología pudo adquirir su verdadera tarea, puesto que, a su juicio, el principio de la fenomenología encuentra su fundamento y despliegue en la pregunta por el ser. *Cf. Ibíd.* pp. 148-149.

tampoco las razones de la ausencia de la fenomenología. Con todo, este escrito será retomado por la tradición francesa de la fenomenología, ofreciendo así nuevamente un puente entre los problemas de la onto-teo-logía formulados por Heidegger y su relación con la fenomenología.¹⁶⁹

Un último momento a destacar sobre el estatuto de la teología puede verse en la carta del 11 de marzo de 1964, titulada “Das Problem eines nichtobjektivierenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie”.¹⁷⁰ Si bien aquí encontramos nuevamente una ausencia de la fenomenología como tema explícito, debemos decir también que esta carta oficia como una suerte de continuidad tardía con los temas expuestos en “Phänomenologie und Theologie” (1927/28).¹⁷¹ Retomando el papel gravitante de la teología, desdibujada en “Die Kehre” (1949) y “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik” (1957), Heidegger indica una serie de problemas bajo los que esta puede agruparse y repensarse, específicamente bajo la pregunta acerca del “pensar no-objetivante” (*nichtobjektivierendes Denken*). A partir de este problema, Heidegger busca desarticular la relación entre el “pensar” y la “objetualidad” (*Gegenständlichkeit*).¹⁷² Como veremos en el próximo capítulo dedicado a la relación entre fenomenología y teología en Jean-Luc Marion, el cuestionamiento a la “objetualidad” ocupa un lugar central en su fenomenología de la donación.

Volviendo a la propuesta de Heidegger presente en esta carta, el pensar no-objetivante busca desarticular la relación entre pensamiento y representación, toda vez que este vínculo se enlaza con una reflexión sobre el “hablar” (*Sprechen*).¹⁷³ A juicio de Heidegger, “(...) pensar y hablar no se agotan en un representar y enunciar teórico y científico-natural”.¹⁷⁴ Ejemplos de esta imposibilidad de identificación entre “pensar” y “objetivación” son para Heidegger el arte, el otro (en el caso de la enfermedad) y el lenguaje.¹⁷⁵ Anticipando formulaciones caras al pensamiento de Jean-Luc Marion y la fenomenología francesa contemporánea, Heidegger pretende mostrar que no va de suyo

¹⁶⁹ Cf. Marion, J.-L. (2013), *L'Idole et la distance*, Paris, Grasset, pp. 27-38.

¹⁷⁰ Cf. Heidegger, M. (1976), “Phänomenologie und theologie”, en *Wegmarken*, GA 9, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, pp. 68-77.

¹⁷¹ Testimonio de esto es la edición de esta carta como continuación de “Phänomenologie und Theologie”, pues no aparece de modo independiente en el índice del presente tomo.

¹⁷² Cf. *Ibíd.* p. 71. También podemos encontrar una distinción entre “objetualidad” y “objetividad” (*Objektivität*).

¹⁷³ A diferencia de *SuZ*, Heidegger ya no utiliza aquí el término *Rede*, sino *Sprechen*.

¹⁷⁴ *Ibíd.* p. 74.

¹⁷⁵ Cf. *Ibíd.* pp. 74-75.

la identificación entre fenómenos y objetos, puesto que no es válida la identificación entre pensar y representación.

Profundizando en esto último, Heidegger sostiene que “un obstáculo importante se oculta en el hecho de que la interpretación griega del lenguaje, es decir, la gramatical, se orientó de acuerdo con los enunciados sobre las cosas. Posteriormente, la metafísica moderna reinterpretó las cosas como objetos”.¹⁷⁶ Nuevamente, el problema de la reducción de todo pensar a la representación objetual tiene su origen en determinadas decisiones a lo largo de la historia de la metafísica. Otro ejemplo propuesto aquí por Heidegger, y que vertebra su pensamiento, estriba en el “poetizar” (*Dichten*), pues este “(...) no se deja determinar en su propia esencia por la lógica tradicional del enunciado sobre objetos”.¹⁷⁷ Esto equivale a decir, como veremos más adelante en Marion, que el lenguaje no puede identificarse con su versión predicativa. Tal es así que para Heidegger “(...) el decir del lenguaje no es necesariamente un expresar proposiciones *sobre* objetos. En su propia especificidad, el lenguaje es un decir *de* aquello que se le revela y se le asigna al hombre de diversos modos”.¹⁷⁸ Más allá del indudable sentido teológico implícito en el término “revelación” (*Offenbarung*), con todo esto Heidegger pretende correr a la teología de cualquier tipo de lenguaje predicativo por el simple hecho de que “la teología no es una ciencia natural”.¹⁷⁹ Así, y en este caso, la teología quedaría del lado de la poesía y el pensar no-objetivante. En consecuencia, y a diferencia de lo formulado en “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”, podemos apreciar cómo la teología no queda presa de ningún tipo de esquema onto-teo-lógico, pues su modo de proceder no aparece aquí como un pensar representacional, a diferencia de las diversas disciplinas científicas.

Consideraciones finales

El recorrido de este capítulo pretendió ofrecer un panorama general de la relación entre fenomenología y teología en dos de los fundadores de la fenomenología: Edmund Husserl y Martin Heidegger. Y esto porque, tal como hemos señalado en la Introducción

¹⁷⁶ *Ibíd.* p. 75. Para una estrategia semejante frente a la gramática griega y moderna, cf. Romano, C. (1998), *L'événement et le monde*, Paris, PUF, pp. 8-11.

¹⁷⁷ *Ibíd.* p. 75.

¹⁷⁸ *Ibíd.* p. 76.

¹⁷⁹ *Ibíd.* p. 77.

de la presente tesis, el vínculo entre fenomenología y teología lejos se encuentra de haber aparecido, tal como sostiene Dominique Janicaud, en ciertos autores de la fenomenología francesa.¹⁸⁰ Desde esta perspectiva, el recorrido de este capítulo no hace más que profundizar y desplegar lo señalado en la Introducción.

Desde esta perspectiva, expusimos, en primer lugar, una reconstrucción de la relación entre fenomenología y teología en el pensamiento de Edmund Husserl. Aquí encontramos, por un lado, la confirmación de esta relación ya en la fenomenología husserliana, tal como puede apreciarse en una serie de reflexiones sobre lo divino en su búsqueda de cierto “nombres divinos.” Entre ellos, analizamos los vocablos (a) *εντλέχεια* (b) Idea y (c) Substancia absoluta, toda vez que a partir de ellos se intenta nombrar y manifestar lo divino. Y esta divinidad se fenomenaliza, por un lado, en la teleología, esto es, el proceso de despliegue de las diversas instancias de lo real, tanto desde un punto de vista egológico como no-egológico.¹⁸¹ Por el otro lado, también pudimos constatar cómo lo divino se circunscribe al campo de los “problemas límites” (*Grenzprobleme*) de toda fenomenología.¹⁸² Así, si bien Dios aparece en el horizonte de una filosofía muy cercana a un planteo moderno (cuestionado por los autores de la fenomenología francesa del “giro teológico”),¹⁸³ también pudimos observar cómo Dios aparece como una instancia que desafía los propios límites de la fenomenología husserliana y, aunque de modo incipiente, excede los límites de la objetualidad.

En segundo lugar abordamos la relación entre fenomenología y teología en Martin Heidegger. Teniendo en cuenta los temas que abordaremos en los próximos capítulos, nos interesa destacar en el pensamiento heideggeriano el problema de la onto-teo-logía y el lugar que lo divino ocupa en dicha historia del olvido de la diferencia ontológica.¹⁸⁴ Lejos de satisfacer a los fenomenólogos venideros, la concepción heideggeriana de la historia

¹⁸⁰ Janicaud, D. (1991), *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, L'Éclat. Cf. Benoist, J. (2001), “Sur l'état présent de la phénoménologie”, en *L'idée de phénoménologie*, Paris, Beauchesne, pp. 23-25.

¹⁸¹ Husserl, E. (2002), *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, ed. Sebastian Luft, HUA XXXIV, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, Academic Publishers, p. 300.

¹⁸² Husserl, E. (2014), *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908- 1937)*, Hrsg. von Rochus Sowa und Thomas Vongehr HUA XLII, pp. 255-260.

¹⁸³ Para una lectura post-moderna de la fenomenología francesa, y especialmente, la propuesta de Marion, cf. Vinolo, S. (2019), *La fenomenología de la donación como relevo de la metafísica*, Quito, PUCE, pp. 24-44.

¹⁸⁴ Como estudio sobre la pervivencia e influencia del pensamiento temprano de Heidegger en la fenomenología francesa contemporánea, cf. Roggero, J. (2019), *Hermenéutica del amor*. “La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion en diálogo con la fenomenología del joven Heidegger”, Buenos Aires, SB, pp. 451-501.

de la metafísica como “onto-teo-logía” y su correspondiente crítica a la teología como una disciplina atrapada por las garras del esquema onto-teo-lógico, despertó una serie de críticas. Y aún más, estas han sido el motor de posteriores re-formulaciones acerca de la relación entre fenomenología y teología. Sin embargo, tal como hemos mostrado en la Carta de 1964, encontramos una serie de afirmaciones cercanas a los posteriores análisis de la fenomenología francesa. Como podremos apreciar en el próximo capítulo al abordar la relación entre fenomenología y teología en Jean-Luc Marion, Heidegger anticipa sutilmente (a) la imposibilidad de identificar todo fenómeno con su carácter objetual, y (b) la crítica a la reducción de todo lenguaje a su carácter predicativo. Esto muestra, una vez más, las tensiones productivas que se encuentran en la obra heideggeriana a propósito del vínculo entre fenomenología y teología.

Con todo, y mostrando el espectro crítico de tensiones, encontramos diversas insuficiencias de la *Seynsgeschichte* que atañen directamente a la relación entre fenomenología y teología. Tal como señalan bajo diversas consideraciones Werner Beierwaltes,¹⁸⁵ John D. Caputo,¹⁸⁶Reiner Schürmann,¹⁸⁷ Philippe Capelle-Dumont,¹⁸⁸y Karl Löwith,¹⁸⁹ el esquema onto-teo-lógico heideggeriano posee severos problemas cuando se enfrenta al neoplatonismo en sus diversas modalidades. ¿Acaso esta tradición puede ser subsumida a la lectura de la historia de la metafísica como onto-teo-logía, o más bien acorralla dicho esquema interpretativo, obligándolo a una demostración de su unilateralidad y arbitrariedad constitutiva? Estas críticas pretenden señalar la imposibilidad de identificar la pregunta por el sentido del ser como el horizonte fundante de toda la historia de la metafísica.¹⁹⁰ Y en este caso, la tradición neoplatónica, tanto pagana como cristiana, parece no ingresar de modo armónico en el discurso heideggeriano de la historia de la metafísica.

¹⁸⁵ Beierwaltes, W. (1977), *Identität und Differenz zum Prinzip cusanischen Denkens*, Düsseldorf, Westdeutscher Verlag, pp. 115-130.

¹⁸⁶ Caputo, J.-D. (1986), *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, Fordham University Press, pp. 31-46.

¹⁸⁷ Schürmann, R / Caputo J.-D-. (1995), *Heidegger y la mística*, Córdoba, Ediciones Paideia, Universitas, pp. 91-110.

¹⁸⁸ Capelle-Dumont, P. (2012), *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Cerf, pp. 131-134.

¹⁸⁹ Löwith, K. (2006), *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. “Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX”, México, FCE, p. 330.

¹⁹⁰ Otro ejemplo interesante es el que trae a colación Renaud Barbaras a propósito del “platonismo negativo” de Jan Patočka. Cf. Barbaras, R. (2007), *Le mouvement de l'existence*. “Études sur la Phénoménologie de Jan Patočka”, Paris, La Transparence, pp. 45-60.

Sin embargo, es a partir de la fenomenología post-heideggeriana que la relación entre teología y fenomenología alcanza una mayor profundidad y especificidad. Estos autores indagan críticamente la tesis heideggeriana de la subsunción de lo divino al horizonte del ser, tal como pudimos apreciar en “Die Kehre” y “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”. Frente a esta crítica, reiteramos el problema planteado más arriba: ¿por qué dejar de lado la tradición neoplatónica para pensar la historia de la metafísica? Aún más, ¿acaso esta tradición dejada de lado por Heidegger no pondría en jaque su propia reconstrucción de la historia de la metafísica como onto-teo-logía? Es aquí donde vemos el carácter innovador de fenomenología post-heideggeriana, esto es, en la lectura crítica de la onto-teo-logía heideggeriana a partir de las fuentes dejadas de lado por el pensador alemán, a saber, entre ellas, la tradición neoplatónica cristiana. Y es desde este prisma particular donde debemos comenzar nuestra explicación sobre la relación entre fenomenología y teología en el pensamiento de Jean-Luc Marion.¹⁹¹

¹⁹¹ Esto se trabajará principalmente en los Caps. III y IV.

Capítulo segundo

“In principio erat excessus”: el exceso como hilo conductor de la relación entre fenomenología y teología en Jean-Luc Marion

Este capítulo nos pone frente a dos tareas sumamente complejas. Por un lado, dar cuenta del despliegue del pensamiento de un autor, y por el otro, optar por un hilo conductor para llevar a cabo dicha tarea. El coraje de pensar implica, necesariamente, no temer a la reducción. En este caso, la dificultad reside en el hecho de hallar un denominador común entre dos elementos que, a priori y según una lectura insuficiente, parecen antagónicos. ¿Cómo conciliar la fenomenología y la teología? ¿Acaso puede haber un punto de contacto entre una supuesta doctrina que se dirige “a las cosas mismas” y otra que aparentemente pretende hablar y sistematizar algo que no pertenece al orden de los fenómenos? Para mostrar que estos dos elementos pueden convivir en la obra de Marion (como también ha ocurrido en Husserl y Heidegger, tal como hemos mostrado), tomaremos la noción de exceso como hilo conductor. Así, sostendremos que la relación entre fenomenología y teología en el pensamiento de Marion se dirige a la posibilidad de explicitar una serie de fenómenos cuyo punto común estriba en un “exceso” constitutivo.¹⁹² Dicho de otro modo, tanto la fenomenología como la teología hablan aquí motivadas por abordar y dar cuenta del “exceso”, y nada más que ello.

2.1 Pensar una “paradoja” o el encuentro entre fenomenología y cristología en la obra de Jean-Luc Marion

En su autobiografía intelectual *Le rigueur des choses* (2012), entrevista con Dan Arbib, Jean-Luc Marion nos ofrece una mirada retrospectiva de su camino de pensamiento. En dicho recorrido, Marion se detiene, aunque paradójicamente después de la fenomenología, en su temprana relación con la teología. El punto de partida se sitúa en su obra *L'Idole et la distance* (1977), que, como Dan Arbib le sugiere en un tono provocativo, inaugura una *voie théologique* en su pensamiento. De un modo muy sugerente, Marion define esta obra como “un libro circunstancial, pero que aborda un

¹⁹² Para una postura crítica sobre esta propuesta, Cf. Benoist, J. (2003), “L'écart plutôt que l'excédent”, en *Philosophie* 3, N° 78, pp. 77-93. Retomaremos esta lectura más adelante.

problema acuciante”,¹⁹³ como mostraremos en lo que sigue. Ese problema es la cuestión de la “muerte de Dios”, tal como es expresado por Friedrich Nietzsche. Sin embargo, el origen de esta obra se conecta con este motivo nietzscheano mediante una paradoja que funda la revelación cristiana: la simultánea humanidad y divinidad de Cristo.¹⁹⁴ He aquí una primera figura del exceso en el pensamiento de Marion relacionada con el campo teológico, y más precisamente con la cristología.

Como ya pudimos ver, la obra de Marion se nutre desde sus orígenes de una motivación teológica. Ahora bien, acompañado de esto se encuentra un intento por repensar el propio estatuto de la teología. Lejos de ser una motivación puramente abstracta o formal, Marion sostiene que esta posibilidad se encuentra enraizada en la misma historia de la filosofía. Dicho de otro modo, la teología misma se encuentra complicada en los desarrollos de la historia de la metafísica. Aún más, la posibilidad de repensar la teología se encuentra implicada en los análisis de la fenomenología, siempre que esta última pretenda desmarcarse y especificar su dominio frente a la metafísica.

En esta primera parte de este capítulo intentaremos mostrar y sostener cómo la fenomenología irrumpe en la obra de Marion como un modo de esclarecer y dotar de herramientas a la cristología. La paradoja cristológica del “Dios hombre” se encuentra presente en todos estos escritos y logra una expansión explicativa gracias a la progresiva y creciente irrupción del vocabulario fenomenológico. Con todo, y como iremos viendo a lo largo este capítulo, aunque la relación entre teología y fenomenología se diga de diversos modos debido a su polisemia intrínseca, sostenemos que solo cobra sentido hacer estas especificaciones si ya se acepta de antemano una indisociabilidad entre fenomenología y teología en la obra de Marion que, lejos de ser un problema, se torna una virtud en su obra.¹⁹⁵ Como el mismo Alain de Libera muestra, la teología se ha nutrido sistemáticamente ya desde el siglo XIII de estas “ideas nuevas” de la filosofía, y todo esto en el florecimiento de las universidades medievales.¹⁹⁶ Más que un “giro” extraño, esta relación y cooperación puede verse como un episodio más dentro de la historia del

¹⁹³ Marion, J.-L. (2012), *Le rigueur des choses*, Paris, Flammarion, p. 173: “(...) un livre de circonstances, mais que abordait un problème lancinant (...)”. Advertimos que, salvo indicación, las traducciones de los diversos textos de Marion son nuestras.

¹⁹⁴ *Ibíd.* p. 175.

¹⁹⁵ Cf. Pizzi, M. (2020), “Alcanzar a Dios sin Dios. La relación entre fenomenología y teología en Husserl y Jean-Luc Marion”, en *Areté. Revista de Filosofía*, Vol. 32, N°2, pp. 417-441. En este trabajo sostenemos que, si bien la presencia de la teología ya se encuentra en los orígenes mismos de la fenomenología (Husserl), la tarea consiste en entender las diversas formas que ha adoptado esta relación. Desde esta postura, la relación entre fenomenología y teología en Marion toma un carácter completamente singular.

¹⁹⁶ De Libera, A. (2000), *La filosofía medieval*, Buenos Aires, Editorial Docencia, Trad. Claudia D’Amico, pp. 367-382.

pensamiento occidental. Y como ya hemos anticipado, este vínculo se pone en juego en diferentes modos de tematizar, nombrar y describir ese exceso que, como contrapartida, encuentra en la metafísica su limitación.

Evitaremos adoptar cualquier tipo de actitud cercana a un tribunal y pensar algún tipo de jerarquía explicativa. Y esto porque, como iremos viendo, gracias a esta co-relación encontramos una expansión de los límites de la fenomenicidad en la propia fenomenología, como también un interés de la fenomenología por problemas teológicos. Dicho de otro modo, ambas disciplinas ganan en este encuentro, y hallan a su vez, un mismo motivo: pensar el exceso.

¿Una teología no-metafísica?: el discurso de la *distance* en *L'Idole et la distance* (1977)

Uno de los puntos centrales de *L'Idole et la distance* (1977), primera obra sistemática de Marion, consiste en re-pensar la historia de la metafísica, ya no solamente desde el espectro heideggeriano, sino también desde una confrontación con la teología misma. Observamos en la propuesta de Marion un movimiento semejante al heideggeriano, aunque desde un camino que simultáneamente cuestiona y pretende salvar a la teología del yugo metafísico; y ello porque, siguiendo también a Heidegger, Marion sostiene que la teología posee un trasfondo metafísico.¹⁹⁷ Sin embargo, alejándose del pensador alemán, Marion muestra que de esto no se deriva necesariamente que toda teología sea metafísica. Dicho de otro modo, ¿va de suyo que la crítica a la metafísica conlleve en sí misma una crítica a la teología? De un modo más contundente: ¿toda teología es metafísica? Más allá de las ambigüedades heideggerianas sobre este tema, Marion señala que, no solo suponer una identidad entre ambas es erróneo, sino que además el hilo conductor para repensar la historia de la metafísica debe ser otro.

¹⁹⁷ A nuestro juicio, la evidente e intensa influencia del pensamiento heideggeriano en las obras temprana de Marion nos permite cuestionar la separación entre una etapa teológica desde *L'Idole et la distance* hasta *Prolégomènes à la charité* (1986), y un período fenomenológico que iniciaría en *Reduction et donation* (1989) y alcanzaría su punto culmine en *Étant donné* (1997) y *De surcroît* (2001). Si bien es cierto que a partir de *Reduction et donation* hay una impronta fenomenológica más precisa a partir de una discusión directa y sistemática con Husserl y Heidegger, con todo sostenemos que las obras previas ya se encuentran atravesadas por la fenomenología (en su versión heideggeriana), hasta el punto de encontrar en esta tradición la inspiración para repensar la teología, como también en esta última elementos para ampliar la fenomenología y los límites de la fenomenicidad.

Un punto central en su pensamiento, y que luego alcanzará su punto culminante en su obra *Dieu sans l'être* (1982), consiste en indicar que no es evidente que el “ser” deba postularse como el concepto central de la historia de la metafísica y su posterior superación.¹⁹⁸ Esto significa que la manifestación de Dios no depende de las condiciones de manifestación del ser.¹⁹⁹ En un evidente gesto crítico frente a la propuesta heideggeriana de la historia de la metafísica como un proceso marcado por el “olvido del ser” (*Seinsvergessenheit*), Marion nos indica que Dios como tal se resiste a ser pensado bajo la noción de ser. De allí que la propuesta heideggeriana recaiga finalmente en una “idolatría del ser”.²⁰⁰

Señalado esto, Marion ofrece un nuevo hilo conductor para repensar y recomponer la historia de la metafísica. Ya no será la noción de diferencia como punto de articulación entre el ser y el ente, sino más bien un concepto tal que pueda ofrecer la posibilidad de una confrontación con lo divino desde una óptica no-metafísica, y por ende, tampoco desde un predominio del ser. Ese hilo conductor será el concepto de distancia (*distance*), de raigambre y origen teológico, pero que ofrece un nuevo lente o prisma para pensar la filosofía en general.²⁰¹

Esto nos exige repensar un tópico central del pensamiento moderno: la “muerte de Dios”. Ante eso, Marion pretende reformular los límites y alcances de esta mencionada frase que adquiere su punto más acabado en el pensamiento de Nietzsche.²⁰² A su juicio, lejos de mostrar el acabamiento del paradigma de lo divino (como suele pensarse), el dictum nietzscheano ofrece la posibilidad de profundizarlo. Para ello, Marion apela a dos modos de comprender lo divino. Por un lado, podemos hablar de un modo “idolátrico”. Aquí sostenemos que Marion se apropia de la estrategia argumentativa heideggeriana del olvido del ser. Puesto que pensar a Dios de modo idolátrico significa encerrarlo bajo un concepto, del mismo modo que la metafísica ha pensado al ser desde el ente. Una prueba de ello puede encontrarse, según Marion, en la persistencia metafísica de la búsqueda de una prueba de la existencia de Dios, dado que esto implica encerrar a Dios bajo el modo

¹⁹⁸ Marion, J.-L. (1982), *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, pp.24-26. Como veremos, esta obra profundiza el binomio ídolo-ícono en una clave fenomenológica más notoria, pues ambas nociones son pensadas como “modos de ser de los entes, no dos clases de entes (...) dos modos de aprehensión de lo divino en la visibilidad”. Cf. *Ibid.* pp.16-18. Luego en *Étant donné* ambos conceptos formarán parte de la tópica de los fenómenos saturados. Cf. Marion, J.-L. (2013), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, pp. 376-383.

¹⁹⁹ Marion, J.-L. (2012), *La rigueur des choses*, Paris, Flammarion, pp. 178-179.

²⁰⁰ Marion, J.-L. (1982), *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, pp. 51-58.

²⁰¹ Cf. Marion, J.-L. (2013), *L'Idole et la distance*, Paris, Grasset & Fasquelle, pp. 12-16.

²⁰² Cf. *Ibid.* pp. 49-50.

de un argumento que ofrezca garantías de su veracidad.²⁰³ Ante esto, Marion se pregunta si acaso la “muerte de Dios” no debería ser en rigor la ocasión para pensar a Dios por fuera de estas exigencias metafísicas que, paradójicamente, terminan anulando toda posible búsqueda. Por otro lado, y haciendo hincapié en lo anterior, podemos hablar de una concepción “icónica” de Dios. Aquí ya no nos enfrentamos a una imposición de lo divino bajo la égida del concepto, sino que se pretende mostrar que lo divino solo puede ofrecerse a partir de una contra-intencionalidad en la que el fenómeno no puede ser constituido sino que adviene por sí mismo.

En el horizonte de estas preocupaciones, Marion bosqueja el “*discours de la distance*”. Este nos propone atravesar y cuestionar, tanto la *Seynsgeschichte* heideggeriana, como también la subsunción de la teología a una posibilidad únicamente metafísica. A la luz de una selección de autores, Marion sostiene que la *distance* puede dar cuenta de una reformulación de la teología en términos no-metafísicos. Por todo esto, sostenemos que aquí se pone en juego un primer momento de esta relación entre fenomenología y teología en el pensamiento de Marion.

Anulada la eficacia de la *Seynsgeschichte* y su consiguiente diagnóstico de la historia de la metafísica como onto-teo-logía, encontramos en Marion la propuesta de una historia que pretende poner de manifiesto aquello que ha permanecido no elaborado: la *distance* y el acceso a una concepción icónica de lo divino. Sin embargo, Marion sostiene que estas cuestiones han sido formuladas, aunque no de modo sistemático, por tres autores: Nietzsche, Hölderlin y Dionisio Areopagita.²⁰⁴ En estos pensadores se da la posibilidad de superar la distancia que revela y oculta la manifestación del Dios icónico, obturada por la idolatría del ser.

Nietzsche y la muerte/persistencia del “Dios idolátrico”

²⁰³ Como dirá posteriormente Marion, pensar a Dios desde una “certeza positiva” implica necesariamente anular su fenomenicidad, pues toda certeza solo comprende lo dado bajo el paradigma de la objetualidad. Cf. Marion, J.-L. (2010), *Certitudes négatives*, Paris, Grasset pp. 11-16.

²⁰⁴ *Ibíd.* pp. 41-42. (pp. 32-33). Algo sumamente interesante consiste en el orden de la presentación de los autores elegidos para mostrar esta historia de la distancia. A simple vista, puede observarse que Marion rechazar ordenarlos bajo un criterio cronológico. Con todo, observamos una inversión del orden cronológico: Nietzsche, Hölderlin y Dionisio, del más actual al más antiguo. Marion no ofrece ninguna razón de esta inversión, ni tampoco elabora una crítica sobre un orden cronológico tradicional, sino que meramente concentra sus esfuerzos por mostrar las razones de esta selección de autores.

En *L'idole et la distance* (1977) Marion inicia sus reflexiones sobre esta historia centrada en el concepto de distancia a partir de una confrontación con el pensamiento de Nietzsche. A su juicio, y como señalará en obras posteriores,²⁰⁵ la “muerte de Dios”, lejos de anunciar un acabamiento de lo divino, constituye la posibilidad de pensar de modo más originario dicho ámbito.²⁰⁶ Lo que muere en la muerte de Dios no es más que el “Dios idolátrico” (*Dieu idolâtrique*) que ha permanecido incuestionado a lo largo de la historia de la metafísica.²⁰⁷ Con todo, postular la muerte de Dios no es suficiente para pensar de modo más originario el carácter icónico de lo divino. Dicho de otro modo, “buscar a Dios no excluye aún la idolatría”.²⁰⁸ El Nietzsche de Marion, tal como puede apreciarse en esta obra, presenta un carácter bifronte, pues abre la posibilidad de repensar a Dios más allá del esquema onto-teo-lógico dando lugar a una teología no-metafísica, pero a su vez continúa siendo aún un ídolo. ¿Cómo conciliar ambas posturas?

Las reflexiones filosóficas elaboradas por Nietzsche ofrecen, a juicio de Marion, dos diagnósticos. Por un lado, el derrumbe del dios idolátrico mediante el cuestionamiento de lo divino, tal como se pone de manifiesto en la “muerte de Dios”. Acá podemos observar cómo opera un primer movimiento de alejar a la teología de la metafísica, pues si la teología no aborda a Dios desde lo idolátrico, entonces no puede ser pensada de modo metafísico. En esta conmoción, las ruinas dejan aparecer un espacio vacío que pone al descubierto la supremacía del hombre, aunque no en cuanto tal o como consecuencia positiva tras la “muerte de dios”, sino como relevo de la ausencia idolátrica. Esta situación produce, a juicio de Marion, “la sospecha sobre el ser de los entes”.²⁰⁹ Al ser puesta en cuestión la instancia que da testimonio de la entidad de los entes (debido al tambaleo del ente supremo), estos dejan de gozar de su privilegio metafísico. Su causa no opera ya como fundamento incuestionable. Bajo estas descripciones, el hombre adquiere un carácter divino al residir como centro de toda valoración del mundo. Esta es, según Marion, la ambivalencia que opera en el cuestionamiento idolátrico de lo divino. Frente

²⁰⁵ Para lecturas posteriores sobre Nietzsche y la “muerte de Dios”, véase especialmente Marion, J.-L. (1982). *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, p.46.

²⁰⁶ Para un estudio más pormenorizado de la lectura marioniana del pensamiento nietzscheano, Cf. Pizzi, M. (2019), “Exploraciones sobre el lenguaje no-predicativo en la fenomenología de Jean-Luc Marion: Dionisio Areopagita y Friedrich Nietzsche”, en *Revista Litura*, N. 2, pp. 1-13. Cf. Roggero, (2015), “Pensar sin Dios. La posibilidad filosófica y teológica de la muerte de Dios”, en *Teología y Cultura*, 12, Vol. 17, pp. 93-105.

²⁰⁷ Cf. Marion, J.-L. (2013). *L'Idole et la distance*, Paris, Grasset & Fasquelle, p. 64.

²⁰⁸ *Ibid.* p. 100.

²⁰⁹ *Ibid.* p. 61.

a la ausencia idolátrica de lo divino, el hombre se posiciona como aquel que, al valorar, diviniza la suma de los entes.²¹⁰

Ante esto, Marion concluye que Nietzsche, aunque agudo cuestionador del carácter idolátrico de lo divino, termina otorgándole al hombre una figura teológico-metafísica mediante una serie de oscilaciones que van desde Zarathustra, “el pensador abismal” y Dioniso, el enunciador del “sí”, hasta diversos idas y vueltas con la figura de Cristo.²¹¹ Concentrándonos en este último, Marion indica que “Jesús, en tanto que Cristo que muere en la cruz, proporciona posiblemente la figura insuperable, incluso para Nietzsche (...) de la prueba inevitable que impone el encuentro de lo divino por el hombre”.²¹² Dicho de otro modo, Marion sostiene que Cristo actúa como un paradigma de la propia vida y muerte de Nietzsche. Si bien es cierto que Nietzsche en diversas obras ostenta una valoración positiva frente a la figura de Cristo como posible elemento superador del resentimiento,²¹³ con todo Marion propone algo sumamente original al vincular ambas figuras bajo el problema de la superación de la dimensión idolátrica de lo divino. Al intentar comprender el misterio de la cruz, Nietzsche muestra que Cristo encuentra una vía de superación frente al resentimiento constitutivo de la historia de occidente desde el cristianismo en adelante. El fundador de la religión del resentimiento por antonomasia supera dicho elemento, y ello se debe a que en su “sí/amén”, “Cristo no realiza ninguna acusación contra el mundo. Es más, lo declara inocente”.²¹⁴

Todo esto lleva a Marion a la siguiente conclusión: Cristo, al superar el resentimiento en la cruz, excede a su vez la relación idolátrica con lo divino.²¹⁵ Sin embargo, Marion también concluye que la propuesta nietzscheana reproduce la estructura onto-teológica de la metafísica. La voluntad de poder, de carácter originariamente divino, “produce en consecuencia los dioses como imágenes y estados de su culminación – por tanto, ídolos–”.²¹⁶ La “muerte de Dios” experimenta legítimamente la muerte del Dios metafísico/moral, pero permanece simultáneamente la estructura onto-teo-lógica de la metafísica (voluntad de poder/eterno retorno).²¹⁷

²¹⁰ Cf. *Ibíd.* p. 68.

²¹¹ Cf. *Ibíd.* pp. 80-94.

²¹² *Ibíd.* p. 81.

²¹³ Paschoal, A. E. (2015). *Nietzsche e o ressentimento*, Brasil, Humanitas, pp. 196-204.

²¹⁴ Marion, J.-L. (2013). *L'Idole et la distance*, Paris, Grasset & Fasquelle, p. 88. Cf. Nietzsche, F. (1988), *Der Antichrist*, KSA 6, München, De Gruyter, pp. 207-208.

²¹⁵ *Ibíd.* p. 90.

²¹⁶ *Ibíd.* p. 100.

²¹⁷ Carlos Enrique Restrepo lee correctamente este camino inconcluso en Nietzsche hacia el dios icónico cuando señala que “(...) Más esencial resuena la significación que la “muerte de Dios” cobra en la perspectiva del icono. En ella efectivamente lo divino es experimentado en la forma de la ausencia”. Para

A modo de balance, Marion establece una serie de consideraciones frente a la ambigüedad constitutiva de Nietzsche en esta historia orientada bajo la noción de distancia. Por un lado, Nietzsche abre la posibilidad de discutir la dimensión idolátrica a partir de la “muerte de Dios”. Esto implica para Marion desarticular la dualidad “Dios/ídolo” mediante un cuestionamiento de la moral. Diferentes figuras, tales como Zarathustra, Dioniso, o el mismo Cristo, permiten articular una experiencia del abismo frente al nihilismo. Pero, por otro lado, estos intentos son vistos por Marion como fallidos. Esto se debe a que, detrás de esta intención se encuentra presente una comprensión de lo divino en el marco de la “voluntad de poder”, y por ende, de una estructura onto-teológica de la metafísica. Dicho de otro modo, Dios sigue siendo pensado por Nietzsche a partir del nombre del Ser, el cual se pone de manifiesto a partir de las nociones de “voluntad de poder” y “eterno retorno”.²¹⁸ Nietzsche no alcanza a pensar “la distancia de Dios” (*la distance de Dieu*), aunque la insinúa. Sin embargo, y de modo paradójico, Nietzsche el “ateo” es, según Marion, el primero que pareciera reivindicar a la teología desde un punto de vista no-metafísico, y a su vez la reintegra en un diálogo fructífero con la filosofía.

Hölderlin y la paradoja impensable: el retiro/revelación de lo divino

La figura de Hölderlin ha cautivado a múltiples pensadores. Entre ellos, Heidegger. La lectura del poeta alemán implica un punto crucial en el pensamiento heideggeriano a partir de los años 30 en adelante, toda vez que la poesía se contrapone al lenguaje representacional de la metafísica. Dicho de otro modo, la poesía de Hölderlin implica, a los ojos de Heidegger, la posibilidad de repensar el lenguaje de la metafísica.²¹⁹ Desde nuestra perspectiva, esta lectura de Hölderlin ofrecida por Heidegger también puede leerse a partir de la búsqueda de un lenguaje no-predicativo, es decir, un modo de lenguaje que no quede reducido a la predicación, y por ende, al primado del concepto.²²⁰

ello, véase Restrepo, C. E. (2008). “La muerte de Dios y la cuestión teológica. Aproximaciones a la obra de Jean-Luc Marion”, en *Eidos*, N°8, p. 193.

²¹⁸ Marion, J.-L. (2013). *L'Idole et la distance*, Paris, Grasset & Fasquelle, pp. 100-101.

²¹⁹ Cf. Heidegger, M. (1999), *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, GA 39, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, pp. 59-77. Cf. Löwith, K. (2006), *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, México, FCE, pp. 287-328. Cf. Mattéi, J.-F. (2001), *Heidegger et Hölderlin. Le quadriparti*, Paris, PUF, Epiméthée, pp. 7-32.

²²⁰ Este tema ya lo encontramos, a nuestro juicio, principalmente en el §33 de *Sein und Zeit*. En el marco de la profundización de los “útiles” (*Zeuge*), Heidegger pretende pensar una instancia ante-predicativa,

En el marco de los pensadores cautivados por la poesía de Hölderlin, no podemos dejar de lado a Marion. Nuevamente, sostenemos que Hölderlin también aparece en este escrito de Marion bajo el problema del lenguaje no-predicativo. Ubicándolo en el marco de esta suerte de historia de la distancia, Marion considera que Hölderlin ingresa en el horizonte de esta tarea irresuelta abierta por Nietzsche, esto es, la simultánea muerte y persistencia del Dios idolátrico. Hölderlin nos permite, según Marion, pensar “una paradoja impensable: la intimidad del hombre con lo divino *crece* con la separación que lo contra-distingue y no lo reduce jamás”.²²¹ Nietzsche radicalizó dicha distancia al inaugurar un cuestionamiento del carácter idolátrico de lo divino. Sin embargo, su sometimiento al vocabulario metafísico le impidió abrir la dimensión icónica de lo divino, cayendo, según Marion, en el “entenebrecimiento” como producto de “la investidura sobreabundante donde lo divino se presenta de modo apremiante, hasta a arrebatar al hombre”.²²² Según Marion, la perspectiva de Hölderlin profundiza esta posibilidad abierta por Nietzsche. Esto implica que el lenguaje poético deja crecer la *distance* propia lo divino que persiste en su carácter irreductible sin por ello reducirla a un ídolo.

Para mostrar esto, Marion examina dos poemas de Hölderlin: *In lieblicher Bläue* y *Patmos*. Advierte, en este sentido que “el poeta no tiene necesidad alguna de conceptos, ni de sustitutos de conceptos (...) porque, en cuanto poeta, las cosas mismas devienen palabra explícita”.²²³ Por lo tanto, la poesía de Hölderlin, al alejarse de la conceptualización, permite también tomar distancia frente a toda posición idolátrica, la cual resulta indefectiblemente del predominio y unilateralidad del concepto. El lenguaje poético intenta aquí hacer la experiencia de un camino distinto al de la idolatría conceptual.

En el poema *In lieblicher Bläue*, Marion encuentra la dinámica que permite pensar y nombrar la *distance*. Esta se encuentra, a su juicio, en el “dejarse dar una imagen (*Bildsamkeit*) en una figura”.²²⁴ Esto aparece, según Marion, en el momento en que Hölderlin describe el “*Metallenen Dache der Kirchtum*”.²²⁵ En el techo metálico del

puesto que estos útiles no puede concebirse bajo el paradigma de la objetualidad. De allí que un lenguaje predicativo no sea el más acertado para describir esta instancia pre-objetual de los útiles. Cf. Heidegger, M. (1977), *Sein und Zeit*, GA 2, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, pp. 204-213. Este mismo tema, sostenemos, tiene un nuevo abordaje a partir de la poesía de Hölderlin.

²²¹ *Ibíd.* p. 114.

²²² *Ibíd.* p. 113.

²²³ *Ibíd.* p. 116.

²²⁴ *Ibíd.* p. 117.

²²⁵ Hölderlin, F. (1951), “*In lieblicher Bläue*”, en *Sämtliche Werke*, “*Gedichte nach 1800*”, Band 2,1, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, p. 372.

campanario se abre una silueta, azulada sobre el fondo azul, dando lugar a una figura.²²⁶ A partir de dicha figura circunscripta a la silueta se hace posible una imagen (*Bild*) del hombre. Esto significa que “el hombre *puede* aparecer en y como una imagen”.²²⁷ Hölderlin describe este proceso de devenir imagen a partir de la aparición de una figura bajo el título de “belleza” (*Schönheit*).²²⁸ Esta actividad solo es posible mediante el lenguaje poético.²²⁹ Aquí puede observarse cómo la palabra poética del hombre enuncia lo divino, pero a su vez, no puede confundirse con una descripción exacta de aquello que, por definición, escapa a una imagen humana. Puede observarse la paradoja inicial observada por Marion: el vínculo entre el hombre y lo divino surge de un acercamiento que debe manifestarse simultáneamente como una distancia insondable.

Esta aceptación de la distancia irreductible entre el hombre y lo divino vuelve a aparecer en Hölderlin, pues este se pregunta si “hay sobre la tierra una medida (...)”, y responde: “No hay ninguna”.²³⁰ Esta respuesta categórica le permite a Marion retomar la consecuencia destructiva de la propuesta nietzscheana, pues, a su juicio, el hombre no debe enraizarse en la sobreabundancia, sino en la medida. La búsqueda de una medida precisa con lo divino no puede realizarse en un arrojarse sin ningún tipo de consideración. Queriendo medir la divinidad, o lanzándose hacia ella, el hombre pierde la medida.²³¹

En este afán, el hombre olvida que su patrón de medida puede construirse solo mediante una “imitación”. Esta proviene de la divinidad, de la cual es imagen. Dicho de otro modo, lo divino se acerca mediante una imagen que solo puede ser recibida por el hombre. Por ello, al no ser la medida de lo divino en cuanto tal, implica también un retiro, pues la medida original de lo divino solo puede ser soportada mediante el poetizar del hombre. Ir más allá de ello solo conllevaría caer en el entenebrecimiento sufrido por Nietzsche. A juicio de Marion, “cercanía”, “distancia” y “retiro” se entrelazan en la poética de Hölderlin como expresión del intento del hombre por nombrar lo divino. Entender y procurar un cuidado de esta distancia constituye la “felicidad” (*félicité*).²³²

²²⁶ Marion, J.-L. (2013), *L'Idole et la distance*, Paris, Grasset & Fasquelle, p. 117.

²²⁷ *Ibid.* p. 117.

²²⁸ Hölderlin, F. (1951), “In lieblicher Bläue”, en *Sämtliche Werke*, “Gedichte nach 1800”, Band 2,1, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, p. 372: “Die Fenster, daraus die Glocken tönen, sind/ Wie Tore an Schönheit”. Para una profundización en la noción de belleza, cf. Hölderlin, F. (1946), “Hymne an die Schönheit”, en *Sämtliche Werke*, “Gedichte bis 1800”, Band 1,1, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, pp. 149-156.

²²⁹ Marion, J.-L. (2013), *L'Idole et la distance*, Paris, Grasset & Fasquelle, p. 119.

²³⁰ Hölderlin, F. (1951), “In lieblicher Bläue”, en *Sämtliche Werke*, “Gedichte nach 1800”, Band 2,1, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, p. 372.: “Gibt es auf Erden ein Mass? Es gibt/Keines”.

²³¹ Marion, J.-L. (2013), *L'Idole et la distance*, Paris, Grasset & Fasquelle, p. 128.

²³² *Ibid.* p. 128.

El problema de la justa medida para soportar lo divino puede formularse del siguiente modo: ni posesión de una figura idolátrica que traicione lo divino, ni hundimiento en la sobreabundancia. Ambas posturas transgreden la medida de lo divino encomendada al hombre. Marion recupera aquí este problema en el marco del debate cristológico a la luz del poema de Hölderlin *Der Einzige*.²³³ Allí, y al entender de Marion, Cristo expresa, por un lado, un acercamiento a lo divino, y por el otro, una capacidad de no sucumbir ante ello, pues “(...) él estableció *en sí* la medida insuperable de lo que la humanidad puede conocer de Dios”.²³⁴ Cristo es el “Único” (*der Einzige*)²³⁵ entre los dioses representados por Hölderlin que experimenta su divinidad, no como investidura o des-posesión, sino “como libertad de un don recibido y devuelto del padre”.²³⁶

Por todo esto, Cristo también encarna la distancia. Su encarnación, esto es, su hacerse hombre (carne), no implica una disminución o aniquilamiento de su carácter divino. El presentarse de Dios no puede inscribirse en una presencia que pueda ser retenida por una mirada (idolatría), sino que su presente se manifiesta de modo originario en un retiro (ícono), esto es, en una ausencia de toda posesión que genera en el hombre la espera de un re-envío.²³⁷ Este retiro, justamente la sobreabundancia de su presencia bajo el modo de la ausencia, no en cuanto tal, sino bajo la mediación de una figura, en este caso, Cristo.²³⁸ La paradoja pensada por Hölderlin alcanza aquí su máximo esplendor.²³⁹

²³³ Cf. Hölderlin, F. (1951), “Der Einzige”, en *Sämtliche Werke*, “Gedichte nach 1800”, Band 2, 1, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, pp. 153-164.

²³⁴ *Ibíd.* pp. 143-144.

²³⁵ Aquí, Marion alude al poema “Der Einzige”. Para ello, ir a Hölderlin, F. (2010), *Cantos*, Linteo Poesía, Edición Bilingüe, pp. 120-16.

²³⁶ Marion, J.-L. (2013). *L'Idole et la distance*, Paris, Grasset & Fasquelle, p. 144.

²³⁷ *Ibíd.* p. 155.

²³⁸ Esta paradoja elaborada por Marion a partir de la poética de Hölderlin guarda una interesante semejanza con algunas reflexiones elaboradas por Henry Dúmery en relación al problema de la mediación entre Dios y Cristo, vinculadas al estatuto intencional de la fe. En palabras de Dúmery: “El creyente pasa por el mediador para tender a Dios: *per Christum* (...) En realidad, descubre que el más allá habita en el corazón de la mediación”. Para ello, véase Dúmery, H. (1959). *La foi n'est pas un cri suivi de Foi et Institution*, París, Éditions du Seuil, p. 213. Del mismo modo, Marion encuentra en la figura de Cristo un enlace o mediación entre el decir humano que mienta lo divino, y lo divino en cuanto tal que, sin ninguna duda, no puede ser asido. Cristo, no solo es mediación, sino posibilidad mediadora de un decir que corresponda, en el plano de la alteridad, a lo divino. Cristo preserva, como medida/mediación originaria, la distancia/acercamiento irreductible de lo divino.

²³⁹ Aquí, Marion encuentra una afinidad entre Hölderlin y Máximo el Confesor. Esta se basa en la reivindicación de la voluntad como medio para alcanzar la medida entre el hombre y lo divino. El Cristo de Hölderlin encarna una “limitación voluntaria” que no puede hacerse manifiesto en el “Padre”, quien es ilimitación. Solo mediante este acto voluntario de Cristo, los hombres pueden establecer la medida originaria con lo divino. Su señalamiento en referencia a Máximo el Confesor no va más allá de esta afirmación. No cita directamente al pensador medieval, sino que remite a las siguientes obras: de Balthasar H. Urs v. (1941), *Kosmische Liturgie, Maximus der Bekenner: Höhe und Krisis der griechischen Weltbildes*, Freiburg, Herder; y la segunda edición de la misma obra del año 1961, con ampliaciones y modificaciones. También trae a colación la siguiente obra: Garrigues, J.-M. (1976), *Maxime le Confesseur. La charité*,

Hölderlin nos ofrece, a los ojos de Marion, un modelo para comprender la distancia. Mas esta distancia solo puede ser alcanzada, aunque humanamente, bajo el decir del poeta. Un lenguaje constituido por enunciados categóricos, tal como aparece en la metafísica, no permite manifestar la *distance*.²⁴⁰ Cristo, tal como señaló Marion, permite alcanzar esta distancia en su mediación con el Padre. Encarnándose, y por ello, tomando distancia de lo divino, puede trazar la medida para los hombres.

Ahora bien, el reconocimiento de la distancia debe expresarse de alguna manera en el discurso. Aquí entra en juego el reconocimiento de la ausencia de lo divino, la cual no debe entenderse como privación de un objeto, sino como la presencia inapresable que debe ser preservada, y que solo puede vislumbrarse humanamente en la mediación y la alteridad. Como bien señala Marion en relación al Padre, “para honrarlo con nuestro silencio, debemos callar ante Dios, pero no callarle”.²⁴¹ El discurso debe hablar, sin pretender por ello una nominación entendida bajo el lenguaje predicativo. Solo el poeta puede nombrar lo divino, sin por ello objetivarlo, pues “los poetas transgreden (...) la historia de la filosofía”.²⁴²

A juicio de Marion, la sistematización de un lenguaje de la distancia queda inconcluso en la exposición de Hölderlin. Como veremos, justamente a partir de una reflexión sobre la propuesta de los “nombres divinos” de Dionisio Areopagita, se concreta y se expande aún más, según Marion, la paradoja inicial pensada por Hölderlin. Dicho de otro modo, Dionisio nos ofrece, según Marion, una teoría no-predicativa del lenguaje.

Decir lo indecible o el lenguaje de la distancia: una reapropiación fenomenológica de la noción dionisiana de alabanza

Si bien esto será materia exclusiva del Capítulo III de la presente tesis, podemos anticipar una serie de cuestiones que se vinculan con lo trabajado en este capítulo en relación al *L'idole et la distance*.²⁴³ Hasta aquí Marion ha extraído una serie de conclusiones para pensar esta historia de la *distance*, y que nosotros entendemos como el

avenir divin de l' homme, Paris, Beauchesne. Para ello, véase Marion, J-L. (2013). *L'Idole et la distance*, Paris, Grasset & Fasquelle. p 162.

²⁴⁰ *Ibíd.* pp. 170-171.

²⁴¹ *Ibíd.* p. 169.

²⁴² *Ibíd.* p. 114.

²⁴³ Aquí dejamos en suspenso la interpretación que ofrece Marion de las nociones dionisianas de *Αἰτία* y *ἱεραρχία*.

primer momento de relación entre fenomenología y teología en su obra. Por un lado, Nietzsche inicia una ruptura de la concepción idolátrica de lo divino a partir de su famosa sentencia “Dios ha muerto” (*Gott ist tot*). Así, Marion intenta mostrar que en la propia historia de la metafísica podemos encontrar una fisura. El quiebre de la identificación entre Dios e ídolo/concepto abre la posibilidad de pensar una teología centrada en lo icónico, y por ello, una dimensión teológica que no quede apresada bajo los límites de la metafísica.

Sin embargo, según Marion, aunque Nietzsche inicia dicho gesto, queda preso de la metafísica, pues este autor sigue preso del esquema onto-teo-lógico de la metafísica al no poder transgredir el ámbito del concepto y de una figura metafísica como es la “voluntad de poder” y el predominio del hombre como criterio o principio. Hölderlin aparece entonces como un pensador que permite sostener el abismo abierto por Nietzsche mediante el lenguaje poético. Esto es así porque la poesía se encuentra por fuera del concepto, y por ende, no puede identificarse con una propuesta metafísica. El lenguaje poético ofrece la posibilidad de mantener la *distance* que se manifiesta en la relación filial entre Padre e Hijo, dando una justa medida a la relación entre hombre y Dios, mostrando a su vez cómo la figura de Cristo rebaza y mantiene a su vez esa relación, pues en él se dan tanto el carácter de hombre como de Dios. Y aún más, esta medida propuesta por Cristo escapa al ámbito metafísico del concepto.

La lectura que practica Jean-Luc Marion de la teología mística de Dionisio Areopagita²⁴⁴ apunta hacia una ampliación de este lenguaje que se expresa en la *distance* ya abierto en la poética de Hölderlin. Para ello, Marion rescata el concepto dionisiano de

²⁴⁴ Contrariamente a la opinión estandarizada, Marion opta por nombrar al presente autor sin el término “Pseudo”, pues como señala: “Celui qu’on appelle justement l’ Aréopagite, en souvenir de l’ Athénien converti par Paul, et traite improprement de *pseudo* (...)”. Para ello, cf. Marion, J-L. (2013), *L’Idole et la distance*, Paris, Grasset & Fasquelle, p. 182. En una nota al pie de su obra *De Surcroît: Études sur les phénomènes saturés* (2001), Marion señala que Dionisio no pretendía bajo ningún punto de vista ser el convertido por Pablo en el Areópago, sino asumir el nombre al modo de un santo patrono. Para ello, véase Marion, J-L. (2001), *De Surcroît: Études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, p. 162. Para una interpretación semejante, cf. Chretien, J-L. (1992), *L’appel et la réponse*, Paris, Éditions de Minuit, p. 26. A los fines de mantenernos en la discusión y exégesis propuesta por Marion, optamos por quitar el término “Pseudo”. Con todo, se debe aclarar que el prefijo “Pseudo” no señala para quienes desean llamar al autor de ese modo ningún carácter de falsedad, sino que refiere al desmontaje de la historia elaborada por Hilduino, quien, con ansias de exaltar la historia de su abadía y la de su patrono, identificó los textos recibidos hacia 827 como escritos por aquel convertido del aréopago por Pablo. Para una breve historia del presente problema, ir a Ludueña, E. (2007), “El pseudo Areopagita”, en D’Amico (ed.), *Todo y nada de todo*, “Selección de Textos del Neoplatonismo Latino Medieval”, Buenos Aires, Winograd, pp. 75-81.

alabanza (ὕμνεϊν),²⁴⁵ abriendo así un posible lenguaje para “describir” la distancia.²⁴⁶ A diferencia del lenguaje predicativo de la tradición metafísica (lenguaje objeto), Marion señala que la estructura lingüística de la “alabanza” debe comprenderse del siguiente modo: “para todo x , hay un y que le caracteriza de tal modo que al enunciar ‘Te alabo, Señor, como y ’, x lo requiere como su querido”.²⁴⁷ Con esto, Marion pretende mostrar la posibilidad de un metalenguaje que “en lugar de usar operaciones lógicas de afirmación o negación, utiliza la operación designada por ‘como’”.²⁴⁸ De este modo, no se nombra la ausencia de nombres como una negación de la predicación, sino más bien el nombre de la ausencia. Este anonimato señala el exceso de significación con relación a los enunciados. Por ello, la distancia puede ponerse de manifiesto a partir de un metalenguaje construido a partir de la partícula “como”, la cual debe leerse bajo la estructura *en tant que*.²⁴⁹ Esto significa que el “Requerido”, esto es, aquello que intenta nombrarse, no se identifica con y , sino que y “indica la relación bajo la cual x apunta al Requerido”,²⁵⁰ aquello que describe al “Requerido/ y ” no hace otra cosa que describir al “requirente/ x ”. Este proceso evita la conceptualización de la *distance*, pues no es plausible la aplicación de un lenguaje predicativo. Esto nos permite señalar, aunque lo trabajaremos en mayor profundidad en próximos capítulos, que la teología mística dionisiana es y será para Marion una teología no-metafísica, y por ende un modo de escapar a cualquier tipo de idolatría que servirá a la fenomenología para repensar sus problemas. Dionisio pone de manifiesto así un modo de lenguaje que no predica, elemento privilegiado de la metafísica y su afán de conceptualización, sino que permite manifestar la ausencia de nombre y el nombre de la ausencia que desborda la fenomenicidad idolátrica formulado bajo la perspectiva icónica de lo divino.²⁵¹

²⁴⁵ Un estudio pormenorizado de esta noción será abordado en el capítulo III. Por ahora solo abordaremos lo que Marion señala sin confrontarlo directamente con la propuesta de Dionisio.

²⁴⁶ Como señalaremos más adelante, esto ya se encuentra en un artículo de juventud. Cf. Marion, J.-L. (1971), “Distance et Louange. Du concept de Réquisit (aitia) aus status trinitaire du langage theologique selon Denys le Mystique”, en *Résurrection. Revue de doctrine chrétienne*, Paris, pp. 89-118. El origen de su relación con la mística dionisiana, como él mismo indica, debe encontrarse en un seminario sobre *De divinis nominibus* dirigido por él mismo en *Montmatre*. Cf. Marion, J.-L. (2012), *La rigueur des choses*, Paris, Flammarion, p. 174.

²⁴⁷ Marion, J.-L. (2013), *L'Idole et la distance*, Paris, Grasset & Fasquelle, p. 235.

²⁴⁸ *Ibid.* p. 234.

²⁴⁹ *Ibid.* p. 234. Para un estudio exhaustivo sobre esta cuestión, cf. Bassas Vila, J. (2009), “Écriture phénoménologique et théologique: Fonctions du «comme», «comme si» et «en tant que» chez Jean-Luc Marion”, *Studia Phaenomenologica. Romanian Journal of Phenomenology*, Romanian, January, pp. 135-155.

²⁵⁰ Marion, J.-L. (2013). *L'Idole et la distance*, Paris, Grasset & Fasquelle, p. 234.

²⁵¹ El tratamiento marioniano de la alabanza alcanzará mayor claridad en el cap. III, dedicado exclusivamente a su lectura de Dionisio. Allí intentaremos sostener que el lenguaje no-predicativo que se desprende de la “alabanza” dionisiana debe ponerse en consonancia con la reformulación marioniana del

Consideraciones finales

A modo de consideración final de este apartado, hemos abordado el primer momento de la relación entre fenomenología y teología en la obra de Marion, tal como aparece en *L'Idole et la distance* (1977). Puede verse aquí que el impulso para confrontar la fenomenología, entendida aquí exclusivamente en su matriz heideggeriana, es teológico. Y esto por el simple motivo de que la crítica a la propuesta heideggeriana de la historia de la metafísica le permite una formulación de la noción de *distance*.

Sin embargo, esto implica, como ya hemos mencionado, un intento por alejar a la teología de una concepción estrictamente metafísica. Marion lleva a cabo dicha tarea mediante una confrontación con las nociones de ídolo e ícono que pueden apreciarse en esta “historia de la *distance*”. Como veremos en el próximo apartado, estos conceptos hallarán una inspiración tanto teológica como fenomenológica (en calidad de modalidades de la visibilidad). Como ya hemos indicado, una prueba de la temprana presencia de la fenomenología en este período puede verse en la influencia heideggeriana de la lectura marioniana de Hölderlin y su comprensión de la poesía como una instancia anterior a la conceptualización. Así, la filosofía, que luego devendrá exclusivamente en fenomenología, permite repensar la teología y correrla del lugar subordinado al que había quedado relegado bajo la sombra de la *Seinsfrage*.

Si bien el origen del problema presentado aquí por Marion es teológico (la distancia filial entre padre e hijo), su verdadero alcance solo puede lograrse mediante un diálogo enriquecedor con la filosofía, tal como se mostró en esta suerte de historia de la distancia en la que autores como Nietzsche, Hölderlin y Dionisio Areopagita aparecen aportando elementos para esta ampliación.²⁵² Otro momento de esta relación recíproca entre fenomenología y teología puede hallarse en el problema filosófico de la muerte de Dios abierto por Nietzsche, cuya formulación más precisa puede encontrarse en *Dieu sans l'être* (1982), escrito que pasaremos a trabajar a continuación. En este las nociones de

“adonado” (*l'adonné*) en *Étant donné* (1997). Esta figura de la subjetividad solo puede reconocerse como tal frente a una llamada que lo antecede y lo constituye. Dicho de otro modo, la presente reformulación del lenguaje ofrecida en la alabanza implica simultáneamente una nueva figura de la subjetividad.

²⁵² Es sumamente interesante que el propio Marion retoma la idea de *distance*, no al principio, sino al final de *Dieu sans l'être*. Nuevamente, la recuperación de este concepto se encuentra motivada por una raíz teológica, pues allí Marion discute el estatuto ontológico y temporal de la eucaristía mediante una crítica a la temporalidad de la conciencia anclada en una concepción vulgar del tiempo como presente (aquí y ahora): “Sólo la distancia, al mantener una separación distinta de los términos (de las personas), posibilita la comunión y mediatiza inmediatamente la relación. Aquí hay que escoger nuevamente entre el ídolo y la distancia”. Cf. Marion, J.-L. (1982), *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, p. 239/250-251.

ídolo e ícono son repensados a partir de una lectura fenomenológica del estatuto de la visibilidad, profundizando también en el problema abierto por Nietzsche en términos de la búsqueda de una comprensión icónica de lo divino. A este respecto, la apuesta provocativa de Marion consiste en sostener que la sentencia de Nietzsche “Dios ha muerto” no implica una destrucción de la teología, sino más bien una comprensión más originaria de la misma.

2.2 A-dieu al predominio del ser o cómo entender *Dieu sans l'être* (1982)

Profundización de la visibilidad fenomenológica de lo divino: el “ídolo” (*idole*) y el “ícono” (*icône*)

Al inicio de *Dieu sans l'être* (1982), Marion se detiene en un tema que ya pudimos encontrar, aunque no tematizado de modo explícito o sistemático, en *L'Idole et la distance* (1977): la diferencia entre “ídolo” (*idole*) e “ícono” (*icône*). Como observamos hasta ahora, esta diferencia, de origen teológico, vertebrada la transición entre una concepción metafísica de lo divino anclada en el ídolo/concepto hacia una comprensión icónica de lo divino por fuera de la metafísica, o por lo menos, por fuera de una teología metafísica. Esto es posible, tal como abordamos, a partir de una “historia de la distancia” como el desenvolvimiento del problema de lo divino, tanto al interior de la metafísica como a partir de su transgresión.

En el “Envoi” de *Dieu sans l'être*, Marion ofrece un balance sobre su posición respecto de la teología y su pregnancia en esta escrito. Un elemento relevante consiste, a su juicio, en que la teología “hace que el autor escriba desde fuera de sí mismo, incluso contra sí mismo, puesto que no debe escribir sobre lo que él es (...) sino en, para y por eso que recibe y nunca domina”.²⁵³ Así, toda escritura teológica parece soportar esta situación paradójica de hablar acerca de algo que de entrada excede toda posibilidad de enunciación, pero que además solo puede manifestarse a partir de aquello que el teólogo recibe, o dicho de otro modo, un don. Esto hace del teólogo un *hypocrite*.

²⁵³ Marion, J.-L. (1982), *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, p. 9.

Con este término, Marion pretende mostrar que el teólogo solo puede efectuar una escritura teológica cuando al escribir no dice nada de sí mismo, o “decir eso de lo que solo otro puede responder – el Otro por excelencia, Cristo mismo que tampoco habla en su propio nombre, sino en el nombre del Padre”.²⁵⁴ El lenguaje de la teología debe ser pensado, desde esta propuesta, como un modo de nombrar algo que nada tiene que ver con el que escribe. Por todo esto, aquí irrumpe “el peligro de un habla que (...) habla contra aquel que se presta a ella”.²⁵⁵

Desde este punto de vista, sostenemos que Marion ve en el lenguaje de la teología un contra-lenguaje, o como trabajaremos más adelante al profundizar la recepción practicada por Marion de Dionisio, un lenguaje no-predicativo. Y esto porque el lenguaje teológico se realiza de un modo más óptimo cuando su “referente” nunca deviene objeto de discurso. Así, la escritura teológica implica un “transgredir el texto”.²⁵⁶

El problema central de *Dieu sans l'être* puede resumirse bajo la siguiente pregunta: “¿qué gana Dios siendo?”.²⁵⁷ Dicho de otro modo, Dios no debe necesariamente ser pensado bajo el horizonte del ser, pues hacer esto implica subordinar a Dios al ser, y a su vez, ubicarlo bajo la égida de la metafísica y su primacía del concepto/ídolo. De un modo más radical, Marion pretende mostrar que en este contexto “el ser mismo juega así como un ídolo (...)”.²⁵⁸ Así, y de un modo provocativo, ser e ídolo serán identificados. Y esto porque Marion pretende cuestionar, tanto la relación como la dependencia de Dios al ser, ofreciendo de este modo una nueva crítica a la subordinación hallable en la propuesta heideggeriana.

Si en *L'Idole et la distance* la táctica para desmarcarse de la *Seynsgeschichte* consistía en apelar a la noción de *distance* ofreciendo una relectura de la historia de la metafísica, en este escrito Marion intentará profundizar la desvinculación e independencia de Dios frente a toda conceptualización dando un paso más. La relación ya previamente abordada entre el ídolo (*idole*) y el ícono (*icône*) es profundizada y enriquecida tomando como hilo conductor el concepto de visibilidad (*visibilité*), tópico que irá ocupando progresivamente un lugar destacado, tanto en su obra como en la fenomenología francesa en general.²⁵⁹ Esto supone un avance hacia una reflexión más

²⁵⁴ *Ibíd.* p. 10.

²⁵⁵ *Ibíd.* p. 10.

²⁵⁶ *Ibíd.* p. 9.

²⁵⁷ *Ibíd.* p.11.

²⁵⁸ *Ibíd.* p.11.

²⁵⁹ Prueba de esto es son diversos trabajos en la obra de Marion. Desde *Le croisée du visible* (1991), escrito en el que Marion deja asentada sus primeras intuiciones fundamentales sobre la pintura y que permitirán

centrada en aspectos estrictamente fenomenológicos, como también una mayor pretensión de sistematicidad a la hora de pensar este par de conceptos.

La búsqueda de una teología no-metafísica anunciada en *L'Idole et la distance* alcanza una expresión cada vez más cercana al lenguaje y vocabulario fenomenológico en *Dieu sans l'être*, pues aquí Marion despliega un mayor abanico de recursos propios de la tradición fenomenológica al confrontar su propuesta con el problema de la visibilidad. Ya anticipando un tópico central de su futura fenomenología, Marion señala que librado del horizonte del ser, “Dios adviene a nosotros en y como un don”.²⁶⁰ Así, en este gesto de desarmar la analogía metafísica entre Dios y el ser, creemos que Marion está ofreciendo una ampliación de la fenomenicidad, fruto que recogerá y explotará en sus trabajos posteriores. Esta será una de las primeras y más importantes intuiciones para su obra filosófica en su conjunto.

Esta profundización del campo de lo visible se organiza a partir de una serie de instancias articuladas bajo estas dos nociones ya previamente mencionadas: el ídolo (*idole*) y el ícono (*icône*). Como primera aproximación, Marion ofrece una serie de aclaraciones preliminares. En primer lugar, el ídolo y el ícono solo pueden abordarse desde un antagonismo que, paradójicamente, marca con mayor fuerza su imposibilidad de disociarlos. Mientras que el ídolo (*eidôlon*) hace referencia al sentido griego de lo visible como una polisemia y policromía, el ícono (*eikôn*), “teorizado por el pensamiento patrístico y bizantino”,²⁶¹ remite más bien al resplandor de lo visible por fuera de cualquier polisemia. Aquí Marion retoma lo abordado en *L'Idole et la distance* sobre Hölderlin y el lenguaje poético. Pues trae a colación nuevamente el poema *Der Einzige*. Con esto, Marion pretende mostrar que el ícono, a diferencia del ídolo, remite a un vocabulario de la unidad, pues ese resplandor de lo visible se comporta como el reenvío del “Único”. Aunque el mismo Marion diga que esta distinción no implica una polémica tergiversada entre un arte pagano y un arte cristiano, si es cierto que el ícono adopta el carácter de la unidad propio del Dios cristiano.²⁶²

En segundo lugar, “ídolo e ícono no indican un ente particular, como tampoco una clase de entes. Ídolo e ícono indican un modo de ser de los entes”.²⁶³ Esto significa que

una ampliación del “ídolo” hasta su futura formulación como fenómeno saturado, hasta *Courbet ou la peinture à l'œil* (2014). Para este tema, cf. Roggero, J. (2016), “La función del arte en la fenomenología de la donación de J.-L. Marion”, en *Investigaciones fenomenológicas*, Nº13, pp. 173-192.

²⁶⁰ Marion, J.-L. (1982), *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, p. 12.

²⁶¹ *Ibid.* p. 15.

²⁶² *Ibid.* p. 15.

²⁶³ *Ibid.* p. 15.

tal distinción no pasará por el tamiz de un análisis ontológico que pretenda establecer una gradación o clases de entes. Como ya hemos anticipado, pasará por una distinción subordinada al campo de la visibilidad. Este dominio tendrá como punto de partida un análisis de “los signa en su modo de señalar, sospechando que el ídolo y el ícono se diferencian en su manera diversa de señalar”.²⁶⁴ Dicho de un modo heideggeriano, y que ubica a Marion en un ámbito fenomenológico, lo que aquí se trata es el *wie* y no el *was*, o dicho de otro modo, la “posibilidad” (*Möglichkeit*), siempre “más alta” (*höher als*) que la “realidad” (*Wirklichkeit*).²⁶⁵ Lejos de remitirse a un estudio sobre la esencia de la visibilidad, Marion pretende analizar sus modos de manifestación. Por esto mismo, el problema de lo divino será analizado aquí a partir de una “fenomenología comparada del ídolo y del ícono (...) dos modos de aprehensión de lo divino en la visibilidad”.²⁶⁶ Y de este modo, el problema de lo divino comienza a jugarse en un terreno delimitado por la fenomenología.

Señalado esto como punto de partida, Marion se aboca al “primer visible” (*premier visible*), esto es, el ídolo. El primer punto central, y que nos aleja de la metafísica, consiste en el hecho de que Marion se aparta de toda concepción del ídolo como algo de carácter ilusorio.²⁶⁷ Esto implica que no habría algo así como un original y su manifestación derivada, degradada o secundaria. La dualidad metafísica de aparición y lo que se sustrae no tiene lugar en esta aproximación fenomenológica. Nada hay por detrás de aquello que deja ver el ídolo, nada se esconde, puesto que este “no consiste en más que esto: en que se puede ver, en que solo puede verse (...), verlo es suficiente para conocerlo”.²⁶⁸ Esto significa también que el alcance y el origen del ídolo debe reducirse al campo de la mirada humana. El proceso intencional indica que la “mención” (*visée*) de la mirada humana “mienta lo divino y (...) se despliega (...) para verlo, abarcándolo de este modo en el campo de lo mirable”.²⁶⁹ A saber, el límite de esta potencia de la mención se pone en juego en su capacidad de “detener la mirada” (*arrêter le regard*).²⁷⁰ De esta

²⁶⁴ *Ibíd.* p. 17.

²⁶⁵ Heidegger, M. (1977), *Sein und Zeit*, GA 2, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, pp. 51-52.

²⁶⁶ Marion, J.-L. (1982), *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, pp. 17-18.

²⁶⁷ *Ibíd.* p. 18.

²⁶⁸ *Ibíd.* p. 18.

²⁶⁹ *Ibíd.* p. 19.

²⁷⁰ *Ibíd.* p. 19. Aquí Marion retoma explícitamente el §101 de *Ideen I*, intentando vincular esta detención de la mirada con el vocabulario husserliano de la “vivencia intencional” (*intentionales Erlebnis*). Estableciendo un diálogo entre su propuesta del ídolo y la fenomenología trascendental husserliana, podemos atestiguar así su pretensión de poner en diálogo tempranamente su propuesta con el conjunto de la tradición fenomenológica. Cf. Husserl, E. (1976), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, “Erstes Buch”, Deen Hag, Martinus Nijhoff, pp. 236-237.

manera se garantiza que el ídolo se manifieste como tal para cada mirada humana y siempre a la medida de su alcance. Con esto, creemos que Marion intenta repensar y redefinir la versión tradicional de la intencionalidad fenomenológica en términos idolátricos, pues la intención va de la mirada humana hacia lo divino como su correlato intencional, y siempre tal y como la mirada puede soportarlo.

De este análisis se desprende que este “primer visible” puede ser interpretado como un “espejo invisible” (*miroir invisible*). Y esto porque “el ídolo devuelve la mirada a sí misma (...) espejo que devuelve a la mirada su imagen (...) la imagen de su mención y del alcance de esa mención”.²⁷¹ Por eso, como señala Marion, la mirada humana hace al ídolo. En este sentido, el resultado de lo visible en el ídolo no puede ir más allá de la mirada humana en cuanto tal. Sin embargo, este modo de visibilidad lleva a cabo una operación más radical.

Preanunciando un término que tendrá una fortuna destacable en su propuesta fenomenológica, Marion indica que el ídolo “colma la mirada (...) la *satura* de visibilidad, es decir, la deslumbra”.²⁷² En la medida en que el ídolo satura toda mirada, oculta la relación de espejamiento entre la mirada humana y su correlato intencional. Por esto mismo, es un espejo “invisible”. Y esa invisibilidad es lo que produce el deslumbramiento, generando que el idólatra “no engañe nunca ni se encuentre engañado; permanece únicamente (...) encantado”.²⁷³ Ese encantamiento o fascinación provoca el paralizarse de la mirada y el olvido de su intención original. Dicho de otro modo, para que la visibilidad del ídolo funcione, la función del espejo debe oscurecerse y dar paso al encantamiento. De allí que Marion señala que “el espejo invisible indica así, de modo negativo, el cese de la mención”.²⁷⁴ Con esto, Marion sostiene que el ídolo solo puede aparecer siempre en relación con lo que una mirada humana puede soportar.

Esta idea se condensa en la concepción de ídolo como un “retorno del resplandor” (*retour d'éclat*). Aquí nuevamente Marion intenta mostrar cómo el ídolo opera, del mismo modo que la metáfora especular, bajo este efecto de ida y vuelta. El ídolo se realiza en un retornar de ese resplandor que encanta y fascina la mirada humana que, paradójicamente, es su fuente de sentido. Según Marion, y anticipando ya ciertas formulaciones posteriores, este “primer visible” puede encontrar un lugar privilegiado en el arte.²⁷⁵ Esto implica que

²⁷¹ Marion, J.-L. (1982), *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, p. 21.

²⁷² *Ibíd.* p. 21. La cursiva es nuestra.

²⁷³ *Ibíd.* p. 21.

²⁷⁴ *Ibíd.* p. 23.

²⁷⁵ Cf. nota al pie 259.

el arte debe verse como el lugar donde este resplandor puede tener un modo privilegiado de manifestación, alcanzando así, un grado de materialidad de segundo orden. El arte permite consignar la mirada bajo un resultado que puede ser reiterado y accesible para aquel que haga la experiencia del deslumbramiento del ídolo.

Con todo, el arte no es el único modo de acercamiento al ídolo. Dando un paso más, Marion sostiene que el “concepto” es otro modo posible de ofrecer un resultado de esa experiencia idolátrica. Aquí vemos aproximaciones semejantes a las expuestas en *L'Idole et la distance*, pues el ídolo resulta en este caso de “una *capacitas* que solo fija lo divino en un concepto”.²⁷⁶ Por esto mismo, Marion indica que la tradición filosófica, en tanto siempre ha pretendido dar un concepto de Dios, funciona como un ídolo. Y esto porque aquí, en rigor, no se habla de Dios sino de lo que la mirada humana mienta sobre Dios. El concepto disimula, al modo del espejo, el origen humano de la intención. Por lo tanto, como señala Marion, en este movimiento del concepto lo que se está juzgando es “el pensamiento y no a Dios”.²⁷⁷ Dicho de otro modo, Marion sostiene que cuanto más se oscurece su carácter especular y su remisión originaria a la mirada humana, más eficacia adquiere el concepto/ídolo sobre lo divino. La “medida del concepto no proviene de Dios, sino de la mención de la mirada”.²⁷⁸

Sin embargo, Marion pretende ofrecer modos de visibilidad en los que algo adviene de modo excesivo e impredecible sin una medida de la mirada humana. Este será el ícono. Esta búsqueda de fenómenos excesivos que escapen a la previsión y control de la mirada humana será, a nuestro juicio, un gesto propio de su propuesta fenomenológica que alcanzará su punto más álgido en la noción de “fenómeno saturado” (*phénomène saturé*). No por nada, tanto el ídolo como el ícono posteriormente formarán parte de esta noción. La cuestión que está detrás de esto puede leerse del siguiente modo: si de lo que se trata es de ofrecer un modo fenomenológico de comprender lo divino, entonces la noción de visibilidad debe ser expandida. Esto implica a su vez que si se trata de hablar de lo divino, entonces debe reducirse el alcance de la mirada humana. De no ser así, lo único que obtendríamos es un círculo vicioso en el que la mención de la mirada humana rebota contra sí misma, y habla más de ella misma que acerca de lo divino.

En este intento por expandir el campo de la visibilidad previamente insinuado por el ídolo, irrumpe el ícono. En este sentido, Marion nos señala que, contrariamente al ídolo,

²⁷⁶ *Ibid.* p. 26.

²⁷⁷ *Ibid.* p. 27.

²⁷⁸ *Ibid.* p. 27.

el ícono “no resulta de una visión, sino que la provoca”.²⁷⁹ Con esto, Marion pretende correr el eje de la mirada humana, invirtiendo el orden tal como se apreciaba en la visibilidad del ídolo. Así, en el ícono hay un movimiento que va de lo invisible a lo visible. Lejos de quedar en manos del hombre, “lo visible procedería de lo invisible”.²⁸⁰ Como elemento interesante que compete a nuestro trabajo, es sugerente observar cómo Marion nos remite a un autor como Juan Damasceno a la hora de especificar el sentido originario del ícono. Pues, a su juicio, la experiencia originaria del ícono se encuentra en los Padres de la Iglesia. En este sentido, Juan Damasceno nos advierte que “todo ícono manifiesta el secreto y lo indica”.²⁸¹ Esto significa, según Marion, que el ícono en sí mismo manifiesta lo invisible y, paradójicamente, intenta hacerlo visible, aunque no bajo el modo de la mirada humana y su encantamiento o bajo la vía filosófica del concepto. Así, el ícono nos abre a un exceso cifrado por lo invisible, o en palabras de Marion, “el ícono no muestra nada (...) convoca la mirada para sobrepasarse a sí misma, sin paralizarse jamás en un visible”.²⁸²

Retomando esta paradójica idea de “hacer visible lo invisible”, de procedencia neoplatónica, Marion intenta señalar que esto solo puede darse si la iniciativa la toma lo invisible y, en todo caso, lo que se analiza es como lo invisible se hace visible, y no a la inversa, tal como como ocurría con el ídolo. Para aclarar esta experiencia, Marion nos remite al concepto de *ousía*, aunque no en su acepción griega, sino a partir de los “Padres latinos”. Marion nos recuerda que “la *hypostasis* que los Padres latinos traducen como *persona*, no implica ninguna presencia substancial”.²⁸³ Aquí Marion se concentra en un tópico central del cristianismo, pues la traducción del concepto de οὐσία/ὑποκείμενον como *persona* juega un papel destacado en la fundamentación del dogma de la trinidad. En este mismo sentido, el ícono toma el lugar de *persona* y se adelanta al modo de una inversión, pues “la mirada de lo invisible, en persona, mienta al hombre”.²⁸⁴ De un modo más radical aún, Marion pretende tomar al ícono como paradigma originaria del rostro.

Apelando a la influencia de Levinas, Marion considera que el Otro solo puede manifestarse como un ícono, es decir, como una mirada infinita que me convoca desde

²⁷⁹ *Ibíd.* p. 28.

²⁸⁰ *Ibíd.* p. 28.

²⁸¹ Damasceno, J. (1975), *Contra imaginum calumniatores orationes tres*, III, 17, en *Die Schriften des Johanness von Damaskos*, 3, Berlin, p. 126. Esta referencia la tomamos del libro de Marion.

²⁸² Marion, J.-L. (1982), *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, p. 29.

²⁸³ *Ibíd.* p. 30. Para esto, Marion nos remite al “Concilio de Nicea” como espacio de reflexión sobre la posibilidad de una comprensión icónica de lo divino.

²⁸⁴ Marion, J.-L. (1982), *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, p. 31.

una alteridad radical, y que por ello no puede reducirse o subordinarse a un ídolo/concepto.²⁸⁵ Dicho de otro modo, “lo invisible del ícono consiste en la intención del rostro”.²⁸⁶ Y esta intención tiene su origen en lo infinito, en un exceso inapresable, definiéndose como un “origen sin original” (*origine sans original*).²⁸⁷ De esta manera, el ícono supone una completa inversión fenomenológica del ídolo. Nuevamente, Marion se sustenta en una apelación teológica, pues recurre a Corintios II, 3, 18, donde San Pablo habla de una transformación de la mirada humana según el *eikona*, y por ello, somos “el espejo visible de una mirada invisible que nos subvierte a la medida de su gloria”.²⁸⁸ Aquí puede verse claramente la inversión señalada, pues en el caso del ídolo, este se comporta como un espejo invisible, siendo la mirada humana visible la que lo forja. En cambio, en el ícono la mirada humana adopta la forma de un espejo, aunque visible, de una mirada ahora invisible.

Un punto sumamente interesante surge al confrontar la perspectiva de Marion sobre el ícono con un discurso anclado en la conceptualización. ¿Acaso ello es posible? Cercano a la tradición neoplatónica, Marion dirá que el ícono puede proceder conceptualmente, “siempre y cuando el concepto renuncie a comprender lo incomprendible para intentar concebirlo, es decir, recibirlo en su propia desmesura”.²⁸⁹ Con esta posibilidad de un acercamiento “conceptual” al ícono, surge para Marion la posibilidad de una “hermenéutica del ícono”, y abre de este modo uno de los problemas y críticas más importantes a su obra: la posibilidad de una hermenéutica del exceso, o como dirá más adelante, de los fenómenos saturados.²⁹⁰ ¿Acaso lo infinito no destruye toda posibilidad de una hermenéutica?

Es importante indicar, para evitar posibles anacronismos, que en esta obra Marion pretende sostener de un modo menos pretencioso y sin la posterior formulación de la

²⁸⁵ Cf. Levinas, E. (1990), *Totalité et infini*. “Essai sur l’exteriorité”, Paris, Kluwer Academic, pp. 211-220/233-236.

²⁸⁶ Marion, J.-L. (1982), *Dieu sans l’être*, Paris, Fayard, p. 31.

²⁸⁷ *Ibid.* p. 33.

²⁸⁸ *Ibid.* p. 35.

²⁸⁹ *Ibid.* p. 35. Si bien iremos profundizando esta idea con mayor detalle a lo largo de los capítulos, podemos apreciar en esta cita cómo la desmesura o exceso (posteriormente sistematizado bajo el término saturación) encuentran su origen en una discusión acerca del estatuto de lo divino, y a su vez, en un horizonte de discusión teológico místico. El ícono se desarrolla aquí mediante una presencia de la patrística.

²⁹⁰ Recién con su obra *Reprise du donné* (2016) Marion dará una respuesta extensa y definitiva a este problema. Pues, muchos autores encuentran incompatible la posibilidad de una hermenéutica de fenómenos que son constitutivamente excesivos, puesto que su desmesura impediría todo acceso. Para una explicación este problema, cf. Roggero, J. (2020), “Los cuatro niveles de hermenéutica en la fenomenología de J.-L. Marion”, en *Revista de Filosofía*, 45 (1), Universidad Complutense de Madrid, pp. 141-160. Cf. Vinolo, S. (2020), “La saturación entre tipología y hermenéutica”, en Roggero, J. (ed.), *El fenómeno saturado. La excedencia de la donación en la fenomenología de Jean-Luc Marion*, Buenos Aires, Sb, pp. 75-92.

tópica de los fenómenos saturados, que esta hermenéutica del ícono persigue meramente dar cuenta del pasaje de lo invisible a lo visible. Ello porque lo invisible solo puede fenomenalizarse y hacerse visible como rostro. Este pasaje de lo invisible a lo visible y viceversa corresponden a esta hermenéutica.

De un modo sugerente, Marion retoma el concepto de *distance* el contexto de esta hermenéutica del ícono. Esto se debe a que sostiene la filiación entre distancia e ícono, pues en su infinitud este último abre y mantiene la separación filial entre Cristo y el Padre, tal como Marion pretendió practicar a partir del lenguaje poético de Hölderlin. Así, afirmamos que ídolo e ícono, visible e invisible y su correspondiente hermenéutica pueden verse como un avance en términos fenomenológicos frente al “discurso de la distancia” y el problema teológico de la simultánea humanidad y divinidad Cristo abordado en *L'Idole et la distance*. Con todo, Marion muestra que la *distance* aparece como una noción que puede acoplarse sin problemas a este nuevo escenario estrictamente fenomenológico, toda vez que aparezca como un modo posible de explicar la invisibilidad del ícono.

Una posible pregunta puede formularse a partir de todo lo abordado hasta acá: ¿acaso Marion no pretende indicar un movimiento que va de la multiplicidad de ídolo hacia la unidad del ícono, de la finitud del rostro humano a la infinitud del exceso? Aquí encontramos, a nuestro juicio, una operación de reducción fenomenológica que va desde la polisemia de la visibilidad y finitud idolátrica hacia una unidad e infinitud de la invisibilidad icónica.²⁹¹ Así, el ícono puede pensarse, retomando la poética de Hölderlin, como *der Einzige* que abre la posibilidad de las múltiples miradas humanas. Y como señalamos, esta reducción nos conduce hacia una reformulación de la intencionalidad en términos de una contra-intencionalidad icónica.

Retomando la metafísica: de la *doublé idolatrie* al reverso de la *vanité*

Esta explicitación de una fenomenología comparativa del ídolo y el ícono junto con su posible hermenéutica, confronta nuevamente a Marion con la crítica a la concepción idolátrica de lo divino propia de la metafísica, tal como había sido elaborada

²⁹¹ Este problema lo retomaremos en el Cap. III, a partir de una reconstrucción de lectura marioniana de Dionisio, donde ensayaremos la posibilidad de una reducción lingüística en Marion.

en *L'Idole et la distance*. La pregunta más razonable sería intentar captar qué se ha ganado aquí en relación a lo propuesto años antes.

De un modo por momentos calcado, Marion retoma la propuesta nietzscheana de la “muerte de Dios” bajo figuras ya abordadas previamente, como es el caso del “insensato” (*Der tolle Mensch*) de la *Fröhliche Wissenschaft*.²⁹² Aquí vuelve a aparecer una lectura del pensamiento de Nietzsche.²⁹³ Sin embargo, Marion encuentra en esta concepción idolátrica de lo divino abordada anteriormente una ambivalencia fundante, y que se desprende de los nuevos análisis fenomenológicos. Un caso paradigmático puede verse en una revisión de la visibilidad idolátrica, pero ahora apelando a la figura heideggeriana del *Dasein*.²⁹⁴ En este contexto la “muerte de Dios” supone “una determinación de Dios que lo explicita en un concepto preciso”.²⁹⁵ Sin embargo, Marion explica que deben especificarse los límites y alcances de este concepto de Dios que se anuncia en la sentencia de Nietzsche. Y justamente en esa pregunta se revela su ambivalencia, atravesada por una diferencia entre el “Dios moral” y lo que podríamos denominar el “Dios de la metafísica” o “Dios conceptual”.

Si bien estas dimensiones se entremezclan, Marion sostiene, siguiendo a Nietzsche, que solo el “Dios moral” (*Dieu moral*) ha sido refutado, pero que esto no ataca al “Dios metafísico” ni a su posible correlato idolátrico. O de un modo más contundente, “solo el Dios moral puede morir”.²⁹⁶ Así queda por analizar por qué el Dios de la metafísica persiste más allá de la “muerte de Dios” y cómo se estructura esa supervivencia bajo un concepto que se deja disimular tras el fallecimiento del “Dios moral”.

Retomando la tesis central de *Dieu sans l'être* (Dios por fuera del horizonte del ser), Marion profundiza nuevamente en el problema de la idolatría metafísica. Este Dios de la metafísica, inmune a la muerte del “Dios moral” posee, por lo menos, dos niveles

²⁹² Cf. Marion, J.-L. (2013), *L'Idole et la distance*, Paris, Grasset & Fasquelle, pp. 50-51. Cf. Nietzsche, F. (1999), *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, München, De Gruyter, pp. 480-482. Traducimos la expresión alemana “*Der tolle Mensch*” empleada por Nietzsche por el término “insensato”, y no por “loco” como suele hacerse, para seguir la traducción ofrecida por Marion (*l'insensé*).

²⁹³ Para una lectura breve del Nietzsche de Marion, cf. Pizzi, M. (2019), “Exploraciones sobre el lenguaje no-predicativo en la fenomenología de Jean-Luc Marion: Dionisio Areopagita y Friedrich Nietzsche”, en *Revista Litura*, N°2, Universidad Abierta Interamericana, pp. 7-10.

²⁹⁴ Marion, J.-L. (1982), *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, pp. 42-44.

²⁹⁵ *Ibid.* pp. 44-45.

²⁹⁶ *Ibid.* p. 48-50. Es sumamente interesante observar la genealogía que Marion ofrece de este “Dios moral”. Leibniz, Kant, Fichte, Nietzsche, y hasta el mismo Husserl (este último a partir de su recuperación de la monadología de Leibniz como vía hacia una fenomenología de la intersubjetividad), todos han circunscripto a Dios bajo la moralidad. La excepción en este caso es Schelling, pues este sostiene en el *Freiheitsschrift* que “Dios es algo mucho más real que un mero orden moral del mundo” (*Gott ist etwas Realeres als ein bloss moralische Weltordnung*). Cf. *Ibid.* p.49.

que, a juicio de Marion, permiten explicar la procedencia de esta relación infundada (en términos fenomenológicos) entre Dios y el ser y la subordinación del primero al último. La “primera idolatría” resulta accesible, según Marion, luego de haber pasado de la idolatría al ateísmo conceptual, criticando así todo presupuesto idolátrico de todo discurso conceptual sobre Dios. Sin embargo, el problema no estriba meramente en poner de manifiesto el sustrato idolátrico de todo concepto referido a lo divino. Como el mismo Marion señala, “al querer mostrar demasiado, ya no se muestra nada”.²⁹⁷ Y aún más, pretender una delimitación clara del campo de lo idolátrico sin ningún tipo de contradicción no es más que una “característica universal del pensamiento metafísico”.²⁹⁸ Siguiendo este rechazo a pensar el problema de lo idolátrico en bloques u órdenes claramente delimitados, Marion nos propone discutir esta cuestión a la luz del pensamiento de Heidegger.

A primera instancia esto podría parecer un tanto extraño. Y ello porque, según esta propuesta que estamos reconstruyendo, Marion parecería estar extremadamente cerca de Heidegger, por lo menos, en dos puntos. En primer lugar, ambos elaboran una crítica al predominio de la metafísica (y lo conceptual) como eje o hilo conductor de los problemas fundamentales de la fenomenología. Segundo, ambos comparten una misma convicción: la historia de la metafísica debe ser revisada. La propuesta fenomenológica de Heidegger puede ser pensada desde sus comienzos como el despliegue de esta convicción, entre otros. Desde *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (1923), pasando por el §6 de *Sein und Zeit* en adelante, encontramos un intento por repensar la historia de la metafísica y encontrar *Holzwege* impensados por el canon metafísico, tales como sus reformulaciones del concepto de experiencia en Hegel, el pensamiento de Nietzsche en su integridad, y la “sentencia de Anaximandro”, entre otros.²⁹⁹

En el caso de Marion, como ya indicamos, este ejercicio se manifiesta en su “historia de la distancia”, tal como aparece en *L'Idole et la distance*. Con todo, debemos señalar que, del mismo modo que en el caso de Nietzsche, la lectura que Marion realiza de Heidegger se encuentra atravesada por oscilaciones que responden a los avatares y tensiones de su propia propuesta fenomenológica. Desde un punto de vista general, Marion acuerda con Heidegger en la cuestión de la “diferencia ontológica” (*ontologische Differenze*) como instancia impensada a lo largo de la historia de la metafísica, y su

²⁹⁷ *Ibíd.* p. 51.

²⁹⁸ *Ibíd.* p. 52.

²⁹⁹ Cf. Heidegger, M. (1977), *Holzwege*, Band 5, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, pp. 115-375.

correspondiente formulación bajo la “constitución onto-teológica de la metafísica”.³⁰⁰ Un mutuo acuerdo también se encuentra en la comprensión metafísica de lo divino bajo el concepto de *causa sui*.³⁰¹ Este Dios al que los filósofos, según Heidegger, no pueden ni rezarle ni hacerle sacrificios, es para Marion el ejemplo paradigmático del dios de la metafísica, un dios tan debilitado que cae en la ridícula necesidad de justificar su propia existencia.³⁰²

Para resumir los puntos en común, este ídolo conceptual “tiene un ámbito, la metafísica, una función, la teo-logía en la onto-teo-logía, y una definición, *causa sui*”.³⁰³ Sin embargo, y aquí inician las discrepancias entre ambos pensadores, Marion señala que, intentando mostrar el carácter no-metafísica de la *Seynsfrage*, Heidegger termina confinando a Dios al ámbito metafísico. Esto estriba en que el *Ens causa sui* como nombre de Dios solo puede corresponder a la metafísica, pero nunca a la religión cristiana, porque, según Marion, la religión cristiana no piensa a Dios mediante el concepto metafísica de causa.³⁰⁴ En todo caso, y como el mismo Marion muestra, la *aitía* en Dionisio lejos se encuentra de ser entendida metafísicamente. Más bien, debe comprenderse desde la “alabanza” como un lenguaje no-predicativo, y por ende, no-conceptual. Brevemente, no-metafísico.³⁰⁵

Con este panorama ingresamos plenamente a la “doble idolatría” (*doublé idolâtrie*). De modo contundente, Marion señala que la problemática de esta idolatría de segundo orden “halla el verdadero terreno de un debate radical cuando se encuentra con el intento de un pensamiento del Ser en cuanto Ser”.³⁰⁶ Dicho de otro modo, la propuesta fenomenológica de Heidegger recaería en una idolatría de segundo grado. Ante esto, deberíamos poder dar cuenta de por qué la *Seynsfrage* y la *Grundontologie* se encuentran atravesadas, en palabras de Marion, por una “reduplicación de la idolatría” (*reduplication de l'idolâtrie*).³⁰⁷ En primer lugar, la dependencia de lo divino y lo sagrado frente al ser. Esto implica que lo divino solo puede manifestarse si previamente podemos ofrecer una

³⁰⁰ *Ibid.* pp. 52-53.

³⁰¹ *Ibid.* p. 54.

³⁰² Cf. Heidegger, M. (2006), “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”, en *Identität und Differenz*, Band 11, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, pp. 64-65. Cf. Heidegger, M. (1961), *Nietzsche I*, Neske, Pfullingen, p. 366.

³⁰³ Marion, J.-L. (1982), *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, p. 56.

³⁰⁴ *Ibid.* p. 57.

³⁰⁵ Este tema será retomado y abordado en el Cap. III.

³⁰⁶ *Ibid.* p. 58.

³⁰⁷ *Ibid.* p. 60.

meditación (*Besinnung*) que permita experimentar el ser en su verdad.³⁰⁸ Siguiendo el juego al que invita el título del libro de Marion, Heidegger sostendría un “Dios con el ser”. Esta dependencia también puede encontrarse en la “cuaternidad” (*Geviert*), en la que el Cielo, la Tierra, los Mortales y lo Divino conforman una dinámica de disputa y armonía, tensión que permite la manifestación de cada uno de ellos.³⁰⁹

Desde esta perspectiva, lo divino queda sujeto a una serie de tensiones con elementos que no permiten pensarlo de un modo por fuera del concepto. En segundo lugar, este movimiento es, a juicio de Marion, consecuencia de una decisión propia del pensamiento heideggeriano: el problema fundamental de la filosofía estriba en el hecho de que el ente sea, cuestión que se abre en el temple anímico de la angustia (*Angst*) como insignificatividad (*Umbedeutsamkeit*) o suspensión de la relación con los entes, dando lugar a la nada (*Nichts*).³¹⁰ Desde esta perspectiva, toda cuestión sobre lo divino, ya reducida idolátricamente a la pregunta por su existencia, no puede darse, pues “lo esencial en la pregunta por la «existencia de Dios» atañe menos a «Dios» que a la existencia misma, vale decir, al Ser”.³¹¹ Aquí encontramos el primer movimiento de la dependencia de Dios para con el Ser. Esto implica que la pregunta por Dios radica en su ser, y aun así, la pregunta estriba, en última instancia en el ser mismo, pues Dios queda desplazado al modo de una reducción que tiene como última instancia el ser en cuanto tal. La pregunta por Dios siempre es una pregunta por el “ser” de Dios.

Pero como ya advertimos, la propuesta de Marion consiste en pensar a Dios sin el ser, esto es, que la cuestión de Dios no quede presa del horizonte del ser. Con esto, Marion pretende desarticular esta anterioridad de la pregunta por el sentido del ser frente a todo interrogante acerca de Dios. Es más, esta misma precedencia permanece supeditada al ser como un genitivo. Y entonces Dios solo puede ser pensado como un ente.³¹² En pocas palabras, esta subordinación es la marca principal de la doble idolatría heideggeriana. Y siendo aún más precisos, Marion indica lúcidamente que esta doble idolatría tiene su fundamento en la anterioridad fenomenológica de la analítica existencial del *Dasein* con respecto al ser. Esto significa que el *Dasein* precede a la cuestión de Dios en un

³⁰⁸ Heidegger, M. (1976), “Briefe über den Humanismus”, en *Wegmarken*, Band 9, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, p. 351.

³⁰⁹ Heidegger, M. (1977), “Der Ursprung des Kunstwerkes”, en *Holzwege*, Band 5, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, pp. 25-30.

³¹⁰ Heidegger, M. (1976), “Was ist Metaphysik?”, en *Wegmarken*, Band 9, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, pp. 306-308.

³¹¹ Marion, J.-L. (1982), *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, p. 65.

³¹² *Ibid.* pp. 65-66.

sentido metodológico, y por ende, toda investigación fenomenológica debería ser atea, no en tanto negación de Dios, sino como una suspensión. Pues, anterior al problema teológico (ontología regional) se encuentra la pregunta por el sentido del ser que solo podrá hacerse accesible mediante una pregunta por el sentido del ser del *Dasein* a partir de una analítica existencial. De este modo, “Dios” solo puede aparecer como un problema ajeno a la analítica existencial del *Dasein*, y de un modo más radical, su sentido solo puede aclararse si previamente echamos luz sobre el sentido del ser del *Dasein*. Esto significa que la obra heideggeriana en su conjunto se encuentra atravesada por la marca de la idolatría. El sentido de “Dios” en tanto ente solo puede ser interrogado por una “precomprensión ontológica” (*ontologisches Vorverstehen*), corroborando nuevamente que “Dios” depende del ser para su manifestación. Así, y como el mismo Marion concluye, “Dios” llega a ser primariamente visible como ente (condición fundamental del ídolo) porque “colma (...) y remite reflexivamente a sí mismo (espejo invisible) una mención que se apunta primera y decididamente al Ser”.³¹³ A nuestro juicio, y contra toda comprensión fragmentada del pensamiento de Heidegger, Marion traza una sugerente continuidad entre *Sein und Zeit* y las obras posteriores en lo referente al problema de lo divino.³¹⁴

Señalado todo esto, Marion pretende mostrarnos cómo es posible un pensar que se desvincule de esta doble idolatría, y por ende, de la subordinación de Dios al ser. Anticipando de alguna manera cuestiones caras a sus abordajes posteriores, Marion indica que un pensamiento sin y por fuera de la diferencia ontológica inaugura una “desmesura” (*demesure*), y con ello un pensamiento no representativo (*pensée non représentative*). Desde esta perspectiva, la diferencia ontológica aparece como una “propedéutica negativa del pensamiento impensable de Dios”.³¹⁵ En cierto modo, la propuesta de Heidegger ofrece una instancia preparativa para concluir que Dios solo puede ser pensado bajo “la figura de lo impensable, pero que sobrepasa tanto lo que no podemos pensar como lo que podemos pensar”.³¹⁶

³¹³ Ibid. p. 69.

³¹⁴ Para el problema de lo divino en Heidegger, Capelle-Dumont, P. (2012), *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Cerf. Para una discusión de la interpretación de Marion sobre la idolatría en Heidegger, cf. Villela-Petit, M. (1980), “Heidegger est-il «idolatre»?”, en Kearney R. / O’Leary, J. *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, Grasset, pp. 75-102. Cf. Dupuy, B. (1980), “Heidegger et le Dieu inconnu”, en Ibid. p. 103-121. Es Menester recordar que esta lectura realizada por Marion que estamos analizando tuvo su primera formulación en este libro que acabamos de citar.

³¹⁵ Marion, J.-L. (1982), *Dieu sans l’être*, Paris, Fayard, p. 71.

³¹⁶ Ibid. p. 72. Obsérvese como Marion emplea para pensar esta noción de impensable el verbo *outrépasser*, que luego será aplicado a la definición del fenómeno saturado en *Étant donné*.

Muy cercano a una vía apofática, Marion prefiere pensar aquí lo divino a partir del ámbito de la negación.³¹⁷ Y esto porque, librado de las comillas, Dios aparece como impensable, y aún más, tachando a Dios accedemos, aunque indirectamente, a un ámbito excesivo.³¹⁸ Ante esto sostenemos que nos encontramos aquí con una herramienta hermenéutica que pretende mostrar, mediante la acción de tachar, una significatividad excesiva, y por ende, señalar algo que rebasa en sí mismo dicho recurso. Esta cruz, de un modo semejante a hermenéuticas propias de la vía negativa, tales como el uso dionisiano de los prefijos ὑπέρ (superlativo) y ἄ (privativo), pretende mostrar que el “Dios tachado” entra en el campo de nuestro pensamiento por vía del exceso.³¹⁹ Si Dios no depende de la diferencia ontológica ni del Ser, entonces no podrá ser «Dios» ni Dios, sino aquello que se indica en el Dios tachado. Ahora bien, y nuevamente caro a la flexibilidad propia de las hermenéuticas de la vía apofática y mística, Marion indica que puede practicarse otro nombre para abrir este ámbito de lo excesivo que se vislumbra pensando al Dios tachado como imposible y no subordinado al concepto: el amor.

Nuevamente, y aunque en este contexto extrañamente no lo haga (como sí lo hace en otros que ya hemos señalado y que seguiremos profundizando), no podemos dejar de nombrar a Dionisio. Preanunciando su tesis del olvido del amor tal como aparecerá en *Le phénomène érotique* (2003), Marion indica que la metafísica entera ubica al amor en un lugar secundario o derivado, siendo degradado, o bien al ámbito de lo irracional, o bien al terreno de las pasiones. Así, solo podemos encontrar un “silencio del amor” (*silence de*

³¹⁷ Con todo, no debemos olvidar que ya desde *L'Idole et la distance* en adelante, Marion critica fuertemente el término “teología negativa”. En primer lugar, porque parece insuficiente como término que pueda dar cuenta, tanto de la teología mística como de la “apófasis”. De allí que prefiera usar el término “vía negativa”, puesto “teología negativa” permanece en el terreno de lo idolátrico. Cf. Marion, J.-L. (2013), *L'Idole et la distance*, Paris, Grasset & Fasquelle, pp.191-192. Este argumento alcanza mayor consistencia en *De surcroît* (2001), pues aquí Marion rechazar hablar de una “teología” negativa, debido a que, a su juicio, no encontramos un corpus específico, y que dicha expresión solo puede encontrarse en el Cap. 26 del Libro I de *De docta ignorantia* de Nicolás de Cusa. Por ello, a juicio de Marion, debería hablarse de una “vía negativa”, en tanto un modo posible de discurso teológico. Cf. Marion, J.-L. (2001), *De Surcroît: Études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, pp. 162-171. Sin embargo, como hemos mostrado junto con José González Ríos, el término “theologia negativa” no solo aparece en el Cusano, sino que también puede encontrarse en el *Commentarius* de Alberto Magno al *De mystica theologia* de Dionisio Areopagita, texto que, por cierto, el Cusano anotó con profusas marginales en su ejemplar, se encuentra también presente el término “*theologiae negativae*”. Cf. Gonzalez Ríos, J & Pizzi, M. “Certitudes négatives y docta ignorantia: la presencia de la máxima doctrina de la ignorancia de Nicolás de Cusa en la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion”, en *Daimon. Revista de Filosofía*, p. 2. En prensa. Para una previsualización, cf. <https://revistas.um.es/daimon/libraryFiles/downloadPublic/4341>

³¹⁸ Marion, J.-L. (1982), *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, pp. 72-73. Aquí Marion se remite a la “cruz de San Andrés”, haciendo alusión al límite de las tentaciones frente a la posibilidad de reducir lo impensable a un ídolo, evitando así toda blasfemia.

³¹⁹ Cf. Nota al pie 36.

l'amour).³²⁰ Sin embargo, el Dios tachado como impensable supone, según Marion, el amor como su modo de acceso desde nuestra imposibilidad.

Dicho de otro modo, la manera de acceder a ese exceso, aunque excesivamente, es únicamente mediante el amor.³²¹ Y esto por dos razones. Por un lado, el amor “se da” (*se donne*), y no requiere - tal como explicará con mayor detalle en *Étant donné* - de un interlocutor que lo reciba o de condición alguna.³²² Dicho de otra manera, el amor es indiferente al horizonte del ser. Esto significa, a su vez, su “ausencia” de condiciones para manifestarse, como sí ocurre en la segunda idolatría.³²³ Aquí encontramos, a nuestro juicio, una primera formulación, aunque no dicha todavía con una precisión terminológica, de las futuras críticas a las condiciones trascendentales del aparecer del fenómeno en tanto don. Justamente, para poder darse el amor, es indispensable dejar de lado el “tribunal” de alguna facultad cognoscitiva, siempre supeditada en última instancia al horizonte del ser.

La iniciativa del amor deberá mostrarse en cuanto tal sin condiciones impuestas por un sujeto. Solo así el “Dios tachado” en tanto amor podrá dispensarse del ser. Por otro lado, el Dios tachado como “ágape” “impide tanto fijar para siempre la mención en un primer visible, como paralizarla sobre un espejo invisible”.³²⁴ Es decir, la idolatría es imposible aquí. A su vez, esta imposibilidad de un primer visible impide también su fijación en una respuesta o representación, es decir, un ídolo. En su carácter de *diffusivum sui*, el amor incluye al ídolo subvirtiéndolo.³²⁵

En conclusión, Dios (librado del concepto y la tachadura como gesto hermenéutico), solo puede darse a pensar sin idolatría si rebasa o excede (a) el límite del concepto, (b) la metafísica y la onto-teología, (c) y también la diferencia ontológica.³²⁶ Nuevamente preanunciando algunas cuestiones que trabajará con mayor profundidad en *Étant donné*, Dios solo puede darse como amor si él mismo toma la iniciativa desde su

³²⁰ Cf. Marion, J.-L. (2003), *Le phénomène érotique*, Paris, Grasset, pp. 9-23.

³²¹ Marion, J.-L. (1982), *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, p. 73. Para esto, Marion nos remite a Juan I, 4,8.

³²² *Ibid.* p. 73. Cf. Marion, J.-L. (2013), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, pp. 170-186.

³²³ *Ibid.* pp-73-74.

³²⁴ *Ibid.* p. 74.

³²⁵ *Ibid.* p. 75.

³²⁶ Para un trabajo crítico de esta postura, y con el que el mismo Marion discute, cf. Fédier, F. (1980), “Heidegger et Dieu”, en en Kearney R. & O'Leary, J. *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, Grasset, pp. 37-45. La discusión entre ambos surge por las diversas lecturas que poseen del mismo pasaje de *Briefe über den Humanismus* que trajimos a colación unas páginas atrás. Según Marion, tanto Fédier como Beaufret pretenden “minimizar la violencia idolátrica del texto de la *Carta*”. Cf. Marion, J.-L. (1982), *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, p. 79.

anterioridad constitutiva como don. Esta posibilidad de una iniciativa del fenómeno tiene su primer momento, a nuestro juicio, en la inversión o contra-intencionalidad del ícono. Dicho de otro modo, solo porque hay algo que nos excede y que adviene es que podemos postular la posibilidad de una inversión de la intencionalidad en su sentido fenomenológico tradicional que, de un modo muy sugerente, Marion ubica en el ámbito del ídolo. Este desplazamiento argumentativo y fenomenológico será muy importante pues, como intentaremos mostrar más adelante, será la base para diversas formulaciones posteriores: la tercera reducción (a lo dado), el ícono como fenómeno saturado y el “adonado” (*adonné*), entre otras cuestiones. En conclusión, este Dios como amor, lejos de explicarse o comprenderse, se “revela”.³²⁷

Una hermenéutica infinita: de los *verba* al *Verbum*

Hasta aquí hemos intentado explicar las tesis fundamentales presupuestas en la breve pero densa fórmula “*Dieu sans l'être*”. Como pudimos ver, este Dios como amor o “Dios tachado”, lejos de ser el “Dios de los filósofos” y de la metafísica, se revela, es decir, se da en un ámbito que excede el concepto. Y de un modo más general, con esta propuesta Marion continua, a nuestro juicio, con la motivación filosófica propia de sus primeros textos: encontrar un nuevo criterio o hilo conductor para repensar la historia de la metafísica. Desde la “historia de la distancia” a la distinción entre ídolo e ícono, pasando por el “Dios” al Dios como amor o “Dios tachado”, en todos estos casos Marion ensaya maneras de acercarse a un modo de comprender lo divino por fuera de la metafísica y el predominio del concepto.

Si bien ya se encuentra tematizado en el capítulo de *L'Idole et la distance* destinado a Dionisio Areopagita, en la medida en que Dios como amor abre la posibilidad de un pensamiento no representativo, también nos pone frente a una nueva pregunta: ¿cómo *nombrar* este exceso? Sostenemos ante esto que la relación entre fenomenología y teología alcanza en esta obra un punto álgido a partir de una reflexión sobre la eucaristía y su posible hermenéutica de los *verba*, cuestión ya anunciada en el *Envoi* a partir del

³²⁷Cf. Ibíd, p. 80. Aquí ya encontramos un uso temprano del término “revelación” que, como mostraremos más adelante, oficia en *Étant donné* (1997) como el modo más radical de manifestación del exceso, “paradojas” o el fenómeno saturado.

caso paradójico del lenguaje teológico.³²⁸ Sostenemos que la imposibilidad de subordinar a Dios como amor al horizonte del ser profundiza las intuiciones formuladas previamente sobre el lenguaje no-predicativo en la noción dionisiana de αἰτία como ὑμνεῖν.

En estas tesis se concreta, a nuestro juicio, la distancia como criterio fundamental de un nuevo enfoque sobre lo divino, pues Marion ofrece la posibilidad de un pensamiento que toma, no solo distancia, sino que también se torna indiferente al predominio del ser. El mismo Dios se encuentra implicado en la distancia, pues esta “por definición (...) separa totalmente los términos (...)”.³²⁹ Esto significa que la *distance* permite separar toda posibilidad de una predicación sobre el Dios tachado. Siguiendo nuevamente las formulaciones de su historia de la *distance*, Marion nos indica que “a partir de Dionisio el Místico y Nietzsche redescubrimos que no va de suyo que una *ousía* o un concepto puedan determinar de manera alguna a *Dios*”.³³⁰ Estos autores muestran la inagotabilidad propia del nombrar el exceso. Por esto, y como sostendrá Marion de modo general, “la única función de los nombres divinos es manifestar justamente esta imposibilidad”.³³¹

Nombrar al Dios tachado como *ágape* implica, como ya hemos indicado, un corrimiento del ámbito del ente y del ser, y por ello, abrir el campo del don. Ahora bien, este don no se nombra mediante un lenguaje predicativo, sino que más bien “se hace”. Esta concepción pragmática, que ya se encuentra en la interpretación de la “alabanza” como una práctica y/o teúrgia, se concretará con mayor fuerza en su lectura de la teología mística dionisiana como una “teología pragmática de la ausencia”.³³²

Como podemos apreciar, el lenguaje no-predicativo (anticipado en su lectura de la ὑμνεῖν dionisiana) se pondrá a prueba en una hermenéutica de los *verba*. En este contexto aparece nuevamente la tensión fructífera de Cristo como hombre y Dios, o dicho otro modo, el *verbum* encarnado. Fenomenología y cristología se encuentran nuevamente, aunque ahora de un modo más específico en el terreno del lenguaje. Esto abre una posible hermenéutica que pretende dar cuenta del exceso que se abre en un pensamiento icónico. Para ello, Marion nos recuerda que la teología cristiana establece una identificación entre la figura de cristo y el nombrar el verbo. A diferencia de la experiencia humana del lenguaje, en Cristo coinciden emisor y referente.³³³ Sin embargo, y volviendo a la

³²⁸ *Ibíd.* pp. 9-10.

³²⁹ *Ibíd.* p. 152.

³³⁰ *Ibíd.* pp.153-154. En este caso, el término Dios aparece tachado. Por limitaciones del propio programa de edición, lo ponemos en cursiva para recordar que no responde al “Dios” (su sentido conceptual).

³³¹ *Ibíd.* p. 154.

³³² Cf. Marion, J.-L. (2001), *De surcroît: études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, pp. 157-185.

³³³ Cf. Marion, J.-L. (1982), *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, p. 198.

imposibilidad del concepto en el ámbito icónico, Cristo en tanto Verbo encarnado implica, según Marion, que este no se nombra sino como indecible.³³⁴ Esto significa que, del mismo modo que los Nombres divinos, el *Verbum* no pretende ofrecer un nombre o vocablo preciso. Con todo, sí pretende nombrar la imposibilidad, señalarla, ponerla de manifiesto. Así, este lenguaje de lo indecible puede definirse como “un *logos* del *Logos*, un verbo del Verbo, un dicho de lo Dicho (...) el acontecimiento de su reduplicación en una instancia mayúscula (...)”.³³⁵ Con esto, Marion procura mostrar que todo lenguaje que intente nombrar el *Verbum* es, en rigor, una reduplicación de un don anterior que adviene como un decir que no puede ser reproducido en sí mismo.

De este modo, nombramos lo imposible dejándolo, al modo del don, aparecer como *Verbum*. En este sentido, no es tanto un decir sino más bien un dejar decir. Sin embargo, esta experiencia puede tomar cuerpo y forma. El acontecimiento cristiano, la muerte y resurrección de Cristo, “ha dejado su huella sobre los textos como una explosión nuclear deja quemaduras y sombras sobre los muros: irradiación insostenible”.³³⁶ Así, el lenguaje expresa un retraso frente al exceso que pretende nombrarse, o dicho de otro modo, “el texto nos asegura un negativo del acontecimiento que es el único original”.³³⁷ Esto es posible porque el texto y su lenguaje llevan la huella de un “acontecimiento forcluido” (*événement forclos*).

Ahora bien, el lenguaje que se abre aquí es un modo de nombrar que nunca puede cerrarse. Por ello, mismo, si el exceso propio de Dios como ágape implica una imposibilidad de ser apresado en un concepto, sostenemos entonces que el lenguaje que lo enuncia debe siempre permanecer abierto a un referente excesivo que no pueda enunciarse de modo predicativo. Dicho de otro modo, toda predicación no es más que un retraso frente a ese acontecimiento que se deja entrever en nuestro lenguaje. En este caso, Marion nos muestra que el teólogo se mantiene recordando constantemente este movimiento o imposibilidad de cerrar aquello que enuncia el *Verbum*. Así, el discurso teológico es el único que puede permanecer siempre abierto, pues “procede de un acontecimiento y solo anuncia su indefinida repetición”.³³⁸ Esta exigencia proviene de aquello que se quiere dejar hablar o nombrar. El lenguaje del *Verbum* nombra la

³³⁴ En el tratamiento de Marion sobre Cristo como *Verbum* no encontramos una distinción entre *Verbum* en “sentido absoluto” y *Verbum* “encarnado”. De este modo, la hermenéutica de la verba propuesta por Marion se concentra exclusivamente en el segundo sentido indicado: Cristo como *Verbum* encarnado.

³³⁵ *Ibíd.* p. 201.

³³⁶ *Ibíd.* p. 204.

³³⁷ *Ibíd.* p. 204.

³³⁸ *Ibíd.* p. 206.

imposibilidad de ese acontecimiento, y esa manera de manifestar la imposibilidad es siempre mediante una constante apertura y repetición. Anticipándose a *Étant donné*, Marion nos dirá que este lenguaje nombra el “acontecimiento impensable” (*événement impensable*),³³⁹ pues el referente es el “Verbo indecible” que, si bien aparece en el texto, debe transgredirlo puesto que, en tanto don, debe provenir de una instancia anterior a la conformación de un concepto.

Habiendo dicho esto, tenemos un elemento central de esta hermenéutica: no mienta el texto, sino que a través de este pretende que el referente aparezca en el lenguaje como imposible. De modo paradójico, esta hermenéutica no revela nada, pues su referente se encuentra por fuera del texto. Su lugar privilegiado es, a juicio de Marion, la “eucaristía”.³⁴⁰ Esto significa que la eucaristía debe pensarse como el cumplimiento de la hermenéutica del *Verbum*. Si el referente no se encuentra en sí mismo en el texto, sí lo hace como “verbo no textual de los *verba* (...) porque el verbo interpreta en persona”.³⁴¹ Dicho de otro modo, el Verbo *se da* en la eucaristía porque allí interviene como persona.

Ante esto, sostenemos que Marion nos pone frente a un hecho sumamente interesante, puesto que el lenguaje de lo indecible propio de esta hermenéutica del *Verbum* puede darse desde una comprensión no-predicativa del lenguaje, expresado como acontecimiento imposible a través de la eucaristía. A nuestro juicio, Marion rescata un elemento central del pensamiento neoplatónico cristiano: la realidad como palabra o *Verbum*. De esta manera, se puede sostener paradójicamente que si bien el *Verbum* no proviene del ámbito textual, esto se debe a que no hay nada que escape a la *Palabra*. En todo caso, la palabra humana debe pensarse como un retraso constitutivo de dicho *Verbum*, y la conclusión de esta suerte de atraso es la escritura. Así, no habría nada por fuera del lenguaje como *Verbum*, aunque este excede nuestra idea de lenguaje en tanto predicación. Dicho de otro modo, la lectura de Marion y el cristianismo constatan un hecho simple, pero a la vez complejo: el lenguaje excede la predicación.

³³⁹ Cf. Marion, J.-L. (2013), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, p. 243.

³⁴⁰ El problema de la eucaristía se encuentra de un modo más detallado en el capítulo de este libro, titulado “Le présent et le don”. Allí Marion trata de mostrar cómo la eucaristía pone a prueba el concepto metafísico de presencia, y por ende, toda concepción idolátrica. Esto significa que la noción de presencia en la eucaristía nunca puede asimilarse a la presencia de objetos, pues tampoco se reduce al presente. Se temporaliza como “memorial” (según el pasado), como “anuncio escatológico” (según el futuro) y como “cotidiano” y “viático” (según el presente). Cf. Marion, J.-L. (1982), *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, pp. 223-258.

³⁴¹ *Ibid.* p. 212.

Consideraciones finales

En conclusión, Marion señala que “el Verbo indecible satura de absoluto cada uno de los signos de su texto”.³⁴² No es para nada azaroso que aquí encontremos el término “saturación” (*saturation*), pues se trata de dar cuenta de una reserva infinita de sentido que se impone por el exceso del fenómeno mismo a analizar, y a su vez, tal como definirá más adelante al “acontecimiento” como fenómeno saturado, nos demanda “una infinidad de interpretaciones”³⁴³. Infinitud y exceso, tanto del fenómeno mismo como de nuestra recepción. Ante esto, sostenemos que la infinitud se encuentra en ambos polos, pues la interpretación siempre resulta una repetición de ese exceso que adviene como don.

Al finalizar este apartado, volvemos al principio, pues retomando nuevamente a Dionisio (pensador más gravitante a nuestro juicio en este problema del lenguaje no-predicativo), Marion nos señala que este lenguaje debe comenzar por la plegaria, y por qué no también, agregamos, por la alabanza.³⁴⁴ Así se consuma nuevamente la relación entre exceso y lenguaje no-predicativo que ya pudimos apreciar en *L'Idole et la distance*, toda vez que la noción dionisiana de alabanza ofrecía un lenguaje para “describir” la distancia.

2.3 La *charité* como relevo de la certeza: apuntes sobre *Prolégomènes à la charité* (1986)

Al comenzar *Dieu sans l'être*, Marion ya nos anticipa algunas cuestiones referidas a la “caridad” (*charité*). Como habíamos indicado, el cuestionamiento de la dependencia y analogía de Dios con el ser abre el horizonte del don, y esto implica a su vez una apertura de “la vanidad y, su reverso, la caridad”.³⁴⁵ En este contexto, Marion nos advierte que “la caridad persiste ante nosotros por largo tiempo incuestionada y temible”.³⁴⁶ Nuevamente, y del mismo modo que la *distance*, la *charité* parece comportarse como una nueva clave de interpretación de la filosofía y la teología, pues ambas invitan a una profundización hasta ahora no efectuada. De esta manera, encontramos en Marion, del mismo modo que

³⁴² *Ibíd.* p. 218.

³⁴³ *Ibíd.* p. 219.

³⁴⁴ *Ibíd.* p. 220. Para esto, Marion se basa en *De divinis nominibus* III, 1.

³⁴⁵ Marion, J.-L. (1982), *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, p. 11.

³⁴⁶ *Ibíd.* p. 12.

en Heidegger, la apelación a una novedad que solo puede hallarse mediante una re-lectura de la tradición. Dicho de otro modo, parecería efectuarse en Marion una suerte de táctica del “paso atrás” heideggeriano (*Schritt zurück*), toda vez que un concepto no pensado viene a trastocar, oportunamente, a la filosofía en su conjunto.³⁴⁷

Al inicio de los *Prolégomènes à la charité* (1986), Marion nos indica qué entiende por “prolegómenos” en este contexto: “en qué condiciones, frecuentemente críticas y negativas, la caridad puede aparecer en nuestro pensamiento, el cual (...) la omite, y más a menudo la rehúsa (...). Nosotros esperamos (...) reconquistar, en lo concerniente al amor y por tanto a la caridad, ciertas evidencias perdidas”.³⁴⁸ En este sentido, Marion pretende mostrar que la caridad se halla a la base de una lógica que no responde al orden de la racionalidad calculadora, como tampoco a una ontología de entes u objetos.³⁴⁹ Lejos de ser un ámbito irracional o estar alejado de toda comprensión cercana, la caridad y el amor son algo extremadamente cotidiano. De allí que, paradójicamente, esta proximidad cotidiana e inmediata oculte la posibilidad de interrogar a la caridad y al amor.³⁵⁰ Entre el “terreno peligroso” de la teología y el “tierra movediza” de la filosofía, se hace manifiesto a juicio de Marion la vecindad entre la fenomenología y la cristología.³⁵¹ Y esto a causa de esta nueva lógica que ofrece la caridad.

Como podemos apreciar aquí, Marion no hace más que confirmar una relación que ya se encontraba presente, por lo menos, en dos lugares. Por un lado, la deriva cristológica de la sentencia nietzscheana de la “muerte de Dios” en *L'Idole et la distance*. La procedencia cristológica de la *distance* es insoslayable, tal como hemos mostrado. Por el otro lado, los análisis de la visibilidad icónica y la reflexión fenomenológica de la eucaristía junto con su concerniente hermenéutica de los *verba* en *Dieu sans l'être*. Sin embargo, en los *Prolégomènes* Marion intenta orientar esta problemática en términos de una “lógica” que no puede someterse a los requisitos de la racionalidad. Todos los análisis llevados a cabo hasta aquí parecen concluir en la idea de un orden que no puede reducirse a la racionalidad y la objetualidad.

³⁴⁷ Como analizaremos en el Cap. III, la comprensión de la tradición neoplatónica como una instancia pre-metafísica encuentra a nuestro juicio elementos cercanos al *Schritt zurück* heideggeriano, por contraposición a la práctica del *dépasser la métaphysique* (que también puede tener puntos de contacto con la *Überwindung* heideggeriana). Con todo, esto no implica que ambas estrategias no puedan coexistir o funcionar en diferentes niveles.

³⁴⁸ Marion, J.-L. (1991), *Prolégomènes à la charité*, Paris, La Différence, p. 8. La noción de amor ya apareció cuando tratamos la “hermenéutica de los verba” y la cuestión del “Dios tachado” en *Dieu sans l'être*. Cf. Apartado “Una hermenéutica infinita: de los verba al Verbum” de la presente tesis.

³⁴⁹ *Ibid.* p. 7.

³⁵⁰ *Ibid.* p. 7.

³⁵¹ *Ibid.* p. 8.

Partiendo de estos supuestos, Marion nos muestra que es impropio para la fe cristiana entrar en el “juego de razones y argumentos, pues la «pobreza» y el «desasimiento» (*dépouillement*) convienen a su humildad fundamental”.³⁵² Con esto, Marion no pretende renunciar a toda pretensión de fundamentación, sino que más bien esta debe discurrir por otro carril, puesto que su objeto de análisis, como ya dijimos responde a otra lógica. Un buen modo de entender esta nueva lógica que se abre con la “caridad” consiste en volver hacia el capítulo “La intentionalité de l’amor”, dedicado a Emmanuel Lévinas. Aquí podemos encontrar una serie de elementos que nos conectan con el Dios del amor abordado en *Dieu sans l’être*, como también un primer tratamiento sistemático de la intencionalidad fenomenológica tras las huellas del pensamiento de Levinas. Aún más, podemos apreciar en este trabajo la fructífera relación entre la intencionalidad levinasiana y la concepción marioniana del ícono y su contra-intencionalidad.³⁵³

Al inicio de este capítulo, Marion señala los problemas que surgen de establecer un discurso acerca del amor. Del mismo modo que el tiempo en Agustín o el ser en Heidegger, el amor goza de esta incompreensión a la hora de pretender reducirlo bajo una definición. De esto se sigue que el amor “se sustrae a la inteligibilidad, que todo esfuerzo por tematizarlo procede de la sofística o de una abstracción indebida”.³⁵⁴ Esto implica que el amor queda relegado a un mero sentimiento, y por ende al plano subjetivo. Con todo, y como Marion profundizará en escritos posteriores, esto nos debe llevar a un diagnóstico completamente distinto. La imposibilidad de elaborar un discurso sobre el amor no se debe al concepto en cuestión, sino más bien al modo de tematizarlo. Con esto, y del mismo modo que la caridad, Marion pretende abordar el amor desde una lógica distinta a la del concepto y a su correlato metafísico. Al igual que la caridad, el amor requiere otro abordaje.

³⁵² *Ibíd.* p. 71.

³⁵³ Para la relación entre Marion y Levinas acerca del problema del ícono como contra-intencionalidad, podemos encontrar en el propio Marion una serie de trabajos posteriores sobre este tema. Cf. Marion, J.-L. (2012), *Figures de la phénoménologie: Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*, Paris, Vrin, pp. 59-94. Cf. Llorente, J. (2016), “El don de lo no dado. La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion ante el “hay” levinasiano”, en *Logos. Anales del seminario de Metafísica*, N° 49, Madrid, pp. 135-160. Cf. Llorente, J. (2015), “El existir neutro como fenómeno saturado: describiendo la contra-experiencia del exceso con Emmanuel Levinas y Jean-Luc Marion”, en *Tópicos*, N°49, México, pp. 123-162. Cf. Pavan, C. (2020). “La palabra que no dice y la palabra que es necesario interpretar. La cuestión de la hermenéutica en relación con el otro”, en Roggero, J. (ed.), *El fenómeno saturado. La excedencia de la donación en la fenomenología de Jean-Luc Marion*, Buenos Aires, SB, pp. 139-149.

³⁵⁴ *Ibíd.* p. 91.

La pretensión de encontrar un orden nuevo a partir de la caridad y el amor se halla en directa consonancia con una operación de inversión que ya pudimos ver en la figura del ícono: la contra-intencionalidad. Este problema puede resumirse, según Marion, al hecho de que “la filosofía (...) ha sabido interpretar el mundo como aquello que cogita exclusivamente la cogitación”.³⁵⁵ El amor queda así reducido a una “representación”. De esta manera, el amar consiste meramente en una reducción de toda alteridad bajo la figura de lo representado. Todo este esquema es, según Marion, un fiel reflejo de la noción husserliana de intencionalidad, es decir, “la propiedad de ser «conciencia de alguna cosa»”.³⁵⁶ Sin embargo, Marion pretende mostrar cómo, en rigor, el amor debería ser una figura que, no solo reformularía la noción de intencionalidad, sino que además ofrecería una explicación más rigurosa y fundante de esta mencionada noción fenomenológica.

Todas estas reformulaciones tienen como objetivo mostrar que el amor abre una instancia que no puede reducirse a un objeto intencional, y aún más, a ningún tipo de objeto. Por esto mismo, el amor difiere de la percepción. Mientras que esta última solo concierne a objetos que yo puedo constituir en y por mí como un correlato intencional, el amor “se trata por el contrario del otro como irreductiblemente distinto y autónomo”.³⁵⁷ Nuevamente, y del mismo modo que el caso del ícono en *Dieu sans l'être*, Marion trata de mostrar un modo de fenomenicidad que excede al dominio del sujeto y su capacidad de crear conceptos, y por ende, toda representación.

El modo tradicional de comprender el amor puede traducirse bajo el “autismo del amor” (*autisme amoureux*), figura que Marion encuentra en Pascal.³⁵⁸ Según este caso, el otro no puede aparecerme más allá de las vivencias de mi conciencia, y en ese caso, tanto cuando experimento mi amor como el del otro, experimento mis propias vivencias. La consecuencia de este proceso es, a juicio de Marion, la “auto-idolatría” (*auto-idolâtrie*). Es decir, y retraduciéndolo según lo que hemos abordado en *Dieu sans l'être*, podemos decir que el “autismo del amor” no es más que la estructura ídolo/concepto aplicada al caso del amor. En palabras de Marion, “el amor se da en mis vivencias de conciencia y me da el ídolo perfecto de mí mismo”.³⁵⁹

³⁵⁵ *Ibid.* pp. 91-92.

³⁵⁶ Cf. Husserl, E. (1976), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, “Erstes Buch”, Deen Hag, Martinus Nijhoff, pp. 73-74.

³⁵⁷ Marion, J.-L. (1991), *Prolégomènes à la charité*, Paris, La Différence, p. 91.

³⁵⁸ Cf. *Ibid.* p. 95. Cf. Pascal, B. (2015), *Pensées*, Paris, Flammarion, p. 390 / p. 789.

³⁵⁹ Marion, J.-L. (1991), *Prolégomènes à la charité*, Paris, La Différence, p. 98.

Habiendo establecido este diagnóstico crítico, Marion pretende señalar uno de los dos términos de la doctrina de la intencionalidad no tratados hasta aquí. Esto consiste en explicar aquello que no puede reducirse a la vivencia intencional. Siguiendo las huellas de la definición husserliana del “otro” tal como aparece en el §62 de *Cartesianische Meditationen*,³⁶⁰ Marion denuncia una ambigüedad en esta tesis. Esta consiste en que el otro solo puede ser comprendido y abordado desde una intencionalidad que “no deja de ser intencionalidad en y de mi conciencia”.³⁶¹ Así, Marion pretende indicar que el otro que se fenomenaliza en el amor debe, por principio, trascender la conciencia. Y esto porque, de modo sumamente agudo, Marion recuerda que el objeto intencional jamás puede ni logra convertirse adecuadamente en objeto.³⁶² Sin embargo, que el objeto intencional resulte ser un objetivo tangencial y no un objeto no lo libera de “la condición de condicionado”.³⁶³ Esto significa que, aunque siempre quede inacabado, esto no dispensa al objeto intencional de la intención que siempre se encuentra a la espera de un cumplimiento. En conclusión, el objeto intencional queda preso de la intencionalidad de la conciencia y siempre puede retrotraerse a esta.

“Desde el momento en que Orfeo quiere ver a Eurídice, la transforma en objeto, y por tanto la descalifica como amada”.³⁶⁴ Con este ejemplo, Marion pretende resumir su posición frente a esta cuestión. Esta consiste en indicar que el otro en tanto que otro jamás puede ser visto por definición. El otro como tal es un fenómeno del ámbito de la invisibilidad. Solo los objetos son visibles. Aún más, “el ingreso en la visibilidad es lo que define como tal a un objeto”.³⁶⁵ Ahora bien, dicho esto, ¿cómo puedo acceder al otro?

Frente a esta pregunta, Marion nos señala que este acceso está marcado por una paradoja. Si bien el otro en cuanto tal no se ve por definición, con todo “si quiero mirar verdaderamente al otro no me detengo ni en su silueta (...) sino en su rostro: yo lo encaro” (*l'envisage*).³⁶⁶ Con el término *envisager*, que podemos traducir por “encarar”,³⁶⁷ Marion quiere hacer énfasis en el hecho de que el rostro del otro no puede ser visto, y por ende, se resiste a ser reducido a un objeto. En este punto podemos ver claramente la influencia

³⁶⁰ Husserl, E. (1973), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, HUA I, Haag, Martinus Nijhoff, p. 174-177.

³⁶¹ Marion, J.-L. (1991), *Prolégomènes à la charité*, Paris, La Différence, p. 99.

³⁶² Cf. *Ibíd.* p. 99.

³⁶³ *Ibíd.* p. 100.

³⁶⁴ *Ibíd.* p. 101.

³⁶⁵ *Ibíd.* p. 101.

³⁶⁶ *Ibíd.* p. 101.

³⁶⁷ En este sentido, si bien la seguimos atentamente, nos distinguimos de la traducción española de Carlos Díaz, quien opta por el término “arrostrar”. Cf. Marion, J.-L. (1993), *Prolegómenos a la Caridad*, Madrid, Caparrós,

de Lévinas, pues el otro posee como objetivo primordial trastocar la noción husserliana de intencionalidad, que no puede hacer otra cosa más que constituir objetos. O dicho de otro modo, y siguiendo a Lévinas, Marion pretende mostrar la insuficiencia del esquema husserliano en el caso del otro, y por ende, en lo concerniente al amor. Por lo tanto, el otro se da a *mi* conciencia pasivamente a partir de la invisibilidad. La mirada invisible del otro me alcanza como una “exterioridad irreductible” (*extériorité irréductible*).

Ante esto, sostenemos que la “exterioridad” puede leerse como una figura del exceso, pues esta no resulta de la acción del “Yo” y así descalifica su actividad hegemónica. El otro se comporta de este modo como una exterioridad, y por ende, como invisible. En rigor, los objetos tienen su correlato en la interioridad de la conciencia, y por ello, en tanto dominio del “Yo”, pueden ser visibles. Por todo esto “el *Yo* se descubre ante otra mirada y descubre que no queda de él más que un *me*”.³⁶⁸ El *Yo* se puede reconocer como tal por una exterioridad excesiva que *le* devuelve la mirada. Esto, sostenemos, lo exige el propio problema. Como veremos más adelante bajo el concepto de “saturación”, el ámbito del exceso implica un advenimiento del fenómeno anterior a cualquier subjetividad constituyente, y por ello mismo, la subjetividad queda reducida a un espectador de esa venida. En este contexto, el mencionado exceso se expresa bajo la noción de “conminación” (*injonction*). Con esto, y siguiendo a Lévinas, Marion pretende indicar que el otro en su manifestación invisible implica una responsabilidad ética, puesto que antes de tener conciencia de mí, tengo conciencia de mi deber y mi falta para con otro. Por ello, el otro me hace tomar conciencia de mí mismo como “un acusativo destituido del nominativo”.³⁶⁹

Desde esta perspectiva, amar entonces no puede definirse como ver o ser visto, como tampoco mediante un desear o suscitar el deseo, sino más bien desde un “experimentar el cruce de las miradas en el cruce previo de las miradas éticas”.³⁷⁰ Con esto, Marion está queriendo sostener que la intencionalidad y la “conminación”, si bien no tienen un punto en común, parecen sin embargo convenir en una vivencia que puede experimentarse en común a partir de este “cruce de miradas” (*la croisée des regards*). Este encuentro puede definirse como una “vivencia de lo invisible” (*vécu de l'invisible*).³⁷¹ Y por esto, tal como afirma Marion, el amor debe concentrarse en la

³⁶⁸ Marion, J.-L. (1991), *Prolégomènes à la charité*, Paris, La Différence, p. 104.

³⁶⁹ *Ibíd.* p. 106.

³⁷⁰ *Ibíd.* p. 107.

³⁷¹ *Ibíd.* p. 109.

comprensión fenomenológica del “advenimiento prioritario del otro”.³⁷²La conminación me remite a una anterioridad que se devela en el otro, cuya manifestación se da a partir del amor como un cruce de miradas.

Dicho de modo breve, “solo el privilegio y la paradoja de la conminación hacen posible un esbozo fenomenológico del amor”.³⁷³Ahora bien, esta experiencia del amor solo puede darse si el “Yo” renuncia a su “egoidad” (*egoïté*) para exponerse a la alteridad inobjetivable del otro. El amor refiere entonces a una dimensión que sobrepasa todo ente en general y su asimilación indefinida, con el fin de mostrar que el otro se singulariza en el amor.³⁷⁴ En conclusión, y liberado de la intencionalidad, Marion define el amor en el “campo de la fenomenología” como “el acto de una mirada que se entrega a otra mirada en una común insustituibilidad”.³⁷⁵

Consideraciones finales

Hasta aquí hemos abordado la génesis del pensamiento de Marion a partir de la relación fructífera entre fenomenología y cristología en *L'Idole et la distance* (1977), *Dieu sans l'être* (1982) y *Prolégomènes à la charité* (1986). En estas hemos intentando mostrar el vínculo en el que ambas tradiciones ganan y se retroalimentan. En ambos casos, se trata de reflexionar sobre un fenómeno que de por sí es “excesivo”. La paradoja cristológica de Cristo como Dios y hombre lo conduce a Marion hacia una reformulación de la famosa sentencia nietzscheana de la muerte de Dios, pues no va de suyo que un Dios pueda realmente morir.

Impulsado por esta intuición, Marion encuentra la base metafísica que subyace a toda concepción de lo divino bajo la figura del ídolo, esto es, la comprensión de lo divino por vía del concepto. Desde este punto de vista, la teología ha permanecido siempre bajo la tutela de la metafísica. Cabe aclarar que por “fenomenología” no podemos entender todavía aquí “método fenomenológico”. Si bien aparece en *Dieu sans l'être* una reformulación de un elemento central del método fenomenológico como es la “intencionalidad”, con todo no hay un tratamiento sistemático del concepto de reducción,

³⁷² *Ibíd.* p. 110.

³⁷³ *Ibíd.* p. 111.

³⁷⁴ *Cf. Ibíd.* pp. 115-117.

³⁷⁵ *Ibíd.* p. 120.

entre otros. Como intentamos mostrar, la tradición fenomenológica opera aquí como un conjunto de herramientas que permiten pensar y profundizar problemas del plano originariamente teológico. La confrontación directa con la fenomenología como tal no puede sostenerse todavía aquí, puesto que las referencias a Husserl en este período son escasas.

Teniendo este diagnóstico (y habiendo hecho esta salvedad), Marion encuentra en el vocabulario fenomenológico (todavía no abordada de manera sistemática) elementos para poder liberar lo divino del concepto y su carácter idolátrico, procurando ofrecer de este modo una concepción icónica. Dicho de otro modo, es posible pensar una teología no-metafísica, es decir, un modo de teología que no quede anclada bajo la noción idolátrica de lo divino, o bajo el “Dios”.³⁷⁶ Esto implica ofrecer un modo de reflexión teológica que permita hablar, aunque indirectamente, del “Dios tachado” o el Dios como amor.³⁷⁷ Esto supone que la iniciativa del fenómeno en cuanto tal escapa al sujeto, pues el ícono subvierte la intencionalidad fenomenológica tradicional. Así, Marion inicia una serie de formulaciones acerca de un modo de la fenomenicidad que excede al sujeto y que, a su vez, no depende primariamente de él.

En este sentido, sostenemos que, tanto la “historia de la *distance*” (Nietzsche, Hölderlin y Dionisio) como la reformulación de la visibilidad a partir del binomio “ídolo-ícono”, la hermenéutica de los *verba*, y la noción de caridad deben verse como estrategias mediante las que se inicia una liberación de la fenomenicidad del fenómeno en una dirección sumamente nítida: el exceso.

2.4 Una fenomenología del exceso o el *phénomène saturé*: un recorrido por *Étant donné* (1997)

Si bien estamos trabajando de un modo lineal y progresivo la relación entre fenomenología y teología en el pensamiento de Marion, hemos optado por dejar de lado el escrito *Reduction et donation*, dado que allí no aparece de un modo explícito, salvo circunstancias, la relación entre fenomenología y teología.³⁷⁸ Con todo, no podemos

³⁷⁶ Cf. Marion, J.-L. (1982), *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, pp. 73-75.

³⁷⁷ Cf. *Ibid.* pp. 72-73.

³⁷⁸ El único lugar donde aparece el término *théologie*, y a modo de adjetivo (*théologique*), es en el tratamiento que ofrece Marion sobre la diferencia ontológica heideggeriana. Cf. Marion, J.-L. (1989), *Reduction et donation*, Paris, PUF, p. 197.

olvidar la relevancia decisiva de este escrito en la génesis del concepto de donación que encuentra su fuente en la tradición fenomenológica. Brevemente, *Reduction et donation* ofrece el exceso bajo una tematización de la donación, y a su vez, a partir de la audaz propuesta de la reducción a la “pura forma de la llamada”.³⁷⁹ De este modo, este escrito ofrece, bajo un discusión directa con el pensamiento de Husserl y Heidegger, una serie de herramientas que ofician como puente hacia *Étant donné*, escrito que abordaremos a continuación.

A veces debemos reconocer cierta ventaja epocal cuando pretendemos explicar un determinado concepto y/o problema filosófico. En este caso nos referimos al fenómeno saturado (*phénomène saturé*), piedra angular de la fenomenología de Jean-Luc Marion en el tratamiento del exceso. Teniendo ya sobre nuestras espaldas *Étant donné* (1997), pero también *De surcroît* (2001) y *Le visible et le révélé* (2005), no podemos dejar de señalar que, como el mismo Marion ha pretendido (y lo sigue haciendo), el fenómeno saturado no se trata de “una revolución, sino del simple desarrollo de una de las posibilidades ya inscripta, por derecho, en la definición común de fenómeno”.³⁸⁰ De modo contrario a la recepción desarrollada en los años inmediatamente posteriores a *Étant donné*, Marion ha pretendido mostrar que los fenómenos saturados no constituyen bajo ningún punto de vista una suerte de fenomenicidad excepcional o una suerte de punto último de todo fenómeno posible.³⁸¹

Como Marion señalará en “La banalité de la saturation” (2005), el fenómeno saturado no responde, ni a una “intuición extraordinaria” (contra Jocelyn Benoist y Emmanuel Falque), ni a un método “maximalista” de la fenomenología (contra Dominique Janicaud).³⁸² La saturación no es excepcional, aunque tampoco “frecuente” (*fréquence*), sino que más bien pertenece al orden de la “banalidad” (*banalité*).³⁸³ Por “banal” Marion entiende “lo que concierne a todos, por decisión política y legal, y se vuelve accesible a todos”.³⁸⁴ Con esto se pretende mostrar que, contrariamente a una suerte de excepcionalidad de la saturación, esta puede comprenderse como el paradigma de la fenomenicidad de los fenómenos. Dicho de otro modo, todo fenómeno porta en sí

³⁷⁹ Cf. *Ibíd.* pp. 289-297/ 301-305. Cf. Roggero, J. (2020), “La reducción en la fenomenología de J.-L. Marion”, en *Tópicos. Revista de Filosofía*, N°40, Santa Fe, pp. 154-179.

³⁸⁰ Marion, J.-L. (2010), *Le visible et le révélé*, Paris, Cerf, p. 144.

³⁸¹ Para una lectura de este tipo, cf. Falque, E. (2003), “Phénoménologie de l’extraordinaire”, en *Philosophie*, N° 78, Editions de Minuit, pp. 52-76.

³⁸² *Ibíd.* pp. 153-154.

³⁸³ *Ibíd.* pp. 154-155.

³⁸⁴ *Ibíd.* p. 155.

misma la posibilidad del pasaje de una intuición pobre a una intuición excesiva. En última instancia, los fenómenos pobres deben explicarse como degradación de intuición, y no los fenómenos saturados como exceso de intuición. Esto irrumpe como una profundización y última palabra de Marion acerca del fenómeno saturado.

Desde esta óptica, sostenemos, conviene elaborar una exégesis de *Étant donné* teniendo en cuenta estas últimas reformulaciones pues, lejos de recoger un pensamiento cerrado y monolítico, pretendemos dar cuenta de la constante actividad y dinámica que experimenta un pensamiento vivo que en sus últimas elaboraciones busca repensar lo ya pensado.

Étant donné tiene la intención de ofrecer una explicación sistemática del exceso, tema que ya encontramos en escritos anteriores a partir de variados fenómenos, aunque ahora bajo un término aún más específico y sistemático: la saturación. Y, de un modo más contundente: el fenómeno saturado. El mismo Marion muestra en el prólogo a la edición española de *Étant donné* de 2008 el camino que lo condujo a la formulación de su fenomenología de la donación. En primer lugar, *Sur l'ontologie grise de Descartes* (1975), completada en 1981. Allí, Marion encuentra su primer cuestionamiento al paradigma de la objetualidad, o dicho de otro modo, “¿cómo y por qué aparece un objeto (...)?”.³⁸⁵ Esta temprana reflexión sobre la objetualidad se encontraba atravesada por una confrontación entre la ontología aristotélica y la teoría cartesiana del conocimiento, tal como Marion observa en las *Regulae*. En segundo lugar, Marion retoma *Sur le prisme métaphysique de Descartes* (1986), trazando una génesis del problema del amor abordado en *Le phénomène érotique* (2003) mediante el “orden del amor” descrito en este escrito dedicada a Descartes. En ambas instancias, se desemboca en *Reduction y donation*, y de más está decir, en *Étant donné*.

Sin embargo, nosotros hemos intentado mostrar otro camino, puesto que nuestro hilo conductor para reconstruir del pensamiento de Marion no es la donación, sino el exceso. Esta misma genealogía que practica Marion aquí intenta iluminar su recorrido en relación a la “fenomenología de la donación”, pero no frente al problema del exceso. En este sentido, sostenemos que la donación es un modo de respuesta, y el más privilegiado, frente al problema originario del exceso, pero que la donación no puede reducirse al

³⁸⁵ Marion, J.-L. (2008), *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, Trad. presentación y notas, Javier Bassas Vila, Madrid, Síntesis, p. 12. Aunque con algunas variantes, seguimos en líneas generales la traducción ofrecida por Bassas Vila de esta obra. Un punto de diferencia será la traducción del término *objectité*. Nosotros optaremos por “objetualidad”, y no por “objetividad”.

exceso. En otras palabras, nuestro recorrido intenta pensar a la donación como una figura del exceso, y no a la inversa.

Iniciando nuestro itinerario por *Étant donné*, cabe destacar su introducción. Y esto porque allí Marion pretende establecer una justificación lingüística del título de la obra.³⁸⁶ A su juicio, la expresión francesa *étant donné* tiene la capacidad de señalar la donación en cuanto tal. Esto equivale a decir que esta expresión se sustrae al régimen de los objetos y entes, apuntando con su significación hacia un exceso que se manifiesta en la donación. De modo más contundente, “*étant donné* enuncia lo dado en tanto que dado”.³⁸⁷ Si bien esto lo trabajaremos en la parte estrictamente propositiva de la presente tesis (Caps. III y IV), ya aquí podemos ver cómo el campo de la donación requiere un lenguaje que permita “denominarlo”.³⁸⁸ O como el mismo Marion dice, bajo el término francés *étant donné* “lo dado despliega (...) verbalmente en él, su donación (...) lo que llamaremos el pliegue de lo dado”.³⁸⁹

Programáticamente, abordaremos este exceso a partir de dos momentos. En primer lugar, retomando este gesto marioniano de una ampliación de la fenomenicidad, mostraremos la especificidad que adquiere en esta obra. Este ensanchamiento, como ya hemos señalado, se encuentra al servicio de la constatación de una serie de fenómenos que sobrepasan la posibilidad de expresarlos bajo un concepto. Esta elucidación, ya lo indicamos, comienza originariamente a partir de la crítica a toda teología metafísica como la expresión más acabada de la conceptualización, pasando por la crítica del ser como horizonte para pensar a Dios, hasta las formulaciones sobre la donación y su reducción a la pura forma de la llamada. En relación con estas formulaciones, encontramos que un modo de decir y describir este exceso encuentra su lugar en la crítica al paradigma de la objetualidad. Es decir, esta ampliación de la fenomenicidad que hemos señalado tiene como hilo conductor la posibilidad de mostrar una serie de fenómenos que no puede reducirse a la objetualidad. El fenómeno saturado (*phénomène saturé*) será entonces el hilo conductor de esta primera parte, en tanto expresión más acabada del proyecto marioniano.

³⁸⁶ Es sumamente interesante y curioso que aquí Marion utilice el término “banal”, no como lo hará posteriormente en *Le visible et le révélé*, sino desde una acepción peyorativa. Cf. Marion, J.-L. (2013), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, p. 2.

³⁸⁷ *Ibid.* p. 3.

³⁸⁸ En este sentido, nos oponemos a la lectura de Jocelyn Benoist, pues sostiene que “el pensamiento de Jean-Luc Marion sufre de una carencia de una filosofía del lenguaje”. Cf. Benoist, J. (2003), “L'écart plutôt que l'excédent”, en *Philosophie* 3, Nº 78, p. 77. La traducción es nuestra.

³⁸⁹ Marion, J.-L. (2013), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, p. 3.

Desde ahí, creemos, es posible trazar un camino de lectura de *Étant donné* que permita dar cuenta del exceso como tal. En segundo lugar, y en íntima relación con este nuevo campo de los fenómenos saturados, Marion ofrece una nueva figura de la subjetividad: el “adonado” (*adonné*). Esta nueva modalidad subjetiva, lejos de poseer un carácter activo y trascendental, se encuentra al servicio de una actividad que se define por su capacidad de recibir el don, al modo de una “pantalla”, “prisma” o “filtro”.³⁹⁰

Ante estos dos momentos, una pregunta plausible podría ser la siguiente: ¿por qué no comenzar con esta nueva subjetividad para luego ir al encuentro de este nuevo terreno de la fenomenicidad entendido en términos de “saturación”? En términos generales, esta nueva fenomenología francesa (en este caso Marion) parte de una interpretación de la definición heideggeriana de “fenómeno” (*Erscheinung*) tal como puede apreciarse en el §7 de *Sein und Zeit*. Esto implica, no solo la decisión de privilegiar la “posibilidad” (*Möglichkeit*) como modo de manifestarse del fenómeno,³⁹¹ sino también una apuesta por el “en sí mismo” (*sich-an-ihm-selbst-zeigende*) como el fundamento de su propia mostración.³⁹² Esto implica que, lejos de indagar o analizar las condiciones bajo las cuales un sujeto puede comprender o conocer los fenómenos, la fenomenología debe preguntarse cómo dejar advenir a los fenómenos en su “sí mismo”.

En clave claramente anti-trascendental, Marion le otorga la prioridad al fenómeno, para luego ofrecer una reformulación de la subjetividad que pueda dar cuenta de ese exceso constitutivo que se manifiesta en los fenómenos saturados. Este será nuestro criterio interpretativo para reconstruir *Étant donné*. Pasemos ahora a realizar dicha tarea.

Expresar el exceso: el fenómeno saturado

Como ya hemos indicado, uno de los grandes aportes del pensamiento de Marion, y que alcanza su formulación más acabada en *Étant donné*, consiste en ofrecer herramientas para pensar un campo nuevo de la fenomenicidad que, paradójicamente, debe verse como una consecuencia posible de los desarrollos de la fenomenología. Y esto

³⁹⁰ Ibíd. pp. 430-431. Posteriormente retomaremos estas metáforas de lo visual y su relación con el exceso, tan caras también a la tradición neoplatónica.

³⁹¹ Para un estudio pormenorizado de la noción de posibilidad en fenomenología, véase Serban, C. (2016), *Phénoménologie de la possibilité: Husserl et Heidegger*, Paris, PUF. Este trabajo tiene el mérito de mostrar que el concepto de posibilidad, si bien adquiere una dimensión considerable en la obra de Heidegger, ya juega también un papel preponderante en la fenomenología de Husserl.

³⁹² Heidegger, M. (1977), *Sein und Zeit*, GA 2, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, p. 38.

por el simple hecho de que la saturación se deriva de la donación planteada por Husserl y de la reducción a la pura forma de la llamada practicada por el propio Marion, tal como lo analiza *Reduction et donation*.³⁹³ Ahora bien, lejos de aparecer como una novedad en este escrito, pudimos observar cómo desde su inicio encontramos una preocupación por traer a colación determinados problemas que se caracterizan por un exceso en relación a los esquemas conceptuales disponibles, tanto en la fenomenología como en la teología. En todos estos casos que pudimos analizar, encontramos una insuficiencia del esquema metafísico, y por ende, de toda filosofía que pretenda llevar a cabo su tarea mediante una férrea confianza en la conceptualización como modo de acceso a los fenómenos.

La audacia del pensamiento de Marion puede encontrarse en su pretensión de invertir las reglas de juego de la metafísica, esto es, reducir los fenómenos al campo de la objetualidad. Este gesto buscar desandar y trastocar los límites que la metafísica impone a todo fenómeno. En este sentido Marion es muy claro: la metafísica obedece al principio de razón suficiente. Retomando la formulación que Leibniz ofrece de este principio,³⁹⁴ Marion muestra cómo este se adjudica el derecho de imponer condiciones al aparecer de los fenómenos, o dicho de otro modo, la posibilidad misma de un fenómeno.³⁹⁵ Esto implica que un fenómeno solo puede aparecer si cumple con determinados requisitos previamente estipulados. En este caso, nos ofrece una formulación canónica de este principio expresado por Leibniz en el §7 de *Principes de la Nature et de la Grâce* (aunque también en el §32 de *Monadologie*): ningún fenómeno puede darse “sin razón suficiente, es decir, que nada acaece sin que sea posible para el que conociera suficientemente las cosas proponer una razón que baste para determinar por qué es así y no de otra manera”.³⁹⁶

En otras palabras, ningún fenómeno puede darse sin una razón que determine su posibilidad. O en palabras de Marion, “la posibilidad de aparecer no pertenece jamás a lo que aparece”.³⁹⁷ Y así, los fenómenos no extraen su fenomenicidad de sí mismos. Justamente, la fenomenología pretende escapar a esta posibilidad alienada. Prueba de ello es el “principio de todos los principios” (*Das Prinzip aller Prinzipien*) expuesto por

³⁹³ Cf. Marion, J.-L. (1989) *Reduction et donation*, Paris, PUF, pp. 289-297/ 301-305.

³⁹⁴ Es muy interesante notar cómo Marion muestra que, aunque hablemos del mismo principio, Leibniz y Kant depositan el fundamento último del mismo en diferentes instancias. Mientras que el primero se remonta a Dios como fuente última de validez del principio de razón suficiente, el segundo ubica su fundamento en la apercepción trascendental, y por lo tanto, en una relación inseparable con la conciencia. Cf. Marion, J.-L. (2013), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, p. 302.

³⁹⁵ Cf. *Ibid.* p. 299.

³⁹⁶ *Ibid.* p. 299.

³⁹⁷ *Ibid.* p. 300.

Husserl en el §24 de *Ideen I*.³⁹⁸ Si bien Husserl logra neutralizar, por lo menos en apariencia, el principio de razón suficiente y el dominio del régimen metafísico de los fenómenos, también es cierto que deja esta reivindicación a medio camino. Y esto porque el predominio de la intuición, aunque como gesto, no se termina cumpliendo.

De modo acertado, Husserl ubica a la intuición como la fuente originaria de derecho para el conocimiento, y por ello, “lo que se nos da originariamente en la intuición debe tomarse simplemente como se da, pero también solamente dentro de los límites en los que se da”.³⁹⁹ Sin embargo, Marion pretende mostrar que la intuición husserliana “obedece a una lógica de la penuria”.⁴⁰⁰ Esto significa que, aunque la intuición opera en Husserl como fuente de derecho para el aparecer de los fenómenos (primer rasgo), con todo el aparecer sigue preso de una serie de condiciones que lo limitan. A su vez, aquello que no permite el aparecer incondicionado, paradójicamente, no pertenece al terreno de la intuición.

La intuición husserliana nunca se enfrenta, ni a un exceso en cuanto tal, ni a una radical novedad, pues todo lo que aparece lo hace dentro de un horizonte en el que debe inscribirse con anticipación. Aún más, el horizonte, en tanto condición de posibilidad del aparecer de los objetos, también asigna por adelantado un carácter de visibilidad a lo no-visible. Es decir, la anticipación del horizonte implica (a) límites para su aparecer y (b) reduce lo no-visible al campo de la visibilidad. De este modo, la donación, ilimitada y originariamente invisible, queda presa del horizonte de la fenomenicidad, y por lo tanto, su darse en cuanto tal permanece obstruido.⁴⁰¹

Profundizar en la fenomenología histórica (Husserl y Heidegger) implica entonces cuestionar los límites de la fenomenicidad impuestos por una comprensión trascendental, y por ende, cuestionar el mismo estatuto del fenómeno, pretender redefinirlo, o en

³⁹⁸ Cf. Husserl, E. (1976), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, “Erstes Buch”, Deen Hag, Martinus Nijhoff, p. 51.

³⁹⁹ *Ibid.* p. 58

⁴⁰⁰ Marion, J.-L. (2013), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, p. 305.

⁴⁰¹ Es sumamente interesante el señalamiento que hace Marion sobre el concepto heideggeriano de horizonte, clara deuda con la fenomenología de Husserl. A juicio de Marion, que compartimos, Heidegger mismo encuentra esta aporía al final de *Sein und Zeit* al reiterar críticamente si el tiempo se manifiesta como “horizonte” del ser. Cf. *Ibid.* p. 308. Agregamos a esto, abonando aún más por la tesis de Marion, que el mismo Heidegger dejará de lado la noción de horizonte inmediatamente a esta obra, abordando el problema del tiempo a partir del concepto kantiano de “esquema”. Esta estrategia es ensayada en su curso del semestre de verano de 1927, titulado *Grundprobleme der Phänomenologie*. Para ello. Cf. Heidegger, M (1997), *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, pp. 418-445. Sin embargo, podríamos señalar que Heidegger reemplaza una noción trascendental de horizonte por la concepción kantiana de *Schema*. Esta última también se encuentra atravesada por una concepción trascendental.

palabras de Marion, “jugando en los límites de la fenomenicidad (...) incluso burlándolos”.⁴⁰² Esto significa, tal como venimos sosteniendo a lo largo de todo este capítulo, que Marion pretende “mostrar” o fenomenalizar el exceso en cuanto tal. Y esto implica no relegarlo al campo del no-aparecer, o de aquello que se oculta detrás de la manifestación. Esto no sería más que una actitud metafísica sobre el exceso. Justamente, el poner en juego el exceso desde la fenomenología permite, contrariamente, explorar y acceder a un nuevo campo de la fenomenicidad, y no su negación. Pretendiendo abrir definitivamente este nuevo dominio, Marion indica que se debe ir aún más a fondo en la noción husserliana de intuición, pues esta presupone una decisión todavía más determinante. Toda definición husserliana del fenómeno se encuentra, bajo diversos nombres, atravesada por una dualidad fundamental: intención/intuición, significación/cumplimiento, nóesis/nóema, entre otros. Todos estos binomios suponen, según Marion, la correlación entre el aparecer y lo que aparece (*Erscheinen und Erscheinende*).⁴⁰³

Ahora bien, esta correlación debe entenderse en términos de una adecuación entre ambas partes, cuando el aparecer subjetivo es equivalente al aparecer objetivo. Aquí vemos cómo no encontramos ningún lugar para una posible manifestación del exceso. Marion indica que, del mismo modo que en la metafísica, el fenómeno se rige bajo la noción de *adaequatio*, ocupando su cumplimiento pleno una situación excepcional o caso límite: la evidencia.⁴⁰⁴ Con todo, como agudamente señala Marion, esta pretensión de adecuación solo aparece como un “ideal” que “habría que inferir que jamás se realiza, o al menos, raramente”.⁴⁰⁵

De un modo provocativo, Marion cuestiona la tradición metafísica en su conjunto al señalar que no va de suyo que esta intuición pobre pueda y deba servir como paradigma a la fenomenicidad en su totalidad. Si bien esta intuición tiene su dominio a partir de una metafísica objetual, extenderla a todos los posibles campos tiene un costo muy alto, pues implica ampliar esta intuición deficiente a cualquiera fenomenicidad posible.

⁴⁰² Marion, J.-L. (2013), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, p. 311.

⁴⁰³ Husserl, E. (1973), *Die Idee der Phänomenologie*, HUA II, The Hage, Martinus Nijhoff, p. 14.

⁴⁰⁴ Cf. Marion, J.-L. (2013), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, p. 312. Como el mismo Marion señala, este paradigma de la igualdad ideal juega en cuatro niveles: 1) la correspondencia completa entre lo mentado y lo dado; 2) la idea absoluta de adecuación entra la esencia ideal y el acto empírico ocasional de evidencia; 3) el cumplimiento ideal para una intención; 4) la verdad como justeza de la intención”. Cf. *Ibid.* p. 313.

⁴⁰⁵ *Ibid.* p. 314.

Luego de esto, Marion titula un apartado bajo el nombre de “El exceso” (*L'excès*). Allí, Marion ensaya la siguiente pregunta decisiva: “Al fenómeno que se supone pobre en intuición, ¿podemos oponerle un fenómeno saturado de intuición?”.⁴⁰⁶ Esto implica que el proyecto marioniano supone la mostración de un exceso constitutivo, y en este caso, bajo el nombre de “saturación” (*saturation*).⁴⁰⁷ Este nuevo modo de la fenomenicidad se podría caracterizar, aunque en un primer momento, por una inversión de la situación anterior. Ya no sería una definición de la intuición frente a un concepto, sino a la inversa.

Concretamente, “una deficiencia del concepto (deficiente) que deja ciega a la intuición (dada sobreabundantemente)”.⁴⁰⁸ Así, el campo que se abre aquí implica que la intuición excesiva y “sobreabundante” (*surabondant*) ya no se expone ni se somete a reglas a priori bajo el dominio de una subjetividad trascendental y su régimen de penuria de la intuición. Esta nueva fenomenicidad no se reduce a objetos, pues la intuición no se expone ni se deja gobernar por el concepto. De un modo neoplatónico, Marion señala que la intuición es “invisible, ilegible no por defecto, sino por exceso de luz”.⁴⁰⁹ Por lo tanto, este exceso que surge a partir de transgredir la pobreza de la intuición en la metafísica e invertir la inadecuación del concepto frente a la intuición dándole el mando a esta última, nos lleva indefectiblemente hacia un único camino: el fenómeno saturado (*phénomène saturé*).

Trastocar la metafísica: el fenómeno saturado como inversión de las categorías kantianas del entendimiento

Fiel a esta tesis de la inadecuación metafísica entre concepto e intuición, Marion intentará invertir las categorías kantianas del entendimiento como hilo conductor para ofrecer un primer esbozo del fenómeno saturado.⁴¹⁰ Este “excede” (*excède*) las categorías

⁴⁰⁶ *Ibíd.* p. 325.

⁴⁰⁷ En una primera instancia, Marion había ensayado el término “saturante” (*saturant*), aunque en *Étant donné* se termina jugando por el vocablo “saturado” (*saturé*). Cf. *Ibíd.* p. 325.

⁴⁰⁸ *Ibíd.* p. 326.

⁴⁰⁹ *Ibíd.* p. 327.

⁴¹⁰ Un ejercicio semejante, aunque posterior a *Étant donné*, podemos encontrarlo en el seminario que Marion impartió en la Universidad Nacional de San Martín en junio del año 2000, y que culminó cinco años después en la publicación de su obra titulada *Acerca de la donación* y de única aparición en lengua española. En este libro Marion ofrece una versión más sistemática y pulida de esta cuestión. Cf. Marion, J.-L. (2005), *Acerca de la donación*, Buenos Aires, Universidad de San Martín, Jorge Baduino Ediciones, pp. 20-38.

kantianas. A nuestro juicio, la elección de este hilo conductor está directamente vinculada con el papel de la “intuición”, pues la propuesta kantiana puede verse como el paradigma radical de la “penuria de la intuición”.⁴¹¹ Y a su vez, podemos apreciar, desde una perspectiva más amplia, cómo esta penuria a la que es sometida la intuición puede verse, tal como Marion intentó probarlo, en la fenomenología husserliana.

Siguiendo los análisis de Marion, podemos ver cómo una postura trascendental conlleva, indefectiblemente, una intuición reducida a un papel secundario y siempre doblegada bajo el reinado del concepto. Podemos definir esta tarea que emprende Marion como una “filosofía de la inversión”. Aún más, y abonando a nuestra lectura, el modo de organizar la explicación y descripción de los fenómenos saturados se encuentra relacionada directamente, a modo de espejo, con las dos nociones abordadas previamente para mostrar la insuficiencia de la intuición: el “horizonte” y el “Yo”. Pasemos a describir la inversión de este primer concepto que implica, esencialmente, una descripción del fenómeno saturado según los grados de intuición.

Desandando las categorías kantianas del entendimiento, Marion nos indica, en primer lugar, que el fenómeno saturado es “no-mentable según la cantidad” (*invisible selon la quantité*).⁴¹² Esto supone que el fenómeno saturado debe comprenderse como “imprevisible”, y esto implica que su intuición donadora no puede prever de antemano una cantidad determinada.⁴¹³ Acá observamos cómo el fenómeno saturado desafía la previsibilidad de los fenómenos cotidianos y de toda concepción objetual del mismo. A juicio de Marion, esta acepción del fenómeno saturado cobra sentido si nos detenemos en los axiomas kantianos de la intuición.⁴¹⁴ Lejos de ofrecer una “síntesis sucesiva”, 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”.⁴¹⁵

Nuevamente, el fenómeno saturado invierte la penuria de la intuición por una intuición saturante que manifieste su exceso. Así, la “desmesura” (*démésure*) que se manifiesta en este caso es una prueba de la imposibilidad de aplicar al fenómeno saturado una síntesis sucesiva, pues, nuevamente, aquí no se trata de una síntesis que se encuentre al servicio de un “objeto” de conocimiento de una experiencia. Por ello, Marion propone abandonar la síntesis sucesiva en el campo de los fenómenos saturados, y hablar más bien

⁴¹¹ Marion, J.-L. (2013), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, p. 364.

⁴¹² *Ibid.* p. 329.

⁴¹³ Cf. *Ibid.* p. 329.

⁴¹⁴ Cf. *Ibid.* p. 329. Cf. Kant, I. (1956), *Kritik der reinen Vernunft*, A 163/B 204.

⁴¹⁵ Marion, J.-L. (2013), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, p. 330.

de una “síntesis instantánea” (*synthèse instantanée*).⁴¹⁶ Esta posibilidad puede explicitarse a partir de dos ejemplos. Por un lado, el fenómeno del “asombro” (*étonnement*). Para esto, Marion se basa en la acepción cartesiana de dicho fenómeno, tal como aparece en el §73 de las *Passions de l’âme*.⁴¹⁷ Y esto porque “según Descartes, esta pasión nos afecta antes mismo de que conozcamos la cosa”.⁴¹⁸ Aunque todo objeto se presente siempre mediante “escorzos” (*Abschattungen*), el asombro ofrece una experiencia que, si bien no contradice el escorzamiento (tal como aparece en Husserl), sí por lo menos ofrece una relación con los fenómenos anterior al régimen objetual que se manifiesta en la fascinación que surge de ese asombro. Aquí, según Marion, opera una síntesis instantánea que no es el resultado de ningún tipo de adición previsible de cantidades parciales (síntesis sucesiva). Por todo esto, el asombro muestra que el fenómeno saturado “precede nuestra aprehensión, lejos de resultar de ella”.⁴¹⁹

Por otro lado, encontramos el ejemplo del cuadro cubista. En palabras de Marion, el pintor cubista “intenta hacer ver lo que podría darse a ver si adoptáramos todas las menciones, todas las asociaciones de menciones e incluso todas las que permanecen clausuradas por la finitud de nuestra intención corriente (...)”.⁴²⁰ Nuevamente, el cuadro cubista ofrece una experiencia en la que el fenómeno sobrepasa la suma prevista de sus partes a causa de la donación intuitiva.⁴²¹ Imposibilidad de prever y distinguir sus partes y su manifestación a partir del asombro son las notas centrales de esta primera inversión.

En segundo lugar, el fenómeno saturado resulta “insoportable según la cualidad” (*insupportable selon la qualité*). Adelantando un poco el segundo modo de acceso a los fenómenos saturados (la *topique*), Marion contrapone este carácter insoportable del fenómeno saturado a los fenómenos pobres, esto es, aquellos fenómenos cuya intuición es casi nula o nula. El carácter insoportable del fenómeno saturado reside en que “se trata (...) de un visible que nuestra mirada no puede sostener; se experimenta ese visible como insostenible para la mirada porque la colma sin medida, a la manera del ídolo (...)”.⁴²² Acá vemos, por un lado, la conexión de este modo de fenómeno saturado y el ídolo, noción que Marion trabajó profundamente en sus obras tempranas, especialmente en

⁴¹⁶ Cf. *Ibíd.* p. 330.

⁴¹⁷ Cf. *Ibíd.* p. 331. Marion también se refiere al §78 de la mencionada obra cartesiana.

⁴¹⁸ *Ibíd.* p. 331.

⁴¹⁹ *Ibíd.* p. 331.

⁴²⁰ *Ibíd.* p. 333.

⁴²¹ Cf. *Ibíd.* p. 331. En este sentido, Husserl retoma el caso del cubo expuesto por Husserl en los §§17-18 de *Cartesianische Meditationen*. Cf. Husserl, E. (1973), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, HUA I, Haag, Martinus Nijhoff, pp. 77-81.

⁴²² *Ibíd.* p. 335.

L'Idole et la distance y Dieu sans l'être. En este sentido, el fenómeno saturado se experimenta bajo el “modo negativo de una percepción imposible”.⁴²³ Esto significa que el fenómeno saturado se fenomenaliza negativamente bajo el “deslumbramiento”.

Marion encuentra un antecedente de esta noción en Platón y su alegoría de la caverna propia del libro VII de *República* (515c/517a), especialmente en el deslumbramiento que implica el ver la luz plena que se encuentra fuera de la caverna. Así, “la alegoría de la caverna concierne, en última instancia, a los obstáculos epistemológicos de la inteligibilidad (...) la idea de Bien se ofrece también como «difícil de ver» (μóγις ὀρᾶσθαι) no por defecto (...) sino más bien por exceso”.⁴²⁴

Este caso puede encontrarse, de modo privilegiado, en la actividad del pintor, pues para Marion el pintor siempre trabaja con la luz, y esto produce una saturación según la cualidad.⁴²⁵ Marion relaciona así este exceso de luz propio de la pintura con una transgresión de las “magnitudes intensivas” propuestas por Kant.⁴²⁶ ¿En qué sentido las transgrede? Toda magnitud intensiva para Kant privilegia un grado equivalente a 0, dejando de lado el problema de un “máximo”. Justamente, el fenómeno saturado según la cualidad pretende traspasar su máximo tolerable. Y de esta manera, “lo intolerable, como antes la imprevisibilidad, designa un modo de donación intuitiva (...)”.⁴²⁷

En tercer lugar, el fenómeno saturado se define como “absoluto según la relación” (*absolu selon la relation*). Con esta nueva nota, Marion quiere expresar algo contundente: el fenómeno saturado se sustrae a toda analogía de la experiencia. Así, el fenómeno saturado se erige como una experiencia que no se rige por la representación de una conexión necesaria entre las percepciones. Dicho de otro modo, el fenómeno saturado no

⁴²³ *Ibíd.* p. 336.

⁴²⁴ *Ibíd.* p. 337. Cf. Platón (2005), *República*, Buenos Aires, Losada, Introd. Trad. y Notas, Claudia Mársico, pp. 447-450.

⁴²⁵ Para entender los antecedentes de esta concepción de la pintura, Véase, Marion, J.-L. (2013), *La croisée du visible*, Paris, PUF. Los ejemplos que da en la obra que estamos analizando son dos. Por un lado, el *Embarco de santa Úrsula y Dido construyendo Cartago* de Claude Lorrain. Por otro lado, *El declive del imperio cartaginense* y *La Salute en Venecia* de William Turner. En todos estos casos Marion pretende destacar el exceso de luz y su correspondiente deslumbramiento, y a veces, ceguera. Cf. *Ibíd.* pp. 337-338.

⁴²⁶ S bien en *Étant donné* Marion da por sentado este concepto sin remitirlo a ningún texto de Kant, cabe aclarar que este tópico será retomando posteriormente en su obra *Certitudes négatives* (2010) haciendo directa referencia al texto kantiano pre-crítico *Versuch, den Begriff der negativen Größen in der Weltweisheit einzuführen* (1763). En este contexto, Marion ensaya un análisis del concepto de magnitud negativa. Cf. Marion, J.-L. (2010), *Certitudes négatives*, Paris, Grasset, pp. 17-19. Podemos añadir que el problema de la “intensidad”, si bien no es analizado desde la noción de magnitud, sí aparece en la *KrV* bajo el concepto de cantidad (*Größe*), esto es, *intensive Größe*, como también a partir de la noción de grado (*Grad*). Todo esto aparece en los “Axiomas de la intuición” (*Axiome der Anschauung*) y las “Anticipaciones de la percepción” (*Antizipationen der Wahrnehmung*). Cf. Kant, I. (1956), *Kritik der reinen Vernunft*, A 247/B 304.

⁴²⁷ Marion, J.-L. (2013), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, p. 339.

pretende ni debe respetar una “unidad de la experiencia”, y por ello, tampoco requiere que el tiempo se ponga al servicio de dicha unificación.⁴²⁸ Y esto porque la saturación exige cuestionar el prejuicio kantiano de que todo fenómeno sin excepción deba respetar la unidad de la experiencia. Como bien señala Marion, podría ser que estos fenómenos “advinieran sin inscribirse, al menos en un primer momento, en la trama relacional que garantiza la unidad de la experiencia (...) porque no podríamos asignarle ningún sustrato, ninguna causa, ningún comercio”.⁴²⁹

Retomando esta crítica a la reducción de la fenomenicidad de los fenómenos a su carácter meramente objetual, Marion señala, a nuestro juicio, algo sumamente interesante, y que permite entender de un modo más adecuado la saturación. Que el fenómeno saturado advenga sin someterse a la unidad de la experiencia no implica que no pueda variar hacia una modalidad en la que esto último efectivamente suceda. Este “au moins en un premier temps” nos parece importante, pues la saturación como tal se impone, y no resulta de ningún tipo de exceso por acumulación. Justamente, lo interesante es que, si bien no podemos asignarle una unidad, no por ello el fenómeno saturado deja de ser un fenómeno. Este tipo de fenómeno que no puede ajustarse a la unidad de la experiencia demandada por Kant, se define como “acontecimiento” (*Événement*). Y retomando el concepto de tiempo, puede definirse como “(...) no previsible (a partir del pasado), no exhaustivamente comprensible (a partir del presente), no reproducible (a partir del futuro)”.⁴³⁰

Debemos señalar que no es la primera vez que Marion pretende, en un gesto muy caro a la tradición fenomenológica, describir un fenómeno con su respectiva explicitación temporal. Tal como hemos señalado al abordar la hermenéutica de los *verba* en *Dieu sans l'être*, Marion ofrece esta misma estrategia a la hora de analizar la temporalidad inherente a la eucaristía, buscando una formulación positiva del presente que se manifiesta en el don (en contraposición con el rechazo heideggeriano del presente). Del cuestionamiento al presupuesto kantiano del tiempo como horizonte último de todos los fenómenos,⁴³¹ Marion se pregunta lo siguiente: “¿podrían ciertos fenómenos desbordar su horizonte?”.⁴³²

⁴²⁸ Cf. Kant, I. (1956), *Kritik der reinen Vernunft*, A 177/B 220.

⁴²⁹ Marion, J.-L. (2013), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, p. 341.

⁴³⁰ *Ibid.* p. 341. El concepto de acontecimiento es analizado previamente en el §17 de la presente obra. Cf. *Ibid.* pp. 263-285.

⁴³¹ Cf. Kant, I. (1956), *Kritik der reinen Vernunft*, A 182/B 224.

⁴³² Marion, J.-L. (2013), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, p. 344.

La respuesta no es sencilla, puesto que la propuesta de Marion no implica abandonar la horizonticidad, sino más bien repensarla a la luz de este nuevo campo de la fenomenicidad que se vislumbra en la saturación. Por ello, Marion distingue dos posibilidades. Por un lado, encontramos el caso de “la intuición que desborda frente al marco fijado por el concepto y la significación”.⁴³³ Aquí nos encontramos con el ya mencionado “deslumbramiento”. En esta figura de la saturación todavía no encontramos, a juicio de Marion, un traspasar los posibles horizontes, sino más bien una intuición llevada al límite. De este modo, la intuición invisibiliza los horizontes por exceso.⁴³⁴

Por otro lado, Marion ofrece la posibilidad del fenómeno saturado de intuición que pueda sobrepasar toda delimitación establecida por el horizonte. Con todo, esto no implica que el fenómeno saturado se exima de horizontes. De lo que se trata en rigor es más bien de “articular varios horizontes de manera conjunta para acoger un mismo y único fenómeno saturado”.⁴³⁵ Esta propuesta es ejemplificada por Marion, aunque de modo escueto, a partir de Plotino, Proclo y Dionisio.⁴³⁶ Tanto el neoplatonismo pagano como el cristiano compartirían, según Marion, esta posibilidad de múltiples horizontes, pues el fenómeno saturado siempre se juega en esta posibilidad de declinarlo “en registros perfectamente autónomos, en los que se da a ver, en cada caso, según una perspectiva, tanto parcial como concebible y siempre incomprensible”.⁴³⁷

Si bien retomaremos esto más adelante, podemos anticipar que la incomprensibilidad neoplatónica se hace patente, según Marion, en el concepto de Principio. Este se comporta nada más y nada menos que como el “fenómeno saturado por excelencia”.⁴³⁸ Porque el fenómeno saturado describe una incomprensión inapresable como exceso, también remite a la finitud en este reconocimiento de diversos horizontes posibles, y por ello es posible hablar de una descripción fenomenológica. Y de este deslumbramiento surge la posibilidad de una “hermenéutica infinita”.⁴³⁹

De esta manera, sostenemos que este análisis propuesto por Marion ofrece dos aspectos que la metafísica concebía como irreconciliables: el exceso incondicionado y su posibilidad de fenomenalización. A juicio de Marion, si la metafísica es una disciplina

⁴³³ *Ibíd.* p. 344.

⁴³⁴ *Ibíd.* p. 345.

⁴³⁵ *Ibíd.* p. 345.

⁴³⁶ *Ibíd.* p. 346.

⁴³⁷ *Ibíd.* p. 346.

⁴³⁸ *Ibíd.* p. 346. Para ejemplificar esta dinámica Marion también aborda, tanto la noción spinoziana de substancia, como la doctrina de la convertibilidad de los trascendentales.

⁴³⁹ *Ibíd.* p. 347.

que solo puede reconocer como fenómeno todo aquello que puede ser objeto de una experiencia, el exceso queda indudablemente descalificado por su supuesta imposibilidad.⁴⁴⁰ Según Marion, el exceso de intuición propio del fenómeno saturado desafía los límites de la fenomenicidad y de la definición tradicional de fenómeno.⁴⁴¹

De estas consideraciones se desprende que, si bien el fenómeno saturado aparece como incondicionado porque no depende del horizonte como condición de posibilidad de su darse, no por ello deja de ser cierto también que este puede fenomenalizarse mediante una hermenéutica y su remisión a múltiples horizontes. Dicho de otro modo, el exceso también debe poder ser analizado como un fenómeno, y ya no como lo que está por fuera de todo fenómeno.⁴⁴² En este sentido, Marion señala que “la finitud todavía describe el fenómeno saturado porque le reconoce el derecho de varios horizontes”.⁴⁴³

Brevemente, y reivindicando un gesto propio de la tradición neoplatónica (que analizaremos más adelante), podemos asumir la siguiente consigna: ni la pura remisión a una incompreensión absoluta sin manifestación alguna, ni la completa reducción del fenómeno bajo el imperio del horizonte y los límites impuestos por una subjetividad.

Finalmente, y en cuarto lugar, el fenómeno saturado se manifiesta como “inmirable según la modalidad” (*irregardable selon la modalité*). Aquí ya ingresamos en una inversión del “Yo”. Esta modalidad del fenómeno saturado pone en jaque un principio central de toda filosofía (Kant) y fenomenología (Husserl) trascendental: “la posibilidad del fenómeno depende finalmente de su reconducción al *Yo*”.⁴⁴⁴ Con esto, y fiel siempre a esta fenomenología de la posibilidad, Marion pretende conducirnos hacia un fenómeno que no cumpla con este *dictum*.⁴⁴⁵

Desde un punto de vista trascendental, señala Marion, un fenómeno que transgreda este imperativo epistémico del Yo simplemente “no aparecería”.⁴⁴⁶ Y ante esto, no debemos olvidar uno de los puntos centrales de *Étant donné*: “lo que *se* muestra, primero *se da*”.⁴⁴⁷ Esto implica, por un lado, que no hay una equivalencia inmediata entre el darse y el mostrarse, y por otro lado, que no todo lo que se da necesariamente debe mostrarse. Reducir el fenómeno a lo que se muestra y al aparecer afirma nuevamente los

⁴⁴⁰ Cf. *Ibíd.* pp. 297-300.

⁴⁴¹ Cf. *Ibíd.* pp. 297-300.

⁴⁴² Cf. Cf. Marion, J.-L. (2010), “La banalité de la saturation”, en *Le visible et le révélé*, Paris, Cerf, pp. 143-182.

⁴⁴³ Marion, J.-L. (2013), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, p. 346.

⁴⁴⁴ *Ibíd.* p. 349.

⁴⁴⁵ Para describir esto, Marion se remite a *KrV*, A 74/B 100, A 219/B 266 y A 234/B 287.

⁴⁴⁶ *Ibíd.* p. 350.

⁴⁴⁷ *Ibíd.* p. 8.

requisitos kantianos de una experiencia en general. Los fenómenos saturados no pueden satisfacer dichos requisitos, aunque sí los fenómenos pobres en intuición o los fenómenos de derechos común.⁴⁴⁸ Así, los fenómenos saturados se definen como “no objetivables”. Nuevamente irrumpe aquí una relación intrínseca entre la saturación y el exceso.

A partir de una sutileza del idioma francés, Marion distingue entre “ver” (*voir*) y “mirar” (*regarder*). Mientras que el primer vocablo implica una relación en la que el fenómeno toma su propia iniciativa, el segundo conlleva “mantener” (*garder*) lo visible bajo un control más estricto, quitándole dicha iniciativa al fenómeno y dándole un privilegio al sujeto. En fin, “mirar” equivale a transformarlo en un objeto visible. Con todo esto, Marion quiere indicar que los fenómenos saturados se sustraen al predominio metafísico y trascendental de la mirada.⁴⁴⁹ Por ello, los fenómenos saturados son “inmirables”, puesto que se imponen a la vista con “un tal exceso de intuición que ya no puede reducirse a las condiciones de la experiencia” (objetualidad) (...) al *Yo* que las fija”.⁴⁵⁰

Nuevamente, el exceso juega un papel central en la posibilidad de un campo nuevo de la fenomenicidad. Aquí exceso se contrapone radicalmente a objetos. O dicho de otro modo, toda filosofía trascendental que pretende reducir los fenómenos a un régimen objetual no hace más que negar el exceso constitutivo de la donación, y por ende, el campo de los fenómenos saturados. De aquí que la experiencia de este tipo de fenómenos deba definirse en términos de una “contra-experiencia” o experiencia de “no-objetos”.⁴⁵¹

Con esto se indica, por lo menos, dos cosas. Por un lado, que no toda experiencia puede reducirse a una experiencia de objetos. Y por otro lado, que esta “contra-experiencia” que se dirige hacia fenómenos no-objetuales es, pese a ello, una experiencia. Esta posibilidad hace ver “la sobreabundancia de la donación intuitiva (...) puesto que su exceso la transforma en inmirable y poco controlable”.⁴⁵² Siguiendo esta metáfora lumínica tan cara a la tradición neoplatónica, Marion sigue insistiendo en el exceso de luz y en la imposibilidad de captar la aparición en términos objetuales que se desprende del fenómeno saturado. Dicho de otro modo, “el ojo no ve nada (...) sino que experimenta

⁴⁴⁸ Aquí Marion señala, a modo de mera hipótesis, que los fenómenos que se manifiestan en la física cuántica, aunque originalmente provengan del campo de los fenómenos pobres, podrían escapar a esta consideración. Cf. *Ibíd.* p. 351.

⁴⁴⁹ En el Cap. IV de la presente tesis abordaremos el problema de la visibilidad/invisibilidad en la fenomenología de Jean-Luc Marion a partir de sus reflexiones del pensamiento de Nicolás de Cusa.

⁴⁵⁰ *Ibíd.* p. 353.

⁴⁵¹ Cf. *Ibíd.* pp. 353-354.

⁴⁵² *Ibíd.* p. 354.

claramente su impotencia para controlar la desmesura de lo dado intuitivamente”.⁴⁵³ Del mismo modo que un objeto en movimiento deviene borroso al ubicarlo al pretender representarlo en una imagen fija, la saturación aparece como irrepresentable en el ámbito de los objetos.⁴⁵⁴ Así, el fenómeno saturado “según la modalidad” le permite a Marion formular un concepto sumamente caro, no solo a su fenomenología, sino al temperamento que en ella habita: la paradoja. Esta se define como aquella contra-experiencia en la que “el advenimiento desborda lo advenido”.⁴⁵⁵ Y en rigor, esta definición puede extenderse a todo fenómeno saturado, puesto que cada una de sus modalidades contraviene la experiencia fijada por los marcos de la metafísica y el imperio de los fenómenos pobres de intuición. Ahora bien, ¿es esta fenomenología paradójica una suerte de filosofía *sui generis*, o más bien deberíamos decir que Marion ofrece una consideración de la historia de la filosofía que siempre se ha encontrado latente en sus diversos momentos?

Una breve historia de la saturación o los *trois exemples*: Descartes, Kant y Husserl

Hasta aquí pudimos ver cómo el fenómeno saturado se anuncia a contrapelo de las categorías kantianas del entendimiento, y por ello, de los fenómenos pobres (grado nulo o casi nulo de intuición). Con todo, esto no implica que el fenómeno saturado se afirme como tal en contraposición con la historia de la filosofía, como una suerte de situación excepcional y que solo sería posible mediante una inversión total del pensamiento filosófico. Más bien, debemos decir todo lo contrario. Por esto, Marion ensaya en este contexto una breve historia de los fenómenos saturados.

Notemos que afirmar la posibilidad de una historia de los fenómenos saturados implica asumir varias cuestiones. En primer lugar, y principalmente, que los fenómenos saturados no son de dominio exclusivo de la fenomenología. En segundo lugar, que la saturación es un modo de fenomenicidad que ha estado presente siempre en la historia de la filosofía. Lejos de ser un orden exclusivo, una suerte de *locus absconditus*, los fenómenos saturados son de dominio público. Esto significa que cualquiera puede

⁴⁵³ *Ibíd.* p. 354.

⁴⁵⁴ Aquí Marion también ofrece la posibilidad de la música como un fenómeno saturado que manifiesta imposibilidad de objetivación. Cf. *Ibíd.* pp. 354-355.

⁴⁵⁵ *Ibíd.* p. 355: “según la cantidad, la idea de infinito no se obtiene por adición o síntesis sucesiva, sino «*tota simul*» (...) Según la cualidad, no admite ningún grado 0, ni grado finito, sino únicamente un *máximum*: «*maxime clara et distincta*», «*maxime vera*». Según la relación, no mantiene ninguna analogía con ninguna otra idea (...) sobrepasa todo horizonte puesto que resulta incomprensible (...)”.

experimentarlos. Y prueba de ello son los ejemplos que trae a colación Marion. En primer lugar, la idea cartesiana de “infinito”, pues esta idea ofrece las mismas características que encontramos en cada una de las inversiones de las categorías.⁴⁵⁶ Retomando esta última inversión que se ejemplificaba en la categoría de modalidad, el “Yo” cartesiano, aunque considerado como punto de partida de la modernidad, también puede leerse como un “interpelado” (*interpellé*).⁴⁵⁷ Dicho de otro modo, en el sujeto cartesiano habita, tanto la modernidad y su subjetividad trascendental, como la posibilidad de una reformulación de la subjetividad en términos de su capacidad para recibir el don (*adonné*) o como interpelado por el don.⁴⁵⁸

En segundo lugar, aparece Kant. Así, el mismo autor que sirvió como antesala del fenómeno saturado mediante una inversión (Kant), también oficia como aquel que se ha aproximado a la saturación. En esta ocasión, Marion encuentra un antecedente del fenómeno saturado en la doctrina kantiana de lo sublime. Repitiendo nuevamente la estrategia de encontrar cada categoría invertida en este fenómeno, queremos destacar un rasgo de “lo sublime”: su carencia de límites o su carácter “ilimitado” (*Unbegrenztheit*), escapando así a todo horizonte y a toda analogía. A su vez, y quizás como aspecto más conocido por la tradición, su “monstruosidad” que provoca un “sentimiento de desmesura” (*Gefühl der Unangemessenheit*), tal como Kant lo refiere en la *Kritik der Urteilskraft*.⁴⁵⁹ Este aspecto se conecta con el exceso que no puede reconducirse a ninguna experiencia de objetos. Otra vez, en la misma modernidad, temerosa del exceso y amiga de los límites, encontramos una contra-experiencia.

En tercer lugar, Husserl. Nuevamente, un autor supuestamente criticado deviene aliado, y esto, como ya dijimos, por el ejercicio paradójico de su filosofía que nos lleva a comprender la filosofía por fuera de categorías o conceptos rígidos y unilaterales. Frente a los otros ejemplos, Husserl ofrece la ventaja de haber ilustrado un caso de fenómeno saturado “bajo un modo perfectamente universal”.⁴⁶⁰ Este no es ni más ni menos que “la

⁴⁵⁶ *Ibíd.* p. 359.

⁴⁵⁷ *Cf. Ibíd.* p. 360.

⁴⁵⁸ Podemos señalar brevemente que un gesto propio de la lectura marioniana de Descartes consiste en encontrar claves de lectura que permitan ofrecer una suerte de sujeto pasivo y no meramente anclado en la lectura tradicional del sujeto moderno. Un claro ejemplo puede hallarse en su obra *Sur le pensée passive de Descartes* (2013). Allí Marion pretende reivindicar la corporalidad en la obra de Descartes, y por ende mostrar una subjetividad pasiva a través del concepto de *meum corpus* de la sexta meditación. *Cf. Marion.* (2013), *Sur le pensée passive de Descartes*, Paris, PUF, pp. 71-95/167-175.

⁴⁵⁹ Kant, I., *KU*, §25.

⁴⁶⁰ Marion, J.-L. (2013), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, p. 361.

conciencia inmanente del tiempo” (*Das innere Zeitbewusstsein*). Ofreciendo nuevamente una inversión de cada categoría, pasemos a destacar algunas cuestiones.⁴⁶¹

Como habíamos señalado, tiempo y horizonte poseen una relación intrínseca, tanto en Husserl como posteriormente en Heidegger. En este segundo caso no debemos olvidar que el tiempo aparece como el “horizonte” de toda pregunta por el sentido del ser. Sin embargo, en la conciencia inmanente del tiempo encontramos, según Marion, una imposibilidad de asignarle un horizonte que lo unifique. El flujo de la conciencia inmanente del tiempo no ofrece ninguna posibilidad de homogeneidad (según la cantidad), ni admite grados (según la relación). De allí la famosa frase husserliana del “orden *cuasi-temporal*” (*quasi-zeitliche Ordnung*) de la conciencia inmanente.⁴⁶² Su desmesura resulta en la célebre distinción entre “intencionalidad transversal” e “intencionalidad longitudinal” (según la relación). Este último modo de intencionalidad, como bien recuerda Marion, no supone ninguna relación ni mención con objeto alguno.⁴⁶³ De este carácter no objetual se desprende, tal como ya pudimos analizar en otros casos, su carácter inmirable (según la modalidad).

Por todo esto, el fenómeno saturado no puede resultar una “hipótesis extrema o poco frecuente”.⁴⁶⁴ Fiel a su modo de filosofar, Marion indica que el fenómeno saturado debe verse como una figura de la fenomenicidad que se impone “porque la cosa misma lo exige cuando aparece según el exceso y no según la penuria de la intuición”.⁴⁶⁵ Así, nuevamente podemos ver como el exceso oficia como un hilo conductor válido para comprender el proyecto marioniano en su conjunto.

A modo de mera anticipación, queremos mencionar lo siguiente: aunque Marion señale que esta historia no es exhaustiva y que pueden encontrarse más casos en la historia de la filosofía, no queremos dejar de señalar que, en virtud del vínculo entre saturación y exceso que hemos estado mostrando hasta aquí, la tradición neoplatónica debe considerarse como una candidata a ofrecer una ampliación de esta historia de los fenómenos saturados.⁴⁶⁶ Esto lo mostraremos más adelante. Y en relación a esta historia

⁴⁶¹ Cf. *Ibíd.* pp. 361-362.

⁴⁶² Husserl, E. (1966), *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, HUA X, Martinus Nijhoff, The Hague, pp. 82-83.

⁴⁶³ Marion, J.-L. (2013), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, p. 363.

⁴⁶⁴ *Ibíd.* p. Como ya señalamos, este problema obtiene su formulación más precisa y exhaustiva a partir de la “banalidad de la saturación”. Cf. Marion, J.-L. (2010), *Le visible et le révélé*, Paris, Cerf, pp. 144-155.

⁴⁶⁵ Marion, J.-L. (2013), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, p. 364.

⁴⁶⁶ Si bien no queremos adelantarnos en relación a nuestro trabajo, hemos intentado mostrar que en el pensamiento de Nicolás de Cusa podemos encontrar dos casos de fenómeno saturado: el vocablo enigmático *possest* y la *visio dei* que se desprende de su diálogo *De visione dei*. Para lo primero, Cf. Pizzi, M. (2020), “la certeza negativa a la luz del vocablo cusano *possest*: aportes para un lenguaje de la saturación”, en

de los fenómenos saturados, sostenemos que esta no hace más que confirmar nuevamente esta lectura bifronte que ofrece Marion de la modernidad. Y esta característica, lejos de ser una contradicción, ofrece dos cuestiones a tener en cuenta. Por un lado, una complejización del esquema tradicional de la modernidad. Y, por el otro, permite nuevamente poner en juego el carácter paradójico de la filosofía en su conjunto. Esto, como ya dijimos, nos parece un rasgo central del temperamento filosófico de Marion.

La vía de la tópica o las figuras del exceso

Habiendo hecho esta presentación del fenómeno saturado mediante una inversión de las categorías kantianas, y habiendo también ofrecido una breve historia del fenómeno saturado, Marion se propone dar un paso más. Si bien la descripción anterior supone esta nueva, aquí encontramos un plus explicativo. Es interesante la apelación al término “tópica”, concepto tan caro a la tradición de la retórica.⁴⁶⁷ Poniéndose en el lugar de un orador, Marion pretende persuadir al auditorio fenomenológico de este nuevo campo de la fenomenicidad. Quizás, y sin exagerar, apostar a esta nueva posibilidad del fenómeno saturado implique una tarea de persuasión frente a la fenomenología histórica. Y este gesto de persuasión se entiende aún más si tenemos en cuenta que *Étant donné* se ubica como la primera aparición sistemática de este nuevo proyecto fenomenológico. Con todo, no solo encontraremos una especificación de diversas figuras del fenómeno saturado, sino también una “tópica” en general que irá desde la fenomenicidad pobre, pasando por la fenomenicidad de derecho común, hasta la posible tópica de los fenómenos saturados.

Siguiendo esta estrategia, Marion mostrará cómo cada una de las categorías previamente invertidas (junto con sus correspondientes características) adoptará aquí una figura específica. Como punto de partida, Marion señala algo que es primordial para entender la problemática de la fenomenicidad del fenómeno en su obra, y tal vez, en gran parte de la fenomenología francesa contemporánea. Pues se remite a la definición heideggeriana de fenómeno ofrecida en el §7 de *Sein und Zeit*, cuestión que ya hemos

Roggero, Jorge. (ed.), *El fenómeno saturado. La excedencia de la donación en la fenomenología de Jean-Luc Marion*, Buenos Aires, SB, Colección "Post-visión", 2020, pp. 191-200. Para lo segundo, Cf. Pizzi, M. (2019), "La controversia Falque-Marion sobre el *eicon* de cusano: ¿una insospechada concordancia philosophorum?", en *Escritos de Filosofía*, N° 6, Dossier "Los límites de la fenomenicidad", Centro de Estudios Filosóficos, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, pp. 106-124.

⁴⁶⁷ Para una profundización de la noción aristotélica de τόπος y su relación con las figura en la retórica (εἰκόων), cf. Aristóteles, *Retórica*, I 2, 1358a2-35.

señalado más arriba.⁴⁶⁸ Retomando un tema central a *Étant donné*, Marion nos recuerda que “darse (*se donner*) significa que el aspecto que tiende a mostrarse (...) debe darse también en persona, aunque en una medida variable”.⁴⁶⁹ Esto implica que la donación cumple su manifestación mediante el darse de un cumplimiento, pero no necesariamente en todos los casos.⁴⁷⁰ Por esto mismo, Marion afirma que los diferentes tipos de fenómenos pueden definirse según su grado de donación.

Así, tenemos tres niveles posibles en relación al grado de donación. En primer lugar, los “fenómenos pobres” en intuición. Este tipo de fenómeno es, como ya indicamos, el privilegiado por la metafísica, puesto que en estos encontramos una intuición nula o casi nula. Este tipo de fenómenos solo requiere una intuición en términos formales, como ocurre en matemáticas o una intuición categorial en lógica. Así, debemos hablar de “un privilegio epistémico” que “se invierte en un déficit fenomenológico radical”.⁴⁷¹ Esto implica la posibilidad de abordar cualquier fenómeno que posea un carácter incierto carente de certeza.⁴⁷²

Según Marion, esto involucra dos modos posibles de entender esta “ausencia de intuición” (*absence d’ intuition*) propia del privilegio epistémico de los fenómenos pobres. Por un lado, como “lo que no se da de ninguna manera”.⁴⁷³ Esto contradice la fenomenicidad en términos de donación, pues en este caso habría una penuria total, es decir, nada se daría a la intuición. Con respecto a nuestro recorrido, no habría exceso bajo ningún punto de vista. Por otro lado, “como un relevo de la intuición (manifestación) por la donación pura”.⁴⁷⁴ Esta posibilidad queda un tanto desdibujada, pues no es abordada en este apartado. Sin embargo, podemos interpretar que aquí Marion está hablando de una ausencia de intuición, no desde el punto de la carencia o privación de ella en pos del puro concepto, sino en tanto exceso eminente de la donación. Aquí la intuición cedería, no por penuria, sino por un sobrevenir excesivo de la donación. Con todo, esto excedería el campo posible de una fenomenología de la donación, pues nada sería dado a la intuición, y por ende, no habría elementos para elaborar algún tipo de análisis fenomenológico. Sin

⁴⁶⁸ Cf. p. 106 de la presente Tesis.

⁴⁶⁹ Marion, J.-L. (2013), *Étant donné. Essai d’une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, p. 364.

⁴⁷⁰ Cf. *Ibid.* p. 364.

⁴⁷¹ *Ibid.* pp. 365-366.

⁴⁷² Para esto, Marion cita la *Regula X* de Descartes. Cf. *Ibid.* p. 365.

⁴⁷³ *Ibid.* p. 365.

⁴⁷⁴ *Ibid.* p. 365.

embargo, algo igual que Marion, sería conveniente dejar abierto este problema que abordaremos más adelante, pues “requeriría otras distinciones”.⁴⁷⁵

En segundo lugar, los “fenómenos de derecho común” (*les phénomènes de droit commun*). Aquí ya no nos encontramos con una penuria radical de la intuición, sino más bien un cumplimiento intuitivo que puede, o bien resultar adecuado (la intuición iguala a la intención), o bien inadecuado. Este segundo caso implicaría que la intención resultaría parcialmente no confirmado por la intuición. Esta posibilidad de mayor o menor grado de adecuación se compensa, según Marion, a partir de la repetición y regularidad del fenómeno, elementos que encuentra de modo privilegiado en los objetos técnicos. Así, estos objetos técnicos o “productos” muestran que el concepto precede de modo radical a su donación. Y esto por el simple hecho de que la repetición permite “conocer de entrada y por adelantado las características de lo que llega al final de la cadena de producción”.⁴⁷⁶ Esto permite que el concepto no sufra jamás ninguna variación, y a su vez, que los objetos técnicos se puedan entender todavía bajo el paradigma de la objetualidad. Esto último solo es posible a causa de esta certeza que solo se logra a costa de la pura repetición. En estos casos, “la existencia no aporta más que un simple «complemento de posibilidad»”.⁴⁷⁷ A su vez, y para cerrar estos dos tipos de fenomenicidad, ni los fenómenos pobres ni los de sentido común puede hacer frente a un problema fundamental: la individuación.

Si los fenómenos deben reducirse, o bien a la certeza de su nula o casi nula intuición, o bien a la repetición constante, esto se debe a que la metafísica, tal como la entiende Marion, siempre pretendió eliminar todo tipo de perturbación que responda al exceso, y en este caso también a la individuación. El exceso no solo debe pensarse en un sentido eminente, sino también en aquello individual que se resiste a cualquier esquema que reconozca en los fenómenos la pura conceptualización.

Siguiendo con esto, el tercer modo de fenomenicidad son los “fenómenos saturados o paradójicos” (*phénomènes saturés ou paradoxes*). Si bien ya abordamos este concepto, Marion lo trabaja aquí en el marco de su tópica. Desde esta perspectiva, Marion los define como aquellos fenómenos “en los que la donación no solamente inviste por

⁴⁷⁵ *Ibíd.* p. 365.

⁴⁷⁶ *Ibíd.* pp. 368-369.

⁴⁷⁷ *Ibíd.* p. 368.

completo la manifestación, sino que también la sobrepasa y modifica sus características comunes”.⁴⁷⁸

Ya habíamos adelantado que la propuesta de Marion puede entenderse, desde nuestro punto de vista, como una filosofía que constantemente pone el acento en lo paradójico de los fenómenos, esto es, al modo de una práctica centrada en todo aquello que trastorne la fenomenicidad de los fenómenos bajo el imperio de la objetualidad. Aquí encontramos una definición aún más precisa. Las paradojas se definen como para-doxas, es decir “una contra-apariencia, la visibilidad en contra de la mención (...) lo que va en contra (πάρα) de la opinión corriente, de la apariencia, siguiendo los dos sentidos obvios de la δόξα”.⁴⁷⁹ Esto significa también lo que va en contra del predominio del concepto y la concepción de los fenómenos como representación. En otras palabras, las “paradojas” ofician como un cuestionamiento radical de nuestra “expectativa”, esto es, de nuestra reducción de los fenómenos al campo de los objetos.

En este ámbito de los fenómenos saturados o paradojas encontramos diversos modos de exceso. Por un lado, el fenómeno frente al Yo. Este último no puede constituir ni sintetizar la intuición en un objeto definido por un horizonte y reconducible a un concepto. Dicho de otro modo, el sujeto trascendental queda aquí reducido a una figura pasiva que se encuentra retrasado frente al avance e iniciativa del fenómeno. Por el otro, el fenómeno saturado o paradoja ofrece una inversión radical en términos de mostración. Es decir, “el fenómeno no se da ya en la medida en que se muestra, sino que se muestra en la medida (o, eventualmente, en la desmedida) en que se da”.⁴⁸⁰

Retomando una de las tesis centrales de esta obra, Marion pretende indicar que los fenómenos saturados no admiten ningún tipo de límite o control del concepto frente a la intuición que, en este campo, desborda y sobrepasa la intención. Nuevamente el exceso aparece como un tipo de fenomenicidad a ser reivindicada por la fenomenología, pues la metafísica no hizo más que reservarla al terreno de las excepciones o casos extraordinarios. Justamente, el intento de Marion consiste en sostener que esta suerte de “excepcionalidad” o “fenomenicidad límite” no va de suyo, sino que es una decisión metafísica a desarticular.

⁴⁷⁸ *Ibid.* p. 370.

⁴⁷⁹ *Ibid.* p. 370. Para esta propuesta, Marion cita un pasaje de la obra de Goclenius, filósofo escolástico alemán del siglo XV. Cf. *Ibid.* p. 370

⁴⁸⁰ *Ibid.* p. 371.

Ante esto, sostenemos que el camino propuesto por Marion permite ofrecer herramientas para analizar el exceso en un ámbito que no implica reducirlo al mero asombro de una mística mal entendida. Marion pretende sostener que, contrariamente a lo sostenido por la historia de la metafísica, los fenómenos saturados deberían entenderse como la medida de la fenomenicidad, y derivadamente comprender los fenómenos de sentido común y pobres. Así vemos como el exceso, lejos de ser algo de índole maravilloso, se erige como el paradigma de la fenomenicidad en cuanto tal.

A los fines de ilustrar esto, Marion nos ofrece su tópica de los fenómenos saturados que, ya no se guiará por el grado de intuición, sino por “la determinación sobre la cual la saturación se cumple en cada caso (cantidad, cualidad, relación, modalidad)”.⁴⁸¹ Y esto porque, en rigor, en cada una de estas figuras hay, por principio, saturación.

En primer lugar, debemos hablar del “acontecimiento” (*Événement*). Según Marion, esta figura se da de modo privilegiado en el “fenómeno histórico” al saturar la categoría de cantidad. Así, el “acontecimiento” despliega una fenomenicidad que “no se limita ni a un instante, ni a un lugar, ni a un individuo empírico, sino que desborda esas singularidades (...)”.⁴⁸² Volviendo un poco atrás en *Étant donné*, recordemos que el “acontecimiento” se puede pensar como una contra-experiencia en la medida en que es (1) irrepetible, (2) excesivo y (3) posible.⁴⁸³ Con estas tres notas, Marion pretende mostrar que el “acontecimiento” se exime de ingresar en un esquema causal metafísico, y que por ende, no puede pensarse como un fenómeno que porte una “razón definida”. Esto significa que, en tanto fenómeno saturado, el “acontecimiento” no puede reducirse al principio de razón suficiente, y por lo tanto, no es menester de ingresar en el campo de la objetualidad. Justamente, porque es irrepetible, excesivo y posible, podemos definirlo como no-objetual. Su fenomenicidad no puede ingresar en el dominio de la certeza ni de la repetibilidad de los objetos técnicos o “productos”.

En pocas palabras, el acontecimiento, como todo fenómeno saturado, desafía la fenomenicidad entendida meramente en términos objetuales. Tomando el ejemplo de la batalla de Waterloo, Marion sostiene que dicho fenómeno histórico implica una desmesura frente al intento de asignarle un horizonte único, pues “ni Fabrice, ni Flambeau, ni Chateaubriand, con las orejas bien abiertas, la han visto”.⁴⁸⁴ El

⁴⁸¹ *Ibíd.* p. 373.

⁴⁸² *Ibíd.* p. 374.

⁴⁸³ Cf. *Ibíd.* p. 276-286. La noción de neguentropía (*néguentropie*) la mantendremos en suspenso para abordarla más adelante.

⁴⁸⁴ *Ibíd.* p. 375.

acontecimiento, en tanto fenómeno saturado, no puede reducirse al campo de la visibilidad propia de los objetos. Es más, la historia como relato (*Historie*) lo demuestra, pues la batalla como fenómeno solo es posible de ser explicitado a partir de una cantidad indefinida de horizontes. Dicho de otro modo, la multiplicidad de interpretaciones en relación a un fenómeno histórico no hace más que corroborar su condición de acontecimiento, pues cada lectura busca comprender algo de ese carácter irrepetible, excesivo y posible que se manifiesta en la fenomenicidad del acontecimiento en cuanto tal.

Nuevamente, podemos dar cuenta de un exceso que antecede a la pluralidad de interpretaciones. En todo caso, Marion señala que esta inacababilidad de interpretaciones podemos asignar una “interobjetividad (...) como la suma de acuerdos y desacuerdos entre sujetos que constituyen parcialmente un no-objeto siempre a re-constituir”.⁴⁸⁵

En segundo, el ídolo, cuya fenomenicidad subvierte la categoría de la cualidad. Como ya hemos abordado, esta noción no es nueva en la obra de Marion, sino que puede verse como un tópico que vertebraba sus obras tempranas. Con todo, en *Étant donné* no adquiere meramente su acepción temprana. Aquí encontramos que el ídolo actúa como una figura límite, en tanto señala el aspecto “insostenible” y “deslumbrante” del fenómeno saturado. Su modo privilegiado de fenomenicidad se hace patente en el “cuadro”, pues “la intuición sobrepasa siempre el o los conceptos que se han propuesto para recogerla (...) cada mirada que se dirige al cuadro no hace percibir solamente, ni de entrada, lo que veo, sino el hecho mismo de que no logro captar con la mirada el cuadro en cuanto tal (...)”.⁴⁸⁶

A partir de todo lo señalado, Marion sostiene el ídolo se sustrae al objeto técnico, pues su fenomenicidad rehúsa cualquier intento de repetir una mirada que nunca puede, por definición, apresar su exceso deslumbrante. A su vez, Marion señala que cualquier comprensión teórica del ídolo no hace más que reducir el acceso a la donación misma, pues esto implica una comprensión por vía de la conceptualización. De algún modo, el cuadro exige y convoca que siempre vuelva a ser visto, pero no como una suerte de sumatoria de intuiciones o como un cúmulo de revisiones, sino que este “volver a ver”

⁴⁸⁵ Ibíd. p. 376. A partir de esta cuestión, podemos encontrar los primeros pasos de la relación compleja entre la fenomenología de la donación y la hermenéutica, pues en este pasaje Marion cita a Ricouer. Para este problema, cf. Roggero, J. (2020), “Problemas de la articulación entre fenomenología y hermenéutica en la obra de J.-L. Marion, en diálogo con la propuesta de C. Romano”, en *Logos. Anales del seminario de Metafísica*, Universidad Complutense de Madrid, Vol. 53, pp. 327-343.

⁴⁸⁶ Marion, J.-L. (2013), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, p. 376.

implica “intentar contener y resistir, de nuevo, lo que se da saturando intuitivamente a través del prisma de un concepto nuevo (o varios), de un horizonte diferente (o varios)”.⁴⁸⁷

El ejemplo dado por Marion del cuadro cubista vuelve a tener sentido aquí.⁴⁸⁸ Pero hay algo más que merece ser rescatado de este análisis. El ídolo ofrece, según Marion, la posibilidad de la individuación, puesto que el ídolo solo se muestra en tanto que me acaece a mí mismo en mi singularidad y en mi propia experiencia que se constituye en la serie de miradas que dirijo al cuadro. El ídolo, en tanto espejo invisible de mí, profundiza mi ipseidad. Así el exceso del ídolo se experimenta en un “solipsismo ineludible”.⁴⁸⁹ Otra vez, el exceso puede darse, a juicio de Marion, en la singularidad.

En tercer lugar, la “carne” (*chair*), figura que subvierte la categoría de la relación. Retomando los análisis de Michel Henry sobre la auto-afección de la vida,⁴⁹⁰ Marion destaca la instancia anterior a la intencionalidad entendida en términos de separación entre mención y cumplimento, entre el *Yo* y su objetivo, esto es, una dimensión previa a la conciencia entendida en términos extáticos. Así, originariamente la conciencia se define como aquello que se deja afectar radicalmente a partir de sí misma, y según Marion, esto se puede fenomenalizar en la “carne”. La razón de esto estriba en que “la carne se auto-afecta en la agonía, el sufrimiento y el dolor, como en el deseo, el sentir o el orgasmo”.⁴⁹¹ Esto significa que la carne ofrece una inmediatez que impide una separación o espacio en el que sería posible el éxtasis de la intencionalidad. La auto-afección provoca, nuevamente, un modo de solipsismo que ya pudimos apreciar en el ídolo. Con todo, este caso implica, no tanto una remisión a la serie de miradas del cuadro, sino por el simple hecho de que “nadie puede gozar o sufrir por mí (...) solo mi carne consigue individualizarme”.⁴⁹² La intimidad de la carne supera la ipseidad del ídolo y la lleva a su extremo.⁴⁹³

⁴⁸⁷ *Ibíd.* p. 377.

⁴⁸⁸ *Cf. Ibíd.* p. 333.

⁴⁸⁹ *Ibíd.* p. 377.

⁴⁹⁰ *Cf. Ibíd.* p. 378.

⁴⁹¹ *Ibíd.* p. 379. Es insoslayable el eco eckhartiano en las reflexiones de Michel Henry que Marion retoma al elaborar su noción de carne. Para esta cuestión, cf. Szeftel, M. (2018), “Phänomenologie der Geburt: der Einfluss von Meister Eckhart auf die Philosophie Michel Henrys”, en Enders, M. & Zaborowski, H. (eds.) *Jahrbuch für Religionsphilosophie*, vol. 16, pp. 141-160.

⁴⁹² Marion, J.-L. (2013), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, p. 380. Para esta singularización por vía de la carne, Marion retoma el concepto heideggeriano de *Jemeinigkeit* y lo traduce por *mienneté*. Seguimos a Bassas Vila, quien traduce este término por “mieidad”.

⁴⁹³ Este tratamiento también puede verse, como ya señalamos, en sus análisis sobre la noción cartesiana de *meum corpus* de la sexta meditación. *Cf. Marion.* (2013), *Sur le pensée passive de Descartes*, Paris, PUF, pp. 71-95/167-175.

Finalmente, en cuarto lugar encontramos el ícono, otra figura que, como pudimos observar, Marion ya había abordado en sus obras tempranas. En este caso, encontramos una inversión de la categoría de la modalidad que se expresa bajo el aspecto de lo inmirable y de lo irreductible. Fiel a las reflexiones elaboradas en *Dieu sans l'être* y *Prolegomènes à la charité*, Marion nos señala aquí que el ícono se fenomenaliza como una contra-mirada, pues “no tolera la mirada de ningún espectador, sino que ejerce inversamente su propia mirada sobre el que lo encara”.⁴⁹⁴ Esto implica que la mirada del Otro, que no se deja ver, se fenomenaliza como una mirada invisible. De este modo, oficia como una renuncia del “Yo” a su función trascendental de constitución, transformándose así en un “testigo” (*témoin*) de una invisibilidad que, lejos de serle ajena, lo constituye.

De un modo más concreto, el Otro, en tanto fenómeno saturado, “me precede en el orden de la manifestación”.⁴⁹⁵ La novedad que encontramos aquí frente a obras previas estriba en que el ícono es definido como un fenómeno que reúne en sí mismo las características de las tres figuras previas. Del mismo modo que el acontecimiento histórico, implica y requiere una adición de horizontes en su narración. Así, el ícono implica una “teleología”. Al igual que el ídolo, el ícono reclama “ser visto una y otra vez”, aunque implique una resistencia imposible y una contra-intencionalidad. Finalmente, de la misma manera que la carne, ejerce una individuación que afecta y trastorna al “Yo”.⁴⁹⁶

Con todo esto, Marion pretende mostrar que el ícono reúne todas las notas centrales de la definición de “fenómeno como dado”, y así se cumplen dos cuestiones. Por un lado, el ícono ofrece la más acabada formulación de un campo de los fenómenos que escapa a las delimitaciones de la objetualidad y de la enticidad, y por otro lado, actúa como paradigma de la iniciativa originaria del fenómeno que se muestra en y a partir de sí mismo. El ícono permitiría afirmar la “legitimidad fenomenológica” (*légitimité phénoménologique*) de los fenómenos saturados, y a su vez, su privilegio frente a los fenómenos de derecho común y los fenómenos pobres de intuición.

Ante todo esto, no podemos dejar de señalar como la insistencia en el exceso como modo privilegiado de los fenómenos y un campo legítimo a ser explorado vertebrado todo el análisis marioniano, no solo desde la fenomenología, sino contra y desde la historia de la metafísica. En el primer caso (fenomenología), se trata de fundamentarlo; en el segundo (metafísica), de insistir en su olvido.

⁴⁹⁴ Marion, J.-L. (2013), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, p. 380.

⁴⁹⁵ *Ibid.* p. 382.

⁴⁹⁶ Cf. *Ibid.* p. 382.

Exceso y revelación: entre fenomenología y teología

Hasta aquí pudimos analizar cómo los fenómenos saturados implican, por un lado, una propuesta fenomenológica en tanto campo de ampliación de la fenomenicidad, y por el otro, una lectura a contrapelo de la metafísica, en la medida en que insisten en una búsqueda o reconocimiento de instancias donde el predominio del concepto pierde su vigencia. Para el primer caso, tanto la definición del fenómeno saturado desde la inversión de las categorías kantianas del entendimiento, como la tópica recién abordada. En el segundo caso, desde los orígenes del pensamiento de Marion hasta los *Trois exemples* (Descartes, Kant y Husserl) analizados. Sin embargo, todavía no hemos dicho nada sobre la otra gran disciplina que atraviesa los análisis de Marion: la teología. De un modo más directo: ¿Qué ocurre con la teología en *Étant donné*?

Para responder esta cuestión, tomaremos como hilo conductor lo que Marion define como el “fenómeno de la revelación” (*phénomène de révélation*). Aquí se encuentra, a nuestro juicio, un ejemplo del modo de filosofía que practica Marion. Si en teología la revelación supera toda fenomenicidad, ¿por qué deberíamos hablar de un “fenómeno”? ¿Acaso el exceso de la revelación puede ser comprendido fenomenológicamente? Más aún, ¿qué se gana con esta estrategia? Hablar de un “fenómeno de revelación” puede verse como una “paradoja” en el sentido planteado por el propio Marion, pues contraviene nuestra experiencia en términos objetuales y desafía a la fenomenicidad tal como la entendemos en nuestra cotidianidad.

De modo preliminar, ubicaremos a la relación entre fenomenología y teología como un caso de situación paradójal. Con todo, la paradoja requiere ser recorrida. Las tesis ofrecidas al respecto en *Étant donné* son claras: (1) el fenómeno de *revelación* debe concebirse como “la última variación posible de la fenomenicidad del fenómeno en tanto que dado”.⁴⁹⁷ Así, la revelación aparece como un modo de fenomenicidad que concierne a la fenomenología de la donación, y por ello, a los fenómenos saturados. (2) El fenómeno de revelación debe comprenderse como una “simple posibilidad”.⁴⁹⁸ Esto implica un punto central de la propuesta de Marion: la diferencia entre la revelación como posibilidad (fenomenología) y como efectividad (teología).

Desde este horizonte, la fenomenología no puede tomar una decisión acerca del darse efectivo o no de una revelación, pero lo que sí puede hacer es establecer que “un tal

⁴⁹⁷ *Ibíd.* p. 384.

⁴⁹⁸ *Ibíd.* p. 385.

fenómeno de revelación debería tomar la figura de la paradoja de las paradojas”.⁴⁹⁹ Así, el proyecto marioniano puede entenderse como un intento por liberar a la fenomenicidad de los fenómenos de los límites impuestos por la objetualidad.

Con todo, ¿podemos hablar de un máximo de fenomenicidad? Esta distinción entre posibilidad y efectividad que nos lleva a la pregunta por el máximo de la fenomenicidad supone, por lo menos, dos cuestiones. Por un lado, que “el máximo eventual debe seguir siendo un fenómeno”, y por el otro, “el máximo debe seguir siendo una posibilidad”.⁵⁰⁰ Dicho de otro modo, la revelación debe seguir siendo abordada como fenómeno, es decir, desde su pura posibilidad.

Señalado todo esto, la revelación aparece en fenomenología como una posibilidad que puede definirse en términos de superlativo *παραδοξότατον* (paradoja de segundo grado o paradoja de paradojas), hallable, según Marion, en Atanasio, Gregorio de Nisa, y Cirilo de Alejandría.⁵⁰¹ Por “posibilidad” no debemos entender una serie de condiciones previas impuestas *a priori*, sino más bien “liberar su posibilidad destruyendo todas las condiciones pre-requeridas para la fenomenicidad”.⁵⁰² En este sentido, posibilidad implica el proyecto de liberación de la intuición de su penuria a causa del concepto y su dominio total en el campo de la metafísica. Los fenómenos saturados ofician como una liberación de la fenomenicidad. Dando un paso más, el fenómeno de revelación se definirá también como “la posibilidad de la imposibilidad” (*possibilité de la impossibilité*).⁵⁰³ Ahora bien, “imposibilidad” no implica aquí una suerte de negación o privación de la posibilidad, sino más bien la posibilidad que “asimila la imposibilidad”, esto es, una posibilidad que descubre un exceso en el darse del fenómeno y pretende recibirlo en cuanto tal.

Si el ícono contiene, de algún modo, las notas centrales de las restantes figuras (acontecimiento, ídolo y carne), ahora el fenómeno de revelación concentrará en sí mismo las cuatro acepciones del fenómeno saturado, y por ello, como ya señalamos, debemos hablar aquí de saturación de segundo grado. El ejemplo para esta saturación de saturación será, según Marion, “la manifestación de Cristo” (*La manifestation du Christ*).⁵⁰⁴ Y esto

⁴⁹⁹ *Ibíd.* p. 385.

⁵⁰⁰ *Ibíd.* p. 384.

⁵⁰¹ *Cf. Ibíd.* p. 385.

⁵⁰² *Ibíd.* p. 386.

⁵⁰³ *Ibíd.* p. 386. Este tópico lo retomaremos más adelante cuando analizamos el análisis marioniano del vocablo cusano *possest* en *Certitudes négatives* (2010) y otras obras afines.

⁵⁰⁴ *Ibíd.* p. 388.

se debe a que Cristo respeta en su fenomenicidad cada una de las inversiones de las categorías kantianas.

Según la cantidad, el fenómeno de Cristo se da como un acontecimiento, puesto que es imprevisible, excesivo y una posibilidad. Este carácter acontecimental de Cristo puede verse, según Marion, en las propias profecías que no hacen otra cosa que manifestar el exceso y la saturación del “que debe venir” (ὁ ἐρχόμενος; Juan, 1, 15 o 27).

Según la cualidad, la figura de Cristo sobrepasa lo que cualquier mirada puede soportar, pues, tal como señala Marion, “lo insostenible consiste nada más y nada menos que en el puro y simple reconocimiento de Cristo en cuanto tal”.⁵⁰⁵ Dicho de otro modo, la fenomenicidad de Cristo resulta en sí misma excesiva, cumpliendo así la paradoja del ídolo: colmar la visión hasta el punto de “ya no ver a fuerza de ver”.⁵⁰⁶

Según la relación, Cristo aparece como un fenómeno absoluto, pues anula toda relación al saturar todo horizonte. La carne se manifiesta sin ninguna necesidad de una relación que implique una concepción extática, un salir fuera de sí, pues Cristo responde a la auto-afección que implica la paradoja de la carne. De este modo, la carne implica la subversión del horizonte único y la necesidad de una pluralidad imposible de definir. Esto se ve claramente, a juicio de Marion, en la relación de inadecuación que hay entre Cristo y los escritos que lo describen. Incluso el reducir los actos de Cristo a escritos exige otros horizontes, otros mundos que puedan acoger la pluralidad indefinida de horizontes y su imposibilidad constitutiva. Esto se hace patente, según Marion, en la pluralidad de nombres que recibe Cristo. Justamente, solo puede recibir múltiples nombres porque ninguno agota en sí su fenomenicidad, es decir, ningún horizonte de nominación puede nombrar lo que satura. Así, Cristo “admite todos los nombres y los rechaza todos (πολυώνυμον καὶ ἀνώνυμον)”.⁵⁰⁷

Finalmente, según la modalidad, Cristo expresa la fenomenicidad del ícono.⁵⁰⁸ Esto implica que la mirada de Cristo oficia como la contra-mirada del Otro, pues “soy yo el constituido por él como su testigo y, así, no es él quien resulta constituido por un *Yo* trascendental, sea cual sea”.⁵⁰⁹ Cristo transforma al sujeto constituyente en un simple testigo. Y esto porque no da a ver nada, es decir, Cristo no ofrece una visibilidad

⁵⁰⁵ *Ibíd.* p. 390.

⁵⁰⁶ *Ibíd.* p. 391.

⁵⁰⁷ *Ibíd.* p. 393.

⁵⁰⁸ Esta cuestión la retomaremos cuando abordemos la lectura que ofrece Marion del *De visione dei* de Nicolás de Cusa.

⁵⁰⁹ *Ibíd.* p. 393.

de objetos, sino que convoca la mirada hacia una instancia que hemos abordado aquí bajo la noción de “saturación”. De este modo, la figura de Cristo, no solo reúne los cuatro tipos de paradoja, sino que, del mismo modo que el ícono, ofrece un “redoblamiento” (*redoublement*) de la saturación. Dicho de otro modo, “el fenómeno saturado culmina en la paradoja del tipo de la revelación, al concentrar en él (...) un acontecimiento, un ídolo, una carne y un ícono, todos a la vez”.⁵¹⁰

Esta postura que hemos descrito hasta aquí tiene una serie de implicancias para la fenomenología en su conjunto. Un primer punto interesante consiste en observar que la saturación bajo la figura de Cristo “excede el concepto mismo de máximo”.⁵¹¹ Esto implica que podemos, en tanto posibilidad, describir un fenómeno que se *da* sin reserva alguna. Ya Marion nos había advertido que la fenomenología solo describe posibilidades, y la revelación como fenómeno no es más que un análisis de la posibilidad de su fenomenicidad. De este modo, la fenomenología debe mantenerse separada de la teología en lo que respecta a la decisión de la efectividad de la revelación. La fenomenología nunca podría decir algo en relación a ello, y esto porque “el hecho (si lo hay) de la Revelación excede el dominio de toda ciencia, incluida la fenomenología”.⁵¹²

Así, encontramos en *Étant donné* una diferencia marcada entre la fenomenología y la teología. Esta estriba, por lo que hemos podido analizar, no en el tema, sino en el modo de acceder al mismo. Mientras que la fenomenología opera (en cualquier ámbito) mediante una descripción de posibilidades, la teología aborda sus temas desde la efectividad. Por esto mismo, y de un modo sumamente agudo, Marion responde a las críticas ofrecidas por Janicaud, dado que “(...) la fenomenología no tendría el poder de efectuar un giro hacia la teología. Y hay que ignorarlo todo sobre teología, sobre sus procedimientos y sus problemáticas para considerar tan siquiera esa inverosimilitud”.⁵¹³

Por todo esto, la fenomenología nunca podría saltar hacia la teología. Creer que eso sería factible no es más que una confesión de ignorancia. Sin embargo, aunque pretenda quedarse en esos límites, Marion va un poco más allá. En relación al “aparecer de Dios”, Marion se pregunta si esto no sería acaso una ocasión para ampliar la noción de posibilidad en fenomenología. Esto implica que, aunque la fenomenología solo trabaje con la “posibilidad” de la revelación, la teología parecería poder instruirlo en lo

⁵¹⁰ *Ibíd.* p. 395.

⁵¹¹ *Ibíd.* p. 395. Más adelante retomaremos este tema al trabajo la recepción que practica Marion del pensamiento de Nicolás de Cusa.

⁵¹² *Ibíd.* p. 387.

⁵¹³ *Ibíd.* p. 387.

concerniente a la ampliación de la fenomenicidad. Retomando a Husserl, Marion muestra como este, si bien pretende abordar a Dios desde la estricta posibilidad fenomenológica, con todo no es capaz de comprender el fenómeno de la revelación, puesto que Husserl se queda aferrado a una concepción “trascendente” de Dios que debe ser puesta entre paréntesis, y por ello, pasar por el tamiz de la reducción.⁵¹⁴ Otro problema consiste, a juicio de Marion, en la relación entre el fenómeno de revelación y el “apofatismo”.

Como ya hemos advertido, Marion presente y presentará a lo largo de su obra una serie de objeciones a la concepción de una teología negativa o apofática como un corpus sistemático.⁵¹⁵ Sin embargo, preservando nuestro análisis a *Étant donné*, Marion muestra que el apofatismo mantiene todavía una posición metafísica al llevar hasta el extremo una “penuria intuitiva radical” (*pénurie intuitive radical*).⁵¹⁶ Con esto, no debemos olvidar que para Marion el exceso siempre es de intuición. Dicho de otro modo, la noción de exceso que se pone en juego en la fenomenología nunca es conceptual, sino puramente intuitivo. La vía apofática va en contra de la intuición saturada que, por lo menos en un primer momento, no puede no deslumbrar y no dar a ver. “No dar a ver” no significa negación de cualquier posible intuición, sino que el fenómeno saturado no da a ver ningún objeto, y esto no equivale a una falta de intuición como supone, a juicio de Marion, el apofatismo.

Si bien estos problemas se amplifican y clarifican en obras posteriores, Marion indica que la paradoja de las paradojas no debe optar, ni por una vía katafática ni por una vía apofática.⁵¹⁷ Los fenómenos saturados, campo abierto formalmente en *Étant donné*, nos ofrece, no solo una tematización de fenómenos que exceden el dominio de la objetualidad o el terreno de la enticidad, sino un abordaje del exceso en cuanto tal. Así,

⁵¹⁴ Cf. Pizzi, M. (2020), “Alcanzar a Dios sin Dios. La relación entre fenomenología y teología en Edmund Husserl y Jean-Luc Marion”, en *Areté. Revista de Filosofía*, Vol. 32, Nº 2, pp. 417-441. Aquí intentamos mostrar dos cosas: (1) la relación entre fenomenología y teología, lejos de ser una cuestión que surge en la fenomenología francesa contemporánea, es parte constitutiva de la historia misma de la fenomenología. (2) Pese a esta relación hallable en los orígenes mismos de la fenomenología, debemos señalar que la teología se dice de muchas maneras. Así, mientras que en Husserl observamos la apropiación de una teología de corte positiva, en Marion hallamos una teología mística de corte dionisiano. Esto último lo mostraremos con más detalle en el capítulo dedicado a la recepción marioniana de Dionisio Areopagita.

⁵¹⁵ Este tema lo abordaremos más adelante en la recepción marioniana de Dionisio Areopagita, elaborada en el Cap. VI de *De surcroît* (2001).

⁵¹⁶ Marion, J.-L. (2013), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, p. 398. Aquí Marion aclara que esta postura crítica frente al apofatismo la debe a las críticas de D. Frank y T. Carlson, mostrando su diferencia frente a este tema en *Dieu sans l'être*.

⁵¹⁷ Como veremos más adelante en el capítulo dedicado a Dionisio Areopagita, la crítica marioniana a la vía katafática y a la vía apofática no implica desestimar ninguno de estos caminos, sino más bien concentrar los análisis fenomenológicos en la vía mística, que, aunque a veces se confunda con la vía apofática, no pueden identificarse. Este puede verse, a nuestro juicio, como uno de los núcleos de la discusión que entablan Marion y Derrida, pues el segundo parece identificar la vía apofática con la vía eminente.

encontramos nuevamente cómo el exceso se enraíza en lo más íntimo de la propuesta fenomenológica de Marion. Sin embargo, también vemos, y así confirmamos los movimientos propios de las primeras obras de Marion, que el exceso atraviesa tanto la fenomenología como la teología. Desde la paradoja cristológica en *L'Idole et la distance*, hasta el fenómeno de revelación y su figura en Cristo, la teología ha estado siempre al servicio de una ampliación de la fenomenicidad. Aunque la fenomenología se concentre para Marion en la posibilidad de los fenómenos, sostenemos que la efectividad de la teología ha servido siempre como un suelo fértil para ampliar esa posibilidad incipiente de la fenomenología.

Para cerrar este apartado, no podemos dejar de analizar un tema que nuevamente requiere al exceso como su hilo conductor: ¿acaso podemos hablar de un fenómeno dado sin intuición? Desglosando esta pregunta, podemos decir que su núcleo problemático estriba en elucidar cómo sería posible que la donación se cumpla sin intuición. Previamente habíamos mostrado cómo Marion critica el apofatismo por negar la posibilidad de una saturación de la intuición. Con todo, este problema implica que la intuición deja de ejercer su tarea cuando lo que se da no es ni un objeto ni un ente, es decir, cuando solo hablamos de “lo puramente dado”. Allí sí sería válido hablar de una donación sin intuición.

Para describir de modo más detallado la posibilidad de una donación sin intuición, Marion ofrece tres ejemplos de estricto corte derridiano.⁵¹⁸ En primer lugar, “dar el tiempo”. Aquí la donación hace que se muestren fenómenos no objetivables, y por ende, no movilizan ninguna intuición.⁵¹⁹ En segundo lugar, los casos en los que la donación permite que se muestren fenómenos no-entes, “fenómenos que por definición, no tienen que ser”.⁵²⁰ “Dar la muerte” aparece como un caso de este tipo de donación sin intuición, puesto que la muerte no puede ofrecer un ente, y solo puede darse a costa de ya no ser. Finalmente, en tercer lugar, “dar la propia palabra”, donación sin intuición que implica “un don venidero (...) el soldado o el amante, igualmente dispuesto a arriesgar sus vidas en un duro combate”.⁵²¹ Con esto, Marion pretende señalar fenómenos que escapan a la enticidad y la objetualidad. “Dar la palabra”, el prometer, nunca fenomenaliza algo

⁵¹⁸ Cf. Derrida, J. (1991), *Donner les temps*. “I: la fausse monnaie”, Paris, Galilée; Cf. Derrida, J. (1999), *Donner la mort*. “Suivi de la littérature au secret. Une filiation impossible”, Paris, Galilée; Cf. Derrida, J. (1988), *Mémoires pour Paul de Man*, Paris, Galilée.

⁵¹⁹ Cf. *Ibid.* p. 401.

⁵²⁰ *Ibid.* p. 401.

⁵²¹ *Ibid.* p. 402.

presente, sino que siempre implica un confiar que excede cualquier nivel de intuición, y por ello solo puede fenomenalizarse a costa de una palabra futura que, de ser dada sin reservas, ya se ha cumplido sin ningún tipo de intuición.

Recibir el exceso: la figura del adonado

Si bien en este trabajo pretendemos concentrarnos, tal como hemos hecho, en las consecuencias del exceso en el fenómeno saturado, podemos al menos señalar algunos puntos centrales de una subjetividad reformulada en *Étant donné*. Y esto por el simple hecho de que, si bien Marion reformula la fenomenología histórica en muchos sentidos, con todo la correlación subjetividad-fenómeno no es abandonada.

Esta subjetividad reformulada se definirá bajo el nombre de “adonado”. Como ya señalamos, esta nueva figura es, a juicio de Marion, una exigencia que surge de las posibilidades abiertas por el fenómeno saturado y el privilegio de la donación. Este campo exige una reformulación de la subjetividad, pues ¿cómo es posible seguir pensando el exceso que adviene por sí mismo desde una subjetividad entendida en términos trascendentales?

Podemos encontrar esta figura del “adonado” en una serie de reflexiones previas. Ya el “interpelado” (*interloqué*) en la “tercera reducción” de *Reduction y donation* apunta en una dirección a una subjetividad que, lejos de definirse en términos activos y constituyentes, da lugar a una instancia anterior y a una suerte de capacidad receptora.⁵²² Esto implica que el “adonado” emerge como una exigencia de una fenomenología concentrada en la donación y el don.⁵²³ Nuevamente, la donación, y por ende el don, tienen una preeminencia fenomenológica frente a una subjetividad entendida en términos metafísicos.

Como el mismo Marion indica, esta subjetividad reformulada a la luz de la donación puede encontrarse ya en las nociones de anamorfosis (*anamorphose*) y testigo (*témoin*). En este contexto, en relación a la “anamorfosis”, Marion sostiene que esta

⁵²² Marion, J.-L. (1989), *Réduction et donation*, “Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie”, Paris, PUF, pp. 289-305.

⁵²³ El tratamiento del “don” ocupa todo el Libro II de *Étant donné*. Cf. *Ibíd.* pp. 119-196. Para este tema, cf. Vinolo, S. (2019), *La fenomenología de la donación como relevo de la metafísica*, Ecuador, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, pp. 60-76. Cf. Roggero, J. (2019), “El problema de la donación en la fenomenología de Jean-Luc Marion”, en *Areté. Revista de Filosofía*, Vol XXXI, N° 1, pp. 191-215.

implica la dinámica de surgimiento del fenómeno dado, pues “(...) para ascender al aparecer, tiene que atravesar una distancia (...) que lo separa de ese su aparecer y entregarse pues a él (...) siguiendo un eje inmanente, sobre el cual el *Yo* debe alinearse para recibir un aparecer”.⁵²⁴

Con esta dinámica, Marion procura explicitar el ascenso del fenómeno, desde una primera forma informe sin ninguna figura identificable y sin ningún tipo de autoridad sobre la mirada, pasando a una forma de segundo grado que ofrece una visibilidad al fenómeno como su primer aparecer. Este proceso pretende, una vez más, resaltar que “el fenómeno toma *forma* a partir de sí mismo (...) es él mismo el que se da a ver desde sí mismo”.⁵²⁵ De nuevo, el sujeto queda desplazado (por lo menos en un primer momento) de su operación constituyente frente a la iniciativa del fenómeno.

Este corrimiento del sujeto podemos apreciarlo siguiendo el segundo concepto ofrecido por Marion para reconstruir la figura del “adonado”: el “testigo”. Con esta noción, Marion no hace más que indicar la situación que el sujeto afronta frente al fenómeno saturado. Así, el sujeto ya no es constituyente, sino constituido. Es decir, el “testigo” indica que el “Yo” pierde la iniciativa frente a toda manifestación, puesto que “no puede leer ni interpretar el exceso de intuición”.⁵²⁶

En este marco, el “adonado” solo cobra vital importancia si reiteramos (como el mismo Marion lo hace incontables veces) que este nunca debe desligarse de la preeminencia del “sí” del fenómeno, que “transmuta el *Yo* en un testigo, según una anamorfosis constrictiva, porque invierte en primer lugar el nominativo (...) en un dativo más original que designa el a quien/a lo que de su asignatario (*attributaire*)”.⁵²⁷ Como ya pudimos apreciar, el “adonado” oficia para Marion como una respuesta general frente a las diversas formulaciones que pretenden ofrecer un desplazamiento del sujeto metafísico propio de la trascendentalidad. Y esto por una exigencia fundamental. Si la fenomenología de la donación pretende ofrecer una dimensión de la fenomenicidad que no se reduzca a la dimensión metafísica de la objetualidad, entonces la subjetividad tampoco puede redundar en su estricta versión metafísica como sujeto activo y

⁵²⁴ Marion, J.-L. (2013), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, p. 203.

⁵²⁵ *Ibíd.* p. 206.

⁵²⁶ *Ibíd.* p. 356.

⁵²⁷ *Ibíd.* p. 406.

constituyente de experiencias que, como el mismo Marion muestra a partir de Kant, siempre es, por definición, experiencia de objetos.⁵²⁸

Sin embargo, Marion ofrece una posible objeción fenomenológica a la figura del asignatario. Esta podría resumirse del siguiente modo: si podemos afirmar que el don puede darse, tanto sin donatario como sin donador (e incluso sin don dado), ¿por qué entonces el retorno a un privilegio del donatario bajo la figura del asignatario?⁵²⁹ La respuesta es sencilla: porque es una exigencia de la descripción fenomenológica la remisión al “sí” del fenómeno y su consiguiente recepción. Así, el “asignatario” cobra sentido porque, la puesta en paridad del donatario y el donador solo es plausible para el don, instancia que depende de la donación. Dicho de otro modo, el don depende de la donación, y no a la inversa. Esto descansa en la siguiente afirmación: “la fenomenicidad de la donación pura destruye y se libera de la reversibilidad del modelo del intercambio, que restringe y deteriora la economía del don”.⁵³⁰ Con esto, Marion profundiza la crítica a la concepción metafísica del don que abordó en el Libro II de *Étant donné*, toda vez que el don, en su sentido fenomenológico, desarticula el dualismo sujeto-objeto. Así, el sujeto pierde su carácter activo frente a un don anterior que se fenomenaliza como la recepción de un exceso que nunca puede configurarse como objeto.⁵³¹

Otro punto central de esta subjetividad entendida como “adonado” puede verse en las objeciones formales al “Yo trascendental” y al “Yo empírico” que ensaya Marion. Si bien no es nuestro objetivo detallar cada uno de estos puntos, con todo me parece interesante detenernos en un punto. En cuanto a la objeción trascendental, Marion indica que frente a la universalidad abstracta que el sujeto trascendental asegura en detrimento de su identidad, el asignatario aboga por el reconocimiento de una individualidad radical. Esto significa que definir al sujeto mediante el “yo pienso” no hace más que ignorar y deslegitimar su finitud originaria, y con ello se lo condena al más puro y pleno solipsismo.

⁵²⁸ En este contexto, Marion ofrece dos objeciones contra la figura del asignatario. La primera, metafísica; la segunda, fenomenológica. En relación a la primera, Marion retoma a Kant, para indicar que, desde la fenomenología de la donación, no debemos señalar que la “apercepción” se juega a partir del “yo pienso”, sino desde el “yo soy afectado”. Así, el “asignatario” debería más bien definirse por la pasividad de la sensibilidad y no por la apercepción trascendental, puesto que, frente a la donación, el sujeto de la “síntesis” pierde su estatuto de “origen”. Cf. *Ibid.* pp. 407-408.

⁵²⁹ Para este tema, cf. *Ibid.* pp. 133-169.

⁵³⁰ *Ibid.* p. 410. Aquí se encuentra presupuestas una serie de cuestiones. Por un lado, una crítica al concepto antropológico de don expuesto por Marcel Mauss en su obra *Essai sur le don* (1924). Por otro lado, la discusión entre Derrida y Marion acerca del don. Cf. Marion, J.-L. (2012), “Sur le don: une discussion entre Jaques Derrida et Jean-Luc Marion”, en *Figures de la phénoménologie, Husserl, Heidegger, Levinas, Henry y Derrida*, Paris, Vrin, pp. 189-215.

⁵³¹ Cf. Marion, J.-L. (2013), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, pp. 119-196.

Por todo esto, y entrando en la objeción empírica al “Yo”, Marion propone reemplazar el “yo pienso” por el “yo soy afectado”.⁵³² Si bien el “yo empírico” sigue conformando una dualidad esencial con el “yo trascendental” a causa de su trasfondo metafísico, Marion nos advierte que el “yo empírico” deja entrever la primacía de la receptividad de la donación, y por ello, abre la posibilidad radical de la individuación.

Señalado todo esto, Marion nos ofrece una serie de conclusiones acerca de esta subjetividad entendida en términos de “asignatario” y “adonado”. En primer lugar, el “asignatario” cumple la función de transmutar la donación en manifestación, “permitiendo que lo que se da se muestre a partir de sí”.⁵³³ En esto consiste su “recibir”. De este modo, el asignatario es interpretado por Marion en términos de “filtro” o “prisma”.⁵³⁴ Con esta metáfora del prisma, Marion quiere mostrar cómo el asignatario, lejos de producir algún tipo de visibilidad, solo la hace surgir a partir de su pasividad. Esta instancia del asignatario como prisma de la donación no se deja apresar bajo la “cuadratura de la fenomenicidad construida” (noúmenos, fenómenos, objetos, etc).⁵³⁵

Siguiendo esto, hasta ahora vimos cómo el asignatario recibe el fenómeno dado y le ofrece un primer visible, esto es, una mostración. Sin embargo, y como señala Marion, podemos pensar un paso más: un fenómeno dado en tanto saturado. En esta instancia, pasamos del asignatario al adonado por vía de la “llamada” ¿Cómo es posible esto? Siguiendo las mismas ideas ofrecidas en *Reduction et donation* sobre la “llamada” y su “tercera reducción”,⁵³⁶ Marion agrega aquí la contra-intencionalidad icónica del Otro como vía de acceso a la “llamada”. Desde este convocatoria sin origen, el Otro llama dando lugar al adonado como aquel que ha respondido la llamada. El adonado nace así a partir de cuatro rasgos. En primer lugar, la “convocación” (*convocation*), es decir, “una llamada lo suficientemente potente e imperiosa como para que deba entregarse a ella”;⁵³⁷ en segundo lugar, la “sorpresa” (*surprise*). El “interpelado” (*interloqué*) es convocado a algo que escapa a toda objetualidad, contradiciendo así la intencionalidad. En tercer lugar, la “interlocución” (*interlocution*) como la instancia desigual en la que el adonado es

⁵³² Cf. *Ibíd.* pp. 416-417.

⁵³³ *Ibíd.* p. 430.

⁵³⁴ Más adelante intentaremos pensar esta metáfora del prisma ofrecida por Marion a partir de la lente de berilo cusana, pues pretenderemos mostrar que en Nicolás también se hace presente una subjetividad que puede entenderse en régimen de donación bajo la noción de adonado. Para una versión reformulada de este tema, Cf. Marion, J.-L. (2001), *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, pp. 58-60.

⁵³⁵ *Ibíd.* p. 432.

⁵³⁶ Cf. Marion, J.-L. (1989), *Reduction et donation*, Paris, PUF, pp. 289-297/ 301-305.

⁵³⁷ *Ibíd.* p. 436.

llamado y puesto como un puro dativo. Esto permite, según Marion, la apertura del adonado a la alteridad, y por ende, la desaparición de todo solipsismo trascendental.

Finalmente, la “facticidad” (*facticité*) o “individuación” (*individuation*). Aquí se lleva hasta sus últimas consecuencias la fenomenicidad de la llamada, en la medida en que el adonado reconoce que la llamada siempre ha estado ahí. Esto significa que, fiel al temple filosófico de Marion que ya hemos notado varias veces, la llamada reviste “una nueva paradoja (...) no puede negarse, ni denegarse, puesto que todo aquel que pretenda recusarla debe de entrada admitir que proviene de ella”.⁵³⁸ De este modo, Marion lleva hasta las últimas consecuencias la propuesta de la fenomenología de la donación y su correspondiente subjetividad retraducida como “adonado”. Y ello porque la ipseidad o individuación radica en algo que no depende bajo ningún punto de vista del adonado, esto es, “la palabra originariamente oída de la llamada, no pronunciada por *mi*”.⁵³⁹

Consideraciones finales

Para cerrar este apartado, no podemos más que señalar que hasta aquí hemos ofrecido una lectura general de los elementos que se ponen en juego a la hora de tematizar el “exceso” en la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion. Aparece de este modo como elementos centrales el campo de los fenómenos saturados (la inversión de las categorías kantianas del entendimiento y la *topique*), y su reverso desde una subjetividad redefinida en términos de “asignatario” y “adonado”. Así, la fenomenología de Marion se presenta, aunque paciente y respetuosamente, como una reformulación radical de hacer fenomenología, no porque pretenda eliminar la práctica fenomenológica tradicional (Husserl y Heidegger), sino porque, como hemos intentado mostrar, la exigencia de abordar la donación en su sentido más preciso y laborioso conlleva necesariamente una reformulación total de los conceptos fenomenológicos tal como han sido pensados en su derrotero histórico. Y nuevamente, como pretendimos sostener, la fenomenología de la donación puede leerse como una liberación de lo que había quedado en los márgenes de la fenomenología a causa del imperio metafísico del concepto: el exceso de intuición.

⁵³⁸ *Ibíd.* p. 441.

⁵³⁹ *Ibíd.* p. 441.

2.5 “Exceso” (*excess*) y “demasiá” (*surcroît*): Profundizaciones sobre el fenómeno saturado en *De surcroît* (2001)

Hasta aquí hemos abordado los puntos centrales de la propuesta fenomenológica de Jean-Luc Marion en relación a la noción de exceso y su última deriva en el fenómeno saturado. Testimonio de esto son, tanto la postulación sistemática del fenómeno saturado, como sus diversos modos bajo la inversión de las categorías kantianas del entendimiento y su correspondiente *topique*. *De surcroît* (2001) aparece, a juicio de Marion, como el cierre de una trilogía iniciada con *Reduction et donation* (1989) y continuada con *Étant donné* (1997). Así, Marion pretende revisar los temas centrales de su fenomenología de la donación, esto es, el primado de la donación, los cuatro tipos de fenómenos saturados establecidos en su *topique*, y analizar con mayor profundidad las consecuencias previamente asentadas de la *Revelation* como fenómeno saturado *par excellence*. Sostenemos que todos estos temas señalados pueden entenderse como un modo de profundizar en el problema del “exceso” como tal.⁵⁴⁰

Uno de los puntos que deseamos destacar de esta reformulación consiste en una distinción semántica que Marion ofrecerá en relación a esta cuestión. Así hablará, por un lado de la “demasiá” (*surcroît*), y por el otro, del “exceso” (*excess*). ¿Qué implica esta nueva sutileza? Si bien este problema lo abordaremos con mayor profundidad en el capítulo dedicado a la recepción e interpretación ofrecida por Marion de la teología de Dionisio Areopagita, podemos señalar que esta profundización semántica tiene sus raíces en una discusión con la teología mística. Dicho de otro modo, la teología mística ofrece una serie de herramientas para abordar fenomenológicamente la “demasiá”, y no solo el “exceso”.

La diferencia entre ambas nociones estriba en una profundización del problema de la donación. Si en *Étant donné* vimos cómo el “exceso” jugaba un papel fundamental como elemento articulador de todos los análisis del fenómeno saturado, ahora Marion se ocupa de profundizarlos desde la “demasiá” (*surcroît*), un paso más hacia una

⁵⁴⁰ Como tema no abordado de modo explícito en *Étant donné*, encontramos una suerte de ajuste de cuentas con el problema de la “filosofía primera”. ¿Acaso se puede pensar a la fenomenología de la donación como candidata para ascender a semejante trono? Si bien la fenomenología es, como ya pudimos observar, un modo de filosofar que se enfrenta con un exceso originario y constitutivo, debemos decir aún más: su tarea consiste en operar como la ordenadora del pensamiento filosófico en general. Si bien este problema excede la temática elegido para este capítulo, retomaremos esta cuestión en el capítulo dedicado a Dionisio, y de modo más específico, lo concerniente al problema de la *αἰτία* dionisiana y su relación con la “filosofía primera”. Para la cuestión general del problema de la “filosofía primera”, cf. Roggero, J. (2018), “La filosofía última de J.-L. Marion”, en *Tópicos. Revista de Filosofía* 55, pp. 31-59.

formulación sistemática de la fenomenología de la donación. Esto implica una repetición de lo abordado en las dos obras que conforman esta trilogía, pero desde la óptica de la reformulación y la profundización.

En el “Avertissement” de esta obra, Marion nos ofrece una distinción sobre ambas nociones. Allí dice lo siguiente: “se trata de la demasía (*le surcroît*, la adición, el incremento, lo extra), del exceso (*l’excès*) de intuición sobre el concepto, del fenómeno saturado y de su donación por fuera de la norma, y una vez más, en demasía”.⁵⁴¹ Aquí encontramos una sutil diferencia. La “demasía” (*surcroît*) parecería ser una suerte de excedente, adición o incremento frente al exceso de intuición abordado en el fenómeno saturado, tal como pudimos apreciar en *Étant donné*. A nuestro juicio, puede verse esta problemática en el apartado final de *De surcroît*, titulado “Le phénomène saturé par excellence”. Dentro de esta obra, la cuestión de la teología mística expresa un caso de esta referencia a una “demasía”.

Retomando la distinción entre “posibilidad” y “efectividad” del discurso teológico, Marion indica que sus análisis de la teología mística dionisiana implican “concebir la posibilidad formal del fenómeno que parece demandar la «ausencia de nombres divinos» y el ingreso *en* el Nombre”.⁵⁴² Así, el discurso teológico dionisiano solo puede pensarse desde la fenomenología, y por ende, desde sus más estricta posibilidad. De lo que se trata, según Marion, es de intentar comprender qué puede ofrecer la “tercera vía” (mística o eminente) al problema de los fenómenos saturados, o dicho de otro modo, qué se “revela” en esta vía. Aún más, “la tercera vía no puede confundirse con la suficiencia del concepto en la primera vía, o con la insuficiencia de intuición en la segunda”.⁵⁴³ La primera vía implica una suerte de espejamiento entre la vía katafática y la primacía del concepto en la historia de la filosofía. La segunda vía, reflejada en el apofatismo, implica nuevamente la crítica marioniana a dicha postura, pues el discurso apofático, lejos de implicar una diferencia con la metafísica, no es más que su más excelsa formulación.⁵⁴⁴ Ello se debe a que la vía negativa no hace más que reforzar los fenómenos pobres, pues la intuición y su “exceso” desaparecen en pos de su “penuria” metafísica.

⁵⁴¹ Marion, J.-L. (2001), *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, V. Las traducciones de esta obra son en cada caso nuestras.

⁵⁴² *Ibid.* p. 190.

⁵⁴³ *Ibid.* p. 192.

⁵⁴⁴ Cf. Marion, J.-L. (2013), *Étant donné. Essai d’une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF pp. 398-399.

Este último punto es, a nuestro juicio (y como veremos más adelante) el corazón de la crítica marioniana a la lectura derridiana de la teología negativa.⁵⁴⁵ Marion indica que la “tercera vía” funciona como una suerte de alejamiento frente a una comprensión teológica que pretenda, o bien afirmar o bien negar. Ambas posibilidades permanecen en el campo de la predicación. La “tercera vía” pretende dejar hablar “(...) al Nombre que nos llama”.⁵⁴⁶

Podemos observar nuevamente este gesto propio de la fenomenología de la donación que pretende poner por delante a la donación, esto es, indicar una instancia previa a la capacidad del sujeto de predicar o decir algo. La “tercera vía” ofrecida por Dionisio parece indicar una dimensión que, lejos de ser apresada en un lenguaje predicativo, nos habla desde una “demasia”, replicando la disposición del sujeto como “adonado”. Sostenemos que esto se encuentra en consonancia con el fenómeno de la revelación propuesto en *Étant donné*, puesto que, en tanto posibilidad, la revelación no hace más que llevar hasta las últimas consecuencias el campo de los fenómenos saturados. Del mismo modo que la revelación como saturación de saturación, la “tercera vía” consume la fenomenicidad del Nombre de Dios, que, en rigor, no es más que una ausencia que, del mismo modo que la llamada, nos habla y nos convoca. Sin embargo, como ya señalamos, este tema será explorado y profundizado en el capítulo destinado a la lectura marioniana de Dionisio Areopagita.

Consideraciones finales

Para concluir este apartado en el que hemos abordado la relación entre fenomenología y teología a partir del concepto de exceso, podemos señalar que desde las obras tempranas hasta ahora notamos una oscilación de Marion frente a lo teológico. Si en los inicios de su pensamiento encontramos una presencia marcada de la teología y luego una paulatina ausencia, el cierre de esta trilogía no hace más que mostrar cómo la teología nunca desapareció de sus análisis.

Si al final de *Étant donné* encontramos un reingreso explícito de la teología a partir del problema de la “revelación” como el fenómeno saturado de segundo grado, al final de

⁵⁴⁵ Para otra presentación de este problema, cf. Marion, J.-L. (2012), *Figures de la phénoménologie: Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*, Paris, Vrin, pp. 119-123.

⁵⁴⁶ Marion, J.-L. (2013), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF p. 195.

De surcroît volvemos a encontrar este lugar privilegiado de la teología en el marco de una discusión e interpretación de la teología mística dionisiana. Aunque no podemos evitar recordar la distinción entre la “posibilidad” y la “efectividad” de la revelación, también debemos decir que no podemos limitar la discusión a ello. La teología, aunque en su posibilidad, aparece constantemente en la obra de Marion como un elemento que brinda una expansión de la fenomenicidad de los fenómenos. Así, aunque en el terreno de la posibilidad, la teología parece ofrecerle a la fenomenología una profundización de sus propias posibilidades. ¿Acaso la fenomenología de la donación no es el caso privilegiado de este aprendizaje?

2.6 La fenomenología de la donación a la luz de una “lógica de la revelación”

***Le phénomène érotique* (2003) como puente entre fenomenología y teología⁵⁴⁷**

Hasta aquí hemos mostrado que la relación entre fenomenología y teología que realiza Marion, si bien inicialmente se asienta en preocupaciones de índole teológica, encuentra ampliaciones, y aún más, hallan formulaciones más prístinas a la luz del vocabulario fenomenológico. Y en particular, la cristología dialoga con la fenomenología, y la fenomenología se nutre de problemas cristológicos para ampliar el campo de la fenomenicidad. Así es como hemos abordado la reconstrucción de los análisis del concepto de *distance*, la relación entre el ídolo y el ícono y la cuestión de la caridad como último eslabón de un proceso que pretendía poner en tela de juicio la “certeza” del ego moderno. En esta última instancia ya empieza a percibirse una relación casi indisociable entre fenomenología y teología, pues la caridad, tema fundamental de la teología cristiana, encuentra su justificación más profunda mediante una elucidación de su carácter fenomenológico.

Hemos analizado también los abordajes fenomenológicos a partir del intento de postular una fenomenología de la donación, pero que a su vez también se nutren de resultados obtenidos en la etapa temprana marcada por un acento teológico. El fenómeno

⁵⁴⁷ Este apartado reproduce, aunque parcialmente, los resultados reflejados en Pizzi, M. (2018), “El pasaje de la fenomenología de la visión a una fenomenología del lenguaje: las huellas de Dionisio Areopagita en el fenómeno erótico de Jean-Luc Marion”, en *Teología y Cultura*, Vol. 20, pp. 9-21. A su vez, este apartado será más breve que los anteriores, pues partes no tematizadas aquí serán abordadas posteriormente en otros capítulos, como la obra *Au lieu de soi* (2008) sobre las *Confesiones* de San Agustín y *Certitudes négatives* (2010), entre otras.

saturado aparece como el caso de un lento y minucioso trabajo de profundización de determinados modos de la fenomenicidad que no pueden adecuarse a la metafísica y su dominio de los objetos. Así, una exploración en el campo fenomenológico sobre la donación alcanza su punto más álgido a partir de una formulación fenomenológica, pero se llega a ella a partir de un impulso teológico que, ya desde sus inicios, pretende traducirse en términos fenomenológicos. En *Étant donné* pudimos ver cómo la formulación del fenómeno saturado implica, en su punto más álgido, una confrontación con el fenómeno de la revelación. Aunque desde el espectro de la posibilidad, la revelación no hace más consumir la saturación, pues aparece como la figura más elevada o acabada de dicho campo.

Como hipótesis de este apartado, sostenemos que la revelación como fenómeno saturado *par excellence* es el hilo conductor que toma esta última etapa del pensamiento marioniano, reflejado en sus intentos por formular una “lógica de la revelación”. Desde el “fenómeno erótico” y su correspondiente “reducción erótica”, hasta la lógica de la revelación de las “Gifford Lectures” (2014), sostenemos que Marion pretende extraer todas las consecuencias posibles del fenómeno de la revelación postulado originariamente en *Étant donné*.⁵⁴⁸

Al inicio de *Le Phénomène érotique* (2003), Marion ofrece un diagnóstico radical: a lo largo de la historia de la metafísica, la noción de amor fue olvidada en pos de la primacía del concepto de ser. Dicho de otro modo, en nuestros días acontece un puro “silencio del amor”.⁵⁴⁹ Remitiéndose al término “filosofía”, Marion muestra cómo la σοφία opacó completamente toda reflexión sobre el φιλος. La filosofía, actividad centrada originariamente en un amor por el saber, devino así en un puro conocimiento teórico en detrimento de toda dimensión erótica. Esta última quedó reducida meramente a un sentimiento, o dicho de otro modo, a algo de índole secundario.

No sólo la filosofía no dice nada acerca del amor, sino que también carece de palabras y conceptos para expresarlo. Esta situación actual, según Marion, se mezcla con “(...) el sentimentalismo efectivamente desesperado de la prosa popular, la pornografía

⁵⁴⁸ Recientemente (4 de noviembre de 2020) ha sido publicada la última reflexión de Marion sobre el problema de la revelación. Cf. Marion, J.-L. (2020), *D’ailleurs. La révélation*, Paris, Grasset.

⁵⁴⁹ Marion, J.-L. (2003), *Le phénomène érotique*. “Six méditations sur l’amour”, 7. Paris, Grasset & Fasquelle, p. 7. Para una referencia anterior al concepto de amor en su obra, cf. Marion, J.-L. (1982), *Dieu sans l’être*. Paris, pp. 73-75.. Para un estudio del problema del amor en la historia de la fenomenología, cf. Walton, R. (2017), “El fenómeno erótico en el marco de la fenomenología y teología del amor”, en Roggero, J. (ed.), Jean-Luc Marion: límites y posibilidades de la filosofía y de la teología, Buenos Aires, SB, pp. 69-88; cf. Walton, R. (2021), “El tema del amor en los fundadores de la fenomenología”, en Cabrera, C. & Szeftel (eds.), *Fenomenología de la vida afectiva*, Buenos Aires, SB, pp. 21-41.

frustrada de la industria de los ídolos o la ideología informe de la plenitud individual (...).⁵⁵⁰ La gravedad de este olvido y silencio estriba, a juicio de Marion en que “(...) la filosofía tiene su origen en el mismo amor y sólo en él”.⁵⁵¹ Esto equivale a decir que la filosofía como tal es originariamente una actividad amorosa o erótica. Aquí vemos nuevamente la procedencia de un término teológico no abordado por la filosofía. Y, otra vez, la apuesta de Marion consiste en sostener que, de ser abordado fenomenológicamente un problema de origen teológico, la filosofía y la fenomenología ganarían en una ampliación de la fenomenicidad.

En este caso, Marion intenta recuperar el concepto de amor a partir de una ampliación del ámbito de la “reducción” fenomenológica. Aquí vemos una decisión (aunque implícita) tomada: únicamente la fenomenología permite rehabilitar el fenómeno erótico en el terreno de la filosofía, y a su vez, la reducción alcanza una verdadera amplitud cuando se encuentra motivada por un concepto teológico. Si la “revelación” consume la *topique* de los fenómenos saturados, el amor radicaliza el dominio de la reducción fenomenológica. Por ello, y del mismo modo que Husserl habló de una “reducción gnoseológica” y Heidegger de una “reducción ontológica”, Marion nos señala que habría aún una reducción por formular, esto es, la “reducción erótica”. Esta intenta pensar contra aquel prejuicio que insinúa que “para ser amado (...) primero habría que ser (...)”.⁵⁵² En esta fórmula podemos encontrar uno de los puntos clave del pensamiento de Marion que ya hemos abordado en su obra *Dieu sans l'être* (1982): no va de suyo que Dios deba ser pensado en el terreno del ser. Esto significa que el problema de Dios no se desenvuelve en el ámbito de la *Seinsfrage*. En la obra que aquí nos convoca este problema adopta la siguiente fórmula: “es posible pues que el olvido del ser oculte un olvido aún más radical del cual sería un resultado - el olvido erótico de la sabiduría”. Unificando así ambas versiones, sostenemos que el horizonte de descripción del fenómeno erótico debe formularse como “el de un amor sin el ser” (*un amour sans l'être*).

Siguiendo nuevamente el hilo de la crítica al paradigma de la objetualidad, Marion indica que el modo de desarticular este prejuicio debe elaborarse mediante una diatriba contra el concepto metafísico de “certeza”. Esto ya pudimos verlo en sus críticas al imperio de los fenómenos pobres y los fenómenos de derecho común, ambos dominados por la “certeza” del objeto como modo privilegiado de la fenomenicidad de los

⁵⁵⁰ *Ibíd.* p. 9.

⁵⁵¹ *Ibíd.* p.10.

⁵⁵² *Ibíd.* p. 40.

fenómenos. El problema principal de este tipo de certeza estriba en el hecho de que no brindan ninguna certeza sobre mí, pues los objetos que se relacionan con el *ego* no dicen nada de aquello que uno es en cada caso. Esto se debe a que, originariamente, soy mi *carne*. Este fenómeno implica que, previo a erigirse como juez de la certeza de los objetos, el sujeto se presenta primariamente como un fenómeno para sí mismo, esto es, auto-afectante, pues al ser afectado por las cosas del mundo se experimenta y revela como afectado por su propia *carne*.

Retomando el argumento cartesiano de la certeza del *ego/yo* mediante el puro acto de pensar, Marion intenta mostrar que la certeza de mí mismo no puede hallar aquí su fundamento. Y esto porque la certeza del pensamiento no ofrece más que una garantía frente a los objetos que yo mismo certifico, pero nunca una seguridad de mí mismo. De este modo, el sujeto sólo adquiere certeza de sí mismo a costa de rebajarse a la condición de objeto. Así, el pensamiento metafísico “alcanza la certeza del objeto, para luego extenderla al *ego*”.⁵⁵³ Veamos cómo nuevamente se pone en juego una instancia excesiva a partir del amor, y que escapa al *ego* tal como la tradición moderna lo ha entendido en su conjunto.

Asumir esta propuesta supone varias cuestiones. Entre ellas, y la más importante para Marion, consiste en observar que la certeza permite certificar todo, salvo aquello que yo soy. Los objetos de la ciencia, las proposiciones de la lógica, los productos de la técnica y las verdades de la filosofía, si bien son alcanzadas por esta certeza, con todo nada tienen que ver con aquel que soy en cada caso. La historia de la filosofía ha abordado con suma precisión una certeza de índole secundaria, pues no ha explorado si es posible alcanzar una certeza de aquello que no puede ser comprendido como objeto. En otro sentido, esta historia puede comprenderse como el despliegue y conquista de la “vanidad” (*vanité*) del *ego*. Esto significa, según Marion, que la certeza del *ego* deriva de mi *cogitatio*, esto es, un efecto de mi pensamiento que extendiendo a todos los objetos existentes. Al creer que los objetos son accesibles al pensamiento, el *ego* cree que pensándose del mismo modo puede adquirir una inteligibilidad de sí, y por ende, una permanencia, una certeza. Por ello, la vanidad consiste en este acto de pretender descubrirse a sí mismo mediante sus *cogitata* y creer que en sí mismo puede encontrar la fuente de su certeza. En palabras de Marion, “la vanidad descalifica entonces toda certeza (...)”.⁵⁵⁴

⁵⁵³ *Ibíd.* p. 33.

⁵⁵⁴ *Ibíd.* p. 37.

A partir de todo lo señalado, Marion deja sentado uno de los puntos centrales de su análisis: la certeza de mí mismo no puede provenir del *ego*. El modelo de la certeza es adecuado para los objetos, dado que ellos *son* en la medida en que subsisten. Sin embargo, el *ego* no puede comprenderse mediante el concepto de “efectividad”. El modo de acceso a mí mismo debe adoptar la forma de la “posibilidad”, noción que, como vimos, había aparecido en *Étant donné* a la hora de decidir el acceso fenomenológico al fenómeno de la revelación.⁵⁵⁵

Retomando nuevamente la contingencia ineludible del modelo metafísico de la certeza, y la imposibilidad de auto-fundamentación de la certeza del *yo*, Marion concluye que “(...) ya no se trata de obtener una certeza de ser, sino la pregunta a otra pregunta: ¿me aman?”.⁵⁵⁶ Esta negación y la imposibilidad de acceder a una certeza de mí mismo no son más que la otra cara de la misma moneda: el olvido del amor. Por ello mismo, Marion propone repensar la propia ipseidad, ya no desde la noción de “ser”, sino más bien desde el concepto de “amor”. A esto lo define como la “posibilidad erótica” (*possibilité érotique*).⁵⁵⁷

Inmediatamente a esto, Marion intenta responder a la siguiente objeción: “(...) para ser amado, para ser verdaderamente, primero habría que ser (...)”. Nuevamente, esta objeción se asienta en el predominio del ser y el supuesto carácter derivado del amor. Esta postura es, a juicio de Marion, un sofisma, pues reproduce nuevamente el modelo de la certeza metafísica, identificando mi ipseidad con la permanencia de los objetos. Pero como ya hemos señalado, el “Yo” solo puede darse según la *posibilidad*. Y esta nada tiene que ver con la permanencia. Por ende, la objeción es válida para los objetos y entes intramundanos, pero nunca para el *ego*. Esto le permite a Marion mostrar la especificidad de su propuesta en relación con los tipos de reducción formulados en la fenomenología histórica.

En primer lugar, la certeza que hemos descrito hasta ahora forma parte de la “reducción epistémica” (*réduction épistémique*), identificado por Marion con el pensamiento de Husserl.⁵⁵⁸ Esta reducción, operando mediante la conservación de aquello repetible, permanente y estable a la mirada, se constituye en base a una ontología “sujeto-objeto”. En segundo lugar, la “reducción ontológica” (*réduction ontologique*),

⁵⁵⁵ *Ibíd.* p. 38.

⁵⁵⁶ *Ibíd.* p. 38.

⁵⁵⁷ *Ibíd.* p. 39.

⁵⁵⁸ *Ibíd.* p. 41.

emparentada con el pensamiento de Heidegger. Aquí la reducción se desarrolla conservando únicamente su estatuto de ente para reconducirlo a su ser mediante la tarea fenomenológica fundamental del *Dasein*. La analítica existencial del *Dasein* opera mediante esta reducción que se dirige al ser de los entes. Con todo, estas dos modalidades de la reducción no alcanzan para pensar el amor. Para que el “Yo” aparezca como un fenómeno de pleno derecho, no puede ni reconocerse como un objeto certificado mediante la certeza del pensamiento, ni como un ente en el cual en su ser le va el ser. Haría falta, a juicio de Marion, “(...) que me descubriera como un fenómeno dado (y adonado)”.⁵⁵⁹ A partir de este movimiento, el *ego* deviene un *ego amans*.⁵⁶⁰ Así, en esta reducción erótica, mi carácter determinante no me pertenece, pues me veo remitido a una instancia que me es ajena.

Las dos reducciones previas no producen más que una “(...) certeza autista y seguridad narcisista de un espejo que solo refleja otro espejo, un vacío repetido”.⁵⁶¹ Hacerle frente a la vanidad consiste entonces en explorar la posibilidad de que la justificación de mi ser se encuentre en otra parte, y por ende, en un plano que “excede” la operatividad del *ego*. Así, la noción teológico/fenomenológica de amor abre una dimensión que no puede reducirse, ni a los objetos ni a los entes, y que coincide con los análisis previamente obtenidos de la fenomenología de la donación. El amor, olvido de la filosofía, debe formularse desde la perspectiva de la donación.

Una fenomenología de la revelación como último eslabón de la relación entre fenomenología y teología: un recorrido por *Givenness and Revelation* (2016)

Profundizando en el campo de la “revelación” abierto en *Étant donné*, Marion nos ofrece nuevas herramientas para entender esta cuestión. Testimonio de ello son las “Gifford Lectures”, impartidas en la Universidad de Glasgow en 2014, y recopiladas bajo el título *Givenness and Revelation* (2016). Aquí Marion pretende abordar la noción de

⁵⁵⁹ *Ibid.* pp. 41-42.

⁵⁶⁰ Walton, R. (2017) “El fenómeno erótico en el marco de la fenomenología y teología del amor”, en Roggero, Jorge Luis (ed). *Jean-Luc Marion. Límites y posibilidades de la filosofía y de la teología*, Buenos Aires, SB, p. 71.

⁵⁶¹ Marion, J.-L. (2003), *Le phénomène érotique*. “Six méditations sur l’amour”, 7. Paris, Grasset & Fasquelle, p. 32.

“revelación” desde un espectro más denso y detenido, y ya no meramente como el fenómeno saturado por excelencia.

Desde un punto de vista general, la revelación aparece como un modo de identificar una religión en *strictu sensu*. Este fenómeno de la revelación se encuentra mediado siempre por un texto, a partir del cual lo revelado se expresa. Veamos que aquí, a diferencia de sus acercamientos previos, Marion introduce el concepto de religión.⁵⁶² Según Marion, la revelación debe entenderse, nuevamente, como una “paradoja”, en la medida en que se da como un “concepto que contradice el concepto”.⁵⁶³ La saturación de saturación vuelve a aparecer aquí. Así, la revelación aparece siempre como un término de segundo grado.

Sin embargo, en esta Conferencia encontramos un intento por conciliar esta noción de revelación ya abordada y su posible “interpretación epistemológica”. Esto significa que la revelación, aunque fenómeno excepcional, estará atravesada por una lógica. Si bien no podemos hablar de una lógica en términos formales, Marion indica que la revelación obedece a una “lógica paradójica”.⁵⁶⁴ La revelación no ingresa en una lógica metafísica anclada en la verdad entendida en términos judicativos, puesto que nunca puede equipararse a los fenómenos pobres de intuición. Esta lógica paradójica tendrá como hilo conductor el ícono o rostro de Cristo.⁵⁶⁵

Aunque Marion ya había hablado de Cristo en *Étant donné* como la figura última de la revelación, aquí podemos encontrar una remisión directa al carácter icónico de Cristo. Aunque parezca un tanto extraño que Marion se remita al ícono como fenómeno saturado para comprender la revelación (fenómeno saturado en segundo grado),⁵⁶⁶ no debemos olvidar que el ícono reúne en sí todas las características de los restantes fenómenos saturados. Y de un modo privilegiado, el ícono nos ofrece una comprensión de la inversión de la intencionalidad, dando lugar a una destitución del Yo como pudimos apreciar recientemente en el “fenómeno erótico”. Cristo aparece así como la figura de lo invisible por antonomasia. En otros términos, la revelación solo puede fenomenalizarse a partir de una figura que no responda al campo de la visibilidad. El “ícono de lo invisible” (Col 1, 15) oficia como aquella instancia que transgrede cualquier tipo de objetivación.

⁵⁶² Marion, J.-L. (2016), *Givenness and Revelation*, Great Britain, Oxford University Press, pp. 2-3.

⁵⁶³ *Ibid.* p. 4.

⁵⁶⁴ *Cf. Ibid.* p. 47.

⁵⁶⁵ *Cf. Ibid.* pp. 67-68. Esto lo veremos de un modo minucioso cuando abordemos la interpretación que practica Marion del *eiconia dei* de Nicolás de Cusa en su artículo del 2016 destinado al *De visione dei*.

⁵⁶⁶ *Cf. Roggero, J. (2019), Hermenéutica del amor. “La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion en diálogo como la fenomenología del joven Heidegger”, Buenos Aires, Sb, p. 144.*

A su vez, encontramos en Marion un intento por formular este problema en términos trinitarios. Este tema no aparece sistemáticamente en obras previas. De un modo sencillo, Marion pretende relacionar la trinidad con una “lógica de la Manifestación”. Dicho de otro modo, la revelación se fenomenaliza de modo trinitario, y por ende, no hace más que regirse por una lógica paradójica. No olvidemos el origen de *L'Idole et la distance*: comprender la paradoja cristológica, esto es, la simultaneidad de Cristo como hombre y Dios. El dogma de la trinidad “pertenece al campo fenomenal del develamiento de Cristo, como la paradoja del pre-eminentemente saturado, la Revelación”.⁵⁶⁷ La trinidad aparece así como “el lugar que engloba la dimensión fenomenológica del desvelamiento (considerado en sí mismo como un fenómeno) del ícono visible del Dios invisible (...)”.⁵⁶⁸ Si Cristo se fenomenaliza como el ícono visible del rostro invisible de Dios, Marion pretende mostrarnos que la trinidad permite profundizar en esta dinámica, debido a que “el espíritu santo permite que la profundidad paternal del ícono filial sea visto, el cual nadie puede ver sin él y fuera de él”.⁵⁶⁹

En conclusión, en la trinidad se cumple nuevamente lo abordado previamente acerca de la fenomenicidad del don: el padre se da plenamente, sin por ello tener que mostrarse.⁵⁷⁰ El despliegue trinitario asegura una “relación” que nunca puede devenir en objeto y que se desenvuelve en el terreno de la invisibilidad.

Consideraciones finales

A lo largo de la obra de Marion pudimos encontrar que la relación entre fenomenología y teología adopta múltiples modos, aunque todos, como hemos sostenido, se encuentran atravesados por un intento de describir el “exceso”. Esta tarea siempre se ancló en un gesto: ofrecer diferentes caminos para pensar un paradigma no-objetual de los fenómenos. Tanto la fenomenología como la teología se hallan al servicio de esta búsqueda. O bien la paradoja cristológica en *L'Idole et la distance*, o bien el fenómeno saturado propiamente dicho en *Étant donné*, todas estas formulaciones dan cuenta de una

⁵⁶⁷ Marion, J.-L. (2016), *Givenness and Revelation*, Great Britain, Oxford University Press, p. 89. Las traducciones de esta obra son nuestras.

⁵⁶⁸ *Ibíd.* 90.

⁵⁶⁹ *Ibíd.* p. 114. Para esto, se remite a *De trinitate* XV, 19, 35, de Agustín. En términos generales, Marion se sirve aquí del modelo trinitario ofrecido por Agustín.

⁵⁷⁰ *Cf. Ibíd.* p. 114.

pausada y minuciosa indagación sobre aquello que excede el dominio de los objetos. Como pudimos ver en el apartado anterior, el fenómeno erótico actúa como un modo de poner en tela de juicio la certeza de los objetos anclada en *certitude* del ego. El amor implica esta pérdida, pues solo puedo amar, según Marion, cuando me remito a una instancia que me “excede” y avanzo sin ningún tipo de certeza.⁵⁷¹

En cuanto a la relación entre fenomenología y teología en la obra de Marion, es importante señalar una serie de cuestiones. En primer lugar, sostenemos que es posible pensar una diferencia entre órdenes y conceptos. Diferentes órdenes pueden abordar un mismo concepto, aunque desde consideraciones diversas y partiendo de sus respectivos presupuestos. La filosofía (en este caso fenomenología) y la teología abordan, aunque no siempre, los mismos conceptos. ¿Acaso conceptos tales como “ser”, “tiempo”, “eternidad” no son tanto filosófico/fenomenológicos como teológicos? Ahora bien, lo que hemos pretendido es abordar la relación, el cruce o “entre” que se manifiesta en el pensamiento de Marion.

En segundo lugar, no siempre es posible precisar de un modo específico los órdenes. En todos los debates que abordan este problema, sobrevuela un mismo problema: ¿acaso podemos hablar de teología sin más? Como hemos intentado mostrar, la teología se dice de muchas maneras, pues no es lo mismo una propuesta que acentúa una vía positiva como la que se concentra en una vía negativa, como una teología que intenta pensar desde una perspectiva natural o racional, y diversos filósofos se han servido de algunas de estas propuestas teológicas, aunque no siempre de modo explícito.

En tercer lugar, no siempre es posible distinguir entre órdenes. Un caso paradigmático consiste en la teología, tanto en Agustín como en Dionisio. Como el propio Marion señala, en ambos autores no encontramos una comprensión de la teología que vaya más allá de un “discurso sobre las cosas divinas”. Aún más, estos autores se encuentran un “paso atrás” de nuestro intento por separar y especificar ambos órdenes, esto es, filosofía/fenomenología y teología. El propio Marion se hace eco de esta propuesta en una entrevista de 2014, titulada “Foi et raison”. Allí Marion señala que el problema de la distinción entre filosofía y teología es exclusivamente metafísico.⁵⁷² En este mismo sentido, Marion ensaya esta postura a la hora de leer la tradición neoplatónica cristiana, pues esta ofrece una instancia pre-metafísica donde podemos constatar una

⁵⁷¹ Para la cuestión del “avance” en el fenómeno erótico, cf. *Ibíd.* pp. 133-143.

⁵⁷² Marion, J.-L. (2014), “Foi et raison, Jean-Luc Marion et Laurence Devillars”, en *Études*, 2 (2014), p. 72.

suerte de indistinción entre filosofía y teología, pues esta no se encuentra atravesada por la metafísica. Esto puede encontrarse de modo sumamente claro en *Au lieu de soi* (2008), obra en la que Marion elabora una lectura de las *Confesiones* de Agustín bajo de la fenomenología de la donación. Allí señala que la propuesta de Agustín oficia como un pensamiento “pre-metafísico”.⁵⁷³ Del mismo modo, el pensamiento de Dionisio, aunque no dicho en términos tan explícitos, se encuentra en este horizonte interpretativo. La reformulación de un lenguaje que permita escapar a la idolatría encuentra sus raíces aquí.

Otra posibilidad más amplia, y siguiendo la lectura de Tomás practicada por Marion, podría consistir en sostener que el pensamiento medieval debe concebirse en su totalidad como una propuesta pre-metafísica. Sin embargo, pareciera ser que la fuente de dicha propuesta debe encontrarse en la patrística y el neoplatonismo, siendo el tomismo heredero de dicha concepción. Esto se confirma en el núcleo fundamental de su *retractio*, pues “para Tomás quedaba todavía por considerar otro postulado – pensar el ser a partir de la incognoscibilidad de Dios, directamente y sin intermediario de otro nombre (ni siquiera el de bien) pero no por ello menos radicalmente”.⁵⁷⁴ La causalidad del Aquinate no puede emparentarse con la causalidad eficiente propia del pensamiento onto-teológico, sino que debe leerse a la luz de la causalidad dionisiana. Esto implica entender la causa “menos como aquello que produce algo (...) y más radicalmente, como aquello que se encuentra solicitado bajo el modo de la plegaria (ἄγια de ἄτεῶ)”.⁵⁷⁵

En el marco de esta interpretación novedosa, Marion advierte que para los tomistas sería inadmisibles “subrayar la permanencia en él de la subordinación dionisiana (y «neoplatónica») del *esse* a una causa (...)”.⁵⁷⁶ De un modo provocativo, Marion parece señalar que Tomás es menos metafísico cuanto más se acentúa su deuda para con la tradición neoplatónica.⁵⁷⁷ Aún más, desde esta postura “el exceso del *esse* propio de Dios anula toda acepción metafísica (conceptual) del ser”.⁵⁷⁸ Como veremos, Tomás elude, según Marion, el nombre de “ser” como vocablo privilegiado para aproximarse a la esencia de lo divino. Nuevamente, el exceso aparece como la posibilidad una ampliación de la fenomenicidad. Y esta solo puede avizorarse mediante la sospecha del pensar

⁵⁷³ Marion, J.-L. (2012), *La rigueur des choses*, Paris: Flammarion, pp. 211-213.

⁵⁷⁴ Marion, J.-L. (1991), “Saint Thomas d’Aquin et l’onto-théo-logie”, en *Dieu sans l’être*, pp. 332.

⁵⁷⁵ *Ibíd.* p. 304.

⁵⁷⁶ *Ibíd.* p. 330.

⁵⁷⁷ De un modo todavía más radical, Marion señala que el pensamiento de Tomás debe situarse en la herencia del *Liber de causis*. Cf. *Ibíd.* p. 307.

⁵⁷⁸ *Ibíd.* p. 322.

puramente conceptual. El exceso siempre oficia aquí como una transgresión de los esquemas conceptuales metafísicos.

En este intento por desarticular la relación entre *esse* y *deus*, ya iniciada en *Dieu sans l'être* (1982),⁵⁷⁹ y también explorada por vía de las lecturas de Marion sobre Dionisio, *Le phénomène érotique* (2003) da un paso más. Aquí observamos una profundización de la dimensión del exceso en relación con el fenómeno erótico, esto es, el amor, cuestión que ya había aparecido también en *Prolegómenos a la caridad* (1986).⁵⁸⁰ El amor implica un tipo de fenomenicidad que pretende poner en jaque el predominio del ser en la historia de la filosofía. Y en esto observamos una profundización de la solidaridad entre fenomenología y teología en su obra. En palabras de Marion: “No ha habido un giro teológico de la fenomenología: la fenomenología simplemente se desplegó”.⁵⁸¹ En ese sentido, la fenomenología puede abordar cualquier campo de estudio, y esto porque “la fenomenología puede difícilmente evitar (...) en tanto que doctrina del fenómeno, interesarse por todos los fenómenos posibles”.⁵⁸² De este modo, es inevitable clausurar la posibilidad de un diálogo entre fenomenología y teología, pues “la revelación o la manifestación de Dios ofrecen también un fenómeno, al menos un fenómeno posible, y, de hecho, en la experiencia humana, un fenómeno de primer orden”.⁵⁸³

Con todo esto, Marion intenta mostrar que la fenomenología, en constante ampliación de sus campos de análisis, puede toparse, entre otras disciplinas (literatura, pintura, ciencias cognitivas, etc), con la teología. Ahora bien, lo que más nos interesa mostrar es que, según Marion, “no ha habido nunca un giro teológico de la fenomenología, puesto que la fenomenología desde sus inicios ha tratado de cuestiones teológicas, ya sea en Husserl (...), Heidegger, Scheler”.⁵⁸⁴ Si bien este tema ya lo hemos tratado en el primer capítulo,⁵⁸⁵ podemos afirmar que, a juicio de Marion, no solo su propuesta debe leerse como una relación intrínseca e indisociable entre fenomenología y teología, sino que, también desde una lectura retrospectiva, toda la historia de la fenomenología debe entenderse como el despliegue de un constante diálogo con la

⁵⁷⁹ Marion, J.-L. (1982), *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, pp.24-26.

⁵⁸⁰ Cf. Marion, J.-L. (1991), *Prolégomènes à la charité*, Paris, La Différence, p. 8.

⁵⁸¹ Marion, J.-L. (2012), *La rigueur des choses*, Paris, Flammarion, p. 204: “Il n'y a pas eu de tournant théologique de la phénoménologie: la phénoménologie s'est simplement déployée”.

⁵⁸² *Ibid.* p. 207.

⁵⁸³ *Ibid.* p. 207.

⁵⁸⁴ *Ibid.* p. 205.

⁵⁸⁵ Cf. Cap. I. Apartado “Fenomenología y teología en Edmund Husserl y Martin Heidegger” de la presente investigación.

teología. Esto significa que la teología no aparece meramente como una posibilidad entre otras en un sentido puramente abstracto, sino que constituye el corazón de la propia historia de la fenomenología.

Así, sostenemos que en Marion puede encontrarse una mayor explicitación y una consumación de esta relación, pues, como ya hemos mostrado, en Husserl y Heidegger no hay una declaración estricta sobre la relación entre ambas, como tampoco una equiparación. Para ambos autores, aunque de diversas maneras, la fenomenología siempre tiene la última palabra. Por esto mismo, y atravesando estas vicisitudes e indecisiones en la historia de la fenomenología, Marion señala que “la pregunta no es *si* la fenomenología se puede aplicar a la cuestión de Dios o a las religiones, sino cómo y, sobre todo, *hasta dónde*”.⁵⁸⁶ Este *jusqu’où* es el núcleo fundamental del problema, puesto que, como ya hemos indicado, la teología ofrece una ampliación de la fenomenicidad de los fenómenos que opera, desde un inicial cuestionamiento al predominio del paradigma de la objetualidad como hacia su consiguiente ampliación hacia fenómenos invisibles, y como también mostraremos (y que será el corazón de este trabajo) hacia un lenguaje que permita “denominar” ese exceso que se pone en juego en esta ampliación de la fenomenicidad. En estos puntos, como pretenderemos mostrar con mayor profundidad en los próximos capítulos, reside el núcleo de la relación, tanto histórica como sistemática, entre fenomenología y teología. Señalado esto, ¿por qué el fenómeno erótico se muestra como un puente entre fenomenología y teología?

Por todo esto, sostenemos (e intentaremos mostrarlo en el próximo capítulo) que el neoplatonismo cristiano, en tanto tradición pre-metafísica, permite encontrar una instancia o punto de indistinción para pensar con mayor profundidad esta relación entre fenomenología y teología, y a su vez, aportar más elementos para desarticular el predominio del concepto de ser en la historia de la filosofía. De este modo, alejándonos de la táctica del *depasser la métaphysique*, profundizaremos en esta anterioridad e indistinción entre filosofía y teología que Marion encuentra en la tradición neoplatónica cristiana. Como él mismo advierte “quien pretende superar una metafísica debe producir otro *pensamiento*. Y quien pretende superar toda metafísica corre a menudo el riesgo de retomar, sin tener la más mínima conciencia, su característica fundamental”.⁵⁸⁷ De este modo, abordaremos una explicación de esta relación desde la óptica que se manifiesta en la interpretación marioniana de estos autores neoplatónicos.

⁵⁸⁶ *Ibíd.* p. 208.

⁵⁸⁷ Marion, J.-L. (1982), *Dieu sans l’être*, Paris, Fayard, pp. 230-231.

Capítulo tercero

Hacia un lenguaje de la saturación: la apropiación marioniana de Dionisio

Areopagita o cómo nombrar el exceso

3.1. El neoplatonismo como instancia no/pre-metafísica en la fenomenología de Jean-Luc Marion

Como ya hemos podido observar en el capítulo anterior, la tradición neoplatónica se encuentra presente en los orígenes mismos de la obra de Marion. Desde sus artículos tempranos publicados en la revista *Résurrection*,⁵⁸⁸ hasta el “discurso de la distancia” esbozado en *L'ídole et la distance*, el neoplatonismo cristiano está presente en sus tesis capitales. También es importante tener en cuenta las referencias a pensadores de esta tradición en su escrito *Dieu sans l'être*, tal como ya hemos indicado. Ya pudimos constatar, aunque de modo breve, la relevancia de Dionisio en dichas obras. A la hora de ofrecer herramientas para un lenguaje no-predicativo como modo de “de-nominar” (*denommer*) la *distance* y mostrar la no identificación entre *Deus* y *esse*, la tradición neoplatónica cristiana aparece para la fenomenología marioniana como un terreno fértil para extraer ideas y conceptos.

En este sentido, adscribimos a la postura de Emmanuel Falque, quien señala de modo sugerente que las lecturas ofrecidas por la fenomenología histórica (Husserl y Heidegger) de la tradición neoplatónica y la patrística son problemáticas, puesto que “han olvidado lo fenomenológico de la propia filosofía patrística y medieval”.⁵⁸⁹ Desde esta perspectiva, una parte considerable de la fenomenología francesa contemporánea (Marion, Falque, Chrétien, Lacoste) ofrece una lectura de la tradición neoplatónica y la patrística, no como una corriente entre otras, sino como una tradición que vertebra y se enraíza en los problemas fenomenológicos.

⁵⁸⁸ Entre los textos más relevantes, Cf. Marion, J.-L. (1969), “Distance et béatitude. Sur le mot *capacitas* chez Saint Augustin”, en *Résurrection. Revue de doctrine Chrétienne*, 29, pp. 58-80; Cf. Marion, J.-L. (1971), “Distance et Louange. Du concept de *Réquisit* (*aitia*) au statut trinitaire du langage théologique selon Denys le Mystique”, en *Résurrection. Revue de doctrine Chrétienne*, 38, pp. 89-118. Cf. Marion, J.-L. (1972), “Les deux volontés du Christ selon Saint Maxime le Confesseur”, en *Résurrection. Revue de doctrine Chrétienne*, 41, pp. 48-66.

⁵⁸⁹ Falque, E. (2013), “Après la métaphysique? Le «poids de la vie» selon saint Augustin”, en De libera, A. (ed.), *Après la métaphysique: saint Augustin?* Coll. Institut d'Etudes Médiévales, Paris, Vrin, p. 113.

Antes de mostrar cómo la tradición neoplatónica juega de modo productivo en la fenomenología de Jean-Luc Marion, creemos importante retomar una discusión previa en la que, quizás al modo de un efecto inesperado o por un vía indirecta, esta tradición adquiere una gran relevancia en relación a lo que queremos sostener y defender aquí: el neoplatonismo cristiano como tradición no/pre-metafísica y que por ello, se desmarca de toda identificación onto-teo-lógica entre *Deus* y *esse*.⁵⁹⁰ Con esta lectura, Marion pretende poner de manifiesto una tesis que estructura su lectura del neoplatonismo cristiano. A su juicio, en esta tradición podemos encontrar una indistinción entre filosofía y teología. Frente a esto, Marion concluye que, en tanto no podemos ofrecer una distinción entre filosofía y teología, debemos considerar al neoplatonismo como una tradición pre-metafísica. Y ello porque, según Marion, tal distinción solo puede darse en el interior de la metafísica.⁵⁹¹

Si bien el neoplatonismo cristiano se encuentra en los orígenes del pensamiento de Marion, encontramos un elemento crucial que permite entender el verdadero alcance de esta tradición en las reflexiones fenomenológicas de Marion: su *retractatio* sobre el carácter onto-teo-lógico de Tomás de Aquino. Esta aparece en la *Revue Thomiste* bajo el título “Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie” (1995).⁵⁹² Como podemos observar, Tomás será salvado de la onto-teo-logía en tanto sea posible mostrar su deuda con la propuesta teológica de Dionisio que, como ya vimos, escapa a la metafísica en tanto posición pre-metafísica. Esto pone de manifiesto un movimiento propio del pensamiento de Marion, pero que también puede verse en diversos pensadores de la fenomenología del “giro teológico”, toda vez que estos se vuelven a la tradición neoplatónica para profundizar y explorar diversos temas del campo de la fenomenología. La escolástica no aparece aquí como una autoridad inescrutable, sino que encuentra un diálogo y retroalimentación con la patrística y el neoplatonismo cristiano.

Señalado esto, podemos analizar el argumento de Marion: Tomás se salva de la onto-teología en tanto es deudor de la teología dionisiana. Como el mismo Heidegger

⁵⁹⁰ Ambos términos parecen tener un significado equivalente. El término “no-metafísica”, como veremos más adelante, aparece en el escrito de Marion dedicada a Las *Confesiones* de Agustín. En cuanto a la expresión “pre-metafísico”, es acuñada en *La rigueur des choses*. Más adelante contextualizaremos y expondremos los respectivos lugares donde estos términos aparecen.

⁵⁹¹ Cf. Marion, J.-L. (2012), *La rigueur des choses*, París: Flammarion, pp. 211-213.

⁵⁹² Entre los pasajes más destacados que Marion cita de Tomás, encontramos la remisión a las siguientes obras: *Summa theologiae* Ia q. 1, a. 1, *ad 2m*; q. 1, a. 8; q. 2, a. 3, c; q. 3, a. 4, *ad 2*; q. 5, a. 2; q. 12, a. 12, c; q. 8, a. 3 c; q. 13, a. 5, resp; q. 20, a. 3, *ad 3m*; q. 22, a. 2, *ad. 2m*; q. 45, a. 6 c. *Disputationes Metaphysicae*, I, s. 1, n. 13 y n. 26; II, s. 2, n. 2; XII Prol. *In librum De divinis nominibus*, IV, 2; V, II. *Summa contra Gentiles*, I, 12; I, 26, n. 4; I, 31; I, 33; I, 34. *De potentia*, VII, a. 2, *ad 4*.

señala, uno de los puntos centrales de todo pensamiento onto-teológico consiste en identificar a Dios con el proceso de una fundación de sentido entendida en términos causales. Es decir, Dios como ente supremo alcanza su carácter excelso en la medida en que se erige como causa de los entes y como *causa sui*. Así, Dios queda circunscripto al horizonte del ser en tanto productor o fundador del ser de los entes como causa. En este contexto, Marion señala que Tomás escapa a esto gracias a “(...) comprender la *causa* en el sentido de Dionisio (...)”.⁵⁹³ Así, no solo se contenta con esto, sino que retoma la concepción que ya analizamos previamente en *L'idole et la distance* de la *aitría* dionisiana a partir de la “alabanza”,⁵⁹⁴ puesto que “en este contexto la causa aparece menos como aquello que produce que como aquello que se encuentra requerido por la cosa para ser (...) y más radicalmente, como aquello que se encuentra solicitado bajo el modo de la plegaria (*aitría* de *aitreō*) dirigida al Creador por lo creado”.⁵⁹⁵

De esto concluimos dos cosas. En primer lugar, Tomás es tanto menos onto-teológico cuanto más se acerca a la tradición neoplatónica que entiende la causalidad en un sentido completamente distinto al que pretende establecer Heidegger para la historia de la metafísica. En segundo lugar, que la tradición neoplatónica se convierte en una exégesis para pensar y repensar la relación entre Dios y el ser, filosofía/fenomenología y teología. Esto equivale a señalar que “*Dieu sans l'être* (...) podrá convertirse en una tesis tomista”,⁵⁹⁶ solo por su deuda con los autores neoplatónicos cristianos en lo concerniente a la noción de causalidad dionisiana, pues esta no puede reducirse al horizonte del ser y su correspondiente onto-teo-logía, tal como intentó mostrar Marion. Esto equivale a indicar que Tomás es tanto menos onto-teo-lógico cuanto más se puede percibir su deuda con el pensamiento de Dionisio.

Esto nos lleva a sostener, aunque de modo preliminar, la siguiente hipótesis: la tradición neoplatónica cristiana opera en Marion como un modo de ofrecer un quehacer filosófico que no se reduce a la historia de la metafísica ni a la teología metafísica. Dionisio será para Marion, y en diferentes niveles, testimonio de este corrimiento de la tradición neoplatónica cristiana frente a la metafísica.

⁵⁹³ Marion, J.-L. (2013), “Saint Thomas d’Aquin et l’onto-théo-logie”, en *Dieu sans l'être*, Paris, PUF, Quadrige, p. 304.

⁵⁹⁴ Cf. Marion, J.-L. (2013), *L'idole et la distance*, Paris, Grasset & Fasquelle, pp. 194-235. Cf. Marion, J.-L. (2001), *De Surcroît: Études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, p. 168.

⁵⁹⁵ *Ibid.* p. 304.

⁵⁹⁶ *Ibid.* p. 322.

Habiendo mostrado el carácter bisagra que ofrece la tradición neoplatónica en Marion en relación a la liberación de Tomás de Aquino de su carácter onto-teo-lógico, pasemos ahora a ofrecer un panorama general de la tradición neoplatónica cristiana.

El neoplatonismo se dice de muchas maneras

Intentar definir una tradición implica asumir, de algún modo, una tarea imposible. Pues, una tradición es algo que en primera instancia recibimos, y replicando el axioma marioniano, “lo que *se* muestra, primero *se da*”.⁵⁹⁷ Así, pensar una tradición debe verse, a nuestro juicio, como un fenómeno saturado, pues implica un esfuerzo de ordenar un fenómeno que, originariamente, desborda cualquier conceptualización posible. Si bien profundizaremos este tema en la conclusión, creemos que en la obra de Marion aparecen una serie de principios que pueden erigirse como una clave historiográfica. Sin ir más lejos, el exceso como tal aparece como un elemento que Marion encuentra a cada paso de la historia de la filosofía. Cuenta de ello da, tal como pudimos apreciar, los *Trois exemples* ofrecidos en *Étant donné*.⁵⁹⁸ Esto implica, a nuestro juicio, que la historia de la filosofía puede ser revisitada en su totalidad a partir de la búsqueda del exceso. O dicho de otro modo, podemos encontrar en la obra de Marion la posibilidad de la construir una historia de los fenómenos saturados, tal como él pretende, aunque incipientemente, hacer en *Étant donné*.

Prueba de todo esto es la variedad de autores y tradiciones que pueden ser leídos en esta clave historiográfica del exceso. Desde Descartes y la idea de infinito, pasando por Kant y su concepción de lo sublime, hasta Husserl y la conciencia inmanente del tiempo, todas estas propuestas manifiestan y tematizan, en mayor o menor medida, el exceso y la saturación. Frente a la metafísica y su reducción de los fenómenos al campo de la objetualidad, Marion pretende visitar la historia de la filosofía en busca de ciertos fenómenos que excedan y rompan las limitaciones de la penuria de intuición.⁵⁹⁹ Siguiendo esta idea, procuraremos abordar la recepción practicada por Marion del neoplatonismo cristiano como un caso de esta búsqueda del exceso en la historia de la filosofía.⁶⁰⁰

⁵⁹⁷ Marion, J.-L. (2013), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, p. 8: “Ce qui se montre, d'abord *se donne*”.

⁵⁹⁸ Cf. *Ibid.* pp. 359-365.

⁵⁹⁹ Cf. *Ibid.* pp. 305-306.

⁶⁰⁰ Dentro de los representantes de la fenomenología francesa contemporánea, Jean-Louis Chrétien ha sido sin dudas uno de los estudiosos más profusos de la tradición neoplatónica en toda su extensión, y de modo específico, de su acepción pagana. Testimonio de ello es su tesis temprana, dirigida por Pierre Aubenque,

El primer paso que debemos realizar consiste en preguntarnos lo siguiente: ¿qué es el neoplatonismo cristiano? En su trabajo “El neoplatonismo medieval frente al neoplatonismo tardo-antiguo. Una reflexión historiográfica”,⁶⁰¹ Claudia D’Amico expone una serie de notas que atraviesan la tradición neoplatónica en su conjunto. A su vez, nos ofrece una descripción detallada de las diversas explicaciones acerca de la génesis de la tradición neoplatónica. En primer lugar, se encuentran aquellos que plantean una continuidad desde la Academia Antigua hasta el propio Aristóteles. Aquí se sitúa la propuesta de Philip Merlan.⁶⁰² En segundo lugar, quienes indican una ruptura entre platonismo y neoplatonismo, ofreciendo a la vez una continuidad entre platonismo medio y neoplatonismo. Aquí encontramos principalmente los trabajos de Werner Beierwaltes que, siguiendo la línea de una “historia efectual” (*Wirkungsgeschichte*) como metodología de trabajo, abordan la tradición neoplatónica desde sus orígenes hasta el siglo XV.⁶⁰³

Con todo, y como indica Claudia D’Amico, “sostener excluyentemente la tesis de la continuidad sería desconocer que el pensamiento propio de los neoplatónicos resulta de esta recepción de elementos diversos, o por lo menos, sería minimizar la influencia de estos otros elementos”.⁶⁰⁴ Desde la primera síntesis vía fusión de platonismo y aristotelismo con elementos estoicos,⁶⁰⁵ hasta la presencia de elementos neopitagóricos y herméticos, puede apreciarse una tendencia a la síntesis. Por lo tanto, pensar la tradición neoplatónica exige desarticular cualquier pretensión de una continuidad sin más. He aquí un rasgo “excesivo” de esta tradición. Otra línea de investigación sólida consiste en

titulada “Herméneutique de l’obliquité dans le néoplatonisme et le christianisme antiques”. Si bien sus trabajos se confrontan con la tradición neoplatónica cristiana, podemos decir que, a diferencia de Marion, Chrétien extiende el análisis hasta el neoplatonismo pagano. Cf. Chrétien, J.-L. (1992), *L’Appel et la Réponse*, Paris, Minuit; cf. Chrétien, J.-L. (1998), *L’Arche de la parole*, Paris, PUF, Coll. Epiméthée; cf. Chrétien, J.-L. (1996), *De la fatigue*, Paris, Minuit; cf. Chrétien, J.-L. (2002), *Saint Augustin et les actes de parole*, Paris, PUF, Coll. Epiméthée.

⁶⁰¹ D’Amico, C. (2009), “El neoplatonismo medieval frente al neoplatonismo tardo-antiguo. Una reflexión historiográfica”, en *Cristianismo y Helenismo en la filosofía Tardo-Antigua y Medieval*, Buenos Aires, Paideia, pp. 259-267. Para una versión más acotada de este trabajo, Cf. D’Amico, C. (2008), “Introducción”, en *Todo y nada de todo. Selección de textos del neoplatonismo medieval latino*, Buenos Aires, Winograd, pp. 13-31.

⁶⁰² Merlan, P. (1953), *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague, Nijhoff.

⁶⁰³ Cf. Beierwaltes, W. (1991), *Pensare l’Uno*, Milan, Vita e Pensiero.

⁶⁰⁴ D’Amico, C. (2009), “El neoplatonismo medieval frente al neoplatonismo tardo-antiguo. Una reflexión historiográfica”, en *Cristianismo y Helenismo en la filosofía Tardo-Antigua y Medieval*, Buenos Aires, Paideia, p. 260.

⁶⁰⁵ Cf. Hadot, P. (1971), “Introducción”, en *Le Néoplatonisme*, Paris, Colloques Royaumont, CNRS.

mostrar la tarea exegética de las hipótesis del *Parménides* de Platón, iniciada por Plotino en el siglo III y que se continúa hasta el siglo VI.⁶⁰⁶

Un punto central, y que nos permitirá trazar posteriormente puentes con la interpretación de Dionisio Areopagita ofrecida por Marion, estriba en la práctica-teúrgica que atraviesa los orígenes de esta tradición. Pues, lejos de ser una tradición anclada en una actitud puramente teórica, el neoplatonismo implica desde sus orígenes, tal como lo expresa Pierre Hadot, ejercicios espirituales que implican una transformación del modo de vida. Estos ejercicios se orientan hacia una vida conforme al *voûç* o espíritu.⁶⁰⁷ Por todo esto, la teúrgia será un punto central en nuestra reconstrucción de la recepción marioniana del neoplatonismo.

Habiendo presentado el bosquejo acerca de la génesis del neoplatonismo, debemos retomar la pregunta inicial acerca de una definición de dicha tradición en su acepción cristiana. Como punto de partida, podemos señalar que los intelectuales cristianos de los siglos II-III previos al Concilio de Nicea, tales como Justino, Eusebio, Clemente de Alejandría y Orígenes, establecieron un diálogo con la cultura helenística del platonismo medio. Prueba de ello es la apropiación del simbolismo de lo Uno y su tendencia apofática. A su vez, no podemos dejar de lado el conocimiento del platonismo medio de los autores cristianos por vía de pensadores como Cicerón, Séneca y Apuleyo.⁶⁰⁸ De estos encuentros se desprenden intentos de conciliación entre el cristianismo y el platonismo medio, tal como aparece en la figura de Agustín.⁶⁰⁹

Retomando la lectura ofrecida por Fernand Brunner acerca del neoplatonismo cristiano,⁶¹⁰ Claudia D'Amico ofrece una síntesis crítica de este tema. El primer punto

⁶⁰⁶ Cf. Saffrey, H-D. (1984), “La *Théologie platonicienne* de Proclus, fruit de l'exégèse du *Parménide*”, en *Revue de Théologie et de Philosophie*, CXVI, pp. 1-12. En relación al *Parménides* de Platón y la hipótesis de lo Uno como “no-ser”, cf. *Parménides*, 156a; 161a. Cf. Lorite Mena, J. (1985), *El Parménides de Platón. Un diálogo de lo indecible*, Bogotá, FCE, pp. 188-202.

⁶⁰⁷ Cf. Hadot, P. (1998), *¿Qué es la filosofía antigua?*, México, FCE, p. 169. Cf. Saffrey, H-D. (1990), “La théurgie comme phénomène culturel chez les néoplatoniciens (IVe.-Ve.s siècles)”, en *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, Paris, Vrin, pp. 51-171.

⁶⁰⁸ Cf. D'Amico, C. (2009), “El neoplatonismo medieval frente al neoplatonismo tardo-antiguo. Una reflexión historiográfica”, en *Cristianismo y Helenismo en la filosofía Tardo-Antigua y Medieval*, Buenos Aires, Paideia, p. 262.

⁶⁰⁹ Cf. *Confesiones*, VII, IX 13; Cf. *Cuidad de Dios*, X, 23-24.

⁶¹⁰ Entre quienes pretendieron ofrecer una síntesis de los elementos que componen el neoplatonismo medieval como categoría histórica, se encuentra Fernand Brunner. En su famosa conferencia pronunciada en la Universidad de Gineva el 14 de mayo de 1986, el autor ofrece diez temas agrupados en tres ámbitos que permitirían articular esta tradición. Poner esto en nota al pie. En primer lugar, lo concerniente a la intelección neoplatónica. En segundo lugar, la teología negativa y su vínculo con la práctica teúrgica. Nuevamente, retomaremos este punto más adelante. En tercer lugar, los temas vinculados a la creación y la difusión, esto es, el origen de las cosas y el mundo. Cf. Brunner, F. (1997), “Le néoplatonisme au Møyen Âge”, en *Métaphysique d'Ibn Gabirol et de la tradition platonicienne*, Norfolk, Schulthess.

que señala la autora es “lo Uno como unidad relacional”. En el neoplatonismo cristiano encontramos un vocabulario de lo Uno pero que, a diferencia del neoplatonismo pagano, se entiende como una unidad relacional. De este modo, lo Uno deviene en esta tradición “uni-trino”. Aquí ya no tenemos una distinción entre Lo Uno en sí mismo o absoluto y lo Uno que se piensa a sí mismo o *voũç*. Para el neoplatonismo cristiano el pensarse a sí mismo de la Unidad no supone ningún tipo de alteridad, puesto que las personas de la Trinidad no son “otras”. El engendramiento del hijo/*Lógos* como *Verbum* no implica alteridad.⁶¹¹ Retomaremos esta prioridad ofrecida por la patrística al *Lógos* o Cristo como *Verbum* (segunda persona de la Trinidad), pues esto implica un privilegio del problema del lenguaje en la explicación metafísica de la realidad ofrecida por el cristianismo, cuestión que analizaremos desde el problema del lenguaje de la saturación.⁶¹²

Junto con esta insistencia en la unicidad y unitrinidad del Principio, no podemos dejar de lado la consideración acerca de la realidad como un continuo de orden espiritual. De allí que, según Claudia D’Amico, se prefiera la predicación negativa o superlativa para el Principio de lo real.⁶¹³ Esto se atestigua en autores como Dionisio Areopagita, Escoto Eriúgena, y posteriormente Meister Eckhart o Nicolás de Cusa, entre otros. Dicho en términos del pensamiento temprano de Marion, la realidad excesiva de lo divino nos impone una “distancia”, y por esto, sostenemos, el lenguaje negativo y superlativo expuesto en la vía mística ofrece herramientas privilegiadas a la hora de entender estos fenómenos cuyo carácter principal estriba en su exceso, o posteriormente, “saturación”.

Un segundo punto importante consiste en “la creación como teofanía”. Aquí D’Amico señala que el movimiento de despliegue del Principio en la tradición neoplatónica pagana como explicitación de sí mismo en todo (*próodos*), es asimilado por el cristianismo bajo el concepto de creación (*creatio*), aunque también puede hallarse en otros términos como *processio*, *emanatio*, *effluxio* o *explicatio*. De este modo, el neoplatonismo ofrece una perspectiva dinámica de lo real que se explicita en un movimiento de progreso hacia la alteridad y regreso (*epistrophé*) desde la alteridad hacia

⁶¹¹ Cf. D’Amico, C. (2009), “El neoplatonismo medieval frente al neoplatonismo tardo-antiguo. Una reflexión historiográfica”, en *Cristianismo y Helenismo en la filosofía Tardo-Antigua y Medieval*, Buenos Aires, Paideia, pp. 265-266.

⁶¹² Para este tema del lenguaje en la tradición cristiana, cf. González Ríos, J. (2014), *Metafísica de la palabra. El problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás De Cusa*, Buenos Aires, Biblos, pp. 35-64.

⁶¹³ Cf. D’Amico, C. (2009), “El neoplatonismo medieval frente al neoplatonismo tardo-antiguo. Una reflexión historiográfica”, en *Cristianismo y Helenismo en la filosofía Tardo-Antigua y Medieval*, Buenos Aires, Paideia, p. 266.

la unidad.⁶¹⁴ Vocablos que pretenden explicitar este proceso son *reversio*, *reditus*, *conversio* o *regressio*. Esta dinámica implica a su vez, como veremos en Dionisio, el movimiento de cualquier instancia inferior hacia una superior que se explicita bajo un esquema “jerárquico” de concebir lo real.

Finalmente el tercer punto que menciona D’Amico, y que el mismo Marion señala a la hora de elaborar su interpretación de esta tradición, consiste en la “unidad indivisible entre filosofía y teología”. Con esto se pretende mostrar que la filosofía y la teología no son opuestos que se excluyen entre sí, sino más bien disciplinas que operan de forma conjunta y colaborativa. Esto aparece en la propuesta Marion de un modo radical, pues pretende mostrar que tal distinción entre filosofía y teología en dicho período no existe.⁶¹⁵ En línea con nuestra comprensión de la fenomenología marioniana como una filosofía paradójal, D’Amico indica esta tarea de reconstrucción de la tradición neoplatónica como una “tierra paradójal”. Esta se explicita en la pretensión de los pensadores neoplatónicos de explorar “un deseo irrefrenable de comprensión y conceptualización de lo absoluto que declaran, al mismo tiempo, incomprensible e inconceptuable”.⁶¹⁶

Ahondando aún más en esta cuestión, podemos establecer una explicación al interior de la tradición neoplatónica cristiana. En su ya clásico artículo titulado “Augustinischer und dionysischer neuplatonismus und das Mittelalter”, Josef Koch nos muestra de un modo esquemático dos vertientes posibles de esta tradición. Por un lado, el neoplatonismo agustiniano; por el otro, el neoplatonismo dionisiano.⁶¹⁷

Un punto central que permite entender las divergencias entre ambas tradiciones estriba en las fuentes de las que se nutren. Como señala Koch, la teoría plotiniana del *voûç* y su influencia en la concepción agustiniana del alma vía las predicas de Ambrosio, constituye una fuente de esta tradición neoplatónica.⁶¹⁸ Así, la apropiación agustiniana de la tradición plotiniana, también practicada por la traducción de las *Enéadas* realizada por Mario Victorino, configura el espectro de lo que Koch llama “neoplatonismo agustiniano”.

⁶¹⁴ *Ibíd.* pp. 266-267.

⁶¹⁵ Cf. Marion, J.-L. (2008), *Au lieu de soi. L’approche de Saint Augustin*, Paris, PUF, p. 27.

⁶¹⁶ D’Amico, C. (2009), “El neoplatonismo medieval frente al neoplatonismo tardo-antiguo. Una reflexión historiográfica”, en *Cristianismo y Helenismo en la filosofía Tardo-Antigua y Medieval*, Buenos Aires, Paideia. p. 267.

⁶¹⁷ Koch, J. (1956), “Augustinischer und dionysischer neuplatonismus und das Mittelalter”, en *Kant Studien*, 48, pp. 117-133. Las traducciones de este artículo son nuestras.

⁶¹⁸ *Ibíd.* p. 121.

Esta recepción ofrece, según Koch, cinco aspectos relevantes. En primer lugar, “una verdad inmutable que es idéntica con Dios”.⁶¹⁹ Aquí podemos encontrar el ejemplo de la famosa sentencia “*ego sum qui sum*” de *Éxodo* 3, 14. En segundo lugar, “las cosas por debajo de Dios son y no son”.⁶²⁰ Esto implica el carácter superlativo de Dios frente a las cosas creadas. Desde esta perspectiva, solo se puede predicar el ser de modo eminente a partir de Dios, mientras que lo creado solo “es” de un modo derivado, esto es, depende de Dios para ser. En tercer lugar “todo lo que es, en la medida en que es, es bueno”.⁶²¹ En cuarto lugar, “el mal no posee esencia (*substantia*)”.⁶²² Aquí se encuentra el famoso tópico agustiniano del mal como privación o carencia de ser, tomado del pensamiento plotiniano como argumento contra el dualismo maniqueísta.

Finalmente, en quinto lugar, “todo lo que es, ha sido creado por Dios”.⁶²³ Todo esto permite, según Koch, el pasaje de la concepción plotiniana del *voũç* hacia la teoría cristiana del *logos* y su correspondiente formulación en la especulación trinitaria.⁶²⁴ Esto último también resulta una diferencia frente al neoplatonismo pagano, puesto que las reflexiones agustinianas sobre el origen de los números no concluyen en un predominio de lo “Uno absoluto”, sino más bien en el “dios trinitario” (*dreinige Gott*).⁶²⁵ Esta búsqueda agustiniana se practica mediante una teología positiva que prefiere nombrar a Dios con “nombres conocidos” (*gewissen Namen*) como “verdad”, “sabiduría”, “luz”, entre otros.⁶²⁶ Dicho de otro modo, Dios puede ser nombrado con vocablos provenientes del orden de lo creatural, aunque en un sentido eminente. Dios “es”, aunque no como cualquier creatura, sino en sentido eminente.

La propuesta del neoplatonismo de Dionisio Areopagita se nutre de fuentes distintas. Por un lado, encontramos en su obra, a diferencia de Agustín y su remisión a Plotino, una fuerte impronta del neoplatonismo procleano, cuya presencia se hace patente en su marcada especulación de la Unidad. Si bien Dionisio no desconoce el papel gravitante de la trinidad en el cristianismo, no es menos cierto que sus formulaciones acerca de lo divino se encuentran atravesadas por una metafísica henológica, cuestión que lo diferencia de Agustín. Koch menciona también el carácter paradójico de esta tradición

⁶¹⁹ *Ibíd.* p. 121.

⁶²⁰ *Ibíd.* p. 121.

⁶²¹ *Ibíd.* p. 121.

⁶²² *Ibíd.* p. 121.

⁶²³ *Ibíd.* p. 121.

⁶²⁴ *Ibíd.* pp. 121-122.

⁶²⁵ Cf. *De libero arbitrio* II, 15, n. 39; cf. *De música* VI, 7, n. 56.

⁶²⁶ Koch, J. (1956), “Augustinischer und dionysischer neuplatonismus und das Mittelalter”, en *Kant Studien*, 48, p. 129.

que, como dijimos, para Marion es un punto central de la filosofía en general, y aún más, de la fenomenología de la donación. Según Koch, el carácter del lenguaje “barroco que se deleita en paradojas” propio de la propuesta dionisiana, es deudor de la teología metafísica de Proclo.⁶²⁷

Así, podemos indicar que en el *corpus dionysiacum* aparece, a diferencia del neoplatonismo agustiniano, un lenguaje orientado hacia la teología negativa y mística. Esto puede verse en el uso dionisiano de los prefijos ἀ (negativo) y ὑπερ (superlativo) para referirse a lo divino. Si en el caso de Agustín encontramos la apelación a predicaciones positivas, aunque eminentes, para referirse a Dios, en la propuesta dionisiana encontramos una exaltación de la instancia inefable, expresada tanto en un vocabulario negativo (vía apofática) como superlativo (vía mística). En este sentido, Dionisio abre una tradición que busca, no solo sistematizar, sino también sobrepasar las propuestas de la teología positiva y negativa. Según Koch, en estos temas se muestra la pervivencia fundamental de Dionisio en autores posteriores como Nicolás de Cusa y su famosa *coincidentia oppositorum* expuesta en *De docta ignorantia* (1440).⁶²⁸

No obstante, Koch nos advierte de cierto riesgo de pensar ambas tradiciones neoplatónicas como compartimentos estancos o líneas fácilmente limitables. Contrariamente a ello, Koch encuentra en la figura de Escoto Eriúgena un puente entre ambas vertientes que, en rigor, se expresa como un pasaje de una propuesta agustiniana hacia la incorporación cada vez más importante del *corpus dionysiacum*.⁶²⁹ Su traducción de dicha corpus muestra el papel vital de Eriúgena en esta configuración del neoplatonismo medieval. Sin embargo, poco importa para nuestro análisis si Eriúgena era en su origen agustiniano y luego deviene en ferviente defensor de la mística dionisiana, o cualquier posibilidad que pueda elucubrarse. Lo importante, a nuestro juicio, estriba en observar la fluctuación virtuosa entre ambos tipos de neoplatonismo.

A modo de ejemplo, podemos decir que en el Cusano opera este intento de mostrar la virtud de cada modo de predicación de lo divino (aunque prefiera el lenguaje de la vía negativa), tal como aparece en *De docta ignorantia*, I, 24-26.⁶³⁰ De allí la importancia de

⁶²⁷ *Ibíd.* p. 125. Para una introducción al problema historiográfico sobre la relación entre Proclo y Dionisio, cf. Ludueña, E. (2007), “La fortuna del pseudo Areopagita en el occidente latino”, en D’ Amico, C. (ed.), *Todo y nada de todo. Selección de textos del neoplatonismo latino medieval*, Buenos Aires, Winograd, pp. 75-83.

⁶²⁸ *Ibíd.* pp. 127-131.

⁶²⁹ *Ibíd.* p. 128.

⁶³⁰ Cf. *De doc. ig.* I c.24-26. (h I nn.86-89.)

estas dos corrientes de neoplatonismo sistematizadas por Koch que permiten explicar la dinámica del neoplatonismo medieval en su conjunto.⁶³¹

En la obra de Marion encontramos ambas tradiciones detalladas por Koch. Así, Agustín y Dionisio son gravitantes, tanto en el pensamiento temprano como en los últimos escritos de Marion. La cuestión principal que observamos en la recepción marioniana del neoplatonismo cristiano reside, a nuestro juicio, en el problema del lenguaje, o lo que nosotros intentamos defender aquí como un “lenguaje de la saturación”, tema insinuado por Marion, pero no abordado de modo sistemático. Si bien trabajaremos ambas tradiciones neoplatónicas, con todo nos concentraremos en mayor medida en la recepción marioniana de Dionisio, puesto que también trabajaremos las proyecciones de dicha corriente, tal como abordaremos en el Capítulo 4 al estudiar la interpretación marioniana de Nicolás de Cusa.

Neoplatonismo agustiniano en la fenomenología de Jean-Luc Marion: La *confessio* como un “hablar a”

Si bien nos abocaremos al estudio de la presencia de Dionisio en la fenomenología de Jean-Luc Marion, no queremos dejar de señalar, aunque brevemente, la presencia del neoplatonismo agustiniano en su fenomenología de la donación. Y esto porque, como veremos, del mismo modo que Dionisio, Agustín aparece como un pensador pre-metafísico. Aún más, Marion pretende “leer e interpretar las *Confesiones* de San Agustín de un modo decididamente no metafísico”.⁶³² Y esto es, a juicio de Marion, una demanda que nace del origen y horizonte de su lectura: la fenomenología de la donación.⁶³³ Así, podemos mostrar cómo ambos pensadores ingresan en la misma propuesta historiográfica de Marion.

⁶³¹ La relevancia de este artículo, y por ello lo trajimos a colación, estriba tanto en su claridad expositiva, como en un excelente esquema para visibilizar luego cómo estas dos tradiciones se pondrán en juego de modo productivo en la fenomenología de la donación de Marion. No queremos dejar de mencionar, en esto, la propuesta de Beierwaltes, que también organiza la exégesis de la tradición neoplatónica bajo dos movimientos. Por un lado, el neoplatonismo plotiniano, y por el otro, el neoplatonismo procleano. Cf. Beierwaltes, W. (1991), “Dispiegarsi dell'Unità. Sulla differenza tra pensiero plotiniano e procliano”, en *Pensare l'Uno*, Milan, Vita e Pensiero, pp. 142-172.

⁶³² Marion, J.-L. (2008), *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Paris, PUF, p. 10.

⁶³³ Cf. *Ibid.* pp. 10-11.

En este sentido, cabe aclarar que la figura de Agustín ha sido una influencia decisiva para una parte de la fenomenología histórica.⁶³⁴ Prueba de ello es la remisión directa de Heidegger al pensamiento del Hiponense, tanto en sus obras de juventud como en *SuZ*. Las formulaciones tempranas se encuentran inscriptas en los problemas relativos a la “movilidad” (*Bewegtheit*) de la “vida fáctica” (*faktisches Lebens*) y la pretensión de ofrecer una descripción fenomenológica de la facticidad cristiana.⁶³⁵ Yendo a *SuZ*, el privilegio fenomenológico de las “disposiciones afectivas” (*Befindlichkeiten*) como instancia pre-teórica y pre-reflexiva encuentra, según Heidegger, un antecedente central en Agustín.⁶³⁶ La condición fundamental del *Dasein* como un ente arrojado al mundo (*Geworfenheit*) y su correspondiente “proyección” (*Entwurf*) pueden verse como un largo y paciente diálogo desde sus obras tempranas con el pensamiento de Agustín.

Sin embargo, y a diferencia de Heidegger, Marion concentra su lectura de Agustín en un plano más amplio, pero a la vez más ambicioso y sistemático. Esto puede verse de modo patente en su escrito *Au lieu de soi* (2008). Aquí, Marion ofrece una lectura de las *Confesiones* de Agustín desde la perspectiva de la fenomenología de la donación. Esta lectura es posible, según Marion, porque “Agustín aparece (...) como el interlocutor privilegiado y, en cierto sentido, el juez inevitable de la empresa de acceso a los fenómenos irreductibles a los objetos y entes de la metafísica.”⁶³⁷ Del mismo modo que la fenomenología de la donación, Agustín pretendería, tanto desarticular el predominio de la objetualidad como paradigma de la fenomenicidad, como también ofrecer otros modos posibles de manifestación de los fenómenos. En este sentido, Marion identifica, tal como lo hizo en *Étant donné* y en sus obras posteriores, la tarea metafísica con la reducción de los fenómenos al campo de la objetualidad.

Por todo lo mencionado, Marion muestra que partir de Agustín se dibuja un panorama histórico en el que la tradición neoplatónica cristiana y la patristica pueden

⁶³⁴ En el caso de Husserl, su referencia es mínima y sumamente tradicional, pues no encontramos ningún tipo de referencia en escritos capitales como *Logische Untersuchungen* o *Ideen I*. Sin embargo, encontramos referencias en diversas obras. Entre ellas, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (HUA III); *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie* (HUA XXIV); *Cartesiansche Meditationen* (HUA I); *Logik. Vorlesungen* (HUAM I); *Erste Philosophie I* (HUA VII). Para un análisis de estas referencias, Cf. Seron, D. (2005), “La référence à Augustin chez Husserl”, en *Philosophique* 8, pp. 61-65.

⁶³⁵ Cf. Heidegger, M. (1995), *Phänomenologie des religiösen Lebens*. 1. “Einleitung in die Phänomenologie der Religion” (1920/21); 2. “Augustinus und der Neuplatonismus” (1921); 3. “Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik”, GA 60, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

⁶³⁶ Cf. Heidegger, M. (1977), *Sein und Zeit*, GA 2, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, §§9, 29, 36, 40, 42, 81.

⁶³⁷ Marion, J.-L. (2008), *Au lieu de soi. L’approche de Saint Augustin*, Paris, PUF, p. 10. Las traducciones de este escrito son nuestras

leerse como una “excepción, parcial o radicalmente, a la objetualidad y a la enticidad que practica la metafísica”.⁶³⁸ Y por este motivo es que, según Marion, Agustín debe considerarse como un autor pre-metafísico.⁶³⁹ En primer lugar, porque Agustín “no nombra a Dios a partir del ser”.⁶⁴⁰ Así, tanto Agustín como la tradición neoplatónica cristiana no ingresarían dentro de la *Seynsgeschichte* heideggeriana. Y esto por una razón todavía más importante: Agustín ignora la distinción entre filosofía y teología.⁶⁴¹ Prueba de ello es que, lejos de enarbolar un discurso que hable “de” Dios, Agustín nos ofrece una serie de formulaciones que se orientan hacia un hablar “a” Dios. Dicho de otro modo, el pensamiento de Agustín no puede leerse como una teología en tanto discurso teórico sobre lo divino, sino más bien como un “hablar a Dios”, esfuerzo lingüístico que se concentrará en la noción de *confessio*.⁶⁴²

Uno de los puntos centrales que ofrece Marion en esta lectura es la relación que establece entre la *confessio* y la reducción fenomenológica. En este sentido, la tradición neoplatónica ofrece, no solo para la propuesta de Marion, sino también para la fenomenología general una suerte de reducción lingüística o reducción por vía del lenguaje no-predicativo. En este horizonte problemático, Marion problematiza la estructura lingüística de la *confessio*, puesto que su estructura como “hablar a” se resistiría a un lenguaje predicativo. De este modo, en tanto no hay predicación, la *confessio* agustiniana se desmarca de la metafísica. De su lenguaje no se derivan conceptos u objetos de una experiencia posible. Marion se aleja también de la interpretación de las *Confesiones* como una “autobiografía”, puesto que esta lectura no indaga en el “autos, en el yo de la pregunta”.⁶⁴³ ¿De qué sirve hablar de auto-biografía si no se aclara el lugar del yo y su demarcación con su concepción moderna? Según Marion, el lugar desde el que

⁶³⁸ *Ibíd.* p. 9. Entre las obras de Agustín que Marion refiere para abordar las nociones de *confessio* e *idipsum*, caben destacar las siguientes: *De trinitate* I, 8, 17/ II, 18, 35; *Confesiones* IX, X, 24/ XII, VII, 7, 14/ XIII, XI, 12. Para ver la lista completa de lugares, cf. *Ibíd.* pp. 398-404.

⁶³⁹ Emmanuel Falque se orienta también en esta línea de pensamiento que pretende leer a Agustín por fuera de la historia de la metafísica. Sin embargo, a diferencia de Marion, su lectura no ofrece un Agustín “no-metafísico”, sino que más bien lo sitúa como un pensador “post-metafísico”. Desde allí, Falque insiste en pensar a Agustín, no “después de la metafísica”, sino “después de su después” (*après de son après*). Y ello porque, a su juicio, el “después” no puede situarse bajo las coordenadas de una historia signada por la metafísica como su “antes”. Por esto mismo, Falque indica que no debemos pensar a Agustín como “demasiado griego” (Heidegger) o “no griego” (Marion). Cf. Falque, E. (2013), “Après la métaphysique? Le «poids de la vie» selon saint Augustin”, en De libera, A. (ed.), *Après la métaphysique: saint Augustin?* Coll. Institut d'Etudes Médiévales, Paris, Vrin, pp. 111-128.

⁶⁴⁰ *Ibíd.* p. 27.

⁶⁴¹ Cf. *Ibíd.* p. 27. Esto ya lo mencionamos líneas más arriba en la reconstrucción ofrecida por Claudia D'Amico del neoplatonismo cristiano.

⁶⁴² Cf. *Ibíd.* pp. 27-28.

⁶⁴³ *Ibíd.* p. 30.

debe pensarse la propuesta de Agustín es, retomando una problemática ya trabajada en Dionisio, la “alabanza” (*louange*). Una vez más, el lenguaje no-predicativo se expresa, tanto en Agustín como Dionisio, a partir de la alabanza. La lectura ofrecida por Marion de la tradición neoplatónica cristiana insiste constantemente en el lugar de la alabanza y su importancia a la hora de observar el modo de pensar que se desprende de esta tradición.

De un modo más contundente, Marion sostiene que debemos ver a “la alabanza y su función de lugar hermenéutico originario de las *Confesiones*”.⁶⁴⁴ Esta *confessio* agustiniana, del mismo modo que la alabanza dionisiana que ya pudimos apreciar en *L'idole et la distance*, “(...) habla en efecto de una palabra que no predica nada de Dios, aunque le confiese sin fin, porque, frente a su infinitud, no le vuelve a mostrar nada”.⁶⁴⁵ Nuevamente, la *confessio* como alabanza no dice nada de/sobre Dios. En palabra del propio Marion:

“Hablar a Dios (como la alabanza que confiesa por excelencia) exige ejercitar la palabra en referencia a lo que mienta (*vise*), la eminencia que precisamente no habla, por lo tanto para remitir al hablante a su interlocutor, o de modo más exacto pasar de rango de hablante (acerca de Dios) al rango de interlocutor (al que Dios deja perplejo)”.⁶⁴⁶

En esa misma línea, abordada ahora bajo la *confessio* agustiniana, el “hablar a” Dios implica que el hablante no es la medida de lo que se dice, o dicho de otro modo, no es el que pone las reglas del juego, pues desde esta tradición Dios no puede reducirse a un discurso y mucho menos someterse a las condiciones de un lenguaje predicativo. Y por todo esto, Dios nunca puede ingresar en el terreno metafísico del concepto. Siguiendo el gesto marioniano del *adonné* y su capacidad para recibir lo dado, la *confessio* implica un modo de lenguaje que permita que Dios “me advenga, me interpele y me llame a partir de él mismo (...)”.⁶⁴⁷ En términos generales, Marion muestra que la alabanza es un lenguaje que pretende dejar hablar a un Otro, o como podemos también sostener, el lenguaje del don.

⁶⁴⁴ *Ibíd.* p. 33.

⁶⁴⁵ *Ibíd.* p. 36.

⁶⁴⁶ *Ibíd.* p. 37.

⁶⁴⁷ *Ibíd.* p. 38.

Ubicar a la *confessio* dentro de un lenguaje no-predicativo, y por ende, no-metafísico, implica para Marion que “(...) las *Confesiones* se despliegan como un texto de alabanza, una alabanza devenida texto, más exactamente un texto que se da a leer como él ha sido escrito – performance de la alabanza, texto en alabanza que enuncia (y consigna) una llamada ininterrumpida a Dios”.⁶⁴⁸ De este modo, el lenguaje de la *confessio* es eminentemente pragmático.⁶⁴⁹ Con todo esto, Marion estaría diciendo algo aún más importante: el lenguaje de la fenomenología, del mismo modo que la alabanza, se orienta hacia una dimensión no-predicativa.

Así, la fenomenología de la donación requiere un lenguaje no-predicativo y la *confessio* agustiniana parecería cumplir este requisito. Ambas cuestiones implican la remisión a una “llamada” (*appel*), es decir, un exceso frente a cualquier tipo de predicación. Esto implica, retomando el problema original de este apartado, que la *confessio* ofrece una suerte de reducción lingüística que va desde su perspectiva predicativa y metafísica como un “hablar *de*” Dios hacia el carácter originario y no-predicativo del “hablar *a*” Dios. La *confessio*, según Marion, no tiene otra función más que “enseñarle poco a poco mi palabra la llamada de la que proviene, sin saberlo, como una respuesta”.⁶⁵⁰ Nuevamente, podemos apreciar cómo Marion pone en juego el esquema “llamada-respuesta” en la *Confessio* agustiniana. De allí que podamos conectar este tratamiento con la reducción a lo dado y la “llamada”.

Siguiendo algunas líneas ofrecidas por Chrétien, Marion pretende mostrar el lugar común de la *confessio* y la alabanza.⁶⁵¹ En este sentido, Marion apuesta por una ligazón entre ambas, cuestión que sería uno de los hilos conductores de *Confesiones*. Para sostener esto, Marion ofrece dos razones. En primer lugar, un momento negativo. Aquí “mi finitud (creación) y mi miseria (pecado) me impiden celebrar a Dios como «eminentemente digno de alabanza» (...)”.⁶⁵² Esto implica la “distancia” entre una finitud y aquello que se alaba y cuya naturaleza es desproporcional. La finitud no hace más que marcar esa distancia radical entre el que confiesa y aquel a quien confiesa.

Sin embargo, y en segundo lugar, podemos encontrar un momento positivo marcado por “una distancia inconmensurable entre yo y Dios, distancia que solo puede

⁶⁴⁸ *Ibíd.* p. 39.

⁶⁴⁹ En esta misma línea de un lenguaje no-predicativo, Marion sugiere una semejanza entre la *confessio* con la dimensión pre-teórica de la *Zuhandenheit* heideggeriana. Así, a nuestro juicio, ofrece una mirada retrospectiva sobre el problema del lenguaje no-predicativo en la fenomenología Cf. *Ibíd.* p. 39.

⁶⁵⁰ *Ibíd.* p. 43.

⁶⁵¹ Cf. Chrétien, J.-L. (2002), *Saint Augustin et les actes de parole*, Paris, PUF, Épipiméthée, pp. 121-122.

⁶⁵² Marion, J.-L. (2008), *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Paris, PUF, p. 51.

desplegar la alabanza”.⁶⁵³ Así, e invirtiendo los términos, para Marion la alabanza solo puede operar desde esa desmesura e inconmensurabilidad entre finitud y exceso. Por todo esto, Marion comprende a la *confessio* como un acto de lenguaje con sus propias reglas específicas.⁶⁵⁴ La paradoja de la *confessio* estriba en que “solo puedo alabar a Dios como Dios si lo nombro como tal, pero solo puedo nombrarlo como tal si yo también me denomino así (...) ya no es una cuestión de lo que le digo, sino de lo que estoy frente a él, de la forma en que me posiciono (*Haltung*) y me encuentro (*Befindlichkeit*) frente a él”.⁶⁵⁵ Esto significa que el despliegue del lenguaje de la alabanza solo puede ser efectivo si, primariamente, el avance del decir no está anclado en el sujeto que predica, sino más bien en la desmesura y el silencio frente a una palabra que me adviene. Y dando un paso más, Marion sostiene que la *confessio* “(...) no se reduce a un juego de lenguaje o un acto de habla entre otros; define finalmente el ejercicio de toda palabra”.⁶⁵⁶

Ahora bien, ¿por qué la *confessio* puede comprenderse como el paradigma de toda palabra y discurso? Si bien Marion no lo señala explícitamente, sostenemos que este tipo de lenguaje no-predicativo pone de manifiesto el movimiento central de la fenomenología de la donación. Y esto porque la *confessio* reconoce, previo a cualquier comprensión del fenómeno en términos objetuales u ónticos, la anterioridad de una palabra que convoca a todo hablante. Así, se hace patente el lenguaje del “adonado”. Dicho de otro modo, si la fenomenología de la donación pone el acento en aquella instancia previa a la metafísica y su afán de la objetualidad, entonces el lenguaje que le corresponda debe ser tal que permita vislumbrar esa anterioridad fenomenológica del don.

Con la *confessio* se abre para Marion un espacio de separación entre el *ego* y el *soi*. El primero ya no puede sostenerse a sí mismo en un sentido moderno de auto-posicionamiento, puesto que la *confessio* no abre ninguna experiencia posible en términos objetuales. Por ello, “en el lugar del *soi* no hay una figura de la conciencia, ni un modo del *subjectum*, sino aquello a lo que el *soi* se asemeja y refiere”.⁶⁵⁷ Esto significa que el *soi* remite, a diferencia del *ego*, a aquella instancia que me excede y

⁶⁵³ *Ibíd.* p. 51. Este mismo argumento ya lo hemos encontrado en la lectura marioniana de alabanza dionisiana en *L'idole et la distance*.

⁶⁵⁴ *Cf. Ibíd.* p. 56.

⁶⁵⁵ *Ibíd.* p. 56.

⁶⁵⁶ *Ibíd.* p. 59.

⁶⁵⁷ *Ibíd.* p. 421.

que escapa a toda previsión y control posible, es decir, el don y su anterioridad. En este sentido, seguimos a Ricardo Díez, para quien la remisión marioniana a Agustín no hace más que reforzar el carácter virtuoso de la Edad Media como un espacio de redescubrimiento de la subjetividad.⁶⁵⁸

Si aceptamos que la fenomenología de la donación no puede describir el don desde un lenguaje predicativo (porque eso implica para Marion recaer en el terreno de la metafísica), entonces debemos concluir también que, por una exigencia metodológica, la fenomenología debe concentrarse en un lenguaje no-predicativo. Así, la *confessio* no haría más que recordar la exigencia original de la fenomenología de ofrecer un método y discurso que se desmarque de la metafísica y su primado del concepto. En pocas palabras, sostenemos que Marion ofrece una reducción del lenguaje predicativo a su carácter no-predicativo a partir de la *confessio* agustiniana y que, con suma coherencia, coincide con el proyecto de la fenomenología de la donación y sus exigencias metodológicas: la subjetividad entendida como *adonné* y la reducción a lo dado.

***Idipsum* y *confessio*: rudimentos para un lenguaje de la saturación**

Siguiendo los derroteros de este posible lenguaje de la saturación, no podemos dejar de lado las formulaciones que ofrece Marion acerca del término *idipsum* utilizado por Agustín.⁶⁵⁹ De un modo general, Marion sitúa esta cuestión en un gesto propio de la tradición cristiana, cuya intención consiste en la exploración acerca de los diversos nombres de Dios. En el horizonte de la tradición neoplatónica, a partir de la concepción de Dios como en sí mismo innombrable, se ha buscado celebrar esa inefabilidad a través de diversas búsquedas nominales, recuperando, de un modo u otro, todos los nombres.

Como veremos más adelante al adentrarnos en el pensamiento de Nicolás de Cusa, Marion señala que “todos los nombres convienen en algún sentido a Dios, porque precisamente ninguno lo puede denominar adecuadamente”.⁶⁶⁰ La

⁶⁵⁸ Cf. Díez, O. (2017), “*Au Lieu de Soi*: interpretación y autoridad”, en Roggero, J. (2017), *Jean-Luc Marion. Límites y posibilidades de la filosofía y la teología*, Buenos Aires, SB, pp. 107-115.

⁶⁵⁹ Cf. Marion, J.-L. (2008), *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Paris, PUF, p. 391.

⁶⁶⁰ *Ibid.* p. 389.

imposibilidad de un nombre preciso no anula los esfuerzos por ofrecer múltiples nombres que, paradójicamente, ponen de manifiesto desde diferentes perspectivas y consideraciones su carácter innombrable.⁶⁶¹ Esto ya pudimos observarlo con la *confessio* agustiniana, puesto que esta no apresaa lo divino bajo una predicación, sino que habilita el espacio para que la desmesura de lo divino pueda darse.

Esta problemática puede verse, según Marion, en el pensamiento de Agustín. Dicho de otro modo, la cuestión de los “nombres divinos” se haya presente también en la propuesta agustiniana. Por un lado, *De trinitate* VI, 7, 8, 15. Allí, Agustín señala diversos predicados aplicables a Dios, tales como *magnus, bonus, sapiens, beatus y verus*. Aquí podemos encontrar una vía katafática, pues Dios es nombrado mediante predicados positivos. Por otro lado, *Confessiones* I, IV, 4. En estas líneas, Agustín pone de manifiesto el carácter inalcanzable y apofático de lo divino, puesto que Dios existe “del modo más secreto y más presente, hermosísimo y fortísimo, inmóvil e inasible (...)”.⁶⁶² Puede notarse aquí el uso del prefijo “in” de carácter privativo, cuya intención consiste en expresar el carácter negativo en la predicación sobre lo divino.

Sin embargo, Marion retoma, tal como lo hizo con la alabanza dionisiana, un supuesto fundamental: ni la vía katafática ni la apofática pueden verse separadas de su última instancia anclada en la vía mística.⁶⁶³ Esto implica, por lo tanto, un “nuevo régimen de enunciación” (*nouveau régime d'énonciation*) que permita “(...) decir a Dios los nombres con los que podamos mentarlo, positiva o negativamente. (...) este juego solo tiene lugar en la alabanza, que invoca (de modo vocativo) a Dios *como tal o cual*”.⁶⁶⁴ Nuevamente, Marion remarca que la *confessio* y la alabanza agustiniana nunca recurren al ser como vocablo privilegiado.⁶⁶⁵ Y así, se cumple la tesis temprana de Marion: Dios no tiene por qué *ser*.⁶⁶⁶

En este horizonte de los nombres divinos, Marion recurre al término *idipsum* tal como lo emplea Agustín. Este vocablo tiene una serie de aspectos relevantes. En

⁶⁶¹ Entre los representantes de esta propuesta hermenéutica, Marion nombra acá a Gregorio Nacianceno, Dionisio, y Juan Damasceno. Cf. *Ibíd.* p. 389. Nosotros agregaremos en el próximo capítulo a Nicolás de Cusa como un exponente de esta posición.

⁶⁶² San Agustín. (2005), *Confesiones*, Buenos Aires, Losada, Estudio preliminar, trad. y notas, Silvia Magnavacca, p. 46.

⁶⁶³ Para esto., el mismo Marion nos remite al capítulo VI de *De surcroît* que veremos más adelante, titulado “Au nom de et comment le taire”. Este se encuentra destinado en su totalidad a la mística dionisiana.

⁶⁶⁴ Marion, J.-L. (2008), *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Paris, PUF, p. 391.

⁶⁶⁵ Cf. *Ibíd.* p. 393.

⁶⁶⁶ El propio Marion remite a *Dieu Sans l'être*. Cf. *Ibíd.* pp. 394-395. Para la discusión más pormenorizada de la ausencia de la noción de ser a la hora de definir a Dios en Agustín, cf. Marion, J.-L. (2008), *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Paris, PUF, pp. 394-396.

primer lugar, debe considerarse como “un nombre de la alabanza (...) por lo tanto no podemos ver en él una determinación de Dios (positiva o negativa, aquí importa poco), aunque evidentemente una de-nominación en el sentido más estricto”.⁶⁶⁷ La expresión agustiniana *idipsum* aparece entonces como una noción que se encuentra circunscripta por la alabanza, y por lo tanto, no puede reducirse a un vocablo katafático o apofático. En segundo lugar, en calidad de pronombre demostrativo reforzado por un adverbio, el *idipsum* “(...) no define ni tampoco nombra lo que se limita a indicar, precisamente porque indica y tal indicación prescinde de definir lo indicado. Es un deíctico puro: muestra, pero no significa nada”.⁶⁶⁸

Nuevamente, encontramos en Marion la siguiente estrategia: la alabanza es un lenguaje no-predicativo, y por lo tanto, no nombra objetos. Con todo, esto no implica que no pueda “den-nominar” nada. Todo lo contrario, pues el *idipsum* “(...) se puede aplicar a todos los nombres - o, más exactamente, utilizarlos todos para ir más allá de ellos -, indicando que, cualquiera que sea el significado de un nombre, señala hacia lo que ningún nombre podrá jamás nombre”.⁶⁶⁹ En tercer lugar, Marion concluye que el *idipsum* no puede nunca asumir un significado fijo, pues eso conllevaría no entender la lógica de la alabanza, y por ende, caer en un absurdo. Esto significa que el *idipsum* debe entenderse como “(...) una indicación de..., una orientación a..., (...) Por lo tanto, entendemos al *idipsum* como la cosa misma, o el esto *mismo* de la cosa (entendido bajo la imprecisión característica de *cosa*)”.⁶⁷⁰ Con esto, Marion pretende sostener que el vocablo *idipsum* aparece como el nombre que nos acerca hacia lo innombrable.

Esta discusión se extiende también hacia la diferencia entre *idipsum*, *ipsum esse* y *esse*. Marion sostiene que el *idipsum* se sustrae a cualquier identificación con los otros vocablos mencionados. Y nuevamente, su privilegio radica en “su ausencia patente de significado, que le ofrece la posibilidad de de-nominar sin tener que definir”.⁶⁷¹ El lenguaje no-predicativo que se expresa en el *idipsum* puede entonces “de-nominar” (*dé-nommer*) y sustraerse a la predicación, pues escapa a toda definición, y por ende, a toda metafísica.⁶⁷² Todo esto puede verse, según Marion,

⁶⁶⁷ *Ibíd.* p. 399.

⁶⁶⁸ *Ibíd.* pp. 399-400.

⁶⁶⁹ *Ibíd.* p. 400.

⁶⁷⁰ *Cf. Ibíd.* p. 401.

⁶⁷¹ *Ibíd.* p. 406.

⁶⁷² En este contexto, Marion ofrece una reformulación del pasaje bíblico “ego sum qui sum” (*Éxodo* 3, 14) a la luz de las reflexiones sobre el *idipsum*. *Cf. Ibíd.* pp. 406-414.

cuando Agustín indica que “Tú, señor, que no eres unas veces una cosa y otras otra, sino eso mismo y eso mismo, santo, santo, santo, Señor Dios todopoderoso”.⁶⁷³ Según Marion, en este pasaje el término *idipsum* no hace más que reiterar e insistir en la ausencia de cualquier atributo o propiedad de Dios que se indica a partir de un exceso que escapa a todo nombre, y por ende, a toda predicación.

Consideraciones finales

A modo de cierre parcial, sostenemos que Marion encuentra en el empleo agustiniano del vocablo *idipsum* un nombre que indica un exceso y la imposibilidad de un nombre preciso de Dios. Y así, Marion se hace eco de la tradición neoplatónica cristiana que, aunque asuma la imposibilidad de un nombre preciso, no obstante ofrece herramientas para la elaboración de una hermenéutica que, o bien apelando a ciertos nombres divinos, o bien empleando determinados términos (los prefijos dionisianos ἰδὲ negativo y ὑπερ), pretende poner de manifiesto el exceso anterior a cualquier denominación.

3.2 Neoplatonismo dionisiano: los primeros pasos hacia un lenguaje de la saturación

En esta misma línea de exploración sobre la posibilidad de un lenguaje no-predicativo en fenomenología, Marion aborda el pensamiento de Dionisio Areopagita. Desde sus lecturas tempranas hasta sus últimas reflexiones sobre el *corpus dionysiacum*, el problema del lenguaje aparece de un modo patente.⁶⁷⁴ Sostenemos que el primer eje de la lectura marioniana de la tradición neoplatónica, representado por su recepción de Dionisio Areopagita, se concentra específicamente en el problema del lenguaje.

⁶⁷³ *Confessiones*, XII, VII, 7. Seguimos la traducción castellana de Silvia Magnavacca previamente indicada. Cf. *Ibíd.* pp. 361-362. Cf. Marion, J.-L. (2008), *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Paris, PUF, p. 409.

⁶⁷⁴ Para las referencias a la edición crítica de las obras de Dionisio Areopagita, Pseudo-Dionysius Areopagita. (1990) *Corpus Dionysiacum I. De divinis nominibus*. Hrsg. von Suchla B.R., *Patristische Texte und Studien*, 33, Berlin, New York, Walter de Gruyter. Cf. Pseudo-Dionysius Areopagita. (1990) *Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae*. Hrsg. von Brennecke, C. & Mühlberg, E. *Patristischen Kommission*, Berlin, Boston, Walter de Gruyter. Ofrecemos la abreviatura canónica del texto, libro, capítulo y ubicación dentro de este último cuando corresponda.

Un modo de iniciar nuestro recorrido desde esta postura puede tomarse desde las “Epistula VII” del *corpus dionysiacum*, dirigida al jerarca Polircapo. En el marco de una discusión sobre la transmisión de las enseñanzas teológicas a los griegos, Dionisio señala que su tarea consiste en “hablar lo verdadero mismo en sí mismo como realmente es”.⁶⁷⁵ Dionisio pretende indicar que el discurso teológico debe guiarnos hacia una captación de lo realmente existente, y en su vocabulario implica comprender del modo más preciso posible al “Causante no solo de los entes mismos sino también del conocimiento de ellos”.⁶⁷⁶ Ahora bien, queremos reparar en este acento dionisiano, no puesto tanto en un “ver” o “comprender”, sino más bien en un “hablar”. Aquí vemos cómo se cumple esta preeminencia lingüística en la tradición cristiana que el mismo Marion rescata a cada paso en sus lecturas del neoplatonismo cristiano.

Desde este lugar, sostenemos que Marion recoge de modo prioritario, tanto la *confessio* agustiniana que ya pudimos abordar en el apartado anterior, como también la “alabanza” dionisiana que pasaremos a detallar a continuación. En esto ofreceremos una lectura histórico-sistemática de esta cuestión, a fin de dar cuenta con los puntos centrales de esto que hemos dado en llamar un “lenguaje de la saturación”.

Hacia un “discurso de la alabanza” en “Distance et Louange” (1971)

En un artículo anterior a *L'idole et la distance*, titulado “Distance et Louange” (1971), Marion ofrece una primera formulación sistemática de su lectura de la teología mística dionisiana.⁶⁷⁷ El artículo encuentra su punto central en un cuestionamiento frente a la reducción del “lenguaje” (*langage*) a la “lengua” (*langue*).⁶⁷⁸ Según Marion, esto se

⁶⁷⁵ Cf. *Epistula VII*, 1077 C: “(...) εἰ τό ἀληθές αὐτό ἐφ' εαυτοῦ δυνήσονται καὶ γνῶναι καὶ εἰπεῖν, ἢ ὄντως ἔχει”. En todos los casos, salvo que indiquemos lo contrario, seguimos la traducción ofrecida por Pablo Cavallero. Cf. Dionisio Areopagita. (2008Ta), *La jerarquía celestial; La jerarquía eclesiástica; La teología mística; Epístolas*, Buenos Aires, Losada, p. 404.

⁶⁷⁶ Cf. *Ibid*: “(...) πρὸς τὸν αἰτίον καὶ αὐτῶν τῶν ὄντων καὶ τῆς γνώσεως αὐτῶν ἐχρῆν ἀνάγεσθαι τοὺς ἀληθεῖς φιλοσόφους”.

⁶⁷⁷ Cabe señalar que este artículo no fue incluido en ninguno de sus libros, constituyendo así una pieza bibliográfica sumamente singular.

⁶⁷⁸ Marion, J.-L. (1971), “Distance et Louange. Du concept de Réquisit (aitia) aus status trinitaire du langage theologique selon Denys le Mystique”, en *Résurrection. Revue de doctrine chrétienne*, Paris, p. 89. En este texto, seis años anterior a la versión madura propia de *L'idole et la distance*, Marion nombra al presente autor como “Dionisio el místico”. Posteriormente, solo hablará de él como “Dionisio”. Toda esta tradición de fenomenólogos franceses, en la que también se encuentran Chrétien y Falque, evitarán utilizar el prefijo “Pseudo” para referirse a este pensador. Para la explicación de Marion acerca de este punto, cf. Marion, J.-L. (2013), *L'Idole et la distance*, Paris, Grasset & Fasquelle, p. 182. Cf. Marion, J.-L. (2001), *De Surcroît: Études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, p. 162.

produce cuando el lenguaje se piensa exclusivamente “como objeto integral y concreto de la lingüística”.⁶⁷⁹ Esto implicaría que el lenguaje, devenido exclusivamente lengua, es “objeto” de una ciencia, y por lo tanto, debe entenderse meramente en un terreno predicativo. Mediante esta crítica encontramos, a nuestro juicio, un primer acercamiento por parte de Marion a la posibilidad de un lenguaje no-predicativo, o por lo menos, a una dimensión que no puede reducirse a la predicación. Y esto se debe a que el lenguaje propuesto por Dionisio no puede, según Marion, emparentarse con una reducción del “referente” al régimen de los objetos, pues aquí no podemos hablar sino de una “eterna ausencia de referente” (*éternelle absence de référent*).⁶⁸⁰ Esta primera intuición será clave para sus futuros análisis.

Otro punto central consiste en “(...) preguntar si la denominación no tiene que superarse para finalmente someterse a los requisitos desconocidos del Nombre (...) para observar con satisfacción la ausencia de Dios en *nuestro* lenguaje”.⁶⁸¹ La posibilidad de la ausencia del Nombre es, a nuestro juicio, un modo distinto de salvaguardar lo divino de una predicación idolátrica, esto es, cualquier enunciado que pretenda ofrecer una consideración positiva/conceptual como referencia frente a un referente que escapa a todo carácter positivo. A juicio de Marion, esto se traduce en el intento dionisiano por elaborar un discurso que “llega hasta la negación y el silencio (...) que renuncia a toda denominación para abrirse a la alabanza: tal es la teología negativa”.⁶⁸²

Como puede observarse aquí, no encontramos todavía en Marion una crítica al término “teología negativa”, cuestión que aparecerá con fuerza posteriormente en diversas obras a partir de discusiones con el pensamiento de Jacques Derrida.⁶⁸³ Sin embargo, en este artículo ya encontramos una formulación precisa sobre la novedosa relación entre causa y lenguaje. Brevemente, “la αἰτία enuncia nada menos que el Nombre, ya que solo, al formular conceptualmente la distancia del hombre creado al Dios creador, se muestra que ninguna denominación humana puede pronunciar el Nombre”.⁶⁸⁴

⁶⁷⁹ Marion, J.-L. (1971), “Distance et Louange. Du concept de Réquisit (aitia) aus status trinitaire du langage theologique selon Denys le Mystique”, en *Résurrection. Revue de doctrine chrétienne*, Paris, pp. 89-90. Todas las traducciones de este artículo son nuestras.

⁶⁸⁰ *Ibid.* p. 90.

⁶⁸¹ *Ibid.* p. 91.

⁶⁸² *Ibid.* p. 92.

⁶⁸³ Cf. Marion, J.-L. (2001), *De surcroît: études sur les phénomènes saturés*. Paris, PUF, pp. 155-161. Más adelante también hablaremos de la crítica marioniana al término “teología negativa” en *L'idole et la distance* (1977).

⁶⁸⁴ Marion, J.-L. (1971), “Distance et Louange. Du concept de Réquisit (aitia) aus status trinitaire du langage theologique selon Denys le Mystique”, en *Résurrection. Revue de doctrine chrétienne*, Paris, p. 97.

Anticipando una serie de formulaciones posteriores, Marion señala que el Nombre de Dios no es producto de una enunciación activa, sino que se “da” en la distancia que se abre entre el hombre al dejar de lado su obsesión conceptual/idolátrica, dando así lugar para la manifestación de lo divino en su carácter icónico como espacio anterior que se expresa bajo la ausencia y el silencio. Así, el nombre no se predica, sino que más bien se da en la distancia.

Todos estos análisis tempranos no hacen más que mostrar tres cosas. En primer lugar, la preocupación precoz de Marion por el lenguaje teológico y su posible relación con el lenguaje de la fenomenología que irá explicitando a lo largo de su obra de un modo cada vez más nítido. En segundo lugar, la circunscripción de estos problemas al terreno de la “alabanza”. Desde sus lecturas tempranas y tardías de Dionisio, hasta la *confessio* agustiniana, encontramos una clara delimitación del problema del lenguaje a la alabanza. En tercer lugar, la propuesta de pensar este problema en el horizonte de una concepción no-predicativa del lenguaje. Como ya hemos indicado, esta búsqueda se encuentra signada en el corazón mismo de la obra temprana de Marion y su posterior fenomenología de la donación. Si la tarea fenomenológica consiste en ofrecer descripciones sobre instancias anteriores a la fenomenicidad de los objetos, entonces la fenomenología debe esforzarse por mostrar fenómenos que no se reduzcan a objetos y formular un lenguaje que pueda enunciarlos. Pasemos entonces al primer momento sistemático de este proyecto.

El “discurso de la alabanza (ὕμνεϊν)” dionisiano en *L’idole et la distance* (1977): primeras aproximaciones sistemáticas a un lenguaje no-predicativo

En un contexto más sistemático, encontramos las reflexiones propias de *L’idole et la distance* (1977) en las que la “alabanza” (ὕμνεϊν) es abordada con mayor detenimiento. Tal como hemos mencionado en el Capítulo II, Marion pone en juego estas formulaciones en el contexto de una serie de problemas fenomenológicos y lingüísticos que pretenden cuestionar el paradigma de la objetualidad. En el contexto de este escrito temprano este problema se traduce en la posibilidad de pensar una dimensión no-idolátrica de lo divino, y por ende, ofrecer una consideración no-metafísica de lo divino. Esto implica también una teología no-metafísica. Pensar la teología desde un horizonte no-metafísica significa entonces elaborar un discurso sobre lo divino que no se encuentre anclado en el terreno

del concepto. Dionisio aparece entonces como un teólogo que ofrece una serie de consideraciones no-metafísicas de lo divino. Y por ello, Dionisio se encuadra dentro de esta “historia de la distancia”. En este sentido, la noción de alabanza opera, en líneas generales, como un modo originario de “enunciar” dicho lenguaje no-metafísica, y por ende, no-predicativo.

Dionisio ingresa en este escrito bajo la siguiente pregunta: “(...) ¿qué lenguaje puede convenir a la distancia?”.⁶⁸⁵ En este caso, un lenguaje de la distancia debe cumplir una serie de requisitos. En primer lugar, este no debe pretender reducir lo divino a un objeto de una predicación. Dicho de otro modo, este lenguaje de la distancia no puede sustentarse en un lenguaje predicativo tal como ha sabido emplear la metafísica y la teología metafísica, esto es, un lenguaje anclado en el concepto y que, a su vez, pretende apresar lo divino bajo una figura idolátrica. El lenguaje predicativo no permite mantener la distancia irreductible con lo divino en su sentido icónico, volviendo así siempre a alguna figura onto-teo-lógica.⁶⁸⁶

En segundo lugar, tampoco puede dejar que el “Ente supremo” enuncie “(...) como sujeto absoluto, una predicación de sí mismo por sí mismo”.⁶⁸⁷ No se trata tampoco entonces de ofrecer una comprensión de lo divino anclada en una primacía metafísica del mismo como un “Ente supremo”. Esto no sería más que una concepción hiperbólica de su acepción idolátrica. Así, estos dos requisitos obligan “como censura y como condición, a pensar algo doblemente impensable por exceso (supremacía sobre el ente en general) y por defecto (retiro como insistencia, sin ente)”.⁶⁸⁸ Ni objeto, ni ente supremo, Dios aparece entonces en esta propuesta como aquello que solo puede hacerse manifiesto desde su propio exceso constitutivo y que, como tal, escapa a toda predicación. Tal como hemos indicado en el Capítulo II, la obra marioniana puede entenderse tomando como hilo conductor el problema del exceso. La “distancia” aparece como un modo de fenomenalizar esta excedencia de lo divino frente a cualquier reducción idolátrica/metafísica.

Sin embargo, y como indica el propio Marion, esta propuesta podría recibir una serie de críticas. Estas pueden explicitarse bajo la noción de “objeción idolátrica”. Brevemente, podría formularse del siguiente modo: “puesto que no podemos pensar la

⁶⁸⁵ Marion, J.-L. (2013), *L'Idole et la distance*, Paris, Grasset & Fasquelle, p. 184.

⁶⁸⁶ Cf. *Ibíd.* pp. 27-37.

⁶⁸⁷ *Ibíd.* p. 184.

⁶⁸⁸ *Ibíd.* p. 184.

distancia, ni hablar de ella, puesto que ella no ofrece nada al enunciado, ¿hay que mantener todavía su legitimidad, incluso si es problemática? ¿Habría siquiera que pensar lo impensable?”.⁶⁸⁹ Esta objeción, lejos de resultar inocente, ofrece la posibilidad de profundizar y clarificar puntos centrales de la propuesta de Marion. Del mismo modo que la metafísica en general, “lo impensable” también debe ser reformulado en este contexto.

En este sentido, “lo impensable” no aparece como aquello que no puede ser pensado por un sujeto (*ego*). Y esto porque “lo impensable” nos exige correr los límites de las bases de un lenguaje que pretende ofrecer predicados sobre lo divino. Este lugar fallido aparece, según Marion, como el origen de una desestimación de “lo impensable”, y por ende, su condena a un régimen metafísico. Frente a esta supuesta aporía metafísica, Marion nos invita a ver “la conveniencia única del discurso con aquello de lo que se trata: «...divinamente las cosas divinas»”.⁶⁹⁰ Y así, adepto al pensamiento paradójico, Marion muestra que la imposibilidad de decir la distancia, lejos de ser un problema, actúa como garantía de su eficacia.⁶⁹¹

El discurso de la distancia impone pensar una imposibilidad. Y esta imposibilidad se encuentra anclada en el “Nombre”. Siguiendo las huellas de esta imposibilidad en la famosa sentencia de *Éxodo* 3, 14, Marion indica que “el Nombre no tiene nombre alguno en ninguna lengua (...) no pertenece a nuestro lenguaje, sino que le adviene de otra parte”.⁶⁹² Esto significa que, aunque todas las lenguas pretendan aportar luz frente al Nombre, ninguno puede dar cuenta del mismo. De este modo, y como Marion practica a lo largo de toda su obra, el Nombre debe aparecer como “un impensable que se *da* (se *donné*)”.⁶⁹³ Así, y sin querer practicar ningún tipo de retroleptis, el Nombre aparece circunscripto al terreno de la donación. Esto significa que lo impensable, lejos de ser resultado de una búsqueda fallida, es el comienzo de este “discurso de la distancia”. De un modo más preciso, “más esencial que la predicación que nosotros (no) podemos ejercer sobre lo impensable, aparece la donación del Nombre”.⁶⁹⁴ Nuevamente, el Nombre no puede encontrarse en ningún tipo de predicación, sino que adviene y se impone como imposible.

⁶⁸⁹ *Ibid.* p. 185.

⁶⁹⁰ *Ibid.* p. 186.

⁶⁹¹ *Cf. Ibid.* pp. 142-143.

⁶⁹² *Ibid.* p. 186.

⁶⁹³ *Ibid.* p. 187.

⁶⁹⁴ *Ibid.* p. 187.

Desde este lugar, Marion nos ofrece una relectura de la teología dionisiana en su conjunto. Como punto central, no podemos dejar de lado la lectura crítica que elabora Marion de la “teología negativa”, pues esta vertebrata también su lectura posterior de Dionisio en una discusión directa con el pensamiento de Derrida y su supuesta reducción de la teología mística a la vía negativa. En términos generales, Marion pretende mostrar que la teología negativa, si no se la toma en el conjunto de una teología más amplia, entonces replica el gesto idolátrico de la historia de la metafísica. En la medida en que la teología negativa nos alerta de toda afirmación temeraria sobre lo divino, “elimina la primera idolatría”.⁶⁹⁵ Sin embargo, como el mismo Marion advierte, la negación no ofrece la última palabra del discurso sobre Dios. Sostener esto implicaría que “en lugar de decir lo que es Dios, diría lo que Dios no es”.⁶⁹⁶ Y por esto, la negación se relega al carácter de una mera “afirmación invertida” (*affirmatiom inversée*) que ofrece nuevamente un predicado categórico sobre lo divino. En pocas palabras, la negación entendida de modo aislado, lejos de lograr una transformación hermenéutica, retorna en el ámbito de la idolatría.

Así, sostenemos que Dionisio aparece a los ojos de Marion como un pensador que practica una teología no-metafísica, pues tanto la predicación positiva (katáfasis) como la predicación negativa (apófasis) ofician como diversas vías que se encuentran supeditadas a un lenguaje no-predicativo que se expresa en la teología mística. Con todo, también debemos señalar que Marion presenta un modo adecuado de la negación: la inversión.⁶⁹⁷ Para sostener esto, Marion nos remite (aunque parcialmente) a un pasaje de *De coelesti hierarchia*. Allí Dionisio indica que “si ciertamente las negaciones son verdaderas respecto de lo divino y las afirmaciones son inadecuadas para la ocultez de lo inexpresable, es mucho más apropiada, respecto de lo invisible, la revelación mediante disímiles plasmaciones”.⁶⁹⁸ Con esto, Dionisio pretende mostrar cierta superioridad de la negación frente a la afirmación.

Tomando un término que asemeja a la posterior noción marioniana de “certeza negativa” (*certitude négative*), Dionisio sostiene que los Oráculos alaban a Dios mediante “revelaciones negativas”. Así, la negación permite expresar, por un lado, la desmesura entre Dios y las creaturas. Esta diferencia entonces se enuncia mostrando aquello que

⁶⁹⁵ *Ibíd.* p. 191.

⁶⁹⁶ *Ibíd.* p. 192.

⁶⁹⁷ *Cf. Ibíd.* p. 192.

⁶⁹⁸ *De coelesti hierarchia*, II, 3, 141a. Seguimos la traducción española de Cavallero. *Cf. Ibíd.* pp. 125-126.

Dios no es.⁶⁹⁹ Por el otro, y siguiendo el giro propuesto por Marion, la negación hace patente la insuficiencia de todo lenguaje predicativo, puesto que, si bien la negación dirige la especulación de un modo más apropiado, también pone de manifiesto los límites de toda predicación. Justamente, sostenemos que esto es lo que pretende sostener Marion al hablar de la negación como inversión. De manera más contundente, Marion sostiene que la negación “(...) no consigna la insuficiencia de aquello de lo que trata, sino que indica la deficiencia de nuestro acceso por medio del lenguaje”.⁷⁰⁰ Marion pasará a hablar ahora de “discurso de la alabanza” (*discours de louange*).

Como ya pudimos observar a partir de la *confessio* agustiniana, Marion encuentra constantemente en la “alabanza” una herramienta central para formular este lenguaje no-predicativo por fuera de la metafísica. En este contexto, se enmarca dentro del “discurso de la distancia”; en el contexto de su lectura de Agustín se circunscribe a un pensamiento pre-metafísico. Este lenguaje no-predicativo que se manifiesta en la alabanza debe ser enmarcado, según Marion, en los *logia*, entendiendo por ello “(...) los innumerables íconos que la distancia nos permite devolver al Requerido (...)”.⁷⁰¹ Los *logia*, identificados por Marion con las Escrituras, constituyen entonces una práctica del lenguaje que nos orienta hacia la invisibilidad icónica. Esto implica que este lenguaje icónico “(...) únicamente da a ver lo invisible, y por ello el lenguaje solo debería dar a decir lo indecible”.⁷⁰² Nuevamente, si el “discurso de la distancia” pretende manifestar aquello que está por fuera de la metafísica y su predominio de lo objetual/idolátrico/visible, entonces su lenguaje debe orientarse hacia lo no-objetual/icónico/invisible, y por ello, no-predicativo.

A juicio de Marion, este lenguaje no-predicativo se juega en el empleo dionisiano del verbo ὑμνεῖν, es decir, en el “alabar”. Este uso supone, según Marion, el relevo del “decir” (predicación) por el “alabar” (no-predicación), o de un modo más contundente, (...) el paso del discurso a la oración (*du discours a la prière*).⁷⁰³ Esto es, en pocas palabras, el “discurso de la alabanza”. Como bien indica Marion, este lenguaje no-

⁶⁹⁹ Cf. *De coelesti hierarchia*, II, 3, 140 D.

⁷⁰⁰ Marion, J.-L. (2013), *L'Idole et la distance*, Paris, Grasset & Fasquelle, p. 194. Para sostener esto, Marion remite a *D.N.* VII, 2.

⁷⁰¹ *Ibíd.* p. 227. Mientras que Marion opta por mantener el término griego, Pablo Cavallero lo traduce por “oráculos”. Cf. *D.N.* I, 2, 588c.

⁷⁰² *Ibíd.* p. 230.

⁷⁰³ *Ibíd.* p. 232.

predicativo tiene como requisito fundamental mantener y recorrer la distancia, y por ende, ofrecer una alternativa al lenguaje predicativo.⁷⁰⁴

A partir de todo esto, Marion ofrece una descripción de la estructura lingüística de la “alabanza”. A diferencia de cualquier proposición del “lenguaje-objeto” (x enuncia p), la alabanza debe comprenderse del siguiente modo: “para todo x , hay un y que le caracteriza de tal modo que al enunciar ‘Te alabo, Señor, como y ’, x lo requiere como su requerido”.⁷⁰⁵ Con esto, Marion pretende mostrar la posibilidad de un metalenguaje que “en lugar de usar operaciones lógicas de afirmación o negación, utiliza la operación designada por “como”,⁷⁰⁶ el cual debe leerse bajo la estructura “en calidad de” (*en tant que*).⁷⁰⁷ Esto significa que el “Requerido”, esto es, aquello que intenta nombrarse, no se identifica con y , sino que y “indica la relación bajo la cual x apunta al Requerido”,⁷⁰⁸ aquello que describe al “Requerido/ y ” no hace otra cosa que describir al “requirente/ x ”. Dicho de otro modo, la alabanza describe al requirente y no al Requerido. Sin embargo, esto no significa que el requirente, al no enunciar al Requerido sino a sí mismo, se mueva en el terreno de un lenguaje estrictamente subjetivo, sino que la alabanza opera en la medida en que deja aparecer el “don anterior”, esto es, el ícono que re-envía a partir de su invisibilidad la posibilidad de toda visibilidad. La alabanza no es ni verdadera ni falsa, dado que no pertenece al terreno del lenguaje predicativo. Esto significa, por un lado, que la alabanza abre el carácter icónico de lo divino, pues “el ícono solo da a ver lo invisible, y por tanto el lenguaje solo debería dar a decir lo invisible”.⁷⁰⁹

De este modo, sostenemos que el lenguaje de la alabanza queda a salvo de toda posible predicación idolátrica que busque enunciados positivos para referirse a lo divino, y de un modo más radical, se libra de cualquier discurso que pretenda encerrar lo divino bajo un concepto. Por otro lado, y problematizando aún más la cuestión, Marion señala que “ya no se trata de una predicación negativa que concluya que «Dios no tiene nombre»

⁷⁰⁴ Cf. *Ibíd.* p. 232.

⁷⁰⁵ *Ibíd.* p. 235. Esto ya se encuentra elaborado en el artículo de 1971. Cf. Marion, J.-L. (1971), “Distance et Louange. Du concept de Réquisit (aitia) aus status trinitaire du langage theologique selon Denys le Mystique”, en *Résurrection. Revue de doctrine chrétienne*, Paris pp. 103-106.

⁷⁰⁶ Marion, J.-L. (2013), *L'Idole et la distance*, Paris, Grasset & Fasquelle, p. 234.

⁷⁰⁷ *Ibíd.* p. 234. Para un estudio exhaustivo sobre esta cuestión, *cfr.* Bassas Vila, J. (2009). “Écriture phénoménologique et théologique: Fonctions du «comme», «comme si» et «en tant que» chez Jean-Luc Marion”, *Studia Phaenomenologica. Romanian Journal of Phenomenology*, Romanian, January, pp. 135-155.

⁷⁰⁸ Marion, J.-L. (2013), *L'Idole et la distance*, Paris, Grasset & Fasquelle p. 234.

⁷⁰⁹ *Ibíd.* p. 230.

(...) La ausencia de nombres se convierte en el nombre de la ausencia, e incluso en el nombre del ausente”.⁷¹⁰

A diferencia con el artículo de 1971, Marion comenzará aquí a establecer un cuestionamiento al predominio de la predicación negativa. Si bien es cierto que para Dionisio la negación “ nombra” lo divino de un mejor modo que la afirmación, Marion insiste en que la negación no debe identificarse con el anonimato que se expresa en la negación como “sustitución”. Esta última característica “pone de manifiesto a su manera el exceso de la significación con respecto a los enunciados y a los sentidos posibles: anónimo, porque ningún nombre suprime este anonimato, y sobre todo porque el anonimato se vuelve nombre por añadidura”.⁷¹¹

Por todo esto, sostenemos que en esta dinámica de la ausencia y el anonimato se abre la posibilidad de pensar este lenguaje no-predicativo, pues, antes que ofrecer algún tipo de predicación, permite que en la ausencia se manifieste lo invisible, es decir, la concepción icónica de lo divino.

La teología mística dionisiana como una “teología pragmática de la ausencia” en *De surcroît* (2001)

En un nuevo contexto, atravesado por la última formulación sistemática de la fenomenología de la donación, Marion retoma en *De surcroît* la teología dionisiana. Nuevamente podemos observar cómo la tradición neoplatónica constituye un terreno fértil de discusión para la fenomenología. Tal como el mismo Marion indica, tanto Agustín (al tratar sobre el *idipsum*) como Dionisio pueden ser pensados desde una “posición premetafísica” (*position prémétaphysique*).⁷¹² Desde esta perspectiva, el neoplatonismo cristiano ofrece una propuesta divergente frente a los discursos metafísicos. Y es desde esta posición que, sostenemos, debe entenderse la lectura marioniana de la obra de Dionisio Areopagita.

Esta re-lectura de Dionisio inicia con una serie de consideraciones acerca de la relación entre la “teología negativa” y la crítica que ofrece Derrida a la “metafísica de la

⁷¹⁰ *Ibíd.* p. 232.

⁷¹¹ *Ibíd.* pp. 232-233.

⁷¹² Marion, J.-L. (2012), *La rigueur des choses*, Paris, Flammarion, pp. 211-213.

presencia” (*Métaphysique de la présence*) en su supuesto sentido heideggeriano.⁷¹³ Si bien ya pudimos analizar en *L’idole et la distance* la crítica marioniana a la malinterpretación de la negación dionisiana como una “idolatría invertida”, aquí Marion provee un anclaje histórico al problema. De este modo, Marion sostiene que tanto la teología negativa como la metafísica de la presencia carecen de justificación en la perspectiva de Derrida. Por un lado, Heidegger nunca emplea la frase “metafísica de la presencia”, y por el otro, el término “teología negativa” no hace justicia, ni a una tradición ni tampoco a la propuesta de Dionisio Areopagita, puesto que “esta fórmula no es más que moderna”.⁷¹⁴

Entonces, ¿por qué relacionar dos elementos que no tienen ningún tipo de justificación? A juicio de Marion, la lectura de Derrida sobre la teología negativa es insuficiente, y sobre todo, porque no puede hablarse de algo así como “teología negativa”. Dicho de otro modo, no encontramos, según Marion, un corpus teológico negativo de carácter sistemático, sino más bien una “vía” negativa, acompañada siempre de una “vía” positiva.

El núcleo central de la crítica marioniana consiste en mostrar que Derrida malinterpreta el problema de la “negación”. Según Derrida, se debe “estigmatizar la persistencia de la teología negativa de establecer afirmaciones acerca de Dios (en particular la afirmación de su existencia)”.⁷¹⁵ Esto significa que, según la interpretación de Derrida, la “negación” de la teología negativa no alcanza su radicalidad pretendida, pues detrás de este proyecto subsiste una afirmación de la existencia de Dios. De este modo, la teología negativa permanecería en el terreno de una metafísica de la presencia. Dicho de otro modo, el proyecto de la teología negativa se traicionaría a sí mismo bajo esta perspectiva.⁷¹⁶

Con todo, si bien Derrida ofrece una crítica acertada sobre los límites de la negación, para Marion esto no es suficiente. Criticar la apófasis no implicaría, según Marion, denunciar el carácter metafísico detrás de toda negación sobre Dios, sino más bien mostrar su insuficiencia en relación a una tercera instancia (más allá de la afirmación y la negación) que debe ser consumada. La negación funciona correctamente si se la

⁷¹³ Cf. Derrida, J. (1967), *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, p. 9.

⁷¹⁴ Marion, J.-L. (2001), *De surcroît: études sur les phénomènes saturés*. Paris, PUF, p. 157. Las traducciones de este escrito son nuestras.

⁷¹⁵ *Ibid.* p. 160.

⁷¹⁶ Para esta serie de críticas, Marion se remite casi exclusivamente a la Conferencia de Derrida titulada “Comment ne pas parler: Dénégations”.

entendiendo en el marco de un proyecto más amplio, y no como el último término de una propuesta teológica frustrada por el umbral metafísico que no puede cruzar. A raíz de su malinterpretación de la negación, Derrida no alcanzaría a dilucidar que la propuesta dionisiana se orienta hacia un lenguaje no-predicativo que no se reduce a la afirmación o negación. Desde el lenguaje no-predicativo de la alabanza y la oración, la supuesta pervivencia de la metafísica de la presencia queda anulada.⁷¹⁷ Al no haber predicación, tampoco podemos hablar de la “existencia” de Dios. Es más, como ya señalamos, hablar de teología negativa es un error. A juicio de Marion, la apófasis hace meramente referencia una “vía” o camino hermenéutico. Esta crítica se sustenta a partir de una cuestión aún más general, y que atraviesa toda la lectura marioniana de la tradición neoplatónica cristiana. En estos autores, teología no debe comprenderse como un corpus sistemático, sino como “discurso sobre Dios” en su sentido más general.⁷¹⁸

Desde este nuevo horizonte de discusión, Marion propone una nueva lectura de *De divinis nominibus* y *De mystica theologia* de Dionisio Areopagita. La crítica a Derrida entonces aparece pues como una ocasión para eliminar el predominio injustificado de la “teología negativa”, y a su vez, responder a una serie de objeciones tradicionales sobre la mística dionisiana. Según Marion, Derrida no alcanza a comprender el movimiento teológico místico propio de Dionisio, absolutizando el momento de la negación, o dicho de un modo más específico, la apófasis. Este último término, lejos de tener una independencia absoluta, solo puede comprenderse “a partir de su inclusión en un proceso que incluye no dos, sino tres elementos”.⁷¹⁹ La teología dionisiana no puede reducirse a un juego de oposiciones entre la apófasis y la katáfasis. Esto mismo pudimos verlo en la lectura marioniana de la *confessio* agustiniana, donde estos momentos se entienden como entonaciones posibles de una instancia que escapa a toda afirmación o negación.

Retomando la propuesta dionisiana, veamos estos dos supuestos momentos. Por un lado, el camino teológico inicia con la vía afirmativa. Esta se ampara en ciertos íconos o semejanzas con los divinos paradigmas.⁷²⁰ A su vez, Dionisio también pone de manifiesto los límites de toda aserción positiva acerca de lo divino. De allí, la necesidad de una predicación negativa que muestre aquello que Dios no es, aunque no como

⁷¹⁷ Cf. Marion, J.-L. (2001), *De surcroît: études sur les phénomènes saturés*. Paris, PUF, pp. 160-161.

⁷¹⁸ Cf. Marion, J.-L. (2008), *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Paris, PUF, p. 27.

⁷¹⁹ *Ibid.* p. 163.

⁷²⁰ Cf. *D.N.* VII, 3, 896d-872a. Para la versión española, véase Dionisio Areopagita. (2007), *Los nombres divinos*, Buenos Aires, Losada, p. 307. De ahora en adelante, la paginación de la versión española irá entre paréntesis luego de la versión latina.

carencia o privación, sino de un modo superlativo. Sin embargo, este último aspecto solo se puede hacer patente si se trasciende la negación. De allí que no haya “teología negativa”, sino más bien una “vía negativa”.⁷²¹ Esto se debe a que, como bien señala Dionisio Areopagita, “la perfecta y única causa de todas las cosas está por encima de toda aserción (...) y también de toda negación”.⁷²² Si bien es cierto que la negación opera en el terreno previo de las afirmaciones acerca de la esencia de Dios, esto no significa que el movimiento de la teología mística dionisiana termine allí, pues como el mismo Marion constantemente señala, Dionisio se esfuerza por señalar aquella instancia que “está por encima de toda supresión y aserción (...) por encima de todas las privaciones”.⁷²³ Este momento de la mística teológica dionisiana es lo que, a juicio de Marion, Derrida no alcanza a comprender, pues queda anclado en una concepción unilateral de la negación. La teología mística no es diádica, sino triádica.

Siguiendo las diversas exploraciones ofrecidas por Marion sobre la teología mística dionisiana, podemos encontrar en *De surcroît* un nuevo modo de acceso a este lenguaje no-predicativo ya abordado a partir de la alabanza dionisiana: la oración (εὐχῆ). Tanto la alabanza como la oración, según Marion, términos íntimamente enlazados, “de-nominan” (*de-nomment*) la ausencia de Dios, su anonimato, su retirada frente a todo lenguaje predicativo que intente encerrar su esencia in-esencial dentro de un nombre adecuado.⁷²⁴ Dicho de otro modo, el lenguaje predicativo “ nombra”, mientras que el lenguaje de la alabanza y la oración “de-nominan” a la luz de los operadores lingüísticos “como” y “en calidad de”,⁷²⁵ mostrando así la impropiedad de los nombres a la hora de pensar a Dios.

Por todo esto, la teología mística dionisiana es definida por Marion como una “teología pragmática de la ausencia” (*pragmatique théologie de l'absence*). Esta implica,

⁷²¹ Ante esto, el propio Marion reconoce que ha habido autores en la tradición medieval que han empleado el término “teología negativa”. Uno de esos casos es Nicolás de Cusa, tal como puede apreciarse en el Capítulo XXVI del Libro I de *De docta ignorantia*. Para ello, véase, De cusa, N. (2003), *Acerca de la docta ignorancia*, “Libro I: Lo máximo absoluto”, Ed. Bilingüe, Buenos Aires, Biblos, pp. 120-125. cabe advertir que en el *Commentarius* de Alberto Magno al *De mystica theologia* de Dionisio Areopagita, texto que, por cierto, el Cusano anotó con profusas marginales en su ejemplar, se encuentra también presente el término “*theologiae negativae*”. Cf. Alberti Magni, *Opera omnia*, t. XXXVII/2: *Super Dionysii mysticam theologiam et Epistulas*, ed. Paulus Simon ad fidem codicum manusccriptorum apparatu critico notis prolegomenis indicibus instruenda cur. Inst. Alberti Magni Coloniense, Monasterii Westfalorum in aedibus Aschendorff, 1978: c.1 n.8, p.454; c.3, n.1, p.468. Para ello, cf. Marion, J.-L. (2001), *De surcroît: études sur les phénomènes saturés*. Paris, PUF, p. 164.

⁷²² Cf. *D.N.* VII, 3, 869d-872a. (p. 307).

⁷²³ Cf. *M.T.* I, 2, 1000b. Para la versión española, Dionisio Areopagita. (2008), *La teología mística*, Buenos Aires, Losada, p. 359.

⁷²⁴ *Ibid.* pp. 172-173.

⁷²⁵ *Ibid.* p. 174.

a juicio de Marion, que “(...) el nombre dado a Dios (...) sirve para proteger a Dios de la presencia”.⁷²⁶ A su vez, esto significa, contrariamente a la propuesta de Derrida, que la teología mística dionisiana no se inscribe fallidamente en el horizonte del ser/presencia, sino más bien en el horizonte del bien/ausencia.⁷²⁷ Así, la bondad trasciende el ser. De este modo, esta “teología pragmática de la ausencia” pone de manifiesto su perspectiva icónica subyacente.

La propuesta de Dionisio no intenta hablar sobre Dios, esto es, circunscribirlo al campo del concepto (*ídolo*), sino más bien abrir, mediante actos de carácter pragmático como la alabanza y la oración, la incomprendibilidad de aquello que se encuentra más allá de toda predicación afirmativa o negativa. Este lenguaje no dice algo sobre Dios, sino que permite que Dios hable en la ausencia de nombres, o dicho de otro modo, “Dios solo puede conocerse a sí mismo como no conociéndose a sí mismo”.⁷²⁸

Otro ejemplo que nos ofrece Marion para pensar este lenguaje pragmático de la ausencia es la “liturgia”, puesto que en ella “nunca es una cuestión de hablar *sobre* Dios, sino de hablar *a* Dios”.⁷²⁹ Así, del mismo modo que la visión icónica y su contra-intencionalidad, “la teología mística no tiene la intención de encontrar un nombre para Dios, sino de permitirnos recibir su nombre indecible”.⁷³⁰ Semejante a la formulación marioniana del “adonado” (*adonné*),⁷³¹ el sujeto aquí se despoja de una búsqueda activa de un nombre para Dios, propio de la tradición metafísica que intenta conocerlo mediante conceptos, sino que, a partir de una pasividad radical, deja que el nombre de Dios, su ausencia, se dé.⁷³² Este uso del lenguaje no será ya teórico, sino pragmático, y ello porque “el Nombre no es dicho por nosotros; es el Nombre que nos llama”.⁷³³

Dicho de otro modo, esta “teología pragmática de la ausencia” intenta poner de manifiesto un lenguaje que permita indicar aquel ámbito del exceso de intuición, esto es, la saturación. Referido específicamente a Dios, se trata de una incomprendibilidad

⁷²⁶ *Ibíd.* pp. 187-188.

⁷²⁷ *Ibíd.* pp. 176-177.

⁷²⁸ *Ibíd.* p. 185.

⁷²⁹ *Ibíd.* p. 189.

⁷³⁰ *Ibíd.* p. 189.

⁷³¹ Marion, J.-L. (2013), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris, PUF, pp. 405-425.

⁷³² Alberto Magno ofrece una excelente explicación sobre esta pasividad propia de la experiencia mística al señalar que lo divino se capta “mediante cierta experiencia a través de «padecimiento respecto de lo divino», tal como Dionisio cuenta de Hieroteo, quien aprendió lo divino «padeciéndolo». Para ello, véase, Magno, A. (2016), *La tiniebla de la ignorancia*. “Comentario a *La teología mística* de Dionisio Areopagita”, Ed. Bilingüe, Buenos Aires, Winograd, pp. 160-163.

⁷³³ Marion, J.-L. (2001), *De surcroît: études sur les phénomènes saturés*. Paris, PUF, p. 195.

constitutiva que excede toda comprensión, y que por lo tanto, se da como incomprensible, aunque no como carencia de comprensión, sino como exceso de todo lenguaje predicativo posible. La “alabanza” y la “oración” intentan manifestar este juego, dado que se realizan en un lenguaje que reconoce previamente una imposibilidad: encontrar el nombre propio de Dios.

Consideraciones finales

Si bien Marion no lo formula de modo explícito, sostenemos que el neoplatonismo cristiano ofrece la posibilidad de pensar un lenguaje de la saturación que permite hacer accesible el exceso de intuición frente al concepto. Del mismo modo que el fenómeno saturado implica una reformulación de la subjetividad en pos de una pasividad radical que permite el darse del don, sostenemos que el “lenguaje de la saturación” implica una nueva formulación que no habla *de*, esto es, no pretende encerrar aquello que se intenta nombrar bajo un vocablo preciso, sino que deje hablar a aquello que excede toda predicación. Hablar *a* Dios significa, ya no la construcción de un discurso teológico conceptual, sino más bien un lenguaje que se reconoce posible a partir de algo que precede a todo hablar, y así manifiesta un retraso constitutivo por parte del sujeto.

Dionisio y la teología neoplatónica cristiana ofician como posibilidad para pensar el campo fenomenológico de la saturación. Para esto abordamos (a) el “discurso de la alabanza”, tal como aparece en *L'Idole et la distance* (1977), y (b) la “teología pragmática de la ausencia” en *De surcroît* (2001). En ambos casos, pudimos apreciar que el lenguaje de la saturación se estructura a partir de un estudio pormenorizado de la dionisiana. Así vemos cómo la preocupación por nombrar el exceso atreviesa, tanto la etapa previa a la fenomenología de la donación, como sus desarrollos posteriores. Y esta tarea siempre se lleva a cabo a partir de una relación entre fenomenología y teología.

En otros términos, sostenemos que el lenguaje de la saturación no lo ofrece, en primera instancia, la fenomenología, sino la teología. He aquí, a nuestro juicio, la implicancia fundamental entre ambas disciplinas en la propuesta de Marion.

3.3 Repensar la “causalidad” en fenomenología: la lectura marioniana de la αἰτία dionisiana.

Hasta aquí hemos podido analizar la lectura que Marion practica de la teología mística de Dionisio Areopagita. En términos generales, esta aparece en el marco de un problema propio de la fenomenología de Marion: ¿cómo nombrar aquellos fenómenos que exceden el campo de los objetos?

En un primer momento, centrado en *L'Idole et la distance*, pudimos apreciar este problema a partir de la propuesta de un lenguaje apropiado para la “distancia”, esto es, un nuevo hilo conductor para re-pensar la historia de la filosofía y la teología, ya no desde la noción heideggeriana de diferencia y su correspondiente concepción idolátrica de lo divino, sino a partir de la posibilidad de vislumbrar el modo icónico de lo divino.⁷³⁴ De modo propositivo, Marion encuentra en la noción dionisiana de alabanza un modo de lenguaje no-predicativa que, en cuanto tal, permite. Las partículas “como” y “en calidad de” (*en tant que*) ofrece un modo de lenguaje que salvaguarda lo divino en su carácter icónico.⁷³⁵

En un segundo momento, hemos visto cómo esta recepción de la teología mística dionisiana ya ingresa en la propuesta sistemática de la fenomenología de la donación. En su escrito *De surcroît*, Marion repiensa su primera lectura de la teología mística dionisiana bajo un nuevo prisma, al definirla como una “teología pragmática de la ausencia”. Aquí aparece nuevamente el lenguaje no-predicativo propio de la alabanza, junto con la “oración” como una nueva modalidad.⁷³⁶ Este lenguaje no-predicativo es pragmático porque, reconociendo la imposibilidad del nombre preciso de Dios, pretende manifestar la ausencia de dicho nombre bajo el carácter performativo de la alabanza y la oración, toda vez que estos modos de expresión hablan *a* y no *de* lo divino.⁷³⁷ Todas estas aproximaciones a la mística dionisiana la hemos denominado bajo el título de “lenguaje de la saturación”.

En este mismo horizonte problemática, Marion nos muestra que la alabanza dionisiana aparece en íntima relación con término αἰτία. Y esto porque el lenguaje no-predicativo de la alabanza es un hablar *a* aquel definido como “Requerido” que, en

⁷³⁴ Marion, J.-L. (2013), *L'Idole et la distance*, Paris, Grasset & Fasquelle, p. 194.

⁷³⁵ Cf. *Ibíd.* p. 234.

⁷³⁶ Marion, J.-L. (2001), *De surcroît: études sur les phénomènes saturés*. Paris, PUF, pp. 172-173.

⁷³⁷ Cf. *Ibíd.* p. 189.

términos de Marion, se identifica con la αἰτία, en este caso, en mayúscula: Αἰτία.⁷³⁸ Con todo, no podemos olvidar la relación problemática entre fenomenología y causalidad, toda vez que esta última noción remite a un horizonte metafísico del que la fenomenología pretende desprenderse. Para ello, tomaremos la lectura heideggeriana de la onto-teo-logía, pues allí Heidegger trata de mostrar que este “Dios de los filósofos” se encuentra atravesado por una concepción de lo divino en términos de causalidad, y de modo específico, como “causa sui”.⁷³⁹ De este modo, Heidegger pretende sostener que la historia de la metafísica como olvido de la diferencia entre ser y ente se ancla en esta concepción causalista de lo divino que comparten tanto la metafísica como la teología.

Sin embargo, como intentaremos mostrar, la lectura marioniana de la causalidad dionisiana no puede reducirse al marco propuesto por Heidegger. Para ello, repasaremos brevemente la noción de acontecimiento (*événement*), mostrando que este concepto no necesariamente se define en contraposición con la lectura marioniana de la αἰτία dionisiana. El mismo Marion da cuenta de esta posibilidad en *Étant donné*. Al abordar la noción de acontecimiento, Marion retoma la noción de Dios como una “incausabilidad por exceso (...) el modelo de la no-causa o de la casi [no-] causa (*causa sui*) que elaboraron respectivamente los medievales y Descartes”.⁷⁴⁰ Así, aunque Marion no lo diga de modo explícito ni tome una decisión al respecto, cabe la posibilidad de pensar la causalidad de Dionisio en el marco del concepto fenomenológico de acontecimiento como un modo de causa que se sustrae a toda acepción metafísica.

A los fines de profundizar en esta lectura preliminar ofrecida por Marion y extraer mayores elementos para la discusión, ofreceremos una breve explicación de la αἰτία dionisiana al interior del *corpus dionysiacum*, para luego retomar la interpretación ofrecida por Marion. Volviendo así a *L'Idole et la distance* y *De surcroît*, revisitaremos lo ya abordado sobre el lenguaje no-predicativo de la alabanza y la teología pragmática de la ausencia, aunque poniendo énfasis en lectura marioniana de la noción dionisiana de αἰτία. De este modo, veremos cómo el abordaje de la alabanza y su correspondiente lenguaje no predicativo se enlazan con esta lectura de la causalidad. Por todo esto, y de modo propositivo, sostendremos en este apartado la posibilidad de pensar la αἰτία

⁷³⁸ Cf. Marion, J.-L. (2013), *L'Idole et la distance*, Paris, Grasset & Fasquelle, p. 207. Si bien lo abordaremos con mayor detalle, adelantamos que Marion no explica por qué en ciertos contextos apela a este término en mayúscula (*L'Idole et la distance*) y en otros en minúscula (*De surcroît*).

⁷³⁹ Cf. Heidegger, M. (2006), “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”, en *Identität und Differenz*, GA 11, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, p. 64.

⁷⁴⁰ Cf. Marion, J.-L. (2013), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, p. 266.

dionisiana presentada por Marion como un modo de causalidad no-metafísica que se expresa en un horizonte de problemas lingüísticos, esto es, lo que hemos llamado el lenguaje de la saturación.

¿El neoplatonismo como fuente para una nueva reformulación fenomenológica de la causalidad?

La fenomenología francesa contemporánea, más allá de su fecunda diversidad, presenta un problema común: pensar el “acontecimiento” (*événement*). Por dicha noción se entiende, tal como ya hemos abordado en el Capítulo 2 de este trabajo, cualquier fenómeno que escape a toda previsibilidad, y que por ello no encaja dentro de los criterios explicativos de la metafísica. Dicho de otro modo, un acontecimiento sería cualquier fenómeno que no pueda reducirse al dominio de los objetos. Así, Jean-Luc Marion ubica al “acontecimiento histórico” (*événement historique*) como un “fenómeno saturado” (*phénomène saturé*), esto es, como un fenómeno en el que “la intuición sobrepasa el concepto”.⁷⁴¹ Dicho de otro modo, el “acontecimiento” oficia como una noción que permite pensar todo fenómeno excesivo, es decir, toda manifestación que no pueda encuadrarse bajo los límites del concepto.

Esta relación entre fenomenología y acontecimiento no ha pasado desapercibida. En su célebre libro *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Hans-Dieter Gondek y Lazlo Tengelyi ofrecen una lectura de conjunto de la fenomenología francesa contemporánea. Frente a la búsqueda de un rasgo distintivo de este nuevo movimiento, ambos autores sostienen que la fenomenología francesa contemporánea presenta un modo nuevo de comprender el estatuto del fenómeno a la luz de la noción de “acontecimiento de sentido”.⁷⁴²

⁷⁴¹ Marion, J.-L. (2013), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, p. 329. Para la reducción de la tópica de los fenómenos saturados al binomio “objetos-acontecimientos”, cf. Marion, J.-L. (2010), *Certitudes négatives*, Paris, Grasset, pp. 269-280.

⁷⁴² Gondek, H. / Tengelyi, L. (2011), *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin, Suhrkamp, pp. 29-40. Bajo esta tesis pueden ingresar autores como Michel Henry, Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien, Jean-Yves Lacoste, Éliane Escoubas, Françoise Dastur, pero también Marc Richir, Natalie Depraz o Renaud Barbaras. Por todo esto, creemos que resulta indispensable pensar los alcances de la noción de acontecimiento, pues aparece como un concepto que vertebra cada una de las propuestas más actuales de la fenomenología contemporánea. Esta línea de investigación también es abordada en la Sección de “fenomenología Acontecimental”, dirigida por el Dr. Jorge Roggero, de la que formo parte, radicada en la Sección de Fenomenología y Hermenéutica del Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.

Como ya hemos podido advertir, el acontecimiento aparece, aunque en una primera instancia, como una respuesta crítica a la noción metafísica de causalidad. Este puede verse, sobre todo, en los análisis de Marion y Claude Romano sobre el problema del principio de causalidad.⁷⁴³ Y esto porque el “acontecimiento”, en tanto “irrepetible”, “excedente” y “posible”, parecería criticar el predominio de toda explicación causal de los fenómenos.⁷⁴⁴ Ante esto, podemos encontrar a lo largo de la fenomenología dos posibilidades. En primer lugar, la formulación de la causalidad entendida en términos metafísicos. Un caso paradigmático, que guarda tanto continuidades como rupturas con la fenomenología francesa,⁷⁴⁵ podemos encontrarlo en la propuesta heideggeriana presente en *Die Onto-theologische Verfassung der Metaphysik* (1957). Allí, Heidegger pretende mostrar los rasgos centrales de aquello que entiende por “onto-teo-logía” (*Onto-theo-logie*). A su juicio, la metafísica en cuanto tal debe ser entendida como “onto-teo-lógica”. Esto significa que toda búsqueda de “fundamento” (*Grund*) ha sido explorada en el marco de una comprensión de un principio de carácter “teológico” como explicación de los entes. A partir de esto, Heidegger se pregunta cómo se da el vínculo entre la teología y la metafísica, o dicho de otro modo, “(...) ¿cómo llega el Dios a la filosofía? (...) ¿De dónde proviene esencialmente la constitución onto-teo-lógica de la metafísica?”.⁷⁴⁶

Para responder a esta pregunta, Heidegger pretende mostrar la relación intrínseca entre las nociones de Dios y causa. Esto es posible a partir del “paso atrás” (*Schritt zurück*), es decir, un re-preguntar frente a lo asumido a lo largo de la historia de la filosofía como “la cuestión del pensamiento” (*Die Sache des Denkens*) que debe hallarse en una profundización del problema de la diferencia ontológica entre ser y ente.⁷⁴⁷ Desde esta

⁷⁴³ Cf. Marion J.-L. (2013), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, pp. 269-273. Cf. Romano, C. (1999), *L'événement et le monde*, Paris, PUF, Épipiméthée, pp. 5-34.

⁷⁴⁴ Cf. Marion J.-L. (2013), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, pp. 282-286.

⁷⁴⁵ Por esta razón, optamos por dejar de lado el concepto de causa en Husserl. Para una profundización de esto, Cf. Husserl, E. (1966), *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*, ed. Margot Fleischer, HUA XI, Den Haag: Martinus Nijhoff, pp. 113-117. Cf. Rang, B. (1990), *Husserls Phänomenologie der materiellen Natur*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, pp. 378-393.

⁷⁴⁶ Heidegger, M. (2006), “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”, en *Identität und Differenz*, GA 11, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, p. 64: “Die Frage: Wie kommt der Gott in die Philosophie? (...) Woher stammt die onto-theologische Wesensverfassung der Metaphysik?”. Como dato curioso, el término alemán utilizado aquí no es “onto-theo-logische”, sino “onto-theologische”. Optamos por traducir como si fuera la primera opción, con el fin de preservar el juego terminológico ofrecido por Heidegger a lo largo de todo el texto.

⁷⁴⁷ *Ibid.* p.70. Para una crítica a la diferencia ontológica propuesta por Heidegger, cf. Hadot, P. (1973), “L'Être et L'événement dans le néoplatonisme”, en *Études Néoplatoniciennes*, Neuchâtel, A la Baconnière, pp. 27-41.

óptica, el fundamento de la metafísica es pensado como *causa sui*.⁷⁴⁸ Esto significa que Dios ingresa a la filosofía a partir de una explicación de la diferencia ontológica entre ser y ente en términos de un “fundamento pro-ducente” (*vor-bringender Grund*).⁷⁴⁹ Dicho de otro modo, Dios ingresa en la metafísica a partir del concepto de causa como un principio productor, y de esta manera, se estructura una explicación del fundamento del Ser en términos de producción.⁷⁵⁰

Algo sumamente interesante, y que Marion retomará de modo crítico en *Dieu sans l'être*, consiste en el hecho de que para Heidegger esta propuesta aclara únicamente cómo debe ser entendido el Dios de los filósofos, dejando así la posibilidad abierta de que este modelo no sea válido desde un punto de vista teológico.⁷⁵¹ En este escrito, Heidegger trae a colación esta noción de causa como un concepto que atraviesa toda la historia de la metafísica, o dicho de otro modo, como una marca distintiva del modo de proceder onto-teo-lógico y su correspondiente olvido de la diferencia entre ser y ente. Sin embargo, ¿no estamos frente a una reducción del mencionado concepto? ¿Va de suyo que toda causalidad deba ser reducida a estos términos?

Respondiendo la pregunta, asoma una confrontación con la concepción neoplatónica de causalidad, tal como puede verse en diversas obras de Jean-Luc Marion, enriqueciendo así las fuentes de discusión sobre el presente concepto en la tradición fenomenológica. En este sentido, pretendemos sostener dos hipótesis preliminares que estructuran el presente apartado. Por un lado, que la concepción neoplatónica de causalidad presenta una peculiaridad que no puede ser asimilada bajo a la concepción heideggeriana de la historia de la metafísica. Esto ha aparecido de diversos modos bajo diversas sospechas que pueden resumirse del siguiente modo: la tradición neoplatónica no es asimilable a la concepción heideggeriana de la historia de la metafísica como onto-teo-logía, como tampoco al esquema de la *Seinsvergessenheit* y su correspondiente

⁷⁴⁸ Cf. Heidegger, M. (2006), “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”, en *Identität und Differenz*, GA 11, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, p. 77.

⁷⁴⁹ *Ibid.* p. 71.

⁷⁵⁰ Podemos encontrar una postura semejante en su escrito *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Allí, Heidegger sostiene que la interpretación teológica del ente encuentra su origen en el *ens-creatum* cristiano, cuyo fundamento debería hallarse en la lectura tomista de la filosofía aristotélica. Su resultado sería una combinación entre la idea cristiana de *creatio* y el binomio aristotélico “materia-forma”. Nuevamente, vemos cómo su comprensión de la tradición cristiana carece de una confrontación con la tradición neoplatónica medieval. Cf. Heidegger, M. (2003), “Der Ursprung des Kunstwerkes”, en *Holzwege (1935-1946)*, GA 5, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, pp. 14-15.

⁷⁵¹ Cf. Heidegger, M. (2006), “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”, en *Identität und Differenz*, GA 11, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, p.77. Cf. Marion, J.-L. (1982), *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, pp. 26-27.

Seynsgeschichte.⁷⁵² Una razón puntual se encuentra en el simple hecho de que el mismo Heidegger rehúsa una confrontación clara y directa con la mencionada tradición.

Si bien esto se ha planteado reiteradas veces como una confrontación y exégesis con la siempre ambigua “teología negativa”,⁷⁵³ creemos que mediante una aclaración y profundización del concepto de causa en la tradición neoplatónica esta tesis puede hallar fundamentos más sólidos. Por otro lado, y en consonancia directa con lo anterior, sostenemos que es a partir de esta singularidad del concepto neoplatónico de causa que autores como Jean-Luc Marion pretenden visitar la tradición neoplatónica, pues allí encuentran nuevas formulaciones a problemas centrales de la tradición fenomenológica.⁷⁵⁴

En este contexto, se destaca la interpretación marioniana del concepto dionisiano de αἰτία, cuya singularidad se enlaza junto con un estudio de la noción de alabanza (ὕμνεϊν). Contrariamente a lo presentado por Heidegger, sostenemos que la interpretación ofrecida por Marion de la αἰτία dionisiana pone de manifiesto la posibilidad de pensar una causalidad no/pre-metafísica. A partir de esto sostenemos que en la fenomenología de Marion opera una lectura de la causalidad dionisiana en términos lingüísticos, puesto que bajo esta interpretación Marion pretende formular un lenguaje no-predicativo que permita nombrar aquello que excede todo lenguaje objeto.

De este modo, afirmamos que Marion no solo busca recuperar elementos teóricos o metafísico-especulativos de la tradición neoplatónica cristiana, sino que su lectura se concentra específicamente en un rescate de la perspectiva teúrgica implicada en el lenguaje de la teología mística dionisiana.

Dicho esto, intentaremos sostener que la lectura marioniana de la αἰτία dionisiana puede comprenderse como una concepción lingüística de la causalidad. Esto implica, a su vez, un modo de causalidad no-metafísica, pues, como el mismo Marion indica, la patrística y el neoplatonismo cristiano deben ser entendidos como un pensamiento pre-

⁷⁵² Cf. Beierwaltes, W. (1977), *Identität und Differenz zum Prinzip cusanischen Denkens*, Düsseldorf, Westdeutscher Verlag, pp. 31-42; Cf. Capelle-Dumont, P. (2012), *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*, Buenos Aires, FCE, pp. 88-95.

⁷⁵³ Un ejemplo de esto puede encontrarse en la propuesta derridiana. Como punto central, Derrida sostiene que la tradición teológica negativa presenta un potencial no explorado por los esquemas tradicionales de la historia de la filosofía. Cf. Derrida, J. (1987), “Comment ne pas parler: Dénégations”, en: *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, pp. 535-596. Para una crítica a esta postura, basada puntualmente en un ataque a la existencia de una teología negativa como un corpus sistemático, cf. Marion, J.-L. (2001), *De surcroît: études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, pp. 155-162.

⁷⁵⁴ Un caso de esto puede encontrarse en la lectura ofrecida por Marion del *De visione dei* de Nicolás de Cusa. Cf. Marion, J.-L. (2016), “Seeing, or Seeing Oneself Seen: Nicholas of Cusa’s Contribution in *De visione dei*”, *Journal of Religion*, Vol. 96, p. 305.

metafísico.⁷⁵⁵ Para esto, retomaremos las lecturas marionianas ya abordadas de Dionisio, aunque en este contexto nos concentraremos, tanto en su apropiación de la αἰτία dionisiana en su “discurso de la alabanza” (ὕμνεϊν) en *L'idole et la distance* (1977) como los últimos análisis en *De surcroît* (2001).

El concepto de causa en la tradición neoplatónica: el caso de Dionisio Areopagita

Todo aquel que se haya detenido frente al concepto de causa en la llamada tradición neoplatónica, notará algo extraño. Tanto desde una lectura retrospectiva como desde una búsqueda de su fortuna o proyección, pareciera imperar una mezcla de silencio e incompreensión. Si bien elucidar la condición singular de esta noción al interior de la mencionada tradición excede los límites y posibilidades de este trabajo, nos concentraremos en el modo que este se expresa en la teología mística de Dionisio Areopagita.

Como ya hemos señalado al principio de este capítulo al ofrecer una introducción al neoplatonismo cristiana, la noción de “causa” se encuentra íntimamente relacionada con las reformulaciones del principio de lo real como una “unidad relacional”. Esta relectura de lo Uno neoplatónico como una unidad de carácter relacional encuentra su fuente en el dogma de la trinidad, pues cada una de las personas de la trinidad no son otras, sino que se definen al interior de la “uni-trinidad”. Como bien señala D’Amico, este carácter relacional implica la distinción relacional en el ámbito del principio.⁷⁵⁶ De este modo, el νοῦς “uni-múltiple” se retraduce en el engendramiento del *Λόγος* (*Verbum*).⁷⁵⁷

⁷⁵⁵ Marion, J.-L. (2012), *La rigueur des choses*, Paris: Flammarion, pp. 211-213. Para una lectura crítica sobre el uso marioniano del término “neoplatonismo”, cf. Hankey, W. J., (2006), “Jean-Luc Marion’s Dionysian Neoplatonism”, en: Achard, M. Hankey, W. & Narbonne, J.-M, Québec, (eds.), *Perspectives sur le néoplatonisme, International Society for Neoplatonic Studies, Actes du colloque*, Les Presses de l’Université Laval, pp. 267-280.

⁷⁵⁶ *Ibíd.* p. 25.

⁷⁵⁷ Este punto es sumamente relevante para nuestro trabajo, pues veremos cómo la recuperación marioniana de la causalidad neoplatónica está inspirada en gran parte por la recuperación de un lenguaje que exprese este proceso, en sí inexpressable, poniéndola en relación con la distancia filial que se abre en Cristo como hijo. En relación a este tópico central de la tradición neoplatónica cristiana, José González Ríos elabora una lectura del pensamiento de Nicolás de Cusa bajo la idea de una “metafísica de la palabra”, dando lugar al carácter profundamente lingüístico del cristianismo, y que, sostenemos, Marion explota en su lectura de Dionisio. Cf. González Ríos, J. (2014), *Metafísica de la Palabra. El problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, Buenos Aires, Biblos.

Otro punto central señalado por Claudia D'Amico estriba en la asimilación cristiana del concepto de *πρόοδος* (central en la tradición neoplatónica pagana) a la noción de *creatio*. Así, el proceso emanativo de explicitación de lo Uno es leído en términos de creación como difusión o manifestación teofánica. De este modo, la creación es entendida como una mostración de aquel Principio-Uno de carácter relacional que mencionamos unas líneas arriba.⁷⁵⁸ A su vez, esta *processio* adquiere su dinámica mediante la cual esta unidad progresa hacia la alteridad y regresa hacia sí misma. Este movimiento intemporal, pero que implica a la temporalidad como su efecto, se comprende bajo el concepto de *ἐπιστροφή*, cuya traducción latina abarca las nociones de *reversio*, *reditus*, *conversio* y *regressio*. Esto implica “un movimiento de cualquier instancia inferior hacia una superior”.⁷⁵⁹ A nuestro juicio, este es el horizonte explicativo en el que debe ubicarse el concepto neoplatónico de causa, tanto pagano como cristiano.

Como Trouillard explica en el contexto de una elucidación de la noción procleana de *ποιεῖν*, la causalidad en la tradición neoplatónica debe entenderse como el fundamento a partir del cual se produce toda comunicación de lo real.⁷⁶⁰ Esta causalidad por exceso no debe entenderse como anterior al ser o a los entes (para traer a colación el vocabulario heideggeriano que, de modo claro, no hace justicia a la ontología neoplatónica) sino más bien como una nada por exceso que, en tanto “Bien”, es el motor de toda procesión de lo real.⁷⁶¹

De un modo semejante, Daniela Taormina señala que este movimiento, interpretado bajo la relación de inseparabilidad entre la causa y lo causado, tiene tres aspectos: (1) lo derivado es inmanente al principio; (2) el término final del punto inmediatamente inferior se unifica o entrelaza al límite del orden inmediatamente superior; (3) el término final del orden inmediatamente inferior nace en el límite inferior del orden inmediatamente superior.⁷⁶² De esto se desprende que el principio del despliegue de lo real posee una radical cohesión, por lo que deberíamos hablar de inseparabilidad entre el principio y su derivación.⁷⁶³

⁷⁵⁸ Cf. D'Amico, C. (2007), “Introducción general”, en D'Amico, C. (ed), *Todo y nada de todo*, Buenos Aires, Winograd, pp. 26-27.

⁷⁵⁹ *Ibíd.* p. 27.

⁷⁶⁰ Trouillard, J. (1977), “Les degrés du *ποιεῖν* chez Proclus”, en Bertier, J. / Brisson, L. / Combes, J. / Trouillard, J. *Recherches sur la tradition platonicienne, (Platon, Aristote, Proclus, Damascius)*, Paris, Vrin, pp. 101-117.

⁷⁶¹ *Ibíd.* p. 106.

⁷⁶² Taormina, D. (2001), “Ἀνεκφοίτητος. L'immanenza del derivato nel principio”, en *Elenchos. Rivista di studi sul pensiero antico* I, Bibliopolis, pp. 128-129.

⁷⁶³ *Ibíd.* pp. 130-131.

En este horizonte previamente esbozado podemos situar los desarrollos dionisianos del concepto de causa, pues este último tópico (la inseparabilidad como modo de explicar el despliegue de lo real) continúa operando, según Taormina, bajo la “unificación divina”.⁷⁶⁴ En el Libro I de *De divinis nominibus* tenemos una sugerente reflexión acerca del problema de la causalidad. Un punto central de la propuesta dionisiana consiste en sostener que el principio de lo real debe ser entendido como causa de todo, y a su vez, por encima de todo, no pudiéndose identificar con lo causado.

En este sentido, vemos cómo ser causa de todo implica una distancia con respecto a ese todo que es producido. Esta “distancia” se expresa en este “estar sobre todo” que indicamos previamente.⁷⁶⁵ Así, la causa en términos de “causante” presenta una radical diferencia con lo “causado”. La relación entre ambos es presentada por Dionisio en términos de trascendencia radical e imágenes (lo causado) y trascendencia radical (lo causante).⁷⁶⁶ Mientras que lo causado no puede ser sino más que imágenes remotas de lo causante, este último ofrece la paradoja (y que luego será pensada por Marion) de dar ser a lo causado desde una participación que en el fondo no es más que imparticipación.⁷⁶⁷ La participación de la divinidad causante debe leerse en términos de “revelación”, pues “todo lo divino y en cuanto nos ha sido revelado son conocidos con la sola participación”.⁷⁶⁸

Ahora bien, esta caracterización de la divinidad se completa con su aspecto imparticipado. Esto por variadas razones. En primer lugar, porque la Causa de todo se encuentra por encima de todas las cosas, salvaguardando para sí su inefabilidad. Esta trascendencia siempre será expresada bajo el prefijo ὑπέρ. Desde un punto de vista fenomenológico, podemos decir que, de modo paradójico, Dios como Causa se da sin darse, o se expresa a costa de nunca expresarse en cuanto tal.⁷⁶⁹ Esto significa que Dios da ser a todo lo que es a condición de que no pueda identificarse con ello, y esto por el simple hecho de que su excelencia y supra-esencia no puede reducirse a sus efectos. En su carácter supra-esencial, Dios “dona el ser a los entes y produce las íntegras esencias (...), siendo el Uno, se multiplica por la producción de muchos entes a partir de sí mismo,

⁷⁶⁴ *Ibíd.* p. 131.

⁷⁶⁵ Cf. *D.N.* I, 7, 119.

⁷⁶⁶ Cf. *D.N.* I, 8, 132.

⁷⁶⁷ Cf. *D.N.* I, 5, 129.

⁷⁶⁸ *D.N.* II, 7, 131. Cf. Dionisio Areopagita (2007), *Los nombres divinos*, Trad. y Notas, Pablo Cavallero, Buenos Aires, Losada, p. 233.

⁷⁶⁹ Cuando utilizamos el término paradoja, nos referimos al sentido utilizado por Jean-Luc Marion, muchas veces sinónimo a su vez de “fenómeno saturado”. Cf. Marion, J.-L. (2013), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, pp. 370-371.

permaneciendo él sin mengua y uno en la pluralización y unido a lo largo de la procesión y pleno en la distinción”.⁷⁷⁰

En este sentido, podemos observar aquí un concepto de causa en sentido eminente. Esto significa que la causa no puede reducirse a una instancia puntual, pues esta se expresa en su totalidad a partir de un despliegue, y que a su vez, nunca deja de ser unidad aunque se comunique en una pluralidad. De allí que la Causa sea “indiviso en lo dividido, unido a sí mismo e inmixto e inmultiplicado en lo múltiple”.⁷⁷¹ Todo esto implica que, si bien no podemos hablar de una diferencia cuantitativa entre causa y efecto, con todo debemos hablar de un “quiebre” o diferencia “cualitativa”, puesto que, en sentido estricto, el efecto es similar a la causa, pero esto nunca puede darse a la inversa.⁷⁷² A su vez, “la causa misma de todo, conociéndose a sí misma, en absoluto desconocerá las cosas que son desde ella misma y cuya causa es”.⁷⁷³ Desde una estructura descendente y fiel a un esquema neoplatónico, los efectos siempre permanecen inferiores a la causa.⁷⁷⁴

Este proceso causal se encuentra orientado por una búsqueda que pretende establecer un discurso sobre aquello “impronunciable e ignoto” a partir de un esbozo de los “nombres divinos”.⁷⁷⁵ Esto es, la “teología” es primariamente un discurso acerca de lo divino. De allí que, tal como pretende sostener Marion, el concepto de Causa elaborado por Dionisio presenta desde su punto de partida un entramado específicamente lingüístico o discursivo, pues está orientado hacia la construcción de una hermenéutica que permita abordar lo “supra-esencial” que se encuentra por encima de toda inteligencia.⁷⁷⁶ De aquí que pueda entenderse la preocupación dionisiana por el “nombrar” y sus límites.

Ahora bien, ¿bajo qué pretensión puede ser esto llamado un discurso, y aún más, una propuesta hermenéutica, si su objeto de enunciación se muestra como algo que excede toda nominación posible, esto es, como “inefable”? Es allí donde la noción de “alabanza” entra en juego. Dado que esta propuesta se orienta hacia algo que se encuentra más allá de toda pronunciación, Dionisio nos invita a dirigirnos hacia aquello impensable mediante “himnos”, los cuales se constituyen a partir del “alabar”, acto de habla que no afirma ni niega algo determinado. Los términos aproximativos que componen la alabanza pueden

⁷⁷⁰ D. N. I, 11, 136. Cf. Dionisio Areopagita (2007), *Los nombres divinos*, Buenos Aires, Losada, p. 237.

⁷⁷¹ D. N. I, 136. Cf. *Ibíd.* p. 237.

⁷⁷² Cf. D. N. IX, 6, 913b. Para un desarrollo más pormenorizado de esto, Cf. Ludueña, E. (2003), “La *apháresis* en el pensamiento del Pseudo-Dionisio Areopagita”, Tesis de Licenciatura, Universidad de Buenos Aires, pp. 32-45.

⁷⁷³ D.N. VII, 2, 197. Cf. *Ibíd.* p. 307.

⁷⁷⁴ Cf. D.N. IX, 7, 916a.

⁷⁷⁵ Cf. D.N. I, 1, 108.

⁷⁷⁶ Cf. D.N. I, 2, 110.

ser “unidad”, “simplicidad”, “indivisibilidad”, “causa de los entes”, entre otros. Todos estos vocablos permiten, de modo indirecto, dirigir el pensamiento hacia aquello que “excede” toda posible enunciación, y por lo tanto, todo conocimiento.

En el Capítulo VII de *De divinis nominibus*, Dionisio especifica aquello que entiende por “alabanza”. Esta opera como el dispositivo discursivo que permite *mostrar* la inefabilidad del principio. Dicho de otro modo, la alabanza es el lenguaje que permite “expresar” la excedencia, esto es, la “incomprehensibilidad” y el “anonimato” de Dios. Todo discurso racional o intelectual, esto es, todo lenguaje que pretende decir algo preciso y determinado sobre lo divino, solo queda preso de un modo humano de comprensión que busca su inteligibilidad en sí misma, sin dirigirse correctamente hacia el principio. Por ello, la alabanza establece aquel discurso que, en el ámbito de la alteridad y lo humano, *no dice* algo sobre lo divino, sino que *alaba*. Solo puede decirse algo sobre lo divino si se supera la “ciencia de los entes” y la potencia intelectual, propia del hombre, dirigiendo así su mirada hacia la “causa” (αἰτίας) in-causada, pero que es causa de todo.⁷⁷⁷

Tal como pueden encontrarse en *De mystica theologia*, esta búsqueda se halla orientada por una práctica que intenta, mediante un “éxtasis”, abandonar “no solo las percepciones sensibles sino también las actividades intelectuales y todo lo sensible e inteligible y todo lo no existente y existente (...) hacia la unión que está por encima de toda esencia y conocimiento”,⁷⁷⁸ con el fin de alcanzar aquel conocimiento que no es más que ignorancia. De allí que Dionisio señale que “es necesario buscar cómo nosotros conocemos a Dios, que no es ni inteligible ni sensible ni es por tanto ninguno de los entes”.⁷⁷⁹

Pese a no poder acceder cabalmente a una intelección de lo divino en sí mismo, con todo, según Dionisio es posible alcanzar un cierto conocimiento mediante “algunas imágenes y semejanzas de su divino paradigma”.⁷⁸⁰ Aquí es donde la reflexión filosófica y teológica sobre el lenguaje adquiere su mayor rigor, pues en esa renuncia a poder dar un nombre preciso de aquello que excede toda intelección es donde se encuentra la mayor atención al lenguaje. El lenguaje parece así como una virtuosa carencia. En palabras de

⁷⁷⁷ Cf. *D.N.* VII, 2, 197.

⁷⁷⁸ *M.T.* I, 142, 997b. Cf. Dionisio Areopagita. (2008), *La teología mística*, Trad. y Notas, Pablo Cavallero, Buenos Aires, Losada, pp. 357-358.

⁷⁷⁹ *D.N.* VII, 3, 197. Cf. Dionisio Areopagita. (2007), *Los nombres divinos*, Buenos Aires, Losada, p. 307.

⁷⁸⁰ *D.N.* VII, 3, 197. Cf. *Ibíd.* p. 307.

Dionisio, aquí es donde surge la necesidad de “buscar cómo nosotros conocemos a Dios, que no es ni inteligible ni sensible, ni es por tanto ninguno de los entes”.⁷⁸¹

Un modo de iniciar este proceso se encuentra en la acción de la “alabanza”. Su estructura puede reducirse al dispositivo discursivo “A es como B”. Este no señala de modo directo aquello que lo divino es, sino que, *humaniter*, permite operar mediante semejanzas. De allí que Dios sea alabado *como* “potencia”, “sabiduría”, “inteligencia”, “palabra”, entre otros.⁷⁸² Todos estos nombres, de carácter divino, debido a su modo de ser enunciado por medio de la semejanza, permiten abordar desde un “conocimiento ignorante” aquello que de por sí “excede” todo discurso. Una vez más, la alabanza ofrece una serie de elucidaciones sobre el concepto de causa, pues “alabando con himnos, esta irracional e ininteligible y tonta sabiduría, supraeminente, digamos que es causa de toda inteligencia y razón y de toda sabiduría y comprensión”.⁷⁸³ Así, la alabanza aparece como un modo de búsqueda acerca de lo que excede todo posible conocimiento. De allí que Marion retome dicha noción, pues ofrece una serie de cuestiones que ya hemos indicado: (a) un lenguaje no-predicativo en contraposición con el lenguaje predicativo de la metafísica; (b) un lenguaje que no refiere a objetos, sino que nos remite a (c) una instancia anterior a toda conceptualización: la donación, tanto en términos fenomenológicos como teológicos. Sin embargo, la otra novedad estriba en la lectura que ofrece Marion de la αἰτία dionisiana. Pasemos ahora a explicar dicho punto.

Αἰτία y lenguaje: una reformulación de la noción dionisiana de causalidad a partir de la fenomenología de Jean-Luc Marion

Habiendo presentado la noción de causa en la tradición neoplatónica y su especificidad en el *corpus dionysiacum*, podemos pasar a mostrar la interpretación marioniana de la αἰτία dionisiana a la luz del concepto de alabanza. Como ya pudimos observar, esta nueva formulación se inscribe en la búsqueda de Marion por un lenguaje no-predicativo, que nosotros pretendemos nombrar bajo el título de “lenguaje de la saturación”. Así, y como intentaremos mostrar, la causalidad y el lenguaje se anudarán bajo esta re-interpretación de la αἰτία dionisiana.

⁷⁸¹ *D.N.* VII, 3, 197. Cf. *Ibíd.* p. 307.

⁷⁸² Cf. *D.N.* VII, 2, 196.

⁷⁸³ *D.N.* VII, 1, 194. Cf. *Ibíd.* p. 304.

Retomando *L'Idole et la distance*, podemos señalar que el “discurso de la alabanza” tiene, como uno de sus puntos centrales, una reformulación de la causalidad por fuera de su acepción metafísica. Este corrimiento implica que “si la Αἰτία, aplicada a Dios, es entendida como la moderna «causa de sí y del mundo», ella se transforma en un ídolo más de lo divino”.⁷⁸⁴ Del mismo modo que Marion propone un desplazamiento del lenguaje predicativo y metafísica a su posible versión no-metafísica, la noción de causa debe tomar el mismo camino. De modo más concreto, sostenemos que la Αἰτία dionisiana puede interpretarse como un modo de causalidad no-metafísico.

Como primer paso para acercarnos a esta acepción, Marion sostiene que la Αἰτία dionisiana tiene el objetivo de manifestar la ausencia de denominación para referirnos a Dios. Y por ello, “Dionisio marca esta empresa de descalificación del juego predicativo a partir de la trascendencia de la causa”.⁷⁸⁵ Para esto, Marion retoma la idea dionisiana de la “(...) causa trascendente según toda supraeminencia”.⁷⁸⁶ Siguiendo esta relectura de las nociones tradicionales de la metafísica, Marion propone este mismo gesto para el concepto de trascendencia. ¿Qué significaría hablar de una trascendencia no metafísica? Marion propone una noción de trascendencia en términos de un “(...) más allá del límite que descalifica tanto al *límite* como al *más allá* para decirlo”.⁷⁸⁷ Con esto, Marion sostiene que la trascendencia de la Αἰτία debe ubicarse en el ámbito de lo “impensable”. Y esto por un motivo tan simple como fundamental, puesto que “si la causa / Αἰτία permanece impensable, si ella descalifica toda denominación de Dios, y si la trascendencia se sustrae a la captación enunciativa, (...) la causa no tiene que ser pensada, sino recibida”.⁷⁸⁸

Aquí encontramos el mismo movimiento que Marion había otorgado a la alabanza como lenguaje no-predicativo. Tanto la Αἰτία como la alabanza pretenden ofrecer una instancia anterior a toda enunciación. A su vez, esta anterioridad debe escapar al ámbito conceptual/idolátrica, y por ello, permanecer en su concepción icónica. De acuerdo con esto, Marion pretende sostener que el lenguaje no-predicativo de la alabanza, lejos de enunciarse, se recibe. De no ser así, entonces se aboliría la distancia, y así retomaríamos los caminos de la historia de la metafísica. Aquí podemos observar cómo esta anterioridad que debe ser recibida se encuentra en íntima conexión con las formulaciones posteriores de Marion acerca de la donación que abordamos en el Capítulo II.

⁷⁸⁴ Marion, J.-L. (2013), *L'Idole et la distance*, Paris, Grasset & Fasquelle, p. 197.

⁷⁸⁵ *Ibíd.* p. 197.

⁷⁸⁶ *D.N.* II, 7, 645b; Cf. *Ibíd.* p. 234. Cf. *M.T.* I, 2 1000b.

⁷⁸⁷ Marion, J.-L. (2013), *L'Idole et la distance*, Paris, Grasset & Fasquelle, p. 198.

⁷⁸⁸ *Ibíd.* p. 198.

Dando un paso más en la exégesis de la Αἰτία dionisiana, Marion consigna en *L'Idole et la distance* la relación intrínseca que esta presenta con la “Bondad”. Esto permite, aunque Marion no lo diga explícitamente, reforzar algo que señalamos a la hora de repensar la noción neoplatónica cristiana de causa en el contexto de la *Seynsgeschichte* heideggeriana: esta causalidad no tiene nada que ver con la noción de ser heideggeriana. Y esto significa de un modo más concreto que la causalidad propia del neoplatonismo cristiano no puede comprenderse tomando al concepto de ser como su hilo conductor.

No se trata entonces de Αἰτία y *Sein*, sino de Αἰτία y “Bondad”. Este último término es definido por Dionisio como el “más venerable de los nombres”.⁷⁸⁹ Con esto, Dionisio no quiere decir que la “Bondad” nombre a la divinidad, sino más bien que dicho nombre posee un privilegio frente a otros, pues muestra de un mejor modo la *supraeminencia* y trascendencia de lo divino que Marion consigna en la noción de Αἰτία. No debemos olvidar que para Dionisio lo divino se encuentra por “sobre todo nombre”.⁷⁹⁰ A partir de todo esto, Marion sostiene que la “distancia impensable” se manifiesta como Bondad.⁷⁹¹

Así, encontramos una relación indisociable entre “distancia”, Αἰτία y “Bondad”, toda vez que estos términos refieren a un ámbito impensable signado por su exceso constitutivo. Todo esto implica para Marion una novedad y corte con la tradición griega y neoplatónica pagana. Pues, la Αἰτία dionisiana no puede reducirse, ni a la doctrina aristotélica de las cuatro αἰτιαί, ni tampoco a la noción moderna de “causa eficiente”.⁷⁹² Y por todo esto, Marion concluye que la Αἰτία dionisiana “(...) no solo no procede idolátricamente, sino que procede a la descalificación de los ídolos (...) porque recibe lo impensable como Requerido, con una Bondad hiperbólica, y por tanto, impensable”.⁷⁹³

Retomando el vocabulario del discurso de la alabanza, la Αἰτία se define como el “Requerido”, y ello implica para Marion que la causalidad dionisiana se desmarca de toda acepción metafísica. Lejos de pretender explicar lo real (x es causa de y), la Αἰτία dionisiana indica un ámbito de lo real que, en tanto exceso, no puede ser pensador en el marco de una creación conceptual propia de un lenguaje predicativo, sino más bien como

⁷⁸⁹ *D.N.* XIII, 3, 981a. Cf. *Ibíd.* p. 345.

⁷⁹⁰ Cf. *D.N.* XIII, 3, 981a. Cf. *Ibíd.* p. 345.

⁷⁹¹ Cf. Marion, J.-L. (2013), *L'Idole et la distance*, Paris, Grasset & Fasquelle, pp. 200-201.

⁷⁹² Cf. *Ibíd.* pp. 206-207.

⁷⁹³ *Ibíd.* p. 207.

algo que es recibido. Y por “recibido” entendemos una instancia anterior a toda conceptualización, es decir, “(...) lo impensable que ya no disimula su (in)visibilidad”.⁷⁹⁴

Como último paso de esta exégesis, Marion nos brinda en *L'idole et la distance* una serie de reflexiones sobre la noción dionisiana de jerarquía. Ante esto, Marion denuncia que la modernidad nos impide comprender correctamente esta noción.⁷⁹⁵ A modo de definición inicial y espontánea, Marion indica que la “jerarquía” es “una relación no recíproca entre dos términos simétricos, el superior y el inferior, el benefactor y el beneficiario”.⁷⁹⁶ Esta descripción puede encontrarse en términos generales en los esquemas neoplatónicos, tal como pudimos ver a raíz de la relación entre la causa y lo causado.⁷⁹⁷ Según Marion, la “vía jerárquica” que puede apreciarse en Dionisio marca un corte decisivo con los esquemas neoplatónicos paganos, tal como puede apreciarse en “el modelo plotiniano de una emanación perdida: lo Uno, al desplegarse, se pierde y se disuelve; pero la caridad, al darse, se manifiesta todavía con más autenticidad”.⁷⁹⁸ Aquí podemos observar cómo Marion conecta el esquema causal dionisiano y su carácter jerárquico con un tópico central del cristiano: la caridad.

Tal como abordará casi una década después en *Prolégomènes a la charité* (1986) y en sus análisis sobre el amor, la caridad implica un orden distinto al asignado por la metafísica. En este sentido, Marion pretende identificar a Dionisio como un precursor de la caridad. Esto mismo es conectado con la noción de don, puesto que al igual que la caridad, “el don no se recibe más que para ser nuevamente dado”.⁷⁹⁹ De este modo, la “jerarquía” dionisiana implica un simultáneo ascenso y descenso (emanación) en los que ambos movimientos se superponen e identifican entre sí.⁸⁰⁰

Así, Marion pretende mostrar que la noción dionisiana de jerarquía, lejos de comprender una suerte de escala rígida y que privilegia meramente el principio, debe entenderse como la dinámica del don. En pocas palabras, “cada miembro solo recibe el don para darlo, de tal manera que este don, en el mismo movimiento, vuelve a dar en redundancia el don («emanación») y, dando, devuelve el don original a su fundamento («ascenso»)”.⁸⁰¹

⁷⁹⁴ *Ibíd.* p. 207.

⁷⁹⁵ *Cf. Ibíd.* p. 208.

⁷⁹⁶ *Ibíd.* p. 208.

⁷⁹⁷ *Cf.* Taormina, D. (2001), “Ἀνεκφοίτητος. L'immanenza del derivato nel principio”, en *Elenchos. Rivista di studi sul pensiero antico* I, Bibliopolis, pp. 128-129.

⁷⁹⁸ Marion, J.-L. (2013), *L'Idole et la distance*, Paris, Grasset & Fasquelle, pp. 210-211.

⁷⁹⁹ *Ibíd.* p. 211.

⁸⁰⁰ *Cf. Ibíd.* p. 211.

⁸⁰¹ *Ibíd.* p. 211.

Anticipándose así a sus formulaciones sistemáticas del don en *Étant donné* (1997), Marion pretende mostrar aquí que la reciprocidad entre donador y gratificador se encuentra signada por la noción de jerarquía.⁸⁰² Y esto se debe a que la “jerarquía” funciona con todo su rigor en el don, pues este “pasa de un extremo a otro sin agotarse”.⁸⁰³ Esta misma dinámica del don, marcada por la transitividad y la mediación/inmediatez de la estructura jerárquica, pone de relieve nuevamente la Αἰτία. El “Requerido”, que se descubre en la “alabanza”, solo puede mantener su “distancia” originaria mediante la estructura jerárquica y el don. La Αἰτία dionisiana como causalidad no-metafísica, debe entonces leerse a la luz del concepto de jerarquía. Y este último implica la dinámica de un modo de fenomenicidad anterior a cualquier régimen metafísico de objetos: el don.

Sin embargo, el análisis de la Αἰτία no se agota en *L'idole et la distance*. Como ya pudimos apreciar, Marion se dedica a una profundización de dicho concepto en *De surcroît* (2001). La reinterpretación del pensamiento dionisiano bajo el título de “teología pragmática de la ausencia” implica que el lenguaje no-predicativo de la “alabanza” debe ser definido en términos pragmáticos. En este contexto, Marion retoma la idea de una causalidad no-metafísica que podría encontrarse en la noción dionisiana de αἰτία.⁸⁰⁴ Retomando temas previos, Marion señala que la αἰτία cumple la función de manifestar el límite de toda predicación, y por ende, mostrar la insuficiencia de cualquier pretensión de proclamar un nombre de Dios (afirmación), como también su negarlo.⁸⁰⁵ La αἰτία releva la “ausencia” de un Nombre preciso para referirse a Dios. Dicho en términos de Marion, “con αἰτία, la palabra no dice más que aquello que niega, esta actúa refiriéndose a Aquel que de-nomina”.⁸⁰⁶

Por todo lo indicado, la αἰτία implica (a) ausencia en tanto ningún vocablo puede nombrar a lo divino y provee (b) un lenguaje que, por su carácter rigurosamente pragmático, rechaza cualquier pretensión de formular enunciados en términos de correspondencia (representaciones), es decir, cualquier tipo de lenguaje predicativo. De allí que la αἰτία como causalidad lingüística se ponga en juego en la “alabanza”, pues esta indica el carácter pragmático del lenguaje que pretende practicar Marion. Este carácter

⁸⁰² A diferencia de las formulaciones de *Étant donné*, Marion no habla en esta escrito de donatario, sino más bien de “gratificado” (*gratifié*). Por otro lado, no encontramos en *Étant donné* un reingreso del concepto de jerarquía a la hora establecer la descripción fenomenológica del don.

⁸⁰³ *Ibid.* p. 212.

⁸⁰⁴ Cf. Marion, J.-L. (2001), *De Surcroît: Études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, p. 168. De modo curioso, Marion no explica por qué en este trabajo, a diferencia de *L'idole et la distance*, escribe el término en cuestión en minúscula.

⁸⁰⁵ Cf. *Ibid.* p. 168.

⁸⁰⁶ *Ibid.* p. 168.

pragmático se refuerza aún más en la inclusión de la “oración” a la hora de profundizar en esta teología pragmática de la ausencia. Del mismo modo que la alabanza, la oración implica sustraerse a todo “nombrar”, y por ello, replica la estructura del “de-nominar como” (*de-nommer comme*) o el “en calidad de” (*en tant que*) que se encuentra a la base de la αἰτία dionisiana.⁸⁰⁷ Alabar y orar son, de este modo, dos elementos que destacan su procedencia pragmática, y se alejan así de la pretensión teórica de todo lenguaje predicativo anclado en el predominio de los conceptos. Y de este modo, el “tercer camino” que se manifiesta en la αἰτία como instancia anterior a toda predicación, indica para Marion una dimensión “puramente pragmática”.⁸⁰⁸

Siguiendo la αἰτία dionisiana, el Nombre se manifiesta en su ausencia que nos convoca, no para que nombremos o meramente neguemos cualquier nombre posible, sino que más bien, mediante la “alabanza” y la “oración”, podamos recibir aquel don anterior a todo concepto. El lenguaje no-predicativo de la alabanza implica así un silencio, y por esto último debe entenderse silencio de toda predicación. La alabanza y la oración, en su carácter estrictamente pragmático, enuncian aunque sin definir, y por ello se sustraen a todo lenguaje predicativo.

⁸⁰⁷ Cf. *Ibíd.* p. 174. Marion retoma aquí la concepción levinasiana de la “oración” como el origen de todo discurso. Cf. Levinas, E. (1991), *Entre Nous: Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset & Fasquelle, p. 20.

⁸⁰⁸ *Ibíd.* p. 174. La *confessio* agustiniana también es concebida por Marion como un modo de lenguaje pragmático. Cf. Marion, J.-L. (2008), *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Paris, PUF, p. 39. No podemos dejar de mencionar que todas estas notas abordadas por Marion en la noción dionisiana de αἰτία son trasladadas, aunque a modo de mera referencias, a una serie de autores de la patrística y el neoplatonismo cristiano. Desde Justino Mártir (*Apologia I*, 61, PG 6, 421b), Atenágoras de Atenas (*To Autolykos*, I, 3 PG, 1028c.), Clemente de Alejandría (*Stromates*, V, 11, 71, 5), Orígenes (*De principiis*, I, 1, 5), Filón de Alejandría (*De posteritate Caini*, 15), Atanasio (*Adversus gentes*, 36, PG 25, 69), Basilio de Cesarea (*Epistula* 234, 1, PG 32, 869), Gregorio de Nisa (*De vita Moysis*, II, 1653, PG, 44, 377), Juan Crisóstomo (*De incomprehensibili dei natura*, I), Juan Damasceno (*De fide orthodoxa*, I, 4), Bernardo de Claraval (*De ordine*, II, 16, 44; Cf. *Sermo* 117, 3, 5; Cf. *De consideratione*, V, 14, 30), todos ellos ofrecen reflexiones sobre el “privilegio de lo incognoscible”. Retomando este elenco de autores de la patrística, Marion señala que la metafísica de la presencia puede hallarse en el movimiento de los arrianos (Acasio y Eunomio). Cf. Marion, J.-L. (2001), *De Surcroît: Études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, pp. 184-185. Esto significa que todos estos autores integran un horizonte común signado por el privilegio de la incompreensión de lo divino, no como carencia de comprensión, sino como aquello que “pertenece a la definición formal de Dios (...)”. Cf. *Ibíd.* p. 186.

Consideraciones finales

En su afán por ir “a las cosas mismas”, la fenomenología pretende hallar un lenguaje que permita alcanzar dicha meta. Como hemos podido apreciar, desde sus obras tempranas hasta su propuesta consumada bajo la fenomenología de la donación, Marion ha perseguido, aunque no de un modo enteramente sistemático, la posibilidad de formular un lenguaje que permita dar cuenta de aquello que excede toda predicación. Esta tarea la hemos designado bajo el término “lenguaje de la saturación”. Esto implica ofrecer una serie de herramientas para “de-nominar” el campo de la saturación que, tal como hemos señalado en el Capítulo 2, se sustrae al dominio metafísica de los objetos. En términos de las obras tempranas de Marion, este lenguaje escapa a toda idolatría, pues se rehúsa a reducir lo divino bajo un concepto, esto es, un ídolo. Esta práctica implica reconocer aquello que ha permanecido no tematizado en la historia de la metafísica: la distancia. Y esta distancia solo puede salvaguardarse desde la alabanza, modo de lenguaje no-predicativo que abre la posibilidad de una concepción icónica de lo divino. De allí que todo esto se resuma bajo la concepción marioniana del “discurso de la distancia/alabanza”.

A lo largo de estas aproximaciones, Marion aborda el concepto dionisiano de αἰτία. Lejos de ser pensado desde una postura gnoseológica o metafísica, Marion opta por ponerlo en relación directa con este lenguaje no-predicativo que se explicita en la “alabanza” (y en el caso de Agustín, en la *confessio*). Esto nos llevó a revisitarse la noción de “causa”, tanto en su versión neoplatónica pagana como cristiana.

En un primer momento, pudimos constatar que su acepción cristiana se sustrae de lo que Heidegger denomina “onto-teo-logía”, y por lo tanto, también de su consiguiente “historia de la metafísica” (*Geschichte der Metaphysik*). Y esto porque las vicisitudes del “ocultamiento” (*Verbergen*) y “desocultamiento” (*Entbergen*) del ser son insuficientes para esclarecer este tipo de causalidad.

Siguiendo el itinerario propuesta por Marion, pudimos también concentrarnos en la versión dionisiana de esta noción. Tal como indica Marion, la αἰτία dionisiana se concentra en el campo de la alabanza. Lejos de decir qué es o qué no es Dios, Dionisio pretende acercarse a la “Causa in-causada” mediante himnos. Esto implica que la αἰτία dionisiana no responde a una pregunta acerca de qué son las cosas (metafísica), pero tampoco interroga cómo accedemos a las cosas (gnoseología). Lejos de jugarse en un terreno epistemológico, la αἰτία dionisiana ofrece, tal como hemos intentado mostrar, una

perspectiva lingüística. Y esto supone mostrar que esta versión de la causalidad se juega enteramente en el terreno del lenguaje. Con todo, este lenguaje no puede pertenecer al terreno de la predicación. La alabanza, en tanto lenguaje no-predicativo, permite para Marion dar cuenta de esta dimensión excesiva de la αἰτία dionisiana.

Tal como hemos señalado al inicio de este capítulo, sostenemos que, de la mano de Dionisio (alabanza y rezo) y Agustín (*confessio*), la tradición neoplatónica cristiana ofrece una suerte de “reducción lingüística”. Esto significa que, sea en un caso el problema de una concepción no idolátrica de lo divino, o en otro una “teología pragmática de la ausencia”, siempre se pone en juego una re-conducción de un uso predicativo del lenguaje hacia su uso no-predicativo. Dicho de otro modo, la fenomenología de la donación debe “hablar a” una instancia excesiva, y no “hablar de”. El fenómeno saturado, tal como hemos visto en el Capítulo II, demanda este tipo de lenguaje. La αἰτία dionisiana no implica recaer en un silencio, sino más bien reconocer mediante prácticas como la “alabanza” y la “oración” (y el dominio de la teúrgia) una instancia anterior a toda predicación.

Al ofrecer una exégesis de la tradición neoplatónica cristiana, Marion se concentra en elementos vinculados, no tanto con cuestiones de índole teórica, sino más bien con cuestiones de carácter práctico, es decir, teúrgicas. Aún más, podemos decir que esta propuesta marioniana desafía la diferencia entre teórica y práctica. Siguiendo la crítica heideggeriana a la primacía de lo teórico en el plano de la filosofía y la fenomenología, podemos señalar que esta reivindicación de elementos teúrgicos en la propuesta de Marion puede verse como otro puente entre neoplatonismo cristiano y fenomenología. Hasta aquí pudimos dar los primeros pasos hacia un “lenguaje de la saturación”.

Si bien encontramos en la lectura marioniana de Dionisio los cimientos básicos de esta propuesta,⁸⁰⁹ como veremos en el próximo capítulo, encontraremos también en la lectura marioniana de Nicolás de Cusa nuevos elementos para seguir ampliando este lenguaje de la saturación.⁸¹⁰

⁸⁰⁹ Esto también pudimos apreciarlo en la lectura marioniana de Agustín, tanto su noción de *confessio* como el término *idipsum*. Cf. Marion, J.-L. (2008), *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Paris, PUF, p. 391.

⁸¹⁰ No queremos dejar de señalar algo sumamente curioso en su lectura de la αἰτία dionisiana. A la hora de re-pensar el concepto de “filosofía primera”, Marion encuentra tres modos bajo los cuales esta primacía de la “filosofía primera” fue invocada y reclamada a lo largo de la historia de la metafísica. En primer lugar, la noción aristotélica de οὐσία. En segundo lugar, la noción de “causa”. Aquí ofrece un análisis de la propuesta de Tomás de Aquino. Finalmente, en tercer lugar, la primacía del “yo” a la luz de las posiciones de Descartes y Kant. Sin querer analizar detenidamente cada una de estas propuestas, brevemente diremos que todas estas concluyen, según Marion, en un fracaso estrepitoso. Sin embargo, no deja de llamar la atención que frente a la segunda opción, solo aparezca la versión tomista de la causa. El rechazo del

Capítulo cuarto

Nicolás de Cusa o una fenomenología de lo invisible: lenguaje e ícono en la propuesta de Jean-Luc Marion

4.1 Nicolás de Cusa en la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion

Deteniéndonos de modo directo en la recepción y apropiación marioniana del pensamiento cusano, debemos señalar que, del mismo modo que en el caso de Dionisio, Nicolás aparece como un pensador gravitante en lo que concierne a los últimos problemas trabajados por Marion. Sin embargo, y a diferencia del Dionisio, debemos señalar que Nicolás asoma en el contexto de la fenomenología de la donación ya consolidada, y por ello, no podemos encontrar referencias relevantes en obras tempranas. Esto significa, a nuestro juicio, que el Cusano acude a la fenomenología marioniana, no tanto para fundar sus bases, sino para profundizarlas y radicalizarlas.

Al repasar los lugares en los que Jean-Luc Marion recupera el pensamiento de Nicolás de Cusa, encontramos una primera y rápida mención en el marco de una discusión con Jacques Derrida en torno al estatuto de la teología negativa en su escrito *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*.⁸¹¹ Allí Marion postula la inexistencia de una tradición bajo el nombre de *theologia negativa*. A su entender, resulta preferible advertir una tradición de “*via negativa*”.⁸¹² Con todo, y como caso excepcional, Marion destaca en aquel escrito la presencia del término “*theologia negativa*” en *De docta ignorantia* (1440) de Nicolás de Cusa.⁸¹³

Posteriormente, en su escrito *Certitudes négatives* (2010) elabora una lectura del neologismo cusano *possest*, al repensar el problema de la imposibilidad de Dios. Marion

concepto de causa como candidato estriba en su carácter metafísico. Pero justamente Marion mostró a lo largo de sus diversas lecturas de la *causa* dionisiana el carácter no-metafísico que subyace a esta. Y aún más, no debemos olvidar que, a juicio de Marion, la posibilidad de salvar a Santo Tomás de la acusación de pensador onto-teo-lógico descansa en acentuar su deuda con Dionisio en relación a la noción de causa. Para el tema de la fenomenología de la donación como “filosofía primera”, cf. Marion, J.-L. (2001), *De surcroît: études sur les phénomènes saturés*. Paris, PUF, pp. 1-15.

⁸¹¹ Marion, J.-L. (2001), *De Surcroît: Études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, pp. 155-161. Para una discusión sobre las diversas lecturas sobre la teología negativa por parte de Derrida y Marion, cf. Potestá, A. (2017), “El don sin el ser. La disputa entre Marion y Derrida”, en Pommier, E. (comp.), *La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion*, Buenos Aires, Prometeo, pp. 141-153.

⁸¹² Marion, J.-L. (2001), *De Surcroît: Études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, pp. 162-171.

⁸¹³ Cf. *Ibíd.* p. 164 y Nota al pie 721. Para las referencias a las obras de Nicolás de Cusa seguimos la edición crítica de la Nicolai de Cusa, *Opera Omnia*, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita (h). Ofrecemos la abreviatura canónica del texto, el libro y capítulo cuando corresponda y entre paréntesis el tomo de la edición crítica y el párrafo correspondiente. Cf. *De doc. ig.* I c.26 (h I n.86 y ss.).

encuentra en el *De possess* (1460) de Nicolás de Cusa una propuesta innovadora para abordar la dicotomía “posibilidad-imposibilidad”.⁸¹⁴ El tratamiento de la noción de “posibilidad” ya había aparecido en las discusiones acerca de los límites de la fenomenología y la teología a la hora de abordar el problema de la “Revelación”.⁸¹⁵ En esta orientación persiste Marion en su trabajo “La question de l'inconditionnel”, donde retoma este trílogo cusano con la intención de mostrar que la imposibilidad de Dios suspende toda búsqueda de una prueba de su existencia.⁸¹⁶ Según Marion, solo podemos alejarnos de toda idolatría conceptual cuando la reflexión filosófica se desenvuelve en el terreno de lo incondicionado, esto es, de lo imposible.⁸¹⁷ En ese contexto, el pensamiento cusano aparece entonces como una invitación a repensar el problema de la existencia de Dios.⁸¹⁸

Más recientemente Marion profundizó su diálogo con el Cusano en el artículo “Seeing, or Seeing Oneself Seen: Nicholas of Cusa’s Contribution in *De visione dei*” (2016). En este trabajo Marion ofrece un abordaje fenomenológico del concepto cusano de visión (*visio*), a la luz del opúsculo *De visione dei* (1453). La propuesta cusana de la *visio dei* es comprendida por Marion como una vía novedosa frente al problema fenomenológico de la otredad, y, a su vez, como una comprensión del ícono en tanto fenómeno saturado (*phénomène saturé*). Estas referencias ponen de manifiesto la presencia de Nicolás de Cusa en la fenomenología de la donación de Marion. Él encuentra en el pensamiento cusano una fuente para reformular cuestiones caras a la tradición fenomenológica.

Consideraciones finales

Hemos podido apreciar hasta aquí los diversos lugares en los que Marion acude al pensamiento de Nicolás de Cusa como una fuente, no meramente anecdótica o secundaria, sino más bien gravitante y decisiva en los temas suscitados por la

⁸¹⁴ Marion, J.-L. (2010), *Certitudes négatives*, Paris, Grasset, pp. 116-118.

⁸¹⁵ Cf. “2.3.2 Una fenomenología de la revelación como último eslabón de la relación entre fenomenología y teología: un recorrido por *Givenness and Revelation* (2016)” de nuestro trabajo. Cf. Marion, J.-L. (2013), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, pp. 383-403.

⁸¹⁶ Marion, J.-L. (2012a), «La question de l'inconditionnel», en: Capelle-Dumont, P. (ed), *Dieu en tant que Dieu*, Paris, Cerf, pp. 239-261.

⁸¹⁷ Cf. *Ibid.* p. 258.

⁸¹⁸ Cf. *Ibid.* p. 257.

fenomenología de la donación. A su vez, y a diferencia de su recepción de la teología dionisiana, el Cusano aparece en una fenomenología de la donación ya consolidada y sistematizada.

En lo que sigue, circunscribiremos este capítulo al estudio pormenorizado de dos lugares entre los mencionados. En primer lugar, analizaremos la lectura que Marion practica del *De possess* en *Certitudes négatives* (2010), con vistas a pensar su relación con lo que hemos denominado el lenguaje de la saturación. Con este propósito, abordaremos, en primer lugar, la noción de *certitude négative* en el horizonte de la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion, y los antecedentes a los que él mismo refiere. Como podremos observar, esta noción oficia como un modo de reconsiderar el campo de la saturación a la luz de una serie de problemas gnoseológicos. Así, Marion recupera uno de los puntos centrales de la filosofía moderna, aunque en su posible acepción negativa: la noción de certeza.

En segundo lugar, abordaremos el carácter paradójal de la noción de *certitude négative* y su posible remisión a la *docta ignorantia*, intentando así tejer diversos puentes entre la fenomenología de la donación y la máxima doctrina de la ignorancia del Cusano. El punto que permitirá esta relación estriba en que en ambas propuestas encontramos una valoración positiva de la filosofía como una actividad paradójal. Finalmente, e intentando profundizar en el lenguaje de la saturación, propondremos concebir el nombre enigmático *posses* como un modo de “certeza negativa”. De este modo, al igual que la alabanza dionisiana, sostendremos que el vocablo *posses* puede verse como un nombre que pone de manifiesto el lenguaje no-predicativo que implica el campo de la saturación.

Finalmente, abordaremos la lectura que Marion realiza del *De visione dei* (1453) en el mencionado artículo “Seeing, or Seeing Oneself Seen: Nicholas of Cusa’s Contribution in *De visione dei*” (2016). A su vez, y con el fin de mostrar la fecundidad del pensamiento cusano en estos últimos años de la discusión fenomenológico, abordaremos esta temática a la luz de la disputa que Jean-Luc Marion sostiene con Emmanuel Falque acerca del estatuto fenomenológico del *eicon* *dei* cusano tal como aparece en el opúsculo recién mencionado. Allí mostraremos, por un lado, la fuerza del pensamiento cusano en lo que respecta a los límites del concepto fenomenológico de la visibilidad, puesto que, tanto Marion como Falque se nutren del pensamiento cusano para profundizar en lo que podemos denominar como “fenómenos invisibles”, esto es, aquellos fenómenos que no pueden reducirse a la condiciones de visibilidad propia de los objetos y los entes. Por el otro, la inversión de la intencionalidad o contra-intencionalidad icónica

aparece aquí profundizada por vía del *eicon a dei* cusano. Para cerrar, intentaremos mostrar cómo los aportes del pensamiento cusano a la fenomenología francesa contemporánea podrían formularse, aunque de un modo incipiente, bajo lo que podemos denominar “fenomenología traslativa”. Así, sostenemos que el pensamiento cusano puede ofrecer una profundización al problema de la hermenéutica en Jean-Luc Marion, toda vez que nos brinda una vía de interpretación de la saturación, o dicho de otro modo, un acceso hermenéutico a fenómenos definidos por su carácter excesivo.

4.2 Fenomenología y *possesit*: profundizaciones sobre el lenguaje de la saturación⁸¹⁹

***Possesit* y “posibilidad”: ¿un retorno a aquello que siempre ha sido el método fenomenológico?**

La apropiación del concepto de posibilidad por parte de la fenomenología alcanza su punto destacable en la propuesta de Martin Heidegger. Ya en *Sein und Zeit* Heidegger señala, en referencia al método fenomenológico, que “más alta que la realidad se encuentra la posibilidad”.⁸²⁰ Con esto, Heidegger pretende indicar que la tarea misma de la fenomenología implica una exploración constante de la posibilidad, puesto que, a diferencia de la metafísica que trabajar con realidades efectivas, la fenomenología pretende analizar los modos del aparecer de los fenómenos. Así, la posibilidad indica el tratamiento de los fenómenos en su “cómo” (*wie*), esto es, su aparecer o manifestación a partir del tiempo como su hilo conductor.

No podemos dejar de señalar en este contexto la obra *Phénoménologie de la possibilité: Husserl et Heidegger* (2016), de Claudia Serban. Allí, la filósofa explora el modo cómo la noción de posibilidad vertebró los orígenes de la tradición fenomenológica a partir de Husserl y Heidegger. En esta interpretación, la propuesta de husserliana ya se

⁸¹⁹ Este apartado, con modificaciones y profundizaciones, es el resultado de diversos trabajos. En primer lugar, Pizzi, M. (2020), "La certeza negativa a la luz del vocablo cusano *possesit*: aportes para un lenguaje de la saturación", en Roggero, Jorge. (ed.), *El fenómeno saturado. La excedencia de la donación en la fenomenología de Jean-Luc Marion*, Buenos Aires, SB, Colección "Post-visión", 2020, pp. 191-200. Véase también, González Ríos, J. / Pizzi, M. *Certitudes négatives y docta ignorantia: la presencia de la máxima doctrina de la ignorancia de Nicolás de Cusa en la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion*, *Daimon. Revista internacional de Filosofía* (en prensa).

⁸²⁰ Heidegger, M. (1977), *Sein und Zeit*, Band 2, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, pp. 51-52: "Höher als Wirklichkeit steht die Möglichkeit".

encuentra en sí misma atravesada por un primado de la “posibilidad”, puesto que la fenomenología en cuanto tal no se dirige a la efectividad de los fenómenos, sino que, a la luz de una serie de reducciones, intenta explorar la “posibilidad” de los fenómenos. Así, y como también señala Serban, para poder comprender la propuesta fenomenológica en su conjunto, no debemos pensar el concepto de posibilidad desde su matriz metafísica, sino que requiere una reformulación. A su juicio, solo retornando a Husserl se hace más clara la famosa frase de Heidegger que hemos mencionado.⁸²¹ Si la reducción fenomenológica implica una reconducción de los fenómenos a su donación originaria, esto es, a su auto-mostración, la fenomenología deviene en un ejercicio de la posibilidad.

Los análisis de Serban demuestran, aún con más rigor, que la “posibilidad” (*Möglichkeit*), lejos de ser una noción marginal siempre subordinada a la “efectividad” de los fenómenos, puede considerarse como el corazón de la praxis fenomenológica. Por esto, la fenomenología implica, de modo inverso a la metafísica, “un pasaje de lo efectivo a lo posible”.⁸²² Y de este modo, la fenomenología puede ofrecer una profundización sobre la “fenomenalidad de lo posible” (*phénoménalité du possible*) por fuera de su acepción lógico-metafísica.⁸²³

¿Acaso el vocablo enigmático *possest* propuesto por el Cusano no pretende remontarse también a la posibilidad misma de los fenómenos, cuestionando así la primacía de la efectividad de los objetos o de toda postura metafísica centrada en la pura “actualidad”?⁸²⁴

Ante esto, Emmanuel Falque ofrece una relación entre *possest* y el método fenomenológico al poner en juego la propuesta cusana de la *docta ignorantia* con la noción de fenómeno propuesta en el §7 de *Sein und Zeit*.⁸²⁵ A su juicio, tanto la concepción heideggeriana de la fenomenología como la *docta ignorantia* no ofrecerían una consideración sobre el “quid real (*Was*) de los objetos de investigación filosófica, sino su cómo (*Wie*)”.⁸²⁶ Esto implica señalar nuevamente que, del mismo modo que la propuesta fenomenológica heideggeriana, el Cusano no se atendería al “qué” de los

⁸²¹ Serban, C. (2016), *Phénoménologie de la possibilité: Husserl et Heidegger*, Paris, PUF, p. 28.

⁸²² *Ibíd.* p. 22.

⁸²³ *Ibíd.* p. 40.

⁸²⁴ Para un estudio sobre la “metafísica de la posibilidad” en Nicolás de Cusa, cf. Casarella, P. (1990), “Nicholas of Cusa and the Power of the Possible”, *The American Catholic Philosophical Quarterly*, LXIV, pp.7-31.

⁸²⁵ Heidegger, M. (1977), *Sein und Zeit*, Band 2, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, pp. 28-29.

⁸²⁶ *Ibíd.* 27. Citado en Falque, E (2014), “L’Omnivoyant. Fraternité et vision de Dieu chez Nicolas de Cues”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 98, p. 53.

fenómenos, sino al “cómo” de los mismos, es decir, a sus diversos modos de aparición que, según Falque, se ponen de manifiesto en el *aenigma* del *eicon* *dei*.

Siguiendo esta intuición ofrecida por Falque, ingresaremos en el estudio de la recepción practicada por Marion del *possest* cusano, con el fin de ampliar los alcances del lenguaje de saturación, como también para poner a prueba esta posible afinidad conceptual entre la fenomenología y la propuesta cusana en lo que refiere al problema de la “posibilidad”.

La noción de *certitude négative* en el horizonte de la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion y sus antecedentes en la filosofía moderna

En la “Avant-propos” de *Certitudes négatives*, Marion advierte que “este libro lleva a su término, al menos durante un tiempo, las posibilidades teóricas abiertas en 1997 en *Étant donné* [...] alcanzadas en *De surcroît* (2001) [...], *Le phénomène érotique* (2003), y en otro sentido, *Au lieu de soi. L’approche de saint Augustin*”.⁸²⁷ Marion mismo inscribe el texto como una suerte de cumbre de su proyecto de una fenomenología de la donación. La noción de *certitude négative* aparece así como resultado de una exploración gnoseológica en el campo de la saturación. Del mismo modo que el fenómeno saturado implica una reformulación del concepto tradicional de fenómeno, podemos sin mayores inconvenientes afirmar que la *certitude négative* también conlleva una revisión frente al modo positivo de entender el conocimiento. Pues si el fenómeno saturado es aquel en el que la intuición sobrepasa el concepto, ¿cómo puede ser conocido un fenómeno que en sí se define por el exceso? Mostraremos, en lo que sigue, que la noción de *certitude négative* busca responder a esta cuestión.

La estrategia que sigue Marion en este contexto consiste en revisar qué se entiende por “conocer” (*connaître*). A su juicio, en la tradición moderna pre-crítica “conocer significa conocer con certeza”.⁸²⁸ Todo aquello que no cumple este requisito no puede ser concebido como conocimiento, pues no puede haber ciencia de lo incierto. La equivalencia entre conocimiento, ciencia y certeza adquiere así el rango de la evidencia (*évidence*). Y es el concepto de evidencia el que actúa como una lente para evaluar los diversos saberes.

⁸²⁷ Marion, J.-L. (2001), *De Surcroît: Études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, p. 9. Las traducciones de los pasajes que se citan del original francés son nuestras.

⁸²⁸ Marion, J.-L. (2010), *Certitudes négatives*, Paris, Grasset, p. 11.

A partir de este diagnóstico Marion busca repensar el alcance del concepto de certeza. Para esto aborda dos cuestiones. En primer lugar, cómo puede ser alcanzada la certeza. Para esto repasa dos vías posibles. Por una parte, el conocimiento *a priori*, esto es, formal. Sin embargo, como advierte, allí la certeza paga un precio muy alto, pues la tautología y la idealidad absoluta (desvinculada), no permiten acceder a ningún individuo u objeto. De esta manera la certeza alcanza su nivel más elevado sacrificando el conocimiento de lo concreto. Esto se debe a que en este tipo de certeza no hay una intuición de lo individual. Aquí resulta lícito trazar un paralelo con su concepción de los “fenómenos pobres” (*phénomènes pauvres*), esto es, aquellos fenómenos en los que la intención significativa prevé la intuición.⁸²⁹ Marion subraya este alto precio en términos de un “*déficit phénoménologique radical*”.⁸³⁰ La abstracción, garante de la objetividad, se sustrae así de lo individual y de lo temporal.⁸³¹

Por otro lado, para no pagar este precio tan alto, la otra vía posible para la certeza se apoya en el conocimiento *a posteriori*. Sin embargo, el conocimiento experimental, intentando acercarse a lo concreto, recae en una “*divers incontrôlé d’intuitions*”.⁸³² Este carácter contingente del conocimiento experimental recae en lo incierto, y, por tanto, la certeza pierde evidencia. Tal como señala Marion, la única vía posible para salvar el conocimiento *a posteriori* implica una reducción del *corpus* de la experiencia. Pues todo lo que no puede ser reducido a los criterios de la certeza, sostiene Marion: “hay que abandonarlo al dominio sin exactitud de la materia indeterminada, apátrida de toda ciencia cierta”.⁸³³ Esto significa que toda ciencia asegura su certeza reduciendo los fenómenos a objetos. Por lo tanto, todo lo que no deviene objeto no puede entrar dentro del dominio de la certeza.

Con todo, Marion advierte que es posible un “conocimientos sin objeto”.⁸³⁴ Esto no implica buscar este tipo de conocimiento en fenómenos extraños. Marion indica que se puede experimentar en el curso de la vida cotidiana la indisponibilidad de lo que no puede devenir objeto, esto es, lo que adviene sin una causa identificable o una razón previsible. El caso que presenta Marion es el “don”, pues este “no depende más que de sí

⁸²⁹ En *Étant donné*, Marion advierte el íntimo vínculo entre este tipo de fenómenos y el privilegio metafísico de la certeza. Para ello, véase Marion, J.-L. (2013), *Étant donné. Essai d’une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, pp. 365-366.

⁸³⁰ *Ibid.* p. 365.

⁸³¹ Cf. *Ibid.* pp. 365-366.

⁸³² Marion, J.-L. (2010), *Certitudes négatives*, Paris, Grasset, p. 12.

⁸³³ *Ibid.* p. 12.

⁸³⁴ *Ibid.* p. 13.

mismo para darse [...] no se identifica con un objeto”.⁸³⁵ Solo mediante la reivindicación de conocimientos sin objeto puede ser concebida radicalmente nuestra finitud, siempre presupuesta pero inconcebible en cuanto tal para los objetos.⁸³⁶

Como indica Christina Gschwandtner, la preocupación marioniana por un conocimiento no objetual se intensifica en *Certitudes négatives*, pues en esta obra la “tópica de los fenómenos”, explicitada en *Étant donné*, es reemplazada por una nueva tabla que distingue solamente dos tipos: objetos y acontecimientos.⁸³⁷ Los fenómenos pobres (formas lógicas, entidades matemáticas, etc.) y los de derecho común (objetos de las ciencias de la naturaleza, objetos industriales, etc.) ya anunciados en *Étant donné*, son retraducidos bajo el dominio de los fenómenos de tipo: objeto. Los fenómenos saturados simples (el acontecimiento *stricto sensus*, según la cantidad; el ídolo o el cuadro, según la cualidad; la carne, según la relación; y el ícono o el rostro del Otro según la modalidad) y los fenómenos de revelación (aquellos que combinan diversos fenómenos saturados simples, tales como el fenómeno erótico, los fenómenos de revelación, la Revelación, etc.) son definidos dentro de los fenómenos del tipo del acontecimiento.⁸³⁸

Pese al lamento de Gschwandtner por la adopción marioniana de una postura binaria y reduccionista,⁸³⁹ creemos junto con Jorge Roggero que esta nueva tópica intensifica el dominio fundamental de la filosofía, esto es, una decisión previa al triunfo de la objetivación lograda a partir de las ciencias exactas.⁸⁴⁰ Por ello, y como señala en su obra *Reprise du donné* (2016), el hincapié en un ámbito no-objetual es para Marion el camino para rehabilitar la filosofía y su lugar crítico en la realidad.⁸⁴¹ De aquí que sea necesario visitar la historia de la filosofía para encontrar en ella esta actitud crítica perdida en el auge de la objetividad. Sostenemos que la *certitude négative* oficia como la

⁸³⁵ Marion, J.-L. (2013), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, pp. 170-172.

⁸³⁶ En este sentido, Marion muestra que el lenguaje constituye un tema central a la hora de poner en jaque toda certeza positiva. Las ciencias exactas necesitan, a la hora de constituir sus objetos, expresarse mediante enunciados positivos. A su vez, estos enunciados necesitan del “progreso”, entendiéndolo por un avance constante del conocimiento sobre su dominio de objetos. Sin embargo, esto conlleva una contradicción, pues si toda afirmación categórica sobre objetos se expone siempre a revisión, teniendo un alcance siempre provisional, entonces el conocimiento afirmativo no puede pretenderse absolutamente cierto.

⁸³⁷ Gschwandtner, C. (2014), *Degrees of Givenness. On Saturation in Jean-Luc Marion*, New York, Fordham University, p. 8.

⁸³⁸ Marion, J.-L. (2010), *Certitudes négatives*, Paris, Grasset, p. 301.

⁸³⁹ Gschwandtner, C. (2014), *Degrees of Givenness. On Saturation in Jean-Luc Marion*, New York, Fordham University, p. 9.

⁸⁴⁰ Roggero, J. (2018), “La filosofía última de J.-L. Marion”, *Tópicos. Revista de Filosofía*, 55, pp. 55-56.

⁸⁴¹ Marion, J.-L. (2016), *Reprise du donné*, Paris, PUF, pp. 164-165.

expresión más acabada para encarar esta tarea. Desde esta perspectiva el conocimiento sin objetos alcanza su claridad en el entramado del pensamiento de Marion.

Con el fin de abrir el campo de las “certezas negativas” y redefinir el espacio crítico de la filosofía, Marion aborda a los que considera sus antecedentes en el horizonte de la filosofía moderna: Descartes y Kant. Ellos han forjado los primeros pasos en este terreno. Y así como es posible trazar una historia de los fenómenos saturados,⁸⁴² también lo es respecto de las certezas negativas. Ni los fenómenos saturados ni las certezas negativas son invenciones individuales, sino más bien un campo de la fenomenalidad que surge de la descripción.

En relación con Descartes, Marion aborda las *Règles pour la direction de l'esprit* (1619). Trata, puntualmente, la doctrina de constitución de los objetos. Si bien para Descartes todo conocimiento se constituye mediante la sustracción de lo incierto a fin de retener nada más que el objeto verificable, no es menos cierto también, como señala en la regla VIII, que este proceso puede depender de alguna experiencia que no esté en nuestro poder, mostrando así que aquello que es buscado sobrepasa todo alcance del espíritu humano. El conocimiento de mi desconocimiento, lejos de ser una nota peyorativa, muestra que “este conocimiento no es menos ciencia que aquella que hace ver la naturaleza de la cosa misma”.⁸⁴³ Esto significa que es posible alcanzar una ciencia, no sólo de modo positivo mediante una objetivación de la naturaleza, sino también a través de una vía negativa, esto es, mediante “el conocimiento de la incognoscibilidad [...] reconocer negativamente los ‘límites del espíritu’”.⁸⁴⁴ Al entender de Marion, con esto Descartes vislumbra la tensión del espíritu frente al conocimiento de lo finito y de lo infinito,⁸⁴⁵ estableciendo certezas positivas en lo que concierne al conocimiento de lo finito, pero también certezas negativas para acceder a un conocimiento de no objetos o bien al in-conocimiento que tiende hacia lo infinito.⁸⁴⁶

Un movimiento similar puede apreciarse en la lectura que ofrece Marion de Kant en este contexto. Aborda el concepto kantiano de “magnitud negativa” (*negative Größe*),

⁸⁴² Cf. Marion, J.-L. (2013), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, pp. 359-364.

⁸⁴³ El texto de las *Regulae* se cita conforme a la edición de las *Oeuvres* de Descartes publicadas por C. Adam y P. Tannery, 12 vols., París, 1897-1909. La referencia sigue la abreviatura canónica AT, el número de tomo y la página correspondiente. Descartes, AT X, 393: “Quae cognitio non minor scientia est, quam illa quae rei ipsius naturam exhibet”.

⁸⁴⁴ Marion, J.-L. (2010), *Certitudes négatives*, Paris, Grasset, p. 17.

⁸⁴⁵ Para una lectura pormenorizada de la idea de infinito en la obra cartesiana, Cf. Marion, J.-L. (1991), *Questions cartésiennes I: “Méthode et métaphysique”*, Paris, PUF, pp. 49-66.

⁸⁴⁶ Cf. Marion, J.-L. (2010), *Certitudes négatives*, Paris, Grasset, p. 17.

tal como Kant lo desarrolla en el ensayo del período precrítico, *Versuch, den Begriff der negativen Größen in der Weltweisheit einzuführen* (1763). En éste, el no-saber, la ignorancia, lejos de exhibir una incapacidad humana, pone de manifiesto los límites del conocimiento. Esto significa que a partir de la conciencia del no-saber (*Unwissenheit*) puede alcanzarse el verdadero impulso de toda investigación. Este impulso, lejos de confundirse con una afección *a posteriori*, debe ser entendido como la conciencia del límite constitutivo del entendimiento humano. Las magnitudes negativas son estudiadas no en el plano de la oposición lógica -pues una cosa no puede estar en reposo y en movimiento al mismo tiempo- sino más bien en el ámbito de la oposición real. De este proceso no se deriva ningún conocimiento de objetos. La *certitude négative* puede ser definida entonces, como aquella certeza de la cognoscibilidad de la incognoscibilidad.⁸⁴⁷

Como indica Nicola Reali, tanto Descartes como Kant actúan como antecedentes de la figura del “adonado”, esto es, un nuevo modo de la subjetividad en la que la noción de objeto también es reformulada.⁸⁴⁸ Y esto se debe a que el sujeto no adopta un papel activo o decisivo en la conformación de los objetos cognoscibles, sino que se inscribe en el reconocimiento de una instancia previa que convoca al sujeto. En el caso de Descartes, como señala Marion, el infinito; en el caso de Kant, la conciencia del no-saber.

El carácter paradójico de la *certitude négative* y de la *docta ignorantia*

Mencionados estos antecedentes de certezas negativas que presenta Marion en este contexto, ¿podría concebirse al paradójico concepto de *docta ignorantia* de Nicolás de Cusa como un caso y/o antecedente de dicha noción en el contexto de la Modernidad temprana?

Hacia el final de *Certitudes négatives* Marion lleva adelante un “elogio de la paradoja”.⁸⁴⁹ Esto se debe a que las paradojas posibilitan una “ampliación de la fenomenalidad”.⁸⁵⁰ En primer lugar, mediante una hermenéutica que permite “re-

⁸⁴⁷ Resulta relevante advertir que en el contexto de *Certitudes négatives* Kant no es tratado por Marion, como en *Étant donné*, a partir de una inversión de su idealismo trascendental (en dicho caso, la inversión de las categorías del entendimiento como génesis explicativa del fenómeno saturado), sino que la propuesta kantiana conlleva en sí misma una inversión, pues las magnitudes negativas en cuanto tales ofrecen una experiencia de la incognoscibilidad.

⁸⁴⁸ Cf. *Ibíd.* pp. 114-115.

⁸⁴⁹ *Ibíd.* p. 309.

⁸⁵⁰ *Ibíd.* p. 311.

transcribir” (*retranscrire*) los fenómenos considerados como objetos u entes a su carácter originariamente dado, esto es, como se dan en sí (*donnant en soi*), libres de un yo constituyente.⁸⁵¹ Esto conduce, en segundo lugar, al campo de la saturación, pues la donación deja aparecer un exceso de intuición que no puede ser apresado bajo un concepto, y por lo tanto, escapa a toda certeza positiva.⁸⁵²

Finalmente, en tercer lugar, la *certitude négative* opera como una nueva ampliación de la fenomenalidad. El motivo fundamental de la limitación del conocimiento al campo de los objetos tiene su fundamento en el privilegio de la certeza. Sin embargo, la *certitude négative* permite conocer aquello que en sí mismo se da como incomprendible, es decir, un conocimiento del in-conocimiento. Aquí entran en juego fenómenos de carácter indeterminado, como Dios, el hombre y el Otro.⁸⁵³ Las certezas negativas permiten las “manifestaciones paradójales”,⁸⁵⁴ pues auspician el advenimiento de fenómenos que “*contra-dicen*” (*contre-disant*) las condiciones finitas de la experiencia, dando lugar a “la posibilidad de lo imposible”,⁸⁵⁵ esto es, una “*contra-experiencia*”.⁸⁵⁶

En este mismo registro argumentativo, también podemos decir, aunque de modo preliminar, que la *docta ignorantia* pone de relieve una fórmula paradójal, pues es un saber que se define a su vez como ignorante, esto es, como un no-saber, aunque no como carente de conocimiento, sino como el conocimiento de aquello que “excede todo conocimiento” y que, por lo tanto, escapa al terreno de la certeza como conocimiento de objetos. Paradoja, exceso y saturación son el testimonio fenomenológico de un nuevo campo de la fenomenalidad que exige nuevas herramientas de abordaje, entre las cuales puede encontrarse, como antecedente, el concepto cusano de *docta ignorantia*.

Como es sabido, en 1440 Nicolás de Cusa concluye la redacción de los tres libros que componen *De docta ignorantia*. Con esta obra el Cusano logra la primera gran formulación de su sistema de pensamiento, pues en ella presenta la metafísica (Libro I), la cosmología (Libro II) y la cristología y antropología (Libro III) que se desprenden de aquello que él mismo da en llamar “máxima doctrina de la ignorancia (*maxima doctrina*

⁸⁵¹ Cf. *Ibíd.* p. 311. Cf. Marion, J.-L. (2001), *De Surcroît: Études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF pp. 148-153.

⁸⁵² Cf. Marion, J.-L. (2010), *Certitudes négatives*, Paris, Grasset, pp. 311-312; Cf. Marion, J.-L. (2013), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, p. 318: “Le phénomène se pense par concept; mais, pour se penser, il doit d'abord être donné”.

⁸⁵³ Marion, J.-L. (2010), *Certitudes négatives*, Paris, Grasset, pp. 315-316.

⁸⁵⁴ *Ibíd.* p. 316.

⁸⁵⁵ *Ibíd.* p. 358.

⁸⁵⁶ *Ibíd.* p. 317.

ignorantiae)”.⁸⁵⁷ Si bien resulta necesario indicar en qué sentido se trata de una doctrina “máxima”, consideremos, primero, la paradójal fórmula “*docta ignorantia*”.

Ya en la Carta Dedicatoria con la que abre el escrito, y que oficia para los editores del escrito como un “Prólogo”, el Cusano advierte sobre la novedad y la provocación que suscita la noción misma de “*docta ignorantia*”, pues en ella se reúnen elementos ciertamente antagónicos: el término “*docta*”, con el que se refiere a un camino positivo de enseñanza (*doceo*), del que resulta una *doctrina*, y el término “*ignorantia*”, que a primera vista señala la ausencia de conocimiento. De aquí que él mismo conciba la noción de “*docta ignorantia*” como un concepto sumamente inapropiado e impertinente (*ineptissimus conceptus*).⁸⁵⁸

Sin embargo, es este carácter paradójal del concepto de *docta ignorantia* lo que sorprende al entendimiento (*intellectus*) y lo mueve a satisfacer su natural deseo (*naturale desiderium*) de saber. Y para que ese deseo no resulte totalmente insatisfecho, el entendimiento se ve guiado por la doctrina ignorante a través de un paradójal camino de investigación sobre aquello que es ignorado, esto es, la verdad. Con todo, la *docta ignorantia* no puede ser concebida como una forma de escepticismo, que postule tan sólo la incognoscibilidad de la verdad. Por el contrario, se trata de un nuevo e inusual método para la comprensión de la verdad. De hecho, el Capítulo 1 del Libro I de la obra lleva sintomáticamente por título “*Quomodo scire est ignorare*”, esto es, de qué modo saber es ignorar.⁸⁵⁹

Como lo muestra Nicolás de Cusa allí, la doctrina de la ignorancia busca resolver a través de un camino paradójal los desaciertos de una metodología basada en la proporción (*proportio*) comparativa o analogía, pues la razón (*ratio*) por medio de la proporción comparativa busca conocer lo desconocido e incierto a partir de lo conocido y cierto. De este modo la *ratio* circunscribe a través de la proporción aquello que investiga como un objeto delimitado (*finitus*) en el ámbito del más y del menos (*magis et minus*).⁸⁶⁰ Ahora bien, advierte el Cusano que cuando lo que se busca conocer es la verdad misma, esto es, lo infinito, ésta no es pasible de un más o un menos, y resulta, por tanto, improporcionable. De aquí que Nicolás recupere en toda su radicalidad el *dictum*

⁸⁵⁷ *De doc. ig.* I c.2 (h 1 n.5).

⁸⁵⁸ Cf. *De doc. ig.* I Prol. (h I n.1).

⁸⁵⁹ No resulta menor, en esto, indicar que se trata de dos verbos, “saber” (*scire*) e “ignorar” (*ignorare*), con lo cual el Cusano está refiriendo a un tipo de práctica o ejercicio de la ignorancia, que, cuanto más se afirma como tal, más sabia se vuelve. De aquí la identificación que establece allí entre el saber y el ignorar.

⁸⁶⁰ Cf. *De doc. ig.* I c.1 (h I n.2).

aristotélico-escolástico según el cual “*manifestum est infiniti ad finitum proportionem non esse*”,⁸⁶¹ y, en virtud de ello, afirme que: “lo infinito en cuanto infinito, puesto que escapa a toda proporción, es desconocido.”⁸⁶²

Ahora bien, si lo infinito, la verdad, no puede ser reducida a un objeto de proporción, a una certeza positiva, y, por tanto, resulta improporcionable e incomprensible, es necesario apelar a una nueva metodología, paradójica, por cierto, que busque comprender lo incomprensible de un modo incomprensible, esto es, de un modo no racional (*rationaliter*) sino más bien intelectual (*intellectualiter*). De aquí que la *docta ignorantia* resulte una *manuductio* que orienta la especulación más allá de la esfera de la *ratio*, en la que los opuestos se oponen, y la guíe hacia la esfera del *intellectus* en la que los opuestos coinciden. De este modo el que especula podrá alcanzar la comprensión de lo infinito o verdad, esto es, aquello que no tiene opuesto, precisamente como coincidencia de los opuestos (*coincidentia oppositorum*). La comprensión de lo infinito como *coincidentia oppositorum* constituirá la intuición filosófica de la *docta ignorantia*, que Nicolás de Cusa desplegará, de maneras diversos, en todos sus escritos posteriores.

Esto nos permite ahora indicar en qué particular sentido la *docta ignorantia* es concebida por el Cusano como una doctrina *maxima*. Al considerarla “*maxima*”, se subraya su carácter superlativo respecto de toda otra forma de conocimiento. Es más, en *De docta ignorantia* Nicolás de Cusa se servirá de la categoría de lo *maximum* para definir aquello que entiende por infinito o verdad. Lo afirma él mismo con estas palabras: “Como trataré sobre la máxima doctrina de la ignorancia, me veo en la necesidad de abordar la naturaleza de la maximidad misma”,⁸⁶³ a la que define como “aquello mayor que lo cual nada puede haber”,⁸⁶⁴ rememorando en términos ontológicos el argumento que Anselmo D’Aosta presentaba en su *Proslogion* en términos del pensar.

⁸⁶¹ *De doc. ig.* I c.3 (h I n.9). Respecto de los antecedentes de este *dictum* en la tradición cf. Aristóteles, *De caelo* I t. 52 (A c.6 2740 7-8): “Infinitum enim ad finitum in nulla proportione est”; Bonaventura, *De scientia Christi* q. 6 p. 32 lin. 69: “Nihil enim improporcionally excedit omne finitum nisi infinitum.”; Tomás de Aquino, *S. theol.* I q. 2 a.2 arg. 3: “Praeterea, si demonstraretur Deum esse, hoc non esset nisi ex effectibus eius. Sed effectus eius non sunt proportionati ei, cum ipse sit infinitus, et effectus finiti; finiti autem ad infinitum non est proportio.” Como advertimos, lo novedoso en el caso de Nicolás de Cusa respecto de la tradición es la radicalidad con la que asume este *dictum*.

⁸⁶² *De doc. ig.* I c. 1 (h I n.3): “propter quod infinitum ut infinitum, cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est.”

⁸⁶³ *De doc. ig.* I c.2 (h 1 n.5): “Tractaturus de maxima ignorantiae doctrina ipsius maximitatis naturam aggredi necesse habeo”. Sobre la categoría metafísica de lo *maximum* como nombre enigmático en *De docta ignorantia* cf. González Ríos (2011).

⁸⁶⁴ *De doc. ig.* I c.2 (h 1 n.5): “Maximum autem hoc dico, quo nihil maius esse potest”.

Ahora bien, la singularidad de lo *maximum* es que él mismo, en su carácter superlativo, coincide con su opuesto, lo *minimum*, al que se define como “aquello menor que lo cual nada puede haber”. Así lo máximo y lo mínimo expresan la anterioridad de lo infinito o de la verdad respecto de toda oposición, y, por tanto, ponen de manifiesto su comprensión intelectual como *coincidentia oppositorum*. Y puesto que esta doctrina ignorante es concebida como máxima y mínima a la vez, contendrá o complicará (*complicatio*) todo saber posible. De este modo Nicolás de Cusa demuestra que ningún conocimiento puede darse por fuera de la máxima y mínima doctrina de la ignorancia, pues todos están comprendidos en ella. Todo saber se funda, en última instancia, en esta “certeza negativa” de que la precisión de lo infinito o de la verdad es incomprensible.

El nombre enigmático “*possest*” y la imposibilidad de Dios como *certitude négative*

Habiendo establecido la afinidad entre la noción de *certitude négative* y el concepto de *docta ignorantia* en cuanto expresiones paradójales, abordamos finalmente en este apartado la relación entre *certitude négative* y el nombre enigmático “*possest*”, con el que Nicolás de Cusa expresa de un modo singular -que cautivó a Marion- la *coincidentia oppositorum*, en término de la coincidencia entre posibilidad y actualidad.

En el §10 de *Certitudes négatives*, que lleva por título “La possibilité sans condition”, Marion establece una lectura exhaustiva sobre el problema de la “imposibilidad” de Dios. Esta cuestión se centra en una serie de reflexiones fenomenológicas sobre la dicotomía “posibilidad-imposibilidad”. A partir de esto, Marion sostendrá lo siguiente: “Dios se manifiesta de tal manera que nada le es imposible”.⁸⁶⁵ Esta afirmación encierra dos cuestiones: por un lado, esta aseveración, lejos de ser pensada como un mero tránsito de la posibilidad hacia la imposibilidad, indica más bien “la conversión de lo imposible *para nosotros* en posible *para Dios*”.⁸⁶⁶ Esto no acontece como una mera imposibilidad discursiva, ni tampoco como una invitación a transgredir dicha imposibilidad, sino más bien como una señal visible en los confines de la finitud. Pues, es en el carácter finito del hombre donde, a título negativo, “se delinea de hecho un residuo del exceso de lo posible, la huella más bien de un posible sin

⁸⁶⁵ Marion, J.-L. (2010), *Certitudes négatives*, Paris, Grasset, p. 107.

⁸⁶⁶ *Ibid.* p. 107.

condiciones [...] e inaccesible a nosotros, como un resto que deja su exceso cuando se desvanece en el crepúsculo de la finitud”.⁸⁶⁷

Por otro lado, cuando decimos “Dios”, lejos estamos de poder apelar a una intuición o un concepto que sirva de base a nuestras investigaciones ¿De dónde proviene el fundamento de estas indagaciones? Desandar esta cuestión implica que Dios, como “fenómeno imposible” (*phénomène impossible*), ofrece “la posibilidad paradójal de una contra-experiencia”,⁸⁶⁸ que pone de manifiesto una triple imposibilidad: “la imposibilidad de la intuición, la imposibilidad del concepto, y, por lo tanto, la imposibilidad de experimentar el más mínimo fenómeno”.⁸⁶⁹

Marion sostiene que la imposibilidad de Dios no elimina la cuestión teológica, sino que más bien la hace posible. En este sentido, Marion advierte que Nicolás de Cusa plantea “una paradoja posible y simple”.⁸⁷⁰ A partir de una lectura del *Triálogo de possess* (1460), Marion intenta comprender qué se entiende por “imposible” cuando nos referimos a Dios. Pues “se trata únicamente de pensar” (*il s’agit uniquement de penser*) aquello que se encuentra indicado por el propio Cusano.

Con el fin de clarificar la lectura que Marion practica del *De possess*, baste tan solo referir a algunos elementos. En aquel triálogo Nicolás de Cusa intenta buscar un modo de expresión que refiera a Dios de modo enigmático, esto es, de modo invisible e intelectual. Ofrece para ello un nuevo nombre enigmático *possess*.⁸⁷¹ A través de este neologismo (unión de los verbos *posse* y *esse*) expresa la *coincidentia oppositorum* en términos de la coincidencia de acto y potencia en lo absoluto. De este modo el Cusano invita a una especulación que intenta pensar de un modo radical la posibilidad absoluta, y como muchos señalan, a partir de esto se erige una “metafísica de la posibilidad”.⁸⁷²

⁸⁶⁷ *Ibíd.* p. 108.

⁸⁶⁸ *Ibíd.* p. 95.

⁸⁶⁹ *Ibíd.* p. 96.

⁸⁷⁰ *Ibíd.* p. 106.

⁸⁷¹ Un ejercicio propio del pensamiento de Nicolás de Cusa consiste en una exploración sobre diversos vocablos referidos a lo divino. Desde este punto de vista podemos considerar su obra como una “hermenéutica de los nombres enigmáticos”. Entre ellos, “*máximum et mínimum absolutum*”, “*idem*”, “*possess*”, “*non-aliud*”, “*posse ipsum*”. Al explorar su hermenéutica de los nombres enigmáticos, diversos interpretes se han preguntado si el Cusano ofrece una evolución en los modos de nombrar lo divino o más bien diversas maneras de nombrar lo inefable según perspectivas diversas, no necesariamente progresivas. Para una discusión sobre este problema, cf. González Ríos, J. (2014), *Metafísica de la palabra. El problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás De Cusa*, Buenos Aires, Biblos.

⁸⁷² Cf. André, J.M. (1997), *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*, Coimbra, ed. Fundação Calouste Gulbenkian, Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, p. 261; cf. Beierwaltes, W. (1980), *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, pp.105-144; Cf. Casarella, P. (1990), “Nicholas of Cusa and the Power of the Possible”, *The American Catholic Philosophical Quarterly*, LXIV, pp.7-31; cf. González Ríos, J. (2014), “La concepción cusana del dinamismo productivo de lo absoluto como poder a la luz del nombre enigmático ‘possess’”, *Cuadernos de*

A partir del *possesit*, el Cusano redefine el concepto aristotélico de potencia en términos de una fuerza afirmativa, activa, productiva o creadora, y ya no como una mera capacidad pasiva o receptiva. Con todo, es necesario destacar que se trata de un nombre nuevo para un tema caro al pensamiento de Nicolás de Cusa ya en el tiempo temprano de su filosofía, esto es, la concepción del principio primero como poder o posibilidad.⁸⁷³

Si se trata, en su caso, de un nombre apropiado para significar a Dios, lo es según nuestro concepto humano de Él (*humanus conceptus*).⁸⁷⁴ Pues con él no es alcanzado el nombre preciso de Dios, en sí mismo inalcanzable, inconceptuable e inexpresable. La fuerza del *possesit* radica en que, desde la perspectiva de nuestro concepto humano de lo divino, es presentado por el Cusano como el nombre conjetural de todo nombre y de ninguno a la vez.⁸⁷⁵ Según esto, en el *possesit* están complicados todos los nombres que son impuestos por un movimiento de la razón. Y, por tanto, aunque el *possesit* mismo sea un ente de razón (*ens rationis*), posee una fuerza expresiva que no puede ser puesta de manifiesto de modo completo por ninguno de los nombres que vienen después de él. Así, si todos los nombres están complicados en él, del mismo modo todas las significaciones se encuentran complicadas en su significación. Abraza de modo actual todos los nombres y todas las significaciones que son posibles para un entendimiento finito.

El *possesit* -como nombre *enigmático*- posee, desde el punto de vista del concepto humano, un significado simple (*simplex significatus*) que conduce al que busca a una aserción positiva de la verdad,⁸⁷⁶ a saber: que el principio simple de todas las cosas es lo que puede ser. Así, por medio del *possesit* el que especula ve de modo enigmático (*aenigmatische*), esto es, de manera inefable (*ineffabiliter*), aquello que es todo lo que puede ser. Y quien ve esto, tal como lo expresa el Nicolás de Cusa, ve más allá del nombre, pues no hay nombre nombrable que a aquello le convenga con precisión.⁸⁷⁷ En palabras del

Filosofía, vol. 56, pp. 9-30; cf. González Ríos, J. (2014), “Los nombres enigmáticos como manuducciones en el pensamiento cusano de senectud”, en *Manuducciones*, Klaus Reinhardt und Cecilia Rusconi (Hg.), Münster, Aschendorff Verlag, pp. 169-190.

⁸⁷³ La concepción del principio primero como pura potencia en acto ya se encuentra enunciada, aunque formulada en otros términos, en *De docta ignorantia*. Cf. *De doc. ig.* I c.2 (h I n.5): “et quia absolutum, tunc est actu omne possibile esse, nihil a rebus contrahens, a quo omnia.”

⁸⁷⁴ Cf. *De poss.* (h XI/2 n.14): “Omnia in illo utique complicantur, et est dei satis propinquum nomen secundum humanum de eo conceptum.”

⁸⁷⁵ Cf. *De poss.* (h XI/2 n.14): “Est enim nomen omnium et singulorum nominum atque nullius pariter.”

⁸⁷⁶ Cf. *De poss.* (h XI/2 n.27): “Intelligo te dicere quomodo hoc nomen compositum possesit de posse et esse unitum habet simplex significatum iuxta tuum humanum conceptum ducentem aenigmatische inquisitorem ad aliqualem de deo positivam assertionem.”

⁸⁷⁷ Cf. *De poss.* (h XI/2 n.26): “Ex quo te elevare poteris, ut supra esse et non-esse omnia ineffabiliter, aenigmatische tamen, videas, quae de non-esse per actu esse omnia in esse veniunt. Et ubi hoc vides, verissime et discretissime nullum nomen nominabile per nos invenis.”

Cardenal: “Quien construye para sí un concepto simple acerca de Dios, como el del significado de este vocablo compuesto *possest*, comprende con mayor rapidez muchas cosas que antes le [resultaban] difíciles”.⁸⁷⁸

Nicolás de Cusa pone de manifiesto con esto, una vez más, que la mirada del que especula es orientada por medio de los nombres. En cuanto nombre enigmático el *possest* es una *manuductio* que orienta la mirada del que especula guiándolo no sólo más allá de los sentidos (*sensus*) y de la razón (*ratio*) sino también más allá del entendimiento (*intellectus*), hacia la *visión mística* (*visio mystica*). Pues el Dios escondido o sentido escondido, en virtud de su simplicidad, es aún anterior al ámbito o región del intelecto, en la que los opuestos coinciden. De aquí que el nombre enigmático *possest* pueda ser considerado como una palabra límite, en tanto que representa el límite entre el conocimiento intelectual de lo divino y su revelación.

El *possest* es concebido por Nicolás de Cusa como un enigma con el que se alcanza el final de la búsqueda de la verdad que puede llevar adelante o realizar el intelecto. Éste alcanza por medio del *possest* el muro de la coincidencia de los opuestos, más allá del cual se encuentra lo divino mismo. De aquí que invite al que asciende, a trascender su entendimiento, toda vez que la *potencia infinita* no puede ser alcanzada y abrazada con precisión por la *potencia finita* del entendimiento humano.⁸⁷⁹ Es por esto el Cusano puede afirmar entonces: “Por tanto, este nombre [*possest*] conduce al que especula más allá de todo sentido, razón y entendimiento hacia la visión mística, donde se halla el fin del ascenso de toda fuerza cognoscitiva y el inicio de la revelación del dios desconocido.”⁸⁸⁰

Y es precisamente esta invitación a trascender toda potencia de conocimiento en la búsqueda del simple principio primero aquello que pone también de manifiesto el carácter *enigmático* y, con ello, la fuerza del nombre *possest*, pues dice para mostrar el límite del decir. El *possest* muestra el esfuerzo por llevar el lenguaje a su límite, para a través de él poner de manifiesto la índole de lo divino.

Marion recupera la fuerza expresiva del nombre enigmático *possest* en *Certitudes négatives* para ofrecer también una reformulación del argumento ontológico.⁸⁸¹ Marion

⁸⁷⁸ *De poss.* (h XI/2 n.24): “Qui sibi de deo conceptum simplicem facit quasi significati huius compositi vocabuli possest, multa sibi prius difficilia citius capit.”

⁸⁷⁹ Cf. *De poss.* (h XI/2 n.17): “Iohannes: Profundius quam credideram dicta patris nostri subintrasti. Et hoc ultimum certum me facit oportere ascendentem omnia linquere, etiam suum intellectum transcendere, cum virtus infinita per terminatam capi non possit.”

⁸⁸⁰ *De poss.* (h XI/2 n.15). Cf. *De quaer. deum* c.2 (h IV n.36); *De vis. dei* (h VII n.1); *Epist. Vad abbatem et monachos Tegernseenses* (ed. Vansteenberghe p.115); *De ap. theor.* (h XII n.10 et sqq).

⁸⁸¹ Marion, J.-L. (2010), *Certitudes négatives*, Paris, Grasset, p. 114.

afirma que, en líneas generales, la prueba ontológica de la existencia de Dios no puede caer sino en el fracaso,⁸⁸² pues intenta “deducir del concepto de la esencia de Dios su existencia y esto mediante conceptos simples (sin recurrir a la experiencia)”.⁸⁸³ Esta postura queda confinada a forjar un “ídolo” de Dios, pues asume un concepto como definición adecuada de la esencia divina. Invertiendo el argumento, Marion muestra que “este no desemboca en la existencia de Dios, sino en la imposibilidad de su imposibilidad, por lo tanto, su posibilidad para él, propia, no relativa a nosotros, posibilidad incondicionada, en síntesis, absoluta”.⁸⁸⁴ Esto significa que la posibilidad sin condiciones de Dios surge de la imposibilidad de su imposibilidad.

En este contexto, Marion señala que Nicolás de Cusa se inscribe en esta “inversión del argumento” (*renversement de l'argument*), pues “Dios (...) es en acto todo lo que puede, de un doble infinito *del acto y de la posibilidad* misma”.⁸⁸⁵ Esto significa que Dios es lo que puede ser. Dios trasciende el ente creado por su posibilidad irreductible y eterna, esto es, una “posibilidad increada” (*possibilité incréée*), y por lo tanto, “la posibilidad increada es el *possest* mismo”.⁸⁸⁶ Esto implica para Marion que Dios en tanto imposible, no puede ser el resultado de una tentativa fallida del hombre, concluyendo de allí su imposibilidad, sino que constituye su carácter fenomenológico propio, siempre dentro de los límites del decir humano.

Desde esta perspectiva, el vocablo enigmático *possest* le permite a Marion una serie de movimientos fenomenológicos, pero sobre todo, mostrar que el modo más originario de pensar a Dios no puede desplegarse en el terreno de la actualidad o del acto puro (*purum esse*), sino en la posibilidad. Lo importante es mostrar cómo *se da* Dios, y esto será bajo el modo de la imposibilidad, pero no como negación de su darse, sino como aquello que excede toda objetividad y entidad. En palabras del Cusano: “(...) Dios es el simple principio del mundo, anterior a la actualidad que se distingue de la potencia, y anterior a la posibilidad que se distingue del acto”.⁸⁸⁷

⁸⁸² Como señala Marion en *La rigueur des choses*, toda prueba o refutación sobre la existencia de Dios supone pensar a Dios desde la cuestión del ser, y, por tanto, metafísica. Cf. Marion, J.-L. (2012), *La rigueur des choses*, Paris, Flammarion, p. 178.

⁸⁸³ Marion, J.-L. (2010), *Certitudes négatives*, Paris, Grasset, p. 114.

⁸⁸⁴ *Ibíd.* pp. 115-116.

⁸⁸⁵ *Ibíd.* p. 117.

⁸⁸⁶ *De poss.* (h XI/2 n. 28): “Increata possibilitas est ipsum possest”.

⁸⁸⁷ *De poss.* (h XI/2, n.7).

***Possess* y “alabanza”: ampliaciones sobre el lenguaje de la saturación**

A lo largo del Capítulo III abordamos la recepción ofrecida por Marion del pensamiento de Dionisio Areopagita. Con ello, intentamos mostrar un primer momento de esto que hemos dado en llamar el “lenguaje de la saturación”. Esta cuestión implica, a nuestro juicio, un modo positivo de traducir la lectura que Marion practica del neoplatonismo cristiano. En el Capítulo XXXIV de *De venatione sapientiae*, el Cusano ofrece una sucinta conexión entre *possess* y “alabanza”. En tanto vocablo que permite nombrar lo divino de un modo privilegiado, el *possess* se encuentra entre aquellas “cosas dignas de alabanza”.⁸⁸⁸ De este modo, se radicaliza aún más la tesis marioniana, puesto que la alabanza aparece aquí como el núcleo de todo discurso sobre lo divino. Dicho de otro modo, aun el *possess* mismo ingresa o forma parte de la alabanza. Y esto porque, en tanto *coniectura* que busca la *praecisio* imposible, el *possess* es digno de alabanza. Por todo esto, nuevamente el aporte del *possess* como momento del lenguaje de la saturación, se circunscribe nuevamente en el horizonte de la alabanza como lenguaje no-predicativo.

Sin embargo, y aunque Marion no lo ponga de manifiesto, Dionisio Areopagita no es el único pensador de la tradición neoplatónica medieval que aborda la alabanza y sus consecuencias en el horizonte del problema del lenguaje. De un modo breve, y a modo de prelude, mostraremos la concepción de *scientia laudis* que practica Nicolás de Cusa. Todo esto con el objetivo de radicalizar y extender los alcances de la lectura marioniana sobre la alabanza como lenguaje no-predicativo a un arco más amplio de la tradición neoplatónica cristiana. Luego, nos adentrarnos en la recepción que Marion practica del Cusano.

Con el fin de mostrar, tanto que la alabanza integra un tema importante en el propio pensamiento de Nicolás de Cusa, como el hilo conductor que Marion elige acertadamente para vertebrar los puntos centrales la tradición neoplatónica cristiana, pretendemos hacer una pequeña digresión y abordar de modo breve la *scientia laudis* de Nicolás de Cusa

⁸⁸⁸ *De poss.* (h XI/2, n.105). Cf. *Ibíd.* p. 199.

Homines perfecti laudatore dei: alabanza y scientia laudis en el pensamiento de Nicolás de Cusa

En su escrito *De venatione sapientiae* (1463), Nicolás de Cusa elabora una autobiografía intelectual donde repasa su propio camino de pensamiento. Para ello, el Cusano distribuye el escrito en tres regiones que, a su vez, pueden subdividirse en diez campos en los que la sabiduría puede ser “cazada”.⁸⁸⁹ En cuanto a las tres regiones, el Cusano sostiene que la sabiduría puede encontrarse, en primer lugar, en la eternidad; en segundo lugar, “en la semejanza perpetua” (*in perpetua similitudine*);⁸⁹⁰ y en tercer lugar, “en el flujo temporal de la semejanza” (*in temporalis fluxu similitudinis*).⁸⁹¹ Como podemos apreciar, las tres regiones van desde una apreciación de la sabiduría “tal como es” en la eternidad hacia su carácter más remoto en el discurrir temporal.⁸⁹² En el medio de estos dos extremos, la semejanza con su *magis et minus*.

En relación a los diez campos, el primero es definido bajo la noción capital de *docta ignorantia* (c. 12, nn. 30-33); el segundo campo es el *possest* (c. 13, nn. 34-38); el tercero, lo *non-aliud* (c. 14, nn. 39-41); el cuarto, *lux* (c. 15, nn. 42-50); el quinto, *laus* (c. 18, nn. 51-58); el sexto, *unitas* (c. 21, nn. 59-67); el séptimo, *aequalitas* (c. 23, nn. 68-70); el octavo, *nexus* (c. 24, nn. 71-79); el noveno, *terminus* (c. 27, nn. 80-89); el décimo, *ordo* (c. 30, nn. 90-96). Todos estos campos persiguen “(...) la sabiduría inefable, que precede a quien impone los nombres y a todo lo nombrable”.⁸⁹³ Y con esto, el que pretende cazar la sabiduría no hace otra cosa que dirigir su especulación hacia el mismo “poder-ser-hecho” (*posse fieri*) que precede a todas las cosas.⁸⁹⁴

Ahora bien, situados en el campo la “alabanza” (*laus*), queremos abordar el tema de la *scientia laudis*, pues, como remarca Álvarez Gómez, el Cusano pretende abordar aquí “(...) las *laudibilia*: las cosas dignas de alabanza (...) Todas las cosas y el mundo

⁸⁸⁹ En relación al tópico cusano de la sabiduría y su vínculo con la tradición, cf. D’Amico, C. (2019), “*De venatione sapientiae*: der cusanische Dialog mit der philosophischen Tradition. Die Vertiefung des Dialogs zwischen dem Platonismus und dem Christentum durch den Begriff des ‘posse fieri’”, en Euler, A. (ed.), *Nikolaus von Kues. Denken im Dialog*, Münster, LIT Verlag, pp. 95-109.

⁸⁹⁰ *De ven. sap.* c. 12 (h XII, n. 30). Para la traducción española, cf. Nicolás de Cusa, (2014), *La caza de la sabiduría*, España, Sígueme, Ed. Bilingüe, Trad. y Notas. Mariano Álvarez Gómez, p. 77.

⁸⁹¹ *De ven. sap.* c. 12 (h XII, n. 30). Cf. *Ibíd.* p. 77.

⁸⁹² Cf. *De ven. sap.* c. 12 (h XII, n. 30).

⁸⁹³ Cf. *De ven. sap.* c. 33 (h XII, n. 100). Cf. *Ibíd.* p. 193.

⁸⁹⁴ Cf. *De ven. sap.* c. 7 (h XII, n. 16-18). cf. D’Amico, C. (2019), “*De venatione sapientiae*: der cusanische Dialog mit der philosophischen Tradition. Die Vertiefung des Dialogs zwischen dem Platonismus und dem Christentum durch den Begriff des ‘posse fieri’”, en Euler, A. (ed.), *Nikolaus von Kues. Denken im Dialog*, Münster, LIT Verlag, pp. 95-109.

todo es un canto armonioso de alabanza en honor de su creador”.⁸⁹⁵ Con esto, puede verse la centralidad que la alabanza y su *scientia laudis* poseen, tanto como el quinto campo de la sabiduría, como también al interior mismo del escrito en su conjunto. Encontramos en esta formulación de la *scientia laudis* una nueva formulación del problema del lenguaje no-predicativo que pudimos encontrar en la lectura marioniana de la teología dionisiana.

Por todo esto, y retomando las reflexiones marionianas sobre Dionisio, encontramos en el neoplatonismo cristiano un cierto *locus communis* acerca de la alabanza como un cierto lenguaje privilegiado para nombrar lo divino. En este escrito de Nicolás aparece nuevamente el tópico dionisiano de los himnos como modos de expresar la inmensidad e inefabilidad de lo divino. De este modo, en tanto no podemos ofrecer vocablos precisos para expresar el exceso de lo divino, el lenguaje de la alabanza implica un nombrar que, ante la maravilla, deja aparecer la ausencia de todo predicado posible.⁸⁹⁶ Así, y como mostraremos, la *scientia laudis* cusana se encuentra con la exploración marioniana del lenguaje no-predicativo, teniendo en cuenta también que las exploraciones cusanas sobre la alabanza se nutren de la teología dionisiana.

Yendo a este quinto campo de la *sapientia*, Nicolás de Cusa ofrece una descripción del operar del intelecto por medio de la alabanza. Al replegarse hacia la interioridad, el *intellectus* afirma “que la definición que se define a sí misma y a todas las cosas es buena, grande, verdadera, etc. intenta expresar la alabanza de Dios”.⁸⁹⁷ De este modo, si bien el intelecto busca siempre una definición precisa sobre lo divino, el Cusano señala que esa misma definición puede adoptar un modo más excelso por vía de la alabanza. Dicho de otro modo, y según los términos de nuestra investigación, en el ámbito del intelecto la búsqueda de la definición que todo lo define puede asumir un carácter no-predicativo a partir de la alabanza. Los nombres de “bondad” (*bonitas*), “grandeza” (*magnitudo*), y “verdad” (*veritas*) lejos de ser dichos o enunciados, son “alabados”. Y esto porque aquello que se encuentra comprometido en la definición que todo lo define implica un mayor grado de perfección mediante la alabanza. Baste recordar que en el contexto de *De*

⁸⁹⁵ Álvarez Gómez, M. (2014), “Introducción”, en Nicolás de Cusa. *La caza de la sabiduría*, Salamanca, Sígueme, pp. 14-18.

⁸⁹⁶ En esta misma línea de recuperación de elementos contemporáneos del pensamiento cusano, Claudia D’Amico rehabilita la *scientia laudis* en el marco del concepto cusano de *aenigma* y su vínculo con la performatividad. Cf. D’Amico, C. (2019), “El poder de la imagen: *aenigma*, teúrgia y performatividad”, en Cuzzo, G. & González Ríos, J. (eds.), *Verbum et imago coincidunt. Il linguaggio come specchio vivo in Cusano*, Mimesis, Milano-Udinese pp.17-32.

⁸⁹⁷ Cf. *De ven. sap.* c. 18 (h XII, n. 51). Cf. Nicolás de Cusa, (2014), *La caza de la sabiduría*, España, Sígueme, Ed. Bilingüe, Trad. y Notas. Mariano Álvarez Gómez, p. 109.

venatione sapientiae, en el tercer campo en el que la sabiduría es cazada, el Cusano recupera su tratamiento de lo divino en términos de lo *non-aliud*, o bien la definición que a todo y a sí misma define.

Nuevamente, y como ya hemos visto en la lectura ofrecida por Marion de Dionisio, constatamos en la estructura de la alabanza una anterioridad que precede a cualquier tipo de predicación. Aún más, y como el mismo Cusano indica, “todas las cosas son lo que son en virtud de las alabanzas y bendiciones de Dios”.⁸⁹⁸ Aquí podemos observar una relación entre lenguaje y ontología, puesto que el ser de las cosas encuentra su fundamento en la alabanza divina. En este sentido, encontramos nuevamente el tópico cristiano del mundo como despliegue de Dios o un libro escrito por el dedo de Dios, a partir del cual el sujeto busca entender los caracteres e intenta descifrar su sentido con el anhelo de conducirse hacia la intención de su Autor. Y por lo tanto, en un sentido fenomenológico, esta búsqueda del sentido implica una suerte de “reducción” o reconducción de las cosas hacia su principio.⁸⁹⁹

Este “campo de la alabanza” puede verse, según Nicolás, en los diversos discursos de los profetas y los santos, quienes, lejos de buscar definiciones acerca de las cosas, pretendieron alabar a Dios, cada vez que esto permitiera constatar que “(...) todas las cosas son referidas a la alabanza de Dios”.⁹⁰⁰ Aquí encontramos un tópico central que permite profundizar el problema del lenguaje no-predicativo y la posibilidad de una reducción por vía del lenguaje. Puesto que, si bien la predicación y la búsqueda de la definición son elementos centrales del quehacer filosófico, Nicolás pareciera mostrar que la alabanza ofrece un modo más *praeciso* de nombrar aquello que excede toda posible expresión, y por el simple hecho de que la alabanza opera mediante un cierto saber que no requiere ningún tipo de predicación. Y ello porque el hombre es un “himno vivo” (*hymnum vivum*).⁹⁰¹

En esta propuesta vemos cómo se pone en juego un movimiento especulativo tan caro al pensamiento cusano como es la relación especular entre Dios y el hombre. Y esta no es una tarea pasiva, sino que en la antropología cusana se busca mostrar la fuerza activa y creadora del hombre, en este caso por vía de la alabanza. De aquí que esta no sea

⁸⁹⁸ *De ven. sap.* c. 18 (h XII, n. 52).

⁸⁹⁹ González Ríos, J. (2019), “La fuerza de la palabra escrita en el pensamiento de Nicolás de Cusa”, en Cuozzo, G. & González Ríos, J. (eds.), *Verbum et imago coincidunt. Il linguaggio come specchio vivo in Cusano*, Mimesis, Milano-Udinese, pp.137-149.

⁹⁰⁰ *De ven. sap.* c. 18 (h XII, n. 53). En este contexto, el Cusano refiere a una serie de lugares del *corpus dyonisiacum*. Entre ellos, cf. *De divinis nominibus*, II, 7; VII, 3.

⁹⁰¹ *De ven. sap.* c. 18 (h XII, n.53).

concebida de modo pasivo, sino una creativa y productiva celebración humana. Del mismo modo que Dios es alabanza e himno, el hombre es un “himno vivo”, pues mediante el lenguaje ofrece un discurso que permite reflejar lo divino mismo. Si Dios crea todo por vía de la alabanza, el hombre crea himnos por vía de la alabanza de Dios. Esto es así, según el Cusano, por el hecho de que la alabanza y los himnos humanos constituyen el fin de toda vida humana, esto es, un devolver a Dios lo recibido por él.⁹⁰²

Nuevamente, y siguiendo las huellas de la propuesta de Marion, la alabanza implica en el Cusano un responder a un don anterior, un devolver algo que excede la actividad y capacidad del sujeto. En este sentido, podemos recordar la carta dirigida al Cardenal Juliano con la que Nicolás de Cusa cierra su obra *De docta ignorantia*. Allí señala que “por un supremo don del Padre de las luces (...) fui conducido a esto: que abrazara lo incomprensible incompresiblemente en la docta ignorancia”.⁹⁰³

Este salto hacia un modo de saber por fuera de los límites de una definición anclada en los límites de la *ratio*, puede retratarse en la relación que el mismo Nicolás de Cusa establece entre la alabanza y el “saber ignorante”, tal como es expresado en su obra capital *De docta ignorantia* (1440). Esto significa que la alabanza funciona como un modo de expresar la *docta ignorantia*, noción que actúa como el primer campo de la sabiduría.⁹⁰⁴

De modo breve, podemos recordar que en *De docta ignorantia* I, c.1, la “máxima doctrina de la ignorancia” se presenta como un camino paradójico. Del mismo modo que el lenguaje predicativo, la *ratio* circunscribe a través de la proporción aquello que investiga como un objeto delimitado (*finitus*) en el ámbito del más y del menos (*magis et minus*).⁹⁰⁵ La *ratio* opera así por vía de la proporción (*proportio*) comparativa o analogía, pues por medio de esta proporción comparativa busca conocer lo desconocido e incierto a partir de lo conocido y cierto. Ahora bien, advierte el Cusano que cuando lo que se busca conocer es la verdad misma, esto es, lo infinito, ésta no es pasible de un más o un menos, y resulta, por tanto, improporcionable. Por todo esto, la *docta ignorantia* funciona

⁹⁰² Cf. *De ven. sap.* c. 18 (h XII, n.53).

⁹⁰³ *De doc. ig.* III. (h I n.263).

⁹⁰⁴ Cf. *De ven. sap.* c. 12 (h XII, n.31-33)

⁹⁰⁵ Cf. *De doc. ig.* I c.1 (h I n.2). Para la traducción Española, cf. Nicolás de Cusa, (2009), *Acerca de la docta ignorancia*. “Libro III: Lo máximo absoluto y a la vez contracto”, Ed. Bilingüe, Trad. y notas, Jorge M. Macheta & Ezequiel Ludueña, Buenos Aires, p. 125.

como una *manuductio* que orienta la especulación más allá de la esfera de la *ratio*: la coincidencia de los opuestos (*coincidentia oppositorum*).⁹⁰⁶

En esta misma línea, el Cusano muestra en *De venatione sapientiae* (1463) que la alabanza ofrece un lenguaje que, lejos de predicar acerca de lo divino mediante proposiciones afirmativas o negativas operadas por la *ratio*, preserva el carácter “ignorante” de todo discurso sobre lo divino. Esto implica que, pese a no conocer qué sean la bondad, la verdad y la sabiduría, el intelecto puede conocer mediante la alabanza. Sin embargo, lejos de ser un conocimiento articulado de modo predicativo, la alabanza indica de un modo privilegiado el exceso frente a todo posible conocimiento preciso de lo divino. Y esto porque, del mismo modo que encontramos en el Cusano un “deseo natural” (*desiderium naturale*), tal como aparece ya en *De docta ignorantia* I, c.1, también podemos descubrir en el intelecto humano una cierta tendencia natural a expresarse mediante alabanzas.⁹⁰⁷ Del mismo que en todos los seres humanos encontramos un deseo natural de conocimiento, también podemos hallar que “(...) por naturaleza todas las cosas creadas alaban a Dios”.⁹⁰⁸ Esto va acompañado también, según el Cusano, por un saber connatural de toda criatura acerca de Dios. Esto nos lleva a la siguiente pregunta: ¿la alabanza proporciona un lenguaje que, del mismo modo que la *docta ignorantia*, ofrece un saber paradójal o un alabar no inalabable de modo inalable?

Caro a su pensamiento, el Cusano nos presenta un *aenigma*, esto es, una praxis experimental que busca orientar la especulación desde lo sensible hacia aquello que excede toda comprensión.⁹⁰⁹ En el marco de este carácter lúdico de su pensamiento, el Cusano nos presenta la idea del hombre como un “harpa viviente” (*vivum psalterium*).⁹¹⁰ La fuerza de este *aenigma* radica en que permite ofrecer la relación entre la alabanza y la *docta ignorantia*. En este sentido, el Cusano nos ofrece las condiciones para que este *aenigma* tenga su fuerza y efectividad performativa y simbólica:

⁹⁰⁶ Este tema lo abordaremos con mayor profundidad en el apartado 4.2, dedicado a la apropiación marioniana del *possest* cusano.

⁹⁰⁷ Cf. *De ven. sap.* c. 20 (h. XII, n. 57).

⁹⁰⁸ *De ven. sap.* c. 19 (h. XII, n. 54).

⁹⁰⁹ Este mismo procedimiento enigmático lo abordaremos en la lectura marioniana del *eicon* *dei* cusano.

⁹¹⁰ *De ven. sap.* c. 20 (h. XII, n. 56). Un caso semejante al del hombre como un “harpa viviente” puede hallarse en el “hombre cosmógrafo” (*homo cosmographus*) descrito en el *Compendium*. Cf. *Comp.* (XI/3, n. 22). Cf. D’Amico, C. (2019), “El poder de la imagen: *aenigma*, teúrgia y performatividad”, en Cuozzo, G. & González Ríos, J. (eds.), *Verbum et imago coincidunt. Il linguaggio come specchio vivo in Cusano*, Mimesis, Milano-Udinese pp.17-32.

“Tres cosas son necesarias para salmodiar: un arpa constituida por dos elementos: la caja de sonido y las cuerdas, la composición y el arpista. Es decir: inteligencia, naturaleza y objeto. El arpista es la inteligencia, las cuerdas son la naturaleza que es movida por la inteligencia, y la caja del sonido es el objeto adecuado a la naturaleza”.⁹¹¹

En este pasaje el Cusano ofrece los puntos centrales en los que este *aenigma* se pone en juego. Mientras que el arpista ocupa el lado activo y creador del *intellectus* por su capacidad de componer melodías, las cuerdas son la naturaleza o capacidad receptiva que permite operar al intelecto y su creación de sonidos, y finalmente la caja del harpa es el objeto “conveniente” (*conveniens*). Estos tres elementos también pueden traducirse bajo la tríada “intelecto-naturaleza humana-cuerpo”. Y por todo esto, “es el hombre un harpa viviente, que tiene en sí todas las cosas para entonar a Dios las alabanzas que en sí mismo conoce”.⁹¹²

Del mismo modo que los variados *aenigmae* cusanos, el hombre como un “harpa viviente” hace manifiesto el corazón de la antropología cusana, pues la naturaleza humana aparece de modo ejemplar en su capacidad de crear un universo conjetural, es decir, un “microcosmos” a imagen y semejanza del “macrocosmos” creado por Dios. En este sentido, vemos cómo la alabanza en Nicolás funciona, por un lado, (a) como el testimonio de la capacidad creadora del ser humano; y por el otro (b) muestra que esta creación implica la posibilidad de recibir y devolver el fundamento lingüístico que subyace a la realidad como el despliegue del *Verbum*. Así, el lenguaje de la alabanza implica, del mismo modo que en Dionisio (y tal como Marion lo interpreta), un lenguaje que excede cualquier tipo de predicación y a su vez ofrece, en términos de la fenomenología de Marion, la posibilidad de “de-nominar” (*de-nommer*) sin definir. En el caso del Cusano, y como señala al final del campo de la alabanza, el fin del ser humano consiste en “hacerse más semejante a Dios (...) pues cuanto más alaba a Dios tanto más agradable es él mismo a Dios”.⁹¹³

⁹¹¹ *De ven. sap.* c. 20 (h. XII, n. 56). Cf. Nicolás de Cusa, (2014), *La caza de la sabiduría*, España, Sígueme, Ed. Bilingüe, Trad. y Notas. Mariano Álvarez Gómez, p. 119.

⁹¹² *De ven. sap.* c. 20 (h. XII, n. 56). Con ligeras modificaciones, Cf. Nicolás de Cusa, (2014), *La caza de la sabiduría*, España, Sígueme, Ed. Bilingüe, Trad. y Notas. Mariano Álvarez Gómez, p. 119.

⁹¹³ *De ven. sap.* c. 20 (h. XII, n. 56). Cf. Nicolás de Cusa, (2014), *La caza de la sabiduría*, España, Sígueme, Ed. Bilingüe, Trad. y Notas. Mariano Álvarez Gómez, p. 123.

Este tema encuentra su fundamento en el pensamiento dionisiano, puesto que “según el testimonio de Dionisio lo divino solo es conocido por participación”.⁹¹⁴ Por esto mismo, la alabanza cusana ofrece la consideración de una subjetividad activa, pero que, al mismo tiempo, solo puede ser activa porque siempre se remite en última instancia a una anterioridad a la que debe devolver el don dado, y con la que debe intentar constantemente asemejarse. En este caso podemos apreciar, y lo sostenemos, la posibilidad de describir la subjetividad propuesta por el Cusano con la figura marioniana del “adonado”, pues la actividad fundamental de este sujeto reside en su capacidad de recibir y estar a la altura de esa anterioridad imposible de apresar bajo ningún concepto.

Consideraciones finales

Para concluir, podemos dar cuenta de los resultados obtenidos en este apartado. A partir de la presencia efectiva del pensamiento de Nicolás de Cusa en la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion, hemos querido indagar en este trabajo la posibilidad de concebir el concepto cusano de la *docta ignorantia*, a través del nombre enigmático “*posses*”, como un caso de *certitude négative*. Y con esto, no perseguimos otra cosa que un intento por profundizar el lenguaje de la saturación por vía de la recepción que practica Marion del pensamiento cusano.

En primer lugar, mostramos que el concepto de *certitude négative* oficia como una formulación del problema del fenómeno saturado en el campo del conocimiento. La *certitude négative* busca, en este sentido, concebir el ámbito de lo no-objetual. Como advertimos, Marion encuentra antecedentes de las certezas negativas en pensadores de la filosofía moderna: Descartes y Kant. En virtud de esto, exploramos, en segundo lugar, la posibilidad de concebir la *docta ignorantia* de Nicolás de Cusa como otro de los antecedentes de *certitudes négatives* en la Modernidad temprana. En virtud de esto, mostramos que la doctrina ignorante cusana busca conocer de modo incognoscible o ignorante lo incognoscible. En palabras de Nicolás de Cusa, sobre lo máximo absoluto o Dios “deseamos saber que ignoramos”.⁹¹⁵ Habiendo establecido la afinidad entre las nociones de *certitude négative* y *docta ignorantia*, a partir de su condición paradójal,

⁹¹⁴ *De ven. sap.* c. 18 (h. XII, n. 52). Cf. Nicolás de Cusa, (2014), *La caza de la sabiduría*, España, Sígueme, Ed. Bilingüe, Trad. y Notas. Mariano Álvarez Gómez, p. 110.

⁹¹⁵ *De doc. ig.* I c.1 (h I n.4): “[...] desideramus scire nos ignorare”.

planteamos, finalmente, en tercer lugar, la relación que Marion mismo establece entre la *certitudo négative* y el nombre enigmático *possest* al abordar la cuestión de la imposibilidad de Dios. Y de este modo, sostenemos que el *possest* puede ser integrado a como un momento de las reflexiones sobre el lenguaje de la saturación.

4.3 La disputa Falque-Marion sobre la *visio dei*: un caso de la asimilación productiva de la tradición neoplatónica en la fenomenología francesa⁹¹⁶

La actualidad del pensamiento de Nicolás de Cusa en la fenomenología contemporánea radica, por lo menos, en tres puntos. En primer lugar, el Cusano acude como un pensador que permite cuestionar el paradigma de la objetualidad, pues nos invita a ir más allá del principio de no contradicción, buscando una filosofía que intente pensar la *coincidentia oppositorum*, esto es, lo *máximum et minimum absolutum*.⁹¹⁷ Esto pudimos apreciarlo en la lectura que practica Marion del *possest* cusano.

En segundo lugar, y en profunda relación con lo señalado previamente, las reflexiones cusanas sobre el *eicon a dei* y las diversas reformulaciones sobre el campo de la *visio*. Tanto Falque como Marion se amparan en el Cusano a la hora de legitimar fenómenos de carácter invisible. El ícono cuestiona el paradigma de la objetualidad porque pone el jaque el predominio de lo visual. De este modo, estos autores intentan mostrar que, del mismo modo que la propuesta Cusana, la fenomenología debe abordar fenómenos de carácter invisible. Así, la recepción de Nicolás de Cusa en la fenomenología francesa se entronca en un punto fundamental y decisivo: la ampliación de los límites de la fenomenicidad.

En tercer lugar, y esto será uno de los puntos fundamentales de mi propuesta en relación a la disputa entre Falque y Marion, el pensamiento del Cusano presenta un gesto muy cercano a la fenomenología. Si bien Nicolás sostiene que el *modus essendi* es uno, con todo este reluce de variados modos a partir de diversos *modi cognoscendi*.⁹¹⁸

⁹¹⁶ Este apartado, con diversas modificaciones y profundizaciones, es el resultado de Pizzi, M. (2019), “La controversia Falque-Marion sobre el *eicon a dei* cusano: ¿una insospechada *concordantia philosophorum*?”, *Escritos de Filosofía*, N°6, Dossier “Los límites de la fenomenicidad”, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias, pp. 106-124.

⁹¹⁷ Cf. *De doc. ig.* I. c.4 (h I n.11): “Et quoniam máximum est huiusmodi, manifestum est mínimum máximum coincidere”.

⁹¹⁸ *Comp.* c.1 (h XI/3 n.1): “Sed omnia, quae attinguntur quocumque cognoscendi modo, illum priorem essendi modum tantum significant. Et hinc non sunt ipsa res, sed similitudines, species aut signa eius. Igitur de essendi modo non est scientia, licet modum talem esse certissime videatur”.

Esto implica que si bien el fenómeno siempre es comprendido como unidad, también adquiere una diversidad fenoménica, manifestándose mediante una pluralidad de modos. Cada uno tiene su propia validez fenoménica. Por esto, la tarea que propone el Cusano consiste, no meramente en ver la unidad en la pluralidad -como podría encontrarse en una concepción neoplatónica tradicional- sino más bien en la búsqueda de la unidad en la diversidad, con el fin de retornar, desde el punto de vista de lo uno, a lo múltiple.⁹¹⁹

A los fines de explorar la disputa entre Falque y Marion acerca del *De visione dei* de Nicolás de Cusa (1453), tendremos en cuenta tres hipótesis. Por un lado, que es posible mostrar, desde el pensamiento de Nicolás de Cusa, una suerte de *concordantia philosophorum*, pues siguiendo lo dicho previamente, el *eicon* *dei* puede ser, dependiendo de sus modos de manifestación, tanto “cuadro” (Falque) como “ícono” (Marion). En este sentido, abordaremos cada una de las propuestas, intentando mostrar los fundamentos que subyacen a cada una. En el caso de Falque, abordaremos su famoso artículo “L’omnivoyant. Fraternité et vision de dieu chez Nicolas de Cues” (2014), texto que da origen a la posterior invectiva de Marion.

Con todo, también abordaremos otras obras, pues sostenemos que las discrepancias entre Falque y Marion sobre el *De visione dei* se asientan en las diferencias subyacentes a sus propuestas fenomenológicas, y de un modo más específico, en la relación entre filosofía y teología que ambos proponen. En el caso de Marion, analizaremos su artículo “Seeing, or Seeing Oneself Seen. Nicholas of Cusa’s Contribution in *De visione dei*” (2016), en el cual sostiene, mediante una crítica directa contra Falque, su concepción del *eicon* *dei* como ícono. A partir de esto, sostendremos, como segunda hipótesis, que las diferencias entre ambas lecturas radican en las filiaciones filosóficas a las que cada autor adscribe. Marion con su matriz dionisiana; Falque con su trasfondo franciscano.

Finalmente, como tercera hipótesis propondremos leer esta disputa a la luz de las nociones cusanas de *aenigma* y *coniectura*,⁹²⁰ pues esto nos permitirá mostrar que, dependiendo de la perspectiva, el *eicon* *dei* puede ser tanto “cuadro” (Falque) como “ícono” (Marion). Así podremos postular una *concordantia philosophorum*. Con todo, de esto se seguirá también una breve disquisición.

⁹¹⁹ D’Amico, C. (2003), “Introducción: el pensamiento cusano entre el Medioevo y el Renacimiento”, en Nicolás de Cusa, *Acercas de la docta ignorancia. Libro I: lo máximo absoluto*, Buenos Aires, Biblos, edición bilingüe, introd., trad. y notas Jorge Machetta & Claudia D’Amico, p. 23.

⁹²⁰ *De coni.* I. Prol. (h III n.2): “(...) est omnem humanam veri positivam assertionem esse coniecturam”.

El *eicon* *dei* como “cuadro” (*tableau*): hacia una *visio* comunitaria en la propuesta fenomenológica de Emmanuel Falque

La lectura del *De visione dei* (1453) propuesta por Falque se encuentra en el artículo titulado “L’Omnivoyant: Fraternité et vision de Dieu chez Nicolas de Cues” (2014). De un modo general, podemos decir que Nicolás de Cusa aparece aquí como un pensador que permite repensar los límites de la fenomenicidad en términos de un cuestionamiento del concepto de visión. De este modo, el tratamiento exclusivo de fenómenos de índole visual aparece como algo sumamente cuestionable.⁹²¹ Sin embargo, aunque tanto Falque como Marion compartan este marco interpretativo del pensamiento cusano, no extraerán las mismas conclusiones. De un modo más concreto, la pregunta que articula el debate entre ambos fenomenólogos puede reducirse a lo siguiente: ¿el *eicon* *dei* propuesto por el Cusano es un ícono (*icône*) o un cuadro (*tableau*)? Falque optará por lo segundo; Marion por lo primero. He aquí el origen de la disputa.

Paradójicamente, esta disputa nace a partir de un texto cuyo origen consiste en saldar otra controversia. Como es sabido, el *De visione dei* (1453) del Cusano se enmarca, aunque no de modo directo, en una discusión acontecida entre 1451 y 1460 en el marco de los monasterios del valle del Danubio en la que participaron Gaspar Aindorffer, abad del monasterio benedictino de San Quirino en Tergensee; Bernardo de Waging, prior de la misma abadía; el monje cartujo Vicente, oriundo del monasterio de Aggsbach; Juan de Weilham, prior de la abadía benedictina de Melk, y el sacerdote Marquard Sprenger.

De un modo sintético, esta querella puede resumirse en una discusión acerca del predominio del afecto o del intelecto en la tradición mística, cuya cuestión última reside en la posibilidad o no del conocimiento de Dios.⁹²² Estas posturas nacen, a su vez, de dos interpretaciones de la obra de Dionisio Areopagita. Por un lado, la tradición de una mística del corazón, centrada en la afectividad, hallable en las lecturas de Hugo y Ricardo de San Victor sobre el corpus dionisiano en el siglo XII, ambas mediadas por el

⁹²¹ Como veremos a la hora de analizar el problema de la visibilidad, Falque se apoya de un modo más radical en la propuesta de Escoto Eriúgena. Para ello, cf. Falque, E. (2003b), “Jean Scot Érigène: la théophanie comme mode de la phénoménalité”, *Revue de sciences philosophiques et théologiques*, 86, pp. 405-410.

⁹²² Para introducciones más detalladas sobre la disputa acerca de la teología mística, cf. Ludueña, E. (2005), “Teología mística y cristología. El Pseudo Dionisio y Nicolás de Cusa”, en *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: Genealogía y proyección*. Jorge M. Machetta/ Claudia D’Amico (editores), Buenos Aires, Biblos, Colección Presencias Medievales, pp. 109-115. Cf. Pizzi, M. (2016), “La hermenéutica del ícono en Nicolás de Cusa y Jean-Luc Marion”, *Teología y Cultura*, 13, Vol. 18, pp. 9-12.

agustinismo. Esta interpretación tiene su culminación en el siglo XIII con la *Compendiosa extractio* de Tomás Galo. Según esta tradición, por medio del amor el intelecto cesaba toda actividad y el alma era arrebatada en una unión afectiva con Dios. Por otro lado, podemos encontrar en la figura de Alberto Magno un giro y una transformación de la comprensión estrictamente afectiva del *corpus dionysiacum*. Tras la condena realizada por Guillermo de Auvernia (obispo de París) a diversas tesis del apofatismo procedentes de los Padres griegos, Alberto Magno le da un nuevo marco a dicha tradición teológica, ya no centrada en la vía afectiva, sino más bien en un intento por articular el apofatismo dionisiano con las nociones de causalidad y eminencia. La negación no debe ser entendida en términos de rechazo del intelecto, sino más bien como una negación del límite en el camino de ascenso místico.

Por todo lo señalado, podemos indicar que el debate sobre la teología mística puede enmarcarse en una discusión sobre los límites de la fenomenicidad de lo divino. Sin embargo, quien viene a saldar este debate es el Cusano. La cuestión central que Gaspar Aindorffer le plantea es la siguiente: “si el alma devota, sin cognición del intelecto (...) únicamente con el afecto (...) puede alcanzar a Dios, o sea: ser inmediatamente movida o llevada a Él”.⁹²³ Ante esto, Nicolás nos señala contundentemente que “en el amor coincide la cognición”.⁹²⁴ Dicho de otro modo, si el alma buscara a Dios movida únicamente por un afecto ciego, no sabría lo que busca, y por ende, no podría encontrarlo. Ergo, el afecto es insuficiente. Esto significa que “en todo amor tal que por él alguien es llevado hacia Dios hay conocimiento, aunque ignore qué es aquello que ama. Hay por consiguiente, coincidencia entre saber e ignorancia; o sea, docta ignorancia”.⁹²⁵ Así, la vía mística implica un ascenso más allá del concepto racional, aunque guiada también por un cierto tipo de pre-cognición del intelecto. El mismo carácter paradójal de la noción de *docta ignorantia*, piedra angular de su pensamiento, es lo que sorprende al entendimiento (*intellectus*) y lo mueve a satisfacer su natural deseo (*naturale desiderium*) de saber.⁹²⁶ Por esto, todo conocimiento está guiado por un deseo, y todo deseo es de por sí intelectual,

⁹²³ Vasteenberghe, E. (1915), *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique aun XVe siècle*, Münster, Aschendorff, p. 19. Esta traducción (carta nº3 de Gaspar a Cusa, antes de Septiembre de 1452) y las siguientes pertenecen a Paula Pico Estrada, quien amablemente tuvo la cortesía de cedémoslas.

⁹²⁴ *Ibid.* p. 110.

⁹²⁵ *Ibid.* p. 110.

⁹²⁶ *De doc. ig.* I. c.1 (h I n.2): “Divino munere ómnibus in rebus naturale quoddam desiderium inesse conspicimus, ut sint meliori quidem modo, quo hoc cuiusque naturae patitur conditio, atque ad hunc finem operari instrumentaque habere opportuna, quibus iudicium connatum est conveniens proposito cognoscendi, ne sit frustra appetitus et in amato pondere propriae naturae quietem attingere possit”.

pues el intelecto “conoce lo verdadero (...) que desea alcanzar con aplicado discurso recorriendo incansablemente todas las cosas”.⁹²⁷

A la hora de iniciar su lectura del *De visione dei*, Falque destaca de un modo agudo que Nicolás pretende ofrecer, tal como aparece en la carta a los monjes fechada el 14 de septiembre de 1453, una *praxim experimentalem*.⁹²⁸ El objetivo del Cusano consiste en explorar el problema de la *visio dei* mediante un ejercicio meditativo. A partir de un cuadro del pintor flamenco Rogier van der Weyden que representa el auto-retrato del rostro de Jesucristo (mediante leyes de perspectiva), Nicolás pretende ofrecernos la experiencia de una mirada que parece verlo todo. Esta *praxis* será traducida por Falque en términos fenomenológicos.⁹²⁹ Esta *praxis experimentalem* pretende transportarnos “de manera humana hacia las cosas divinas”.⁹³⁰ De allí la necesidad de una figura sensible que nos permita elevar gradualmente la mirada hacia el ámbito del intelecto, esto es, la *coincidentia oppositorum*.⁹³¹

A partir de estas consideraciones, podemos observar un gesto propio de Nicolás de Cusa: el empleo de figuras sensibles como *manuductiones*, cuyo fin consiste en guiarnos hacia una comprensión incomprensible de lo incomprensible. Estas figuras son definidas como *aenigmas*, pues permiten acercarnos desde lo sensible hacia lo que excede toda comprensión.⁹³² Entre ellos, cabe destacar la lente de berilo (*beryllo*) presentada en su obra *De beryllo* (1457) como modo de explicar la coincidencia entre las propuestas de Platón y Aristóteles,⁹³³ el “trompo” (*trochus*) del *Triologus de possess* (1462) como modo

⁹²⁷ *De doc. ig.* I. c.1 (h I n.2): “Quam ob rem sanum liberum intellectum verum, quod insatiabiliter indito discursu cuncta perlustrando attingere cupit (...)”.

⁹²⁸ Vasteenberghe, E. (1915), “Lettre aux moines de Tegernsee » (du 14 Septembre 1453)”, en *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique aun XVe siècle*, Münster, Aschendorff, pp. 113-117.

⁹²⁹ Cf. Falque, E (2014), “L’Omnivoyant. Fraternité et vision de Dieu chez Nicolas de Cues”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 98, p. 53.

⁹³⁰ *De vis.dei*. Praef. (h VI n.2): “Si vos humaniter ad divina vehere contendo, similitudine quadam hoc fieri oportet”.

⁹³¹ En este sentido, Falque nos indica incontables veces que este gesto por parte del Cusano de ofrecer una figura sensible es un punto fundamental de distancia con Dionisio. Cf. Falque, E (2014), “L’Omnivoyant. Fraternité et vision de Dieu chez Nicolas de Cues”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 98, p. 44.

⁹³² *De doc. ig.* I. c. II (h. I n. II): “Exemplaribus etiam manuductionibus necessse est transcendentem uti, linquendo sensibilia, ut ad intellectualitatem simplicem expedite lector ascendat; ad quam viam quaerendum studui communibus ingeniis quanto clarius potui aperire, omnem stili scabrositatem evitando, radicem doctae ignorantiae in inapprehensibili veritatis praecisione statim manifestans”.

⁹³³ *De beryl.* (h X/I n.3): “Beryllus lapis est lucidus, albus et transparens. Cui datur forma concava pariter et convexa, et per ipsum videns attingit prius invisibile. Intellectualibus oculis si intellectualis beryllus, qui formam habeat maximam pariter et minimam, adaptatur, per eius medium attingitur indivisibile omnium principium”.

de explicar la coincidencia entre el máximo y mínimo movimiento/quietud,⁹³⁴ y el juego de las esferas en el *De ludo globi* (1462/63) como una vía para abordar la libertad humana como creación e invención.⁹³⁵ Aquí podemos observar como la misma idea de “juego” forma parte fundamental del movimiento especulativo del Cusano.⁹³⁶ Estos *aenigmas* se inscriben dentro de una serie especulaciones paradójicas por medio de las cuales la mente busca alcanzar, asumiendo la natural desproporción entre el intelecto finito y la verdad infinita, lo *maximum absolutum* en su carácter desvinculado.

Siguiendo esto, afirmamos, a modo de anticipación de nuestra propuesta, que el *eicona dei* debe entenderse, en principio, desde esta perspectiva,⁹³⁷ pues como el mismo Cusano indica en el contexto del *De visione dei*:“(…) entre las obras humanas no he encontrado imagen más conveniente para nuestro propósito que la de quien ve todas las cosas, de manera tal que el rostro, por el ingenioso arte pictórico, se presenta como si observáramos todas la cosas en su conjunto”.⁹³⁸ Aquí vemos cómo el Cusano nos indica que, a la hora de comprender “las cosas maravillosas que se revelan por encima de toda visión sensible, racional e intelectual (…) envío a vuestro amor un cuadro que pude obtener con la figura de quien ve todo en su conjunto. A eso llamo «ícono de Dios»”.⁹³⁹ Esto significa que es menester servirse de una “apariencia sensible” (*apariencia sensibili*), un cuadro en este caso, como punto de partida para acceder hacia la teología mística, ámbito que solo puede alcanzarse mediante la visión intelectual.

Todos los *aenigmas* que hemos mencionado tienden, en mayor o menor medida, a servirse de elementos sensibles. Esto se relaciona con la búsqueda cusana de una *facilitas* en toda investigación simbólica de la mente, pues estos ejemplos permiten un

⁹³⁴ *De poss.* (h XI/2 n.18): “Et recipio omnibus nobis etiam in praxi notum trochi ludum puerorum: Proicit puer trochum et proiciendo simul ipsum retrahit cum chorda circumligata. Et quanto potentior est fortitudo brachii, tanto citius circumvolvitur trochus, adeo quod videatur, dum est in maiori motu, stare et quiescere, et dicunt pueri ipsum tunc quiescere”.

⁹³⁵ *De ludo globi* (h IX/ n.2): “Nec ludus scacorum caret mysterio moralium. Nullum enim puto honestum ludum penitus disciplina vacuum. Hoc enim tam iucundum globi exercitium nobis non parvam puto repraesentare philosophiam”.

⁹³⁶ Pico Estrada, P. (2014), “Movimiento helicoidal y circular como símbolos de la libertad humana en el diálogo *De ludo globi* de Nicolás de Cusa (1401-1464)”, en *Seminários d Seridó: solidão e liberdade*, Bauschwitz O.F. / Fernandes E. (eds.), Atas do II Encontro Nacional de Neoplatonismo, Natal, UFRN, pp. 352-353.

⁹³⁷ Esta cuestión será retomada en la parte final de este artículo, pues oficiará como un elemento crítico de la postura de Falque.

⁹³⁸ *De vis. dei.* Praef. (h VI n.2): “Sed inter humana opera non reperi imaginem omnia videntis proposito nostro convenientiorem, ita quod facies subtili arte pictoria ita se habeat quasi cuncta circumspiciat”. Todas las traducciones del *De visione dei* presentes aquí pertenecen a Paula Pico Estrada, quien nos ha ofrecido su traducción, actualmente en vías de publicación.

⁹³⁹ *De vis. dei.* (h VI n.1): “ut pro captu vestro enarrare queam mirabilia, quae supra omnem sensibilem, rationalem et intellectualem visum revelantur (...) caritati vestrae mitto tabellam, figuram cuncta videntis tenentem, quam eicona Dei appello”.

ascenso gradual hacia el ámbito más allá de la oposición.⁹⁴⁰ Con todo, ¿alcanza esto para justificar el pasaje de cuadro (*tabellam*) a ícono (*eicona*) en la fórmula *eicona dei*?

La clave de lectura de Falque consistirá en criticar la pretensión de pensar el *eicona dei* cusano como ícono, batallando así contra la concepción canónica. Dicho de otro modo, este *eicona dei* nunca deja de ser un cuadro. Para ello, Falque apela a una reflexión histórica sobre el concepto de visión en el siglo XV. Ante ello, nos alerta que el concepto de *visio* en dicha época debe ubicarse en un trasfondo matemático y geométrico.⁹⁴¹ Desde esta óptica, “Nicolás de Cusa no opondrá, como a veces se cree erróneamente, lo matemático a lo teológico, y lo teológico a lo místico. Es en la misma unidad de pensamiento que descubre lo asintótico de las matemáticas, la coincidencia de los opuestos de lo teológico y la omnividencia de Dios en el orden de lo místico”.⁹⁴²

A nuestro juicio, Falque acierta al ver cómo toda disciplina en el Cusano se encuentra enlazada en una unidad de sentido. Esto se vincula con la “facilidad de la teología mística”, gesto que implica el modo de investigación ya propuesto al comienzo de *De docta ignorantia* (1440), es decir, que todo conocimiento es comparativo y se realiza por medio de la proporción.⁹⁴³ En relación a esta *inquisitio*, Nicolás indica que “(...) conviene que esto sea hecho con una semejanza”.⁹⁴⁴ Esta indagación inicia su recorrido a través del ámbito de lo sensible. De aquí que el Cusano nos invite a observar un pequeño cuadro (*tabellam*) que define como *eicona dei (quam eiconam dei appello)*.⁹⁴⁵

Sin embargo, y como ya hemos señalado, el punto fundamental de la argumentación de Falque se encuentra en intentar demostrar que, tanto por razones filosóficas como históricas, la traducción de *eicona* por ícono es inconducente. Frente a la traducción literal, el propondrá una “traducción contextualizada”.⁹⁴⁶ Esto implica

⁹⁴⁰ González Ríos, J. (2014), *Metafísica de la palabra*. “El problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa”, Buenos Aires, Biblos, Colección Presencias Medievales, p. 90.

⁹⁴¹ Falque, E (2014), “L’Omnivoyant. Fraternité et vision de Dieu chez Nicolas de Cues”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 98, p. 41.

⁹⁴² Ibid. p. 42. La traducción de los pasajes de las obras de Falque, en caso de que indiquemos lo contrario, son nuestras.

⁹⁴³ *De doc. ig.* c.1 (h I n.2): “Omnes autem investigantes in comparatione praesuppositi certi proportionabiliter incertum iudicant; comparativa igitur est omnis inquisitio, medio proportionis utens. Et dum haec, quae inquiruntur, propinqua proportionali reductione praesupposito possunt comparari, facile est apprehensionis iudicium”.

⁹⁴⁴ *De vis. dei.* Praef. (h VI n.2): “Si vos humaniter ad divina vehere contendo, similitudine quadam hoc fieri oportet”.

⁹⁴⁵ *De vis. dei.* Praef. (h VI n. 2).

⁹⁴⁶ Falque, E (2014), “L’Omnivoyant. Fraternité et vision de Dieu chez Nicolas de Cues”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 98, p. 48. Las traducciones francesas en las que Falque se apoya son, por un lado, la propuesta por Goelfer en 1630 (redactada en un francés antiguo), reproducida por Maurice de Gandillac, y por otro lado, la traducción contemporánea de Agnes Minazolli. En ambas *eicona* es traducido por *tableau*.

también, retomar el concepto de *visio* tal como puede hallarse en el siglo XV, y el papel fundamental de la matemática.⁹⁴⁷

Preanunciando la disputa con Marion, Falque intenta hacer manifiesta su tesis mediante una crítica a la dualidad marioniana *idole/icône*. A su juicio, el *eicon* de Cusano no puede reducirse a ninguno de estos conceptos.⁹⁴⁸ En esta transformación de la visión oficiada en época de Nicolás, podemos encontrar un hincapié en la idea de “espejo” (*miroir*). Según Falque, no debe postularse una mirada idolátrica con su consiguiente concepción tradicional de la intencionalidad, y por el otro, una mirada icónica que subvierta dichas condiciones en términos de una contra-intencionalidad. Al contrario, ya en la idea de *miroir* del siglo XV puede encontrarse este movimiento. El “enigma” cusano es, a juicio de Falque, la puesta en escena del cuadro que me ve (ícono en Marion), y que, a su vez, no me permite verme viendo ello. Dicho de otro modo, “yo no me veo, o ya no meramente en el espejo, sino que el espejo me ve a mí, de suerte que él deviene en realidad «cuadro» (*eicon*), «figura» (*figure*), o «rostro» (*visage*)”.⁹⁴⁹

Podemos observar cómo Falque reduce la dualidad marioniana del ídolo y el ícono a un movimiento único en el que estas dos posibilidades aparecen dentro de un marco unitario. A su vez, apelando a las investigaciones de Panofsky, Falque establece una diferencia entre el sentido bizantino y renacentista de ícono. Mientras que en el primero la intención consiste en trasladarme hacia una experiencia en la que el ícono toma la posta mediante perspectiva que absorbe toda posible mirada, perdiendo así toda dimensión espacial, el segundo pretende poner al observador dentro de un espacio representado mediante una *perspective inversée*.⁹⁵⁰ En este último “soy llevado y visto en mi propio espacio de visión (...) transportado dentro de lo invisto donde me pierdo debido a que no

⁹⁴⁷ Según Kurt Flasch, la relación entre el pensamiento del Cusano y la matemática/geometría debe ser tomada con mayor precaución, debido a que durante los siglos XV y XVI “se discutía el valor de los argumentos geométricos de Nicolás de Cusa. Ya sus contemporáneos Paolo del Pozzo Toscanelli y Georg Peurbach los consideraron especulaciones exageradas más bien que como matemáticas, cuyo carácter profesional se iba cerrando cada vez más a las aplicación de carácter metafórico-teológico”. Cf. Flasch, K (2013), *Nicolás de Cusa*, España, Herder, p. 216.

⁹⁴⁸ Llama la atención que para criticar este par de conceptos propuestos por Marion, Falque se atenga únicamente a la formulación presente en el capítulo “L’idole et l’icône” de *Dieu sans l’être* (1982) sin intentar ponerlo en juego, ni con sus expresiones más tempranas en *L’idole et la distance* (1977), ni con las formulaciones canónicas de *Étant donné* (1997) y sus posteriores reformulaciones en *De Surcroît* (2001). El “ídolo” y el “ícono” adoptan, a partir de *Étant donné* un vínculo explícito con la saturación y se incluyen dentro de la tópica de los fenómenos saturados.

⁹⁴⁹ Falque, E (2014), “L’Omnivoyant. Fraternité et vision de Dieu chez Nicolas de Cues”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 98, pp. 49-50.

⁹⁵⁰ *Ibid.* p. 50.

soy visto (...).⁹⁵¹ En el caso bizantino, el ícono traslada la mirada hacia una profundidad en la que esta se pierde. En el caso renacentista, la referencia al yo (*moi*) no se pierde, sino que es capturada por la mirada de otro que le sirve de marco. Esto nos lleva a una conclusión radical: el término francés *tableau* contiene esta doble significación (bizantina y renacentista). Sin embargo, a juicio de Falque, el *eicon* *dei* debe ser leído en clave renacentista.⁹⁵²

Ante esto, sostenemos que para poder desarmar esta concepción bizantina en el Cusano, Falque pretende disminuir la influencia dionisiana que parecería estar presente en el *De visione dei*. Así, intenta mostrar una diferencia entre ambos pensadores en torno a la noción de *visio*. Por un lado, el vocabulario negativo en Dionisio, mediante el cual se pretende sostener una distancia inasible entre Dios y creatura. La metáfora de la luz en términos de enceguecimiento muestra de modo paradójica cómo la visión más acabada es aquella que trasciende la luz y entra en el dominio de la oscuridad como exceso de luz. Sin embargo, según Falque, en el Cusano no hay meramente un intento por mostrar el carácter inasible de Dios, sino que debe verse un esfuerzo por mostrar la relación y el juego entre el ver humano (ver) y el divino (ser visto), y a su vez, el esfuerzo cusano por iniciar toda investigación acerca de lo incomprensible a partir de un ejercicio experimental. Esta diferencia, a juicio de Falque, proyecta la posible relación entre la *docta ignorantia* y la diferencia fenomenológica entre el *Was* y el *Wie*, pues el Cusano parece preocuparse por los modos bajo los que esta incomprensibilidad se manifiesta.⁹⁵³ Esta diferencia es, a nuestro juicio, acertada, siempre y cuando no deje de verse que el trasfondo de toda discusión acerca de la teología mística está, queramos o no, atravesada por la propuesta de Dionisio.

Como ya dijimos, el objetivo del Cusano en *De visione dei* es, primariamente, ofrecer a los monjes de Tergensee una comprensión de la obra de Dionisio a raíz de la controversia descrita. Falque pretende mostrar, a la hora de observar las influencias neoplatónicas en el Cusano, que también debe ponerse de relieve a “Juan Escoto Eriúgena, o incluso Meister Eckhart”.⁹⁵⁴ A nuestro juicio, esto no hace otra cosa que reiterar el intento de mitigar el influjo dionisiano en el Cusano, porque, como veremos

⁹⁵¹ Ibid. p. 50. Aquí puede verse el uso del término *invu*, clave en la concepción estético-fenomenológica de Marion. En ningún momento Falque remite dicho concepto a algún pasaje de la obra marioniana. Para ver esta noción, Ibid. pp. 51-66.

⁹⁵² Ibid. p. 50.

⁹⁵³ Ibid. p. 53.

⁹⁵⁴ Ibid. p. 55.

después, subrepticamente Dionisio también es un elemento central de la fenomenología de Marion.

Habiendo negado la comprensión bizantina en la que la mirada se pierde en un trasfondo incomprensible sin un marco espacial, Falque nos propone un siguiente movimiento: el pasaje del “ver individual” a la experiencia de un “ver en común”.⁹⁵⁵ Retomando un intento por mostrar el acercamiento entre el Cusano y la tradición fenomenológica, Falque muestra cómo la visión absoluta de Dios puede ser interpretado al modo de “escorzos y de visiones sobre el mundo (*Abschattungen*), y al mismo tiempo (...) la transposición aperceptiva de otro”.⁹⁵⁶ Así, la noción cusana de visio aparece como un antecedente de la percepción escorzada propuesta por la fenomenología de Husserl. La intención de Falque es clara: mostrar cómo la *visio dei* puede ser comprendida en el marco de una visión intersubjetiva que incluya una comprensión comunitaria. Así, Falque parecería estar diciendo que la *praxis experimentalem* ofrecida por el Cusano porta en sí misma una dimensión comunitaria que queda desatendida si interpretamos el *eicon dei* como un ícono, esto es, sin perspectiva, sin un espacio donde la comunidad de los monjes pueda desplegarse. No se trata “únicamente de ver ni de ser visto (...) sino de ver que el otro es visto siempre al mismo tiempo que yo mismo soy visto (*en même temps que moi-même je le suis*)”.⁹⁵⁷

Para sostener de un modo más amplio, Falque nos remite al *aenigma* del berilo propuesto en *De beryllo* (1458), con el fin de mostrar cómo las infinitas perspectivas o *coniecturae* que se desprenden de dicho objeto pueden oficiar como una metáfora de las múltiples visiones ofrecidas por una comunidad dispuesta a comprender la *visio dei* mediante el ejercicio del *eicon dei*.⁹⁵⁸ En palabras de Falque, “el Cusano usa metafórica y fenomenológicamente objetos de la cotidianeidad para hacer ver aquello que es aún de mayor complejidad, a saber, la *coincidentia oppositorum* misma”.⁹⁵⁹

A partir de la Definición 2 del *Liber XXIV philosophorum* (Dios es un esfera cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna), que el mismo Cusano refiere

⁹⁵⁵ Ibid. p. 55.

⁹⁵⁶ Ibid. p. 57.

⁹⁵⁷ Ibid. p. 59.

⁹⁵⁸ Si bien Falque acierta en su interpretación de los *aenigmas*, y el berilo se inscribe en este tipo de propuestas, creemos que este no presenta una concepción comunitaria, como sí puede apreciarse en el *eicon dei*. Dicho de otro modo, sostenemos que no es el mejor ejemplo para sostener su lectura, de por sí sumamente innovadora y creativa de la *visio dei*. Cf.: *De beryl.* (h XI/1 n. 8): “Applicemus beryllum mentalibus oculis et videamus per maximum, quo nihil maius esse potest, pariter et minimum, quo nihil minus esse potest, et videmus principium ante omne magnum”.

⁹⁵⁹ Ibid. p. 61.

en el capítulo XIX de *Docta ignorantia*,⁹⁶⁰ (tanto al tratar sobre lo divino en un sentido absoluto como luego en un sentido contracto), Falque señala que “Dios es capaz de habitar al mismo tiempo todos los lugares, la comunidad de monjes en verdadera fraternidad, unidos por una visión común (...) no «uno a otro», sino entre «uno y otro» en el Tercero de un mundo común, el cual es la percepción de Dios mismo (...) la posibilidad de siempre ser percibido y recibido por él”.⁹⁶¹ De este modo, la *visio dei* posee un carácter trinitario atravesado por un *nexus filiationis* que nos remite a una “fraternidad” que se fenomenaliza en la *praxis experimentalem* propia del *eicona dei*.⁹⁶²

Entonces, ¿por qué el *eicona dei* es para Falque *tableau*? A nuestro juicio, la respuesta estriba en lo siguiente: la concepción de ícono en su acepción bizantina, tal como Falque pretende señalar, obtura la posibilidad de una perspectiva, pues la mirada queda absorbida por completo en algo excesivo que nos convoca, perdiendo todo trasfondo. Esto también implica la pérdida de una visión común y un espacio compartido (la comunidad de monjes). Dicho de otro modo, el ícono en sentido bizantino no permite poner de manifiesto la visión trinitaria que hay en toda *visio dei*.

De objeto a rostro: el *eicona dei* cusano como testimonio de la contra-intencionalidad icónica en la propuesta de Jean-Luc Marion

La lectura ofrecida por Marion del *eicona dei* cusano encuentra su lugar fundamental -y a modo de respuesta crítica a Emmanuel Falque- en el artículo “Seeing,

⁹⁶⁰Cf. González R. & Ludueña E. eds. (2021), *El libro de los veinticuatro filósofos*, Introd., Trad., Notas y Comentario Ezequiel Ludueña & José González Ríos, Col. Saberes, ed. Oficina de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Bs. As. Cf. Hudry, F. (1997), *Liber viginti quattuor philosophorum*, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis CXLIII, A. Hermes Latinus, III, Pars I. Turnhout, Brepols, p. 7: “Haec definitio data est per modum imaginandi ut continuum ipsam primam causam in uita sua. Terminus quidem suae extensionis est supra, ubi et extra terminans. Propter hoc ubique est centrum eius, nullam habens in anima dimensionem. Cum quaerit circumferentiam suae sphaericitatis, eleuatam in infinitum, quia quicquid est sine dimensione sicut creationis fuit initium est”. Para la referencia Cusana, cf. *De doc. ig.* I c. 19 (h I n.56): “Insuper, sicut maxima linea non plus est linea, triangulus, circulus vel sphaera, sed in veritate est illa omnia absque compositione, ut ostensum est: ita consimiliter maximum simpliciter est ut maximum lineale, quod possumus dicere essentiam; est ut triangulare, et potest dici trinitas; est ut circulare, et potest dici unitas; est ut sphaerale, et potest dici actualis existentia.” Para un estudio de la presencia de la imagen de la esfera infinita en el pensamiento de Nicolás de Cusa cf. González Ríos J. (2020), “La imagen de la sphaera infinita del anónimo Liber XXIV philosophorum en la máxima doctrina ignorantiae de Nicolás de Cusa”, en Dossier “Reflexiones cusanas sobre negatividad y alteridad. Fuentes y Proyección”, en *Revista Palabra y Razón*, Vol. 18, 2020, Universidad Católica del Maule, pp. 89-104.

⁹⁶¹ Falque, E. (2014), “L’Omnivoyant. Fraternité et vision de Dieu chez Nicolas de Cues”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 98, p. 63.

⁹⁶² Ibid. pp. 63-64.

or Seeing Oneself Seen: Nicholas of Cusa's Contribution in *De visione dei*". Dentro de los diversos temas abordados, el estatuto fenomenológico de la visibilidad en la propuesta cusana aparece como la cuestión clave. Esta se relaciona directamente con una serie de formulaciones acerca del "ícono" como fenómeno saturado. En este horizonte, el *eicona dei* cusano aparece, por un lado, como un antecedente de la propuesta de Marion. Vemos una suerte de espejamiento entre ambos autores, pues mediante el problema del "ícono" construyen inquietudes comunes.⁹⁶³ Por el otro, en el *De visione dei* encontramos "numerosos debates contemporáneos relacionados con la visibilidad en general (...) las dimensiones de la fenomenicidad (...) cuestiones concernientes al ícono como tipo de fenómeno, el reverso de la visión en una contra-visión, la distinción entre objeto y no-objetivo de la visión, y la posibilidad de ver al otro".⁹⁶⁴

En el primer apartado de su artículo, titulado "The All-seeing", Marion advierte que el objetivo del *De visione dei* consiste en ofrecer una experiencia más allá de la *ratio* entendida como "un acceso paradójal".⁹⁶⁵ Ante ello, no debemos olvidar que en *Étant donné*, Marion define a los fenómenos saturados como "paradojas".⁹⁶⁶ En este contexto, hace hincapié en el hecho de que el ícono de Cristo ofrecido por el Cusano debe ser entendido, en un gesto semejante a la lectura de Falque, como una "praxis fenomenológica" que pretende indagar y profundizar los límites de la visibilidad.⁹⁶⁷ Dicho *eicona*, cuya mirada ve en todas direcciones, se constituye como un *aenigma* de la visión absoluta (*visio absoluta*) a partir de la cual toda visión obtiene su sentido y ser, pues la visión humana es *imago* de la visión absoluta de Dios. En cada visión humana resplandece, de modo contracto, aquella visión infinita e in-contracta de Dios.⁹⁶⁸ Por ello, en el ver humano, el hombre ve no solo su propia limitación, sino también, de modo enigmático, el ver creador de la divinidad, configurándose así como *speculum vivum*.⁹⁶⁹

⁹⁶³ Marion, J.-L. (2016), "Seeing, or Seeing Oneself Seen: Nicholas of Cusa's Contribution in *De visione dei*", *Journal of Religion*, Vol. 96, p. 305.

⁹⁶⁴ *Ibid.* p. 305.

⁹⁶⁵ *Ibid.* p. 306.

⁹⁶⁶ Marion, J.-L. (2013), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, pp. 1-9.

⁹⁶⁷ Marion J.-L. (2016), "Seeing, or Seeing Oneself Seen: Nicholas of Cusa's Contribution in *De visione dei*", *Journal of Religion*, Vol. 96, p. 308.

⁹⁶⁸ Beierwaltes, W. (1978), *Visio absoluta. Reflexion als Grundzug des göttlichen Prinzips bei Nicolaus Cusanus*, Carl Winter, Heidelberg, 1978, p. 7.

⁹⁶⁹ D'Amico, C. (2011) "Die Produktivität der *visio absoluta* bei Cusanus: die Vorgänger im mittelalterischen Neoplatonismus", en W, Chr, Schneider/H, Schwaetzer/ M, de May (ed.), <<*videre et videri coincidunt*>>: *Theorien des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, Aschendorf Verlag, Münster, p. 109.

Esta distinción previamente señalada constituye, para Marion, el corazón de la “praxis fenomenológica” del ícono expuesta por Nicolás de Cusa.⁹⁷⁰ Esto significa que mediante la visión sensible es posible, aunque de modo conjetural y experimental, una comprensión de la visión absoluta de Dios, pues como señala el Cusano: “todo lo que puede parecer verdadero en la mirada del ícono de Dios es mucho más verdadero en la verdadera visión de Dios”.⁹⁷¹ De allí que Dios sea llamado *theos*, porque todo lo ve,⁹⁷² y su ver es la complicación de todas las visiones finitas. Pero a su vez, y de modo paradójal, se encuentra más allá de ellas, en tanto visión absoluta. Por ello, la visión del ícono no puede alcanzar la visión absoluta de Dios, si bien dicho ícono se comporta como una invitación, una *directio speculantis*, una *manuductio* que permite volver visible lo invisible de modo invisible. Nuestro ver solo es posible mediante el ver absoluto de Dios.

Dicha la *similitudo* entre ambas lecturas fenomenológicas del pensamiento cusano, podemos concentrarnos en el tono singular de Marion, basado primordialmente en una vinculación entre la noción cusana del *eicona dei* y su propia concepción fenomenológica de ícono. A partir de aquí se articula toda su lectura del *De visione dei*. Marion encuentra en este *eicona* cusano la experiencia una mirada invisible que nos convoca de modo invisible, y no un intento de sondear diferentes escorzos de un objeto visible bajo el modo de una sumatoria indefinida.⁹⁷³

En este último punto podemos encontrar una crítica a la propuesta de Falque. En un pasaje de *Le croisée du visible*, obra omitida por Falque a la hora de plantear su crítica al binomio “ídolo-ícono”, Marion nos indica que “el ícono, en primer lugar, se ofrece a la vista sin movilizar una perspectiva. Sin duda no excluye, en principio, un trasfondo”.⁹⁷⁴ De este modo, vemos una diferencia radical frente a las minuciosas disquisiciones de Falque, puesto que para Marion el *eicona dei* no se manifiesta, de modo primario, bajo una perspectiva con su correspondiente estructura trinitaria. Originariamente, el ícono implica una contra-intencionalidad en la que toda mención se pierde frente a una mirada

⁹⁷⁰ Marion J.-L. (2016), “Seeing, or Seeing Oneself Seen: Nicholas of Cusa’s Contribution in *De visione dei*”, *Journal of Religion*, Vol. 96, pp. 311-312. A juicio de Marion, no concebir estos dos elementos en la praxis fenomenológica del ícono conlleva diferentes equívocos interpretativos sobre el carácter fundamental del *eicona dei* cusano, hasta el punto de reducirlo a su acepción pictórica. Aquí encontramos una inectiva directa contra la lectura de Emmanuel Falque.

⁹⁷¹ *De vis. dei*. c. 1 (h VI n.5): “Primo loco prasupponendum esse censeo nihil posse apparere circa visum eicona dei, quin verius sit in vero visu dei”.

⁹⁷² *De vis. dei*. c. 1 (h VI n.5): “Deus etenim, qui est summitas ipsa omnis perfectionis et maior quam cogitari possit, theos ab hoc dicitur, quia omnia intentar”.

⁹⁷³ Marion J.-L. (2016), “Seeing, or Seeing Oneself Seen: Nicholas of Cusa’s Contribution in *De visione dei*”, *Journal of Religion*, Vol. 96, p. 314.

⁹⁷⁴ Marion, J.-L. (2013c), *Le croisée du visible*, Paris, PUF, p. 41.

que nos re-envía un sentido. Como puede apreciarse, la diferencia entre ambos no estriba en las descripciones, sino en el orden de prioridad de cada una de ellas, y de un modo más radical, en qué entiende cada uno por *icône*.

Siendo un artículo posterior al redactado por Falque, Marion tiene el privilegio de trabajar sobre lo ya escrito. A su juicio, no entender que primariamente el ícono no requiere una perspectiva es la razón de “las desafortunada tendencia entre algunos intérpretes contemporáneos que no desean aceptar la letra del mismo título *De visione dei* (*sive de icona liber*), y en cambio solo hablan de ‘cuadro’”.⁹⁷⁵ Dicho esto, ya vemos en Marion la decisión de entender el *eicona dei* cusano como *icône*.

La digresión de Falque sobre una noción bizantina de ícono frente a una nueva concepción en época del Cusano marcada por la relevancia de la perspectiva es, para Marion, un sinsentido. Por un lado, porque sería extraña la necesidad de manifestar una distinción entre ambas nociones de *icône* para alguien “tan dedicado a la unidad cristiana”.⁹⁷⁶ Por el otro, Marion realza que la experiencia propuesta en la obra cusana pretende, a modo de complemento, facilitar un camino, ofrecer un inicio en la teología mística. A su vez, y de modo agudo, Marion muestra que este *eicona dei* no puede separarse de la cristología presente en la obra. Jesús aparece aquí como un punto que manifiesta el carácter saturado de su fenomenicidad, pues “el ojo de la mente no puede saciarse de verte, Jesús, porque eres el complemento de toda belleza mental”.⁹⁷⁷ En este sentido, sostenemos que Marion pretende manifestar la experiencia excesiva que se encuentra, tanto en la propuesta cusana a partir de la *docta ignorantia*, como la que se hace presente invisiblemente en el *eicona dei*.

Un punto central de la lectura marioniana del *De visione dei* puede verse en que “Nicolás de Cusa no solo lleva la noción de ícono a un nivel conceptual, sino que, al otorgarle un significado universal, justifica de antemano su enfoque por la fenomenología contemporánea”.⁹⁷⁸ Previo a cualquier disquisición sobre posibles concepciones de ícono en el siglo XV, Marion se pregunta qué debemos entender por ícono, o de un modo más preciso, qué fenómeno puede ser descripto como ícono.⁹⁷⁹ Precisamente, porque desafía

⁹⁷⁵ Marion J.-L. (2016), “Seeing, or Seeing Oneself Seen: Nicholas of Cusa’s Contribution in *De visione dei*”, *Journal of Religion*, Vol. 96, p. 312.

⁹⁷⁶ Ibid. p. 312.

⁹⁷⁷ *De vis. dei*. c. 22 (h VI n.94): “Non potest oculus mentis satiari videndo te Ihesum, quia es complementum omnis mentalis pulchritudinis”.

⁹⁷⁸ Marion J.-L. (2016), “Seeing, or Seeing Oneself Seen: Nicholas of Cusa’s Contribution in *De visione dei*”, *Journal of Religion*, Vol. 96, p. 317.

⁹⁷⁹ Ibid. p. 317.

los límites de la fenomenicidad, resulta que “la doctrina icónica de la *visio dei* nos permite, a través de su rigor fenomenológico, abordar las aporías, no tanto de la visión de Dios, sino también del Otro en general. Y tal vez indicar las condiciones de su solución”.⁹⁸⁰ Todo esto es posible por las siguientes razones. Por un lado, el *eicona dei* desafía la noción tradicional de visibilidad, hasta el punto de ofrecer un modo de visibilidad en el que no se manifiestan objetos. Así, y como podemos desprender de esto, la noción cusana de visión desafía y lleva hasta el límite el paradigma de la objetualidad, pues el *videre* y el *videri* (ver y ser visto) visibilizan algo del orden de lo invisible.

En palabras de Marion, “cuando veo, no veo que veo (...); por lo tanto, dado que no me veo mientras veo, mucho menos puedo ver que alguien me está viendo, o verme a mí mismo siendo visto”.⁹⁸¹ Esto significa que, aunque pueda ver otra mirada, nunca podría verme a mí mismo viendo esa mirada. Y esto por el simple hecho de que este fenómeno paradójico expuesto por el Cusano pertenece al orden de lo invisible, “no muestra nada”.⁹⁸² Así, la experiencia del *eicona dei* pone de manifiesto aquello que nunca puede ser llevado al campo de los objetos: el Otro.

A partir de esta imposibilidad de verme a mí mismo viendo otra mirada, Marion desprende la necesidad de pensar esta incipiente intersubjetividad marcada por la visión de Dios como antecedente y mirada previa que constituye toda posible mirada humana. Si como dijimos, el *eicona dei* hace patente de modo invisible la otredad en su sentido fenomenológico como ícono, entonces “Nicolás de Cusa (...) podría ser capaz de despejar la aporía que bloquea nuestro acceso al otro”.⁹⁸³ Esto por tres razones. Primero, porque la *visus Dei* no puede ser objetivada. Así, estaríamos fuera del dominio de los objetos. Segundo, y aquí el punto clave de la argumentación de Marion, del carácter in-objetivable del *eicona dei* se desprende la posibilidad de toda posible visión objetivable. Tercero, este doble movimiento solo es posible porque en Dios el ver y amar son equivalentes.⁹⁸⁴

Por todo esto, y en un gesto de filiación con el pensamiento Cusano, Marion señala que “la intencionalidad del ícono opera desde un principio en términos de lo que he tematizado en otra parte como la reducción a lo dado y la reducción erótica: se concentra (y constituye) solo en la medida en que ama”.⁹⁸⁵

⁹⁸⁰ Ibid. p. 318.

⁹⁸¹ Ibid. p. 318.

⁹⁸² Ibid. p. 318.

⁹⁸³ Ibid. p. 323.

⁹⁸⁴ *De vis. dei.* c. 7 (h VII n. 10): “videre tuum est amare”.

⁹⁸⁵ Marion J.-L. (2016), “Seeing, or Seeing Oneself Seen: Nicholas of Cusa’s Contribution in *De visione dei*”, *Journal of Religion*, Vol. 96 p. 330.

¿Cuadro o ícono? El *eiconā dei* Cusano como *aenigma* y *coniectura*

De más está decir que esta disputa excede el terreno que pretende prefijarse mediante una exégesis del pensamiento cusano, pues cuando Falque critica la pretensión de comprender al *eiconā dei* como ícono, también opera una invectiva contra la propuesta marioniana propia del binomio “ídolo-ícono”. Esta controversia puede ser leída como un cierto modo de invisibilidad, pues, como ya dijimos, su fenomenicidad no se agota en una discusión estrictamente académica sobre la concepción cusana de visión, sino que más bien tiene un trasfondo en relación a las diferencias que ambos presentan al interior de sus propias propuestas fenomenológicas. Así, este trabajo pretende, de algún modo, cuestionar el estatuto de lo visible en esta misma disputa en la que ambos autores pretenden cuestionar la visibilidad y los límites de la fenomenicidad.

Dicho esto, y a modo de cierre, en primer lugar ofreceremos nuestra lectura de este movimiento doble, uno explícito, otro implícito. En cuanto a lo explícito, las argumentaciones que ambos elaboran, presentadas a lo largo de este trabajo; en cuanto a lo implícito, las filiaciones filosóficas en las que se juegan diferencias, tanto en la concepción del pensamiento cusano, como entre ellos mismos. Sugerimos que en ciertos momentos esto parece confundirse. Finalmente, en segundo lugar, explicitaremos nuestra lectura del *eiconā dei* bajo dos nociones propias del pensamiento cusano: *aenigma* y *coniectura*.

En relación a la interpretación del *eiconā dei*, ambos autores persiguen de modo explícito objetivos distintos que configuran sus propias propuestas. Mientras que Falque pretende pensar el *eiconā dei* cusano como *tableau* y abrir la posibilidad de una visión comunitaria marcada por el concepto de fraternidad, Marion ofrece razones para seguir pensando esta *praxis experimentalem* como *icône*, concentrándose en el carácter invisible de dicha experiencia y los alcances que esta puede tener en relación al problema fenomenológico de la otredad, y por ende, de la intersubjetividad. Ahora bien, estas diferencias de objetivos tienen un trasfondo en sus mismas propuestas fenomenológicas. A lo largo de su obra, Emmanuel Falque aborda una interesante pluralidad de autores de la tradición medieval. Entre ellos, cabe destacar, por un lado, sus alusiones al pensamiento de Escoto Eriúgena, pensador en el que encuentra un modo de repensar la fenomenalidad

en su conjunto a partir del concepto de teofanía.⁹⁸⁶ Por otro lado, de modo crítico y ambivalente encontramos la presencia de Dionisio Areopagita.⁹⁸⁷

Un gesto general de Falque consiste en ubicar a Dionisio (*phénoménologie de l'excess*) como fuente decisiva de la “fenomenología de lo extraordinario” (*phénoménologie de l'extraordinaire*) representada por Marion,⁹⁸⁸ en contraposición con su propuesta de una “fenomenología de lo ordinario” (*phénoménologie de l'ordinaire*)⁹⁸⁹ a partir de la experiencia mística de San Buenaventura en términos de una “fenomenología de la pobreza” (*phénoménologie de la pauvreté*). De esto se deriva otra contraposición: una fenomenología de la distancia/exceso (Marion/Dionisio) contra una fenomenología de la proximidad/pobreza (Falque/Buenaventura y Eriúgena).⁹⁹⁰ Esto puede traducirse en otros términos: mientras en Marion el exceso precede a la finitud, Falque invierte dichos términos.⁹⁹¹

Así, sostenemos que esta toma de posición frente a diversos pensadores de la tradición medieval (y en gran parte, neoplatónica) puede verse como una vía para explicar sus diferencias en relación al *eicon* *dei*. La operación constante de Falque consistirá en distanciarse de una supuesta influencia dionisiana en Marion, adscribiendo por contraposición a una tradición franciscana amparada en la propuesta mística de Buenaventura.⁹⁹² En el caso de Marion, la apelación a Dionisio siempre opera de un modo virtuoso. Desde la posibilidad de un lenguaje no-predicativo mediante el concepto de alabanza (ὕμνεῖν) en *L'Idole et la distance* hasta la interpretación de la teología dionisiana

⁹⁸⁶ Cf. Falque, E. (2003), “Jean Scot Érigène: la théophanie comme mode de la phénoménalité”, *Revue de sciences philosophiques et théologiques*, 86.

⁹⁸⁷ Es sumamente interesante notar que para Falque, tanto Escoto Eriúgena como Nicolás de Cusa adoptan un carácter más original y decisivo en su fenomenología cuanto más se distancian de la perspectiva apofática de Dionisio. En el primer caso, Falque indica que Eriúgena no puede ser reducido a un traductor y comentador del corpus dionisiano. Así, la razón fundamental de la originalidad de Eriúgena frente a Dionisio radica, según Falque, en que la teofanía eriugeniana nos revela una “proximidad” del hombre con Dios, mientras que Dionisio, en su gesto apofático, nos plantea una constante distancia entre el hombre y Dios. Para ello, cf. Falque, E. (2003), “Jean Scot Érigène: la théophanie comme mode de la phénoménalité”, *Revue de sciences philosophiques et théologiques*, 86, p. 388. Esta proximidad es clave para Falque, pues justamente a partir de ella pueden articularse lo visible y lo invisible en Eriúgena de un modo que no implique hiato o separación, a diferencia de Dionisio, cuyo esquema conlleva una fractura insalvable entre lo visible y lo invisible.

⁹⁸⁸ Cf. Falque, E. (2003), “Phénoménologie de l'extraordinaire”, *Philosophie*, Editions de Minuit, p. 55.

⁹⁸⁹ Ibid. p. 55. Si bien también podríamos traducir este término como “fenomenología de lo común”, preferimos preservar el juego entre “ordinario” y “extra-ordinario” que, creemos, el mismo Falque pretende poner de manifiesto.

⁹⁹⁰ Ibid. pp. 68-69.

⁹⁹¹ Ibid. p. 75. Como puede observarse, este trabajo de Falque es previo a la reformulación marioniana de la saturación en términos de *banalité*. Con todo, esta crítica frente a una supuesta tendencia marioniana al exceso, olvidando la finitud, será algo que nunca dejará de lado Falque.

⁹⁹² Para una ampliación de esta matriz franciscana en Falque, cf. Falque, E. / Solignac, L. (2018), “Thinking in Franciscan (Part. I)”, *Logos*, Vol. 21, N°4, pp. 31-59.

como una “teología pragmática de la ausencia” en *De surcroît*, siempre puede apreciarse que Dionisio entra en juego a la hora de proponer y ampliar los horizontes de su propia propuesta fenomenológica.⁹⁹³

En cuanto al problema de la invisibilidad que se desprende de esta disputa, sostenemos que, *ad intra* del pensamiento cusano, en tanto *coniecturae*, ambas propuestas ofrecen una consideración singular del *eicona dei*, haciendo hincapié en el aspecto o perspectiva que esa condición singular permite manifestar. Ahora bien, ¿cuál es en cada caso esa perspectiva singular?

En relación Falque, la comprensión del *eicona dei* como *tableau* ofrece la posibilidad de una mirada comunitaria, poniendo el acento en la pluralidad de miradas que forman parte de lo que podríamos llamar un *événement* propio de esa praxis experimental.

En cuanto a Marion, la radicalización de la contra-intencionalidad permite profundizar en la invisibilidad que de ella se desprende. La apropiación del pensamiento cusano en términos de filiación temática es más profunda en el caso de Marion, pues el *eicona dei* cusano pareciera ser por momentos una suerte de antecedente del *icône* como *phénomène saturé*. Así, en la medida en que ambos autores pretenden hacer manifiesto de modo variado aquel *modus essendi*, es decir, lo incomprensible que pretende hacerse manifiesto en el *eicona dei* (ambos asumen correctamente esto como punto de partida del pensamiento cusano), podemos hablar de una *concordantia philosophorum*. Tanto “cuadro” (Falque) como “ícono” (Marion) alcanzan una justificación fenomenológica en la propuesta cusana.

Ahora bien, el otro aspecto de la noción de *coniectura* consiste en que, si bien la verdad reluce de modo variado en sus diversas manifestaciones –y por ende, podemos decir que toda manifestación tiene su fuente de validez- sin embargo no todo aparecer posee el mismo grado de proximidad frente a la verdad que, en el caso del Cusano, es *una*. A partir de este razonamiento, caemos en la inevitable tentación de decidir acerca de qué *coniectura* es más *praecisa*.

Dejando abierta semejante decisión, pasemos a señalar la singularidad de cada propuesta. Por un lado, la propuesta de Marion parecería adecuarse más –por lo menos en términos generales- a la comprensión más canónica del *eicona dei* como ícono,

⁹⁹³ Cf. Pizzi, M. (2018), “El pasaje de una fenomenología de la visión a una fenomenología del lenguaje: las huellas de Dionisio Areopagita en el fenómeno erótico de Jean-Luc Marion”, *Teología y Cultura*, 15, Vol. 20, pp. 9-21.

quedando así relegada la postura de Falque a una suerte de excentricidad, o como el mismo Marion señala, “desafortunada malinterpretación”.⁹⁹⁴ Sin embargo, la lectura de Falque acierta, a nuestro juicio, en diversas cuestiones, y a su vez, abre nuevas perspectivas de lectura. La comprensión del *eicon* *dei* desde el punto de vista de la perspectiva permite abordar la *visio dei* desde una clave comunitaria en la que los monjes de Tergensee, lejos de quedar relegados a la *visio absoluta*, forman parte de esa praxis experimental. Sostenemos que esto se encuentra en íntima consonancia con su propia *phénoménologie de l'ordinaire* y la apuesta a una fraternidad en la experiencia del *eicon* *dei* marcada por un análisis de la finitud.

También es menester señalar que la propuesta de Marion parece, por lo menos a grandes rasgos, más simple. Desde dicha simpleza, y en íntima conexión con su fenomenología de la donación, su interpretación ofrece una lectura sumamente creativa del opúsculo cusano en directa relación con la tradición fenomenológica, pues reconoce la continuidad del problema del ícono planteado por el Cusano en línea con propuestas como las de Merleau-Ponty, Sartre y Levinas.⁹⁹⁵ Dicho de otro modo, Marion se interesa por el Cusano en tanto le permite ahondar y profundizar sus análisis del fenómeno saturado, y en este caso, del ícono. En ambas lecturas, reiteramos, se pone en juego un ejercicio filosófico que busca cuestionar y ampliar los límites de la fenomenicidad.

A su vez, un tema que se desprende de esta disputa, aunque no haya sido abordado de modo explícito por ambas figuras, estriba en el carácter performativo que se desprende de este *aenigma* cusano. Desde el punto de vista de la fenomenología de la donación, debemos sostener que el *eicon* *dei* cusano ofrece, del mismo modo que la alabanza dionisiana, una dimensión pragmática, puesto que, como bien indica Marion, el Cusano no hace más que ofrecernos una “praxis experimental” como vía para repensar el estatuto de la visibilidad. Y de este modo, sostenemos que esta propuesta cusana implica, no tanto una experiencia reglada por un lenguaje predicativo al modo de la metafísica, sino más bien, y como todo *aenigma*, una dimensión performativa que implica indicar, dirigir la consideración hacia un modo de lenguaje no-predicativo.⁹⁹⁶

⁹⁹⁴ Marion J.-L. (2016), “Seeing, or Seeing Oneself Seen: Nicholas of Cusa’s Contribution in *De visione dei*”, *Journal of Religion*, Vol. 96, p. 312.

⁹⁹⁵ Ibid. p. 325.

⁹⁹⁶ Para un estudio sobre la dimensión performativa del pensamiento cusano, cf. D’Amico, C. (2019), “El poder de la imagen: *aenigma*, teúrgia y performatividad”, en Cuozzo, G. & González Ríos (eds.) *Verbum et imago coincidunt. Il linguaggio come specchio vivo in Cusano*, Milano-Udinese, Mimesis, Bibliotheca Cusana, pp.17-32.

Consideraciones finales: El pensamiento cusano como una “fenomenología traslativa”

Al final de su obra *De venatione sapientiae*, el Cusano confiesa el carácter “(...) rudo aún y no plenamente depurado, de lo que han sido mis cacerías (...)”.⁹⁹⁷ Con esto, Nicolás pone de manifiesto uno de los puntos centrales de su pensamiento, pues toda reflexión, por más profunda y precisa que pueda llegar a ser, nunca puede alcanzar a comprender acabadamente aquello que busca. Así, el Cusano indica que “ningún nombre de entre todos los que pueden ser nombrados es propio de la causa de la grandeza, aunque su nombre no sea otro respecto de todo nombre nombrable y en todo nombre sea nombrado lo que permanece innombrable”.⁹⁹⁸

Apelando a la figura de Dionisio, el Cusano señala que se debe atender “(...) más al contenido intencional que a la fuerza de las palabras”.⁹⁹⁹ Con esto, Nicolás pretende mostrar su gesto especulativo fundamental, toda vez que la tarea filosófica implica “una reiterada repetición de todo aquello que se lleva dicho”.¹⁰⁰⁰ Aquí encontramos un punto central con el pensamiento de Marion, puesto que la filosofía, a juicio de Marion, se inscribe en una tarea marcada por un carácter paradójico. Así, la filosofía, por vía de la fenomenología, implica ofrecer una serie de consideraciones y profundizar sobre de la posibilidad de ciertos fenómenos que parece “contradecir” las reglas impuestas a los fenómenos. De allí que los fenómenos saturados como tales pretenden mostrar un campo de la fenomenicidad que va en contra del sentido común anclado en los objetos como paradigma de los fenómenos.

Quizás el pensamiento marioniano podría reducirse a este motivo central: no va de suyo que los fenómenos sean primariamente objetos. Y esto porque la filosofía, como tal, implica una repetición y una constante profundización de aquello que, de por sí, rehúsa a ser comprendido acabadamente como un objeto de nuestra experiencia. La repetición constante de los motivos centrales del filosofar, la imposibilidad de un nombre preciso, lejos de ser un problema, sostenemos que aparecen en el Cusano y en Marion como diversos modos de desarticular la idea de la filosofía como una tarea imposible, pero no por ello renunciable. En todo caso, la filosofía nos prepara para soportar la

⁹⁹⁷ *De ven. sap.* (h XII, n.124). Cf. Nicolás de Cusa, (2014), *La caza de la sabiduría*, España, Sígueme, Ed. Bilingüe, Trad. y Notas. Mariano Álvarez Gómez, p. 229.

⁹⁹⁸ *De ven sap.* (h XII, n.103). Cf. Nicolás de Cusa, (2014), *La caza de la sabiduría*, España, Sígueme, Ed. Bilingüe, Trad. y Notas. Mariano Álvarez Gómez, p. 197.

⁹⁹⁹ *De ven sap.* (h XII, n.97). Cf. *Ibíd.* p. 189.

¹⁰⁰⁰ *De ven sap.* (h XII, n.110). Cf. *Ibíd.* p. 211.

imposibilidad de apresar aquello que buscamos de un modo acabado. Y por ello creemos que la filosofía es para ambos autores, aunque de diversas maneras, una práctica de la imposibilidad.

Por todo esto, el pensamiento del Cusano ofrece, a nuestro juicio, una dinámica que, al reconocer la imposibilidad de la precisión, opera por vía de la “traslación”. Este movimiento puede verse a partir del empleo de los *aenigmae* que fuimos trabajando a lo largo de este capítulo. Puesto que, si bien estos ofrecen diversos modos experimentales de acercamiento a lo imposible en cuanto tal, con todo también ofrecen consideraciones positivas por vía de esta variación.

En términos de una fenomenología de la donación, podemos señalar que los *aenigmae* cusanos ofrecen una “praxis fenomenológica” de aquello que excede cualquier tipo de consideración objetual y óptica. Lo imposible, lo innombrable, adquieren aquí el carácter de un fenómeno excesivo. La alabanza, tanto en Dionisio como en el Cusano (y también en Agustín), o bien el vocablo enigmático *possesit*, implican un modo de expresar este exceso que, como pretendimos mostrar, pueden agruparse bajo lo que hemos denominado como “lenguaje de la saturación”.

Para sostener la posibilidad de una “fenomenología traslativa” por vía del pensamiento cusano, quisiera retomar unas palabras ya citadas por Falque, quien sostiene lo siguiente:

“(…) el Cusano usa metafórica y fenomenológicamente objetos de la cotidianeidad para hacer ver aquello que es aún de mayor complejidad, a saber, la *coincidentia oppositorum* misma”.¹⁰⁰¹

Como bien señala Falque aquí, el Cusano nos ofrece una consideración filosófica sobre una serie de objetos cotidianos, pero no con la idea de profundizar en ellos en cuanto objetos, sino para conducir nuestra comprensión hacia aquello que no se fenomenaliza en el objeto indicado, pero que no por ello debe escapar a una consideración. De este modo, vemos cómo en los *aenigmae* cusanos opera una suerte de “traslación” desde un sentido sensible y comprensible hacia aquello que excede toda comprensión. Con esto no se pretende sostener que el *aenigma* representa aquello que excede toda comprensión, sino que en la praxis experimental del *aenigma* mismo podemos ver, aunque de modo

¹⁰⁰¹ Ibid. p. 61.

conjetural, lo invisible que se ofrece en la visibilidad. Por ende, no habría dos fenómenos distintos, sino dos modos de manifestación. Lo invisible se da en lo visible por vía de esta traslación, ofreciendo así el reconocimiento de lo que excede en lo objetual. Dicho en clave de la propuesta marioniana, un pasaje del régimen objetual hacia el campo de la saturación.

De manera acertada, Falque observa este pasaje de un objeto cotidiano como ejemplo para dirigir la mirada hacia la *coincidentia oppositorum*. En el plano del decir, el Cusano nos indica que “los cazadores atendieron a la fuerza de la palabra, como si la palabra fuera una representación de la cosas. Pero (...) no son palabras tan precisas que la cosa no pueda ser nombrada con una palabra más precisa”.¹⁰⁰² Retomando las cuestiones del lenguaje de la saturación, podemos observar que en él también encontramos la imposibilidad de un nombre adecuado para el exceso, y ello porque los nombres competen a un tipo de lenguaje predicativo anclado en la garantía metafísica de los objetos. En el campo de la saturación, aquello que se pretende nombrar no puede reducirse bajo la certeza positiva de un objeto.

A la hora de apelar al término “traslativo” nos referimos al vocablo cusano *translative*. Este aparece de modo específico en el Cap. XVI del Libro I de *De docta ignorantia*. Allí, Nicolás pretende sostener que lo máximo absoluto se relaciona con todas las cosas de un modo traslativo, empleando para ello el ejemplo de la línea máxima en relación a todas las líneas. Este movimiento argumentativo se inscribe dentro del uso simbólico de las figuras matemáticas en *De docta ignorantia*, cuyo corazón especulativo se encuentra presente en la idea de “transposición” (*transsumptio*).¹⁰⁰³ Podemos notar el uso adverbial que el Cusano aplica a esta palabra, resaltando así el carácter activo de lo “máximo absoluto”, como también de los ejemplos empleados por el hombre para dar cuenta de estas consideraciones.

Sin embargo, lejos de concentrarnos en cómo opera este tema por vía de las figuras matemáticas, podemos detenernos en el Cap. XXIV de *De docta ignorantia*, pues allí encontramos una relación entre el lenguaje y lo “traslativo”. En este capítulo, el Cusano nos ofrece una serie de reflexiones sobre los límites y alcances del lenguaje a la hora de nombrar lo divino. Retomando una serie de elementos que ya hemos abordado, el Cusano

¹⁰⁰² *De ven sap.* (h XII, n.97). Cf. *Ibíd.* p. 189.

¹⁰⁰³ Cf. *De doc. ig.* I. c. XVI (h I n.42); Cf. Rusconi, C. (2012), *El uso simbólico de las figuras matemáticas en la metafísica de Nicolás de Cusa (1401-1464)*, Buenos Aires, Biblos.

indica que ningún nombre puede convenir a lo máximo absoluto.¹⁰⁰⁴ Y esto porque, tal como pudimos observar en las reflexiones acerca del *possesst*, ningún nombre puede aplicarse allí donde todo es uno. Dicho de otro modo, donde no hay objeto ni un movimiento impuesto por la razón, no puede haber predicación. Sin embargo, y como bien señala el Cusano, de estas consideraciones no se desprende un abandono del lenguaje en relación a lo divino, sino que más bien, podemos, decir, es donde comienzan las consideraciones hermenéuticas del pensamiento cusano. Si bien ningún nombre conviene a lo que excede toda proporción, con todo “parece que el nombre más cercano y más conveniente es unidad que todo unitariamente”.¹⁰⁰⁵ Del mismo modo que el lenguaje de la saturación que hemos propuesto para agrupar las reflexiones marionianas sobre el lenguaje, el Cusano pretende ofrecer modos, aunque no directos, por lo menos aproximativos de nombrar lo divino.

A partir de una consideración de la teología positiva, el Cusano señala que los nombres afirmativos referidos a lo divino operan “traslativamente” (*translative*), es decir, se aplican con referencia a las creaturas.¹⁰⁰⁶ Aunque, como el mismo Nicolás indica, esto no significa que las creaturas sean la causa de la conveniencia, sino que más bien esto es posible por la “potencia infinita respecto de las creaturas”.¹⁰⁰⁷ Aquí podemos observar entonces, la traslación que se opera por vía de la imposición de predicados positivos, y por el otro lado, la aceptación de una dimensión excesiva que, lejos de ser una excepcionalidad que encontramos a lo largo del análisis, funda toda posibilidad de imponer nombres o predicados positivos.

A su vez, esta dimensión excesiva subyacente a toda predicación es profundizada, como señala el Cusano, por la vía apofática o teología negativa. Ello se debe a que la negación o “remoción” (*remotio*) profundiza la dimensión inefable que se presupone en todo posible movimiento traslativo.¹⁰⁰⁸ Y por todo esto, el Cusano sostiene la teología negativa posee la virtud de vislumbrar la relación intrínseca entre Dios e infinitud, toda vez que se acentúa el carácter incognoscible de lo divino.¹⁰⁰⁹ Así, y ofreciéndonos una radicalización de la experiencia, el Cusano indica que Dios “se nos manifiesta

¹⁰⁰⁴ Cf. *De doc. ig.* I. c. XXIV (h I n.74).

¹⁰⁰⁵ *De doc. ig.* I. c. XXIV (h I n.75). Cf. Nicolás de Cusa, *Acerca de la docta ignorancia. Libro I: lo máximo absoluto*, Buenos Aires, Biblos, edición bilingüe, introd., trad. y notas Jorge Machetta & Claudia D’Amico, p. 111.

¹⁰⁰⁶ Cf. *De doc. ig.* I. c. XXIV (h I n.79).

¹⁰⁰⁷ *De doc. ig.* I. c. XXIV (h I n.79). Cf. *Ibíd.* p. 115.

¹⁰⁰⁸ Cf. *De doc. ig.* I. c. XXVI (h I n.87).

¹⁰⁰⁹ Cf. *De doc. ig.* I. c. XXVI (h I n.88).

incomprensiblemente para nosotros”.¹⁰¹⁰ Manifestación, aunque de lo incomprensible, ese es, a nuestro juicio, el nudo central de una posible fenomenología traslativa que, reconociendo el exceso, no abandona la posibilidad de comprender las variaciones que se dan en la saturación.

Por todo lo señalado, afirmamos que la noción de traslación ofrecida por el Cusano actúa como una suerte de reducción fenomenológica que, siguiendo el principio marioniano, descubre en cada movimiento aún más la donación fundante: “a tanta reducción, tanta donación”.¹⁰¹¹ Cuanto más profundizamos en los nombres de lo divino por vía de una traslación/reducción, cuanto más pretendemos alcanzar la *praecisio* imposible a la hora de nombrar lo divino, más vislumbramos la donación o exceso de la que estos vocablos provienen.

Con todo, y aunque inspirada originalmente por nuestra lectura de la recepción marioniana del Cusano, esta fenomenología traslativa encuentra su raíz en los análisis ofrecidas por Jean-Luc Marion acerca de la relación entre fenomenología y hermenéutica. En el §30 de *Certitudes négatives*, titulado “La double interprétation”, Marion pretende mostrar “la única fenomenicidad (...) Pues el objeto y el acontecimiento no se oponen como dos regiones separadas por un muro infranqueable (...): ellos varían el uno en el otro por tantas transiciones como sea posible”.¹⁰¹² Más allá de esta oposición, Marion pretende ofrecer una reconducción de esta variación entre objeto y acontecimiento a la “acontecencialidad” (*évènementialité*). Esta noción pretende definir al “fenómeno como dado en general”.¹⁰¹³ Con esto, Marion intenta dar cuenta, tanto de la variación hermenéutica entre objeto y acontecimiento, como también de una reconducción de este movimiento hermenéutico a su “única fenomenicidad”: la acontecencialidad del acontecimiento. Repitiendo y retraduciendo la tesis central de *Étant donné* a esta hermenéutica de la saturación, Marion indica que “el fenómeno solo aparece en la medida en que adviene”.¹⁰¹⁴

¹⁰¹⁰ *De doc. ig.* I. c. XXVI (h I n.89). Cf. *Ibíd.* p. 125.

¹⁰¹¹ Marion, J.-L. (1989), *Reduction et donation*, Paris, PUF, p. 303.

¹⁰¹² Marion, J.-L. (2010), *Certitudes négatives*, Paris, Grasset, p. 299. La traducción es nuestra.

¹⁰¹³ *Ibíd.* p. 308.

¹⁰¹⁴ *Ibíd.* p. 308. Cabe destacar que la cuestión de la hermenéutica en la fenomenología de la donación, tema que despertó durante mucho tiempo diversas críticas a causa de su supuesta ausencia, alcanza su mayor nivel de sistematicidad en *Reprise du donné* (2016). En nuestro caso, y con el fin de marcar una continuidad con los análisis desarrollados previamente, optamos por permanecer en el desarrollo incipiente de este tema elaborado en *Certitudes négatives*. Para un análisis ulterior de la variación hermenéutica, Cf. Marion, J.-L. (2016), *Reprise du donné*, Paris, PUF, pp. 59-97. Para un estudio exhaustivo sobre este tema, cf. Roggero, J. (2020), “Los cuatro niveles de la hermenéutica en la fenomenología de J.-L. Marion”, *Revista de Filosofía*. 45 (1), Universidad Complutense de Madrid, pp. 141-160.

Siguiendo lo anterior, podemos encontrar en la propuesta de Marion una traslación entre grados o niveles de la fenomenicidad que, en última instancia pueden ser reconducidos a esta “única fenomenicidad”: la donación. Solo a partir de ella puede explicarse el decrecimiento de la saturación de intuición, paradigma de la fenomenicidad, hacia la pobreza de intuición.¹⁰¹⁵ Tanto la variación hermenéutica como la traslación son movimientos que, en última instancia, responden a un exceso.

Por todo esto, queremos indicar que la expresión “fenomenología traslativa” pretende ofrecer una serie de herramientas para pensar (a) la variación hermenéutica entre los diversos niveles de los fenómenos, y a su vez, (b) mostrar que, tanto el pensamiento cusano como la fenomenología de Marion poseen un punto en común: todo fenómeno, más allá de sus diversos modos de manifestación, puede ser reconducido a una unidad de sentido que se encuentra a la base de sus variados modos de aparición. En el Cusano, como ya pudimos apreciar, todo fenómeno puede ser reconducido, de modo traslativo, hacia su unidad de sentido dada por lo máximo absoluto. En cuanto a Marion, toda hermenéutica de la saturación debe dar cuenta de la variación entre objetos y acontecimiento, como también mostrar a su vez la unidad sobre la subyace esta variación por vía de la “acontecibilidad del acontecimiento”. Esta última noción pretende sostener que todo lo que se muestra necesariamente debe darse. Y así, la donación actúa como el fundamento de la variación hermenéutica, pues solo desde ella pueden entenderse los diversos modos de fenomenicidad de los fenómenos.

A su vez, también podemos encontrar el mismo movimiento fenomenológico en los *aenigmae* cusanos, puesto que permiten remontar toda especulación filosófico-teológica desde lo sensible hacia una fenomenicidad excesiva que, en principio, no es dada de modo inmediato, y que solo puede ser alcanzada de un modo conjetural. Del mismo modo que Marion, este exceso debe verse como el paradigma de la fenomenicidad, y no como una excepcionalidad. En la propuesta de Nicolás esta reconducción opera entonces por vía de esta traslación que hemos intentado destacar.

Sostenemos que esta propuesta previamente señalada permite abordar y profundizar, tal como Falque y Marion han indicado, el estatuto del fenómeno. Dicho de otro modo, una fenomenología traslativa cuestiona el predominio de la objetualidad y la entidad como el paradigma de la fenomenicidad, mostrando así que, en rigor, debemos ubicar al exceso como esta “única fenomenicidad”. Esto significa remontarnos al

¹⁰¹⁵ Para este tema, cf. Marion, J.-L. (2005), “La banalité de la saturation”, en *Le visible et le révélé*, Paris, Cerf, pp. 157-182.

fundamento del aparecer de los fenómenos que se dan bajo un régimen objetual u óptico, con el fin de dilucidar, por vía de una variación fenoménica, el trasfondo excesivo o saturado que los constituye. Y esta variación puede ser profundizada, creemos, a partir del movimiento traslativo ofrecido por Nicolás de Cusa.

Conclusión

Si bien Marion no hizo del lenguaje un tema sistemático de su especulación, y en virtud de ello no formuló una fenomenología sistemática del lenguaje, con todo hemos buscado indagar diversas consideraciones que él mismo elaboró en variados lugares de su obra en torno a la relación entre exceso y lenguaje, o de modo más específico, entre saturación y lenguaje. Esto nos ha permitido componer o bien re-componer una suerte de propuesta marioniana del lenguaje, la cual hemos definido como un “lenguaje de la saturación”. Para ello, hemos buscado sostener dos cosas.

En primer lugar, que es posible sistematizar y profundizar los abordajes marionianos del lenguaje bajo uno de los puntos centrales de la *nouvelle phénoménologie*, es decir, la transformación del estatuto del fenómeno, ya no bajo el paradigma de la objetualidad o de la enticidad, sino más bien desde la noción de acontecimiento (*événement*). En Marion, dicho concepto puede subordinarse a la “saturación”, en la medida en que es un tipo de “fenómeno saturado” (*phénomène saturé*). Estas aproximaciones al “lenguaje de la saturación” aparecieron en el ámbito de un “lenguaje no-predicativo”.

En segundo lugar, hemos afirmado que esta posibilidad debía indagarse, primordialmente, a partir de su recepción de la tradición del neoplatonismo medieval cristiano. Para ello, hemos estudiado detenidamente la lectura que Marion ofrece de dos autores: Dionisio Areopagita y Nicolás de Cusa. A juicio de Marion, y en consonancia con esta transformación de la fenomenicidad de los fenómenos, el neoplatonismo cristiano medieval debía leerse como una instancia pre-metafísica. Y esto porque en dicha tradición nos encontramos, según Marion, un paso antes de la identificación onto-teológica entre *deus* y *esse*.¹⁰¹⁶ En nuestra investigación buscamos mostrar que esta recepción del neoplatonismo cristiano en la fenomenología de Jean-Luc Marion se enraíza en un problema compartido por ambas tradiciones: ¿cómo nombrar el exceso?

Así, hemos estudiado la presencia de la tradición del neoplatonismo cristiano medieval en la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion a partir de una indagación sobre los fundadores de la tradición fenomenológica: Husserl y Heidegger (Cap. I).

¹⁰¹⁶ Cf. Marion, J.-L. (2012), *La rigueur des choses*, Paris: Flammarion, pp. 211-213.

Esta vuelta a los orígenes de la tradición fenomenológica tuvo como hilo conductor el estudio de la relación entre fenomenología y teología. Y esto porque una de las diferencias fundamentales de la fenomenología histórica (Husserl y Heidegger) con la fenomenología francesa contemporánea puede cifrarse en la presencia de la patrística y de la teología mística como fuentes para tratar problemas estrictamente fenomenológicos. Si bien en la fenomenología histórica encontramos alusiones al neoplatonismo cristiano, es cierto también que no aparece como una fuente decisiva. Contrariamente, en la *nouvelle phénoménologie*, y sobre todo en Marion, el neoplatonismo cristiano, como hemos visto, ocupa un papel decisivo, toda vez que la fenomenología se enfrenta a fenómenos definidos por un exceso o demasía constitutiva, o dicho de otro modo, fenómenos que escapan a las operaciones constitutivas de la conciencia en su sentido trascendental.

Con todo, y como pudimos ver, la novedad de la *nouvelle phénoménologie* puede agruparse en diversas exploraciones. Todas estas lecturas presentan una suerte de acuerdo implícito que podría resumirse del siguiente modo: la reformulación del estatuto del fenómeno, ya no desde la perspectiva de la objetualidad y la enticidad, sino desde el acontecimiento, en tanto la noción que agrupa una serie de fenómenos definidos por un carácter excesivo.

En este sentido, sugerimos que la *nouvelle phénoménologie*, especialmente la obra de Marion (pero también el pensamiento de Jean-Louis Chrétien y Emmanuel Falque), puede ser leída desde una suerte de “giro neoplatónico”, retomando la metáfora del giro, tan cara en los intentos de reconstrucción histórica de estos nuevos pensadores franceses.¹⁰¹⁷ Con esta noción de giro pretendimos mostrar la pregnancia y fuerza que la tradición neoplatónica ejerce sobre ciertos temas caros a ciertos autores de la fenomenología francesa contemporánea, como son el lenguaje y la invisibilidad. A su vez, estos temas pueden agruparse en una cuestión aún más general: el exceso.

Como hemos señalado, ciertos autores de la fenomenología acuden al neoplatonismo, toda vez que esta tradición brinda herramientas para pensar fenómenos que no pueden reducirse ni a la objetualidad ni a la enticidad. Sin embargo, también mostramos ciertas limitaciones frente a la metáfora del “giro”. Y esto porque, si bien el giro implica una vuelta o atención especial frente a determinada tradición, también es cierto que en este caso el “giro” no se ajusta en sentido estricto al fenómeno de la

¹⁰¹⁷ Entre estos nombres, como pudimos ver, entran el “giro teológico” (Janicaud), el “giro levinasiano” (Benoist), y hasta el “giro realista” (Thomas-Fogiel).

recepción. Lo que se pone en juego aquí no es tanto un giro hacia el neoplatonismo cristiano, sino más bien una recepción de la mencionada tradición.

En esta dirección, el problema del exceso nos permitió ofrecer un recorrido de la obra de Marion en su conjunto (Cap. II). Desde sus escritos tempranos hasta sus últimas formulaciones, encontramos en el pensamiento de Marion un esfuerzo por describir y poner de manifiesto ciertos fenómenos que aparecen estrechamente vinculados a un exceso de intuición. Comenzando por la paradoja cristológica en *L'ïdole et la distance* (1977) hasta sus últimas consideraciones sobre el fenómeno de la revelación como “concepto que contradice el concepto”,¹⁰¹⁸ encontramos una cooperación entre fenomenología y teología a la hora de describir fenómenos excesivos. Este apoyo mutuo entre fenomenología y teología adquiere, como vimos, un lugar destacado en *Dieu sans l'être* (1982), en la medida en que Marion desarticula la relación entre *Deus* y *esse*. Esto significa que no va de suyo que Dios deba ser pensado en el horizonte del ser.¹⁰¹⁹

Para profundizar esta propuesta teológica, mostramos que Marion retoma el binomio “ídolo-ícono” iniciado en *L'ïdole et la distance* (1977), aunque en *Dieu sans l'être* a partir de una lectura estrictamente fenomenológica. Ídolo e ícono serán ahora dos modos de la visibilidad.¹⁰²⁰ Y siendo aún más radical, Marion mostrará cómo el ícono ofrece una inversión de la visibilidad, y por ende, un cuestionamiento al concepto fenomenológico de intencionalidad en su versión trascendental.

Este tema tuvo una fortuna y sistematización en la posterior concepción del ícono como un tipo de fenómeno saturado en *Étant donné* (1997).¹⁰²¹ Aquí nuevamente vemos una cooperación productiva entre fenomenología y teología, en la medida en que una noción de origen teológico, como es el caso del ícono, permite expandir los horizontes de la fenomenicidad de los fenómenos, como así también repensar y ampliar el concepto fenomenológico de intencionalidad. La relación entre fenomenología y teología propuesta por Marion en *Dieu sans l'être* se traduce así en la pretensión de una “fenomenología comparada del ídolo y del ícono (...) dos modos de aprehensión de lo divino en la visibilidad”.¹⁰²²

¹⁰¹⁸ Marion, J.-L. (2016), *Givenness and Revelation*, Great Britain, Oxford University Press, p. 4.

¹⁰¹⁹ Cf. Marion, J.-L. (1982), *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, pp. 9-11.

¹⁰²⁰ Cf. *Ibid.* pp. 16-18.

¹⁰²¹ Cf. Marion, J.-L. (2013), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, pp. 380-383.

¹⁰²² Marion, J.-L. (1982), *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, pp. 17-18.

A través de todos estos momentos en la obra de Marion, intentamos mostrar cómo la noción de exceso puede officiar como un hilo conductor para recomponer la relación entre fenomenología y teología en su pensamiento. A su vez, este concepto puede servir como una clave de lectura historiográfica, esto es, como el modo en el que Marion recupera diversos momentos de la historia de la filosofía, es decir, como una idea que vertebra su mirada de la historia de la filosofía. Como pudimos apreciar en *Étant donné*, Marion ofrece una historia de los fenómenos saturados. Allí aparecen Descartes (la idea de infinito), Kant (lo sublime) y Husserl (la conciencia inmanente del tiempo) como pensadores que pusieron de manifiesto determinados fenómenos saturados.¹⁰²³

Ante esto, observamos dos elementos interesantes. Por un lado, que estos pensadores, pese a estar dentro de la metafísica, también ofrecen la posibilidad de explicitar el campo de la saturación. Esto lo podemos definir como el carácter bifronte de las lecturas de Marion sobre la historia de la filosofía. Esto significa que todo autor puede, o bien ofrecer una lectura metafísica, pero también su contrapartida. Dicho de otro modo, podemos apreciar en los casos de Kant y Husserl cómo Marion piensa con y contra la tradición. Y esto porque, si bien Marion es sumamente crítico de toda postura trascendental, eso no implica sin embargo que se prive de extraer elementos para su fenomenología de la donación en aquella filosofía que él mismo critica. Por otro lado, que la saturación aparece, no solo como un campo de la fenomenicidad que debe ser desplegado (tal como pretende Marion al formular su fenomenología de la donación), sino también como una verdadera clave de lectura. Tal como podemos ver en estos *trois exemples* (Descartes, Kant y Husserl, pero también autores del neoplatonismo cristiano), la saturación como tal es un problema que puede vislumbrarse a lo largo de la historia de la filosofía en su conjunto. Por todo esto, sostenemos que en Marion la historia de la filosofía no adopta el carácter de un anecdótico, sino más bien como una fuente para la producción de su propia fenomenología.

La recepción practicada por Marion del neoplatonismo cristiano la hemos abordado en dos momentos. En un primer momento, hemos intentado recomponer de modo sistemático la lectura fenomenológica elaborada por Marion de la teología mística de Dionisio Areopagita (Cap. III). A los fines de comenzar con dicha recepción, indicamos la recuperación de Dionisio en un ámbito un tanto curioso, como es la *Retractatio* ofrecida por Marion sobre la supuesta onto-teo-ología del pensamiento de

¹⁰²³ Cf. Marion, J.-L. (2013), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, pp. 305-306.

Tomás de Aquino sostenida en la primera edición de *Dieu sans l'être* (1982). ¿Cómo salvar a Tomás de dicha acusación? Curiosamente, mostrando su deuda con la teología de Dionisio.¹⁰²⁴ Sin embargo, esta mención no es el primer momento, aunque sí un punto decisivo de la recepción practicada por Marion de su pensamiento, toda vez que Dionisio irrumpe como un elemento decisivo para salvaguardar a Tomás de la onto-teo-logía. En términos generales, podemos sostener que Dionisio aparece como un pensador radical en la fenomenología de Jean-Luc Marion. Y ello por diversos motivos.

Desde la posibilidad de un “discurso de la distancia” y el correspondiente lenguaje no-predicativo de la alabanza en *L'Idole et la distance* (1977),¹⁰²⁵ hasta la “teología pragmática de la ausencia” en *De surcroît* (2001) y el lenguaje pragmático que se pone en juego en la teología mística de Dionisio,¹⁰²⁶ todo esto da cuenta de un pensador que acude para repensar una serie de puntos capitales de la historia de la filosofía, tal como son la relación entre filosofía y teología y el vínculo entre filosofía y metafísica. En este sentido, Dionisio ofrece la posibilidad de una teología que escape de la concepción onto-teo-lógica. Y ello porque, según Marion, su propuesta teológica se corre del entramado metafísico de la predicación. Si la metafísica puede definirse como una disciplina que apela a conceptos por vía de un lenguaje predicativo que encierra a Dios bajo un ídolo/concepto, entonces Dionisio abre las puertas para pensar de un modo nuevo la relación entre filosofía/fenomenología y teología. Esto permitiría el pasaje de una teología metafísica anclada en una postura idolátrica hacia una teología no-metafísica de carácter icónico.¹⁰²⁷

Desde esta perspectiva, hemos sostenido la posibilidad de un “lenguaje de la saturación” por vía de la recepción de la teología de Dionisio Areopagita. Esto implica brindar un lenguaje que cumpla con los requisitos de descripción de un lenguaje saturado, esto es, todo fenómeno definido por un exceso de intuición frente al concepto. Este lenguaje es no-predicativo, en la medida en que intenta nombrar algo que excede el campo de la objetualidad. La alabanza pretende, no tanto “hablar de”, como “hablar a”, toda vez que esta se articula por vía de los operadores lingüísticos “como” y “en calidad de”.¹⁰²⁸ Esto también lo hemos abordado al estudiar, aunque en menor medida, la recepción que

¹⁰²⁴ Cf. Marion, J.-L. (1982), “Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie”, en *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, pp. 307-308.

¹⁰²⁵ Cf. Marion, J.-L. (2013), *L'Idole et la distance*, Paris, Grasset & Fasquelle, pp. 227-244.

¹⁰²⁶ Cf. Marion, J.-L. (2001), *De surcroît: études sur les phénomènes saturés*. Paris, PUF, pp. 168-189.

¹⁰²⁷ Cf. Marion, J.-L. (2013), *L'Idole et la distance*, Paris, Grasset & Fasquelle, pp. 38-46.

¹⁰²⁸ Cf. *Ibid.* pp. 234-235.

realiza Marion de las *Confessiones* de Agustín. Según Marion, las notas de la alabanza analizadas en el caso de Dionisio pueden ensamblarse con la estructura de la *confessio* agustiniana.¹⁰²⁹ Y con esto podemos sostener que la alabanza aparece como un hilo conductor que atraviesa las lecturas marionianas del neoplatonismo cristiano. Expandiendo esta clave de lectura ofrecida por Marion del neoplatonismo cristiano, en el Capítulo IV ofrecemos una lectura de la *scientia laudis* desarrollada en el *De venatione sapientiae* (1462) de Nicolás de Cusa.¹⁰³⁰

Ahora bien, en el contexto de este Capítulo III el “lenguaje de la saturación” también pudo ser explorado a través del problema de la causalidad. Como el mismo Marion muestra, la αἰτία dionisiana nos pone frente a una relectura del problema de la causalidad que no puede traducirse en términos metafísicos.¹⁰³¹ Esto nos permitió, por un lado, mostrar la novedad de esta lectura marioniana de la causalidad dionisiana frente a las críticas fenomenológicas a la causalidad. Así, mostramos que la causalidad descrita por Heidegger en *Die onto-teo-logische Verfassung der Metaphysik* (1957) dista mucho de poder asimilarse a la propuesta de Dionisio. En otras palabras: la concepción neoplatónica de causalidad que se desprende de la propuesta dionisiana no puede ser asimilada bajo a la concepción heideggeriana de la historia de la metafísica. Y esto nos llevó a sostener que la lectura marioniana de la αἰτία dionisiana puede interpretarse como un modo de causalidad no/pre-metafísica.¹⁰³² Con esta propuesta intentamos profundizar en el lenguaje no-predicativo observado por Marion, y que nosotros pretendemos sistematizar bajo el título de “lenguaje de la saturación”. En este contexto, causalidad y lenguaje se anudaron bajo esta re-interpretación de la αἰτία dionisiana, toda vez que “Dionisio marca esta empresa de descalificación del juego predicativo a partir de la trascendencia de la causa”.¹⁰³³ Así, la αἰτία dionisiana trastoca el lenguaje predicativo y la pretensión metafísica de reducir todo fenómeno a la objetualidad, esto es, a un determinado fenómeno plausible de ser definido por ciertas notas que se predicán del mismo. Y esto porque Marion, como mostramos, retraduce la αἰτία dionisiana, ya como “causa”, sino como el “Requerido”, esto es, el destinatario de la alabanza. Desde esta perspectiva, la causalidad metafísica queda destituida frente a estos fenómenos excesivos

¹⁰²⁹ Cf. Marion, J.-L. (2008), *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Paris, PUF, pp. 27-28.

¹⁰³⁰ Cf. *De ven. sap.* c. 18 (h XII, n. 53).

¹⁰³¹ Marion, J.-L. (2013), *L'Idole et la distance*, Paris, Grasset & Fasquelle, pp. 206-207.

¹⁰³² Esto mismo lo hemos sostenido también en Pizzi, M. “Aitia y lenguaje: una reformulación de la causalidad dionisiana en la fenomenología de Jean-Luc Marion”, en *Endoxa. Revista Internacional de Filosofía* (aprobado/en prensa).

¹⁰³³ Marion, J.-L. (2013), *L'Idole et la distance*, Paris, Grasset & Fasquelle, p. 197.

que pretende describir la alabanza. Tal como Marion señala en *De surcroît* (2001), la αἰτία dionisiana fenomenaliza la (a) ausencia, en tanto ningún vocablo puede nombrar a lo divino y (b) provee un lenguaje pragmático, toda vez que rechaza cualquier pretensión de formular enunciados en términos de correspondencia (representaciones), es decir, cualquier tipo de lenguaje predicativo.¹⁰³⁴

Todas estas aproximaciones ofrecidas por Marion del pensamiento de Dionisio Areopagita configuran, a nuestro juicio, los rudimentos de lo que hemos denominado como “lenguaje de la saturación”. Esto muestra que, lejos de ser una tradición más, el neoplatonismo cristiano, y en este caso Dionisio, aparece como una fuente de reflexión sobre temas capitales de la fenomenología, léase: ¿cómo denominar los fenómenos saturados?

Como segundo momento de esta recepción del neoplatonismo cristiano en la fenomenología de la donación de Marion, nos encontramos con el problema de la invisibilidad. Este concepto pretende describir un campo de fenómenos que exceden las condiciones impuestas por la visibilidad. Si los fenómenos no pueden reducirse a la objetualidad, entonces también debe ser puesto en duda el primado de la visibilidad como acceso originario a los fenómenos. En este contexto, irrumpe la recepción practicada por Marion del pensamiento de Nicolás de Cusa (Cap. IV).

Esta recepción tiene, como pudimos ver, dos momentos. En primer lugar, la lectura ofrecida por Marion en *Certitudes négatives* (2010) del vocablo enigmático *possest*, neologismo explorado por Nicolás de Cusa en su *Triologus de possest* (1460). Esta temática, como vimos, se inscribe en una discusión más amplia sobre los conceptos de posibilidad e imposibilidad en fenomenología. Baste recordar cómo el problema de la posibilidad aparece en Marion ya en *Étant donné*, al formular la Revelación como fenómeno saturado por excelencia.¹⁰³⁵ Allí, Marion señala, en un gesto cercano a Heidegger, que la fenomenología solo debe abordar la posibilidad de los fenómenos, y no su realidad efectiva.¹⁰³⁶ En este contexto, la Revelación solo compete al fenomenólogo en cuanto a su posibilidad, mientras que su realidad efectiva es, según Marion, cuestión de la teología en sí misma.¹⁰³⁷ No obstante, esto no quita que ambas disciplinas se nutran en una relación e intercambio de perspectivas.

¹⁰³⁴ Marion, J.-L. (2001), *De Surcroît: Études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, p. 168.

¹⁰³⁵ Cf. Marion, J.-L. (2013), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, pp. 383-384.

¹⁰³⁶ Cf. Heidegger, M. (1977), *Sein und Zeit*, Band 2, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, pp. 28-29.

¹⁰³⁷ Cf. Marion, J.-L. (2013), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, p. 385.

En el marco de los problemas concernientes al estatuto fenomenológico de la posibilidad, Marion trae a colación la entonación que este concepto adquiere en la perspectiva cusana, tal como puede apreciarse en el neologismo *possest* acuñado por Nicolás. Según Marion, la propuesta del Cusano acerca de la posibilidad no puede asimilarse directamente a los derroteros sobre este tema elaborados por la historia de la metafísica.¹⁰³⁸ Y ello porque, tal como pretende mostrar Marion, de la propuesta de Nicolás se sigue una inversión radical del argumento ontológico, toda vez que “en Dios, la posibilidad (...) consiste en sobrepasar la imposibilidad (para nosotros) haciéndola posible (para él)”.¹⁰³⁹ Desde el horizonte fenomenológico de Marion, el Cusano no pretende ofrecer pruebas para demostrar la existencia de Dios, sino más bien mostrar cómo Dios debe concebirse como “posibilidad increada”.¹⁰⁴⁰ Y de esto concluye Marion que, lejos de definirse por una negatividad o privación de manifestación, Dios debe concebirse fenomenológicamente desde la imposibilidad.¹⁰⁴¹ Con esto Marion pretende mostrar algo semejante a las críticas ofrecidas al fenómeno saturado. La saturación, lejos de ser una suerte de hiperbolización excepcional de los fenómenos, o peor aún, algo que nunca se da como tal, implica una “contra-experiencia” (*contre-expérience*).¹⁰⁴² Dicho de otro modo, de la imposibilidad de Dios no se deriva su no-manifestación, sino más bien su manifestación como imposible para nosotros.¹⁰⁴³

De esta manera, sostenemos que la recepción marioniana del *possest* cusano aparece como un modo de nombrar el exceso constitutivo de los fenómenos saturados, aunque bajo la noción de *certitude négative*.¹⁰⁴⁴ Al igual que la alabanza dionisiana, afirmamos que el *possest* puede officiar como una ampliación del “lenguaje de la saturación”.

En segundo lugar, y ya en el campo propiamente dicho de los fenómenos invisibles, cabe destacar la lectura elaborada por Marion del *De visione dei* (1453) de Nicolás de Cusa. Aquí debemos remarcar que, lejos de ser un tema abordado exclusivamente por Marion, este opúsculo cusano fue y sigue siendo una fuente de debate en la misma fenomenología francesa contemporánea. La controversia entre Emmanuel

¹⁰³⁸ Cf. Marion, J.-L. (2010), *Certitudes négatives*, Paris, Grasset, pp. 117-118.

¹⁰³⁹ *Ibid.*, p. 118.

¹⁰⁴⁰ *De poss.* (h XI/2 n. 28): “Increata possibilitas est ipsum possest”.

¹⁰⁴¹ Marion, J.-L. (2010), *Certitudes négatives*, Paris, Grasset, pp. 112-113.

¹⁰⁴² Cf. *Ibid.* p. 109.

¹⁰⁴³ Cf. *Ibid.* p. 111.

¹⁰⁴⁴ Cf. Pizzi, M. (2020), “la certeza negativa a la luz del vocablo cusano *possest*: aportes para un lenguaje de la saturación”, en Roggero, Jorge. (ed.), *El fenómeno saturado. La excedencia de la donación en la fenomenología de Jean-Luc Marion*, Buenos Aires, SB, Colección “Post-visión”, 2020, pp. 191-200.

Falque y Jean-Luc Marion acerca del estatuto fenomenológico del *eicona dei* cusano da cuenta de esta pregnancia y vivacidad del pensamiento cusano en la fenomenología. Mientras que para Marion el *eicona dei* cusano oficia como un antecedente de su concepción fenomenológica del ícono como fenómeno saturado, Falque sostiene enfáticamente que el *eicona dei* cusano debe comprenderse como un “cuadro” (*tableau*). Más allá de estas divergencias, pudimos observar la necesidad de ampliar los límites de la fenomenicidad, pues ambos hacen hincapié en el *eicona dei* como una praxis experimental. Falque pone el acento en la experiencia comunitaria que se desprende del *aenigma* cusano como un “cuadro”,¹⁰⁴⁵ siguiendo así las líneas de su *phénoménologie de l'ordinaire*.¹⁰⁴⁶ Marion insiste en el *eicona dei* como una praxis experimental que permite desarticular el predominio de los objetos como fenomenicidad privilegiada. Pues Marion, en un gesto propio de su pensamiento, ubica al Cusano como un antecedente de su propuesta fenomenológica, toda vez que “la intencionalidad del ícono opera desde un principio en términos de lo que he tematizado en otra parte como la reducción a lo dado y la reducción erótica”.¹⁰⁴⁷

En un gesto crítico frente a este debate, hemos sostenido la posibilidad de concebirlo como una suerte de *concordantia philosophorum*, en tanto ambas perspectivas pueden concebirse como *coniecturae*, esto es, como aserciones positivas de lo verdadero en la alteridad.

De esta discusión acerca del estatuto fenomenológico del *eicona dei* cusano, hemos sostenido, aunque de modo preliminar, la posibilidad de elaborar una “fenomenología traslativa”. En este sentido, retomamos el término *translative*, tal como aparece en *De docta ignorantia*, I, 16¹⁰⁴⁸ Afirmamos que en los *aenigmae* cusanos se pone de manifiesto una suerte de “traslación” desde un sentido sensible y comprensible hacia aquello que excede toda comprensión. En la praxis experimental del *aenigma* del *eicona dei* podemos ver, aunque de modo conjetural, lo invisible que se ofrece en la visibilidad. De este modo, no habría dos fenómenos distintos, sino dos modos de manifestación de una única y misma verdad. Desde un punto de vista fenomenológico y hermenéutico, lo invisible se da en lo visible por vía de esta traslación, ofreciendo así el

¹⁰⁴⁵ Cf. Falque, E (2014), “L’Omnivoyant. Fraternité et vision de Dieu chez Nicolas de Cues”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 98, p. 48.

¹⁰⁴⁶ Cf. Falque, E. (2003), “Phénoménologie de l’extraordinaire”, *Philosophie*, Editions de Minuit, p. 55.

¹⁰⁴⁷ Marion J.-L. (2016), “Seeing, or Seeing Oneself Seen: Nicholas of Cusa’s Contribution in *De visione dei*”, *Journal of Religion*, Vol. 96 p. 330.

¹⁰⁴⁸ Para el empleo el Cusano del término *translative* en relación a los nombres afirmativos referidos a lo divino, cf. *De doc. ig.* I. c. XXIV (h In.79).

reconocimiento de lo que excede en lo objetual. Siguiendo la idea cusana de Dios como aquello que “se nos manifiesta incomprensiblemente para nosotros”,¹⁰⁴⁹ sostenemos que (a) esta manifestación de lo incomprensible puede operar como un elemento central de una posible fenomenología traslativa, toda vez que reconociéndose el exceso constitutivo de los fenómenos, no se abandona la posibilidad de comprender las variaciones que el fenómeno saturado implica por principio. A nuestro juicio, la traslación ofrecida por el Cusano puede leerse como una suerte de reducción fenomenológica que en cada manifestación y sus diversas manifestaciones no deja de reconocer la donación fundante, o siguiendo el “principio de los principios” reformulado por Marion: “a tanta reducción, tanta donación”.¹⁰⁵⁰

Por esto, creemos que la propuesta cusana permite ofrecer herramientas para explicar el pasaje del régimen objetual hacia el campo de la saturación expresado por Marion en *Certitudes négatives* (2010). Si sostenemos que “(...) el objeto y el acontecimiento no se oponen como dos regiones separadas por un muro infranqueable (...): ellos varían el uno en el otro por tantas transiciones como sea posible”,¹⁰⁵¹ entonces la fenomenología traslativa, inspirada en la noción cusana de traslación, permitiría pensar dos cuestiones. Por un lado, la variación hermenéutica entre los diversos niveles de los fenómenos. Y por el otro, mostrar una *concordantia* entre el pensamiento cusano y la fenomenología de Marion, toda vez que los fenómenos, más allá de sus diversos modos de manifestación, pueden ser reconducidos a una unidad de sentido que se encuentra a la base de sus variados modos de aparición. Pues, a juicio de Marion, de lo que se trata es de pensar las diversas entonaciones de una “única fenomenicidad” (*unique phénoménalité*), que, como tal, permanece en el campo de lo invisible, esto es, del exceso y la saturación.¹⁰⁵²

Para concluir, hemos explorado el “lenguaje de la saturación” a partir de la recepción del pensamiento de Dionisio Areopagita y de Nicolás de Cusa en la fenomenología de la donación de Marion. Y, en esto, la propuesta de una “fenomenología traslativa”, como un intento de repensar problemas hermenéuticos que se desprenden en la fenomenología de Marion de la recepción del pensamiento de Nicolás de Cusa, han

¹⁰⁴⁹ *De doc. ig.* I. c. XXVI (h I n.89). Cf. *Ibíd.* p. 125.

¹⁰⁵⁰ Marion, J.-L. (1989), *Reduction et donation*, Paris, PUF, p. 303.

¹⁰⁵¹ Marion, J.-L. (2010), *Certitudes négatives*, Paris, Grasset, p. 299.

¹⁰⁵² Cf. *Ibíd.* p. 299.

sido los aportes que hemos intentado poner de manifiesto en la presente investigación doctoral.

Bibliografía

1. Fuentes principales

Jean-Luc Marion

Marion, J.-L. (2020), *D'ailleurs. La révélation*, Paris, Grasset.

----- (2016), "Seeing, or Seeing Oneself Seen: Nicholas of Cusa's Contribution in *De visione dei*", *Journal of Religion*, Vol. 96, pp. 305-331.

----- (2016), *Givenness and Revelations*, Great Britain, Oxford University Press.

----- (2016), *Reprise du donné*, Paris, PUF, Épipiméthée.

----- (2014), *Courbet ou la peinture à l'œil*, Paris, Flammarion.

----- (2014), "Foi et raison, Jean-Luc Marion et Laurence Devillars", en *Études*, 2 (2014), pp. 67-76.

----- (2013), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF.

----- (2013), *L'Idole et la distance. "Cinq études"*, Paris, Grasset & Fasquelle.

----- (2013), *La croisée du visible*, Paris, PUF.

----- (2013), *Sur le pensée passive de Descartes*, Paris, PUF.

----- (2013), "Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie", en *Dieu sans l'être*, Paris, PUF, Quadrige pp. 279-332.

----- (2012), *La rigueur des choses*, Paris: Flammarion.

----- (2012), *Figures de la phénoménologie, Husserl, Heidegger, Levinas, Henry y Derrida*, Paris, Vrin.

----- (2012), "La question de l'inconditionnel", en: Capelle-Dumont, P. (ed.), *Dieu en tant que Dieu*, Paris: Cerf, pp. 239-261.

----- (2010), *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF.

----- (2010), *Certitudes négatives*, Paris, Grasset.

----- (2010), *Le visible et le révélé*, Paris, Cerf.

----- (2008), *Au Lieu de Soi. L'approche de Saint Augustin*, Paris, PUF.

----- (2006), "Denys L'Aréopagite", en Laurent, J. / Romano, C. (ed). *Le néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, Paris, Épipiméthée, pp. 187-200.

----- (2005), *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*, Buenos Aires, Jorge Baduino Ediciones, UNSAM Serie Humanidades.

- (2003), *Le phénomène érotique*. “Six méditation sur l’amour”, Paris, Grasset.
- (2001), *De surcroît: études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF.
- (1986), *Prolégomènes à la charité*, Paris, La différence.
- (1982), *Dieu sans l’être*, Paris, Fayard.
- (1972), “Les deux volontés du Christ selon Saint Maxime le Confesseur”, en *Résurrection. Revue de doctrine Chrétienne*, 41, pp. 48-66.
- (1971), “Distance et Louange. Du concept de Réquisit (aitia) aus status trinitaire du langage theologique selon Denys le Mystique”, en *Résurrection. Revue de doctrine chrétienne*, Paris, pp. 89-118.
- (1969), “Distance et béatitude. Sur le mot capacitas chez Saint Augustin”, en *Résurrection. Revue de doctrine Chrétienne*, 29, pp. 58-80.

Traducciones empleadas

- Marion, J.-L. (1993), *Prolegómenos a la caridad*, Madrid, Caparrós, Trad. Carlos Díaz.
- (1999), *El ídolo y la distancia*. “Cinco estudios”, Salamanca, Sígueme, Trad. Sebastián M. Pascual & Nadia Latrille.
- (2008), *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, Madrid, Síntesis, Trad., presentación y Notas, Javier Bassas Vila.
- (2010), *Dios sin el ser*, Madrid, Ellago, Trad. Daniel Barreto González, Javier Bassas Vila & Carlos Enrique Restrepo.

Dionisio Areopagita

- Pseudo-Dionysius Areopagita. (1990) *Corpus Dionysiacum I. De divinis nominibus*. Hrsg. von Suchla B.R., *Patristische Texte und Studien*, 33, Berlin, New York, Walter de Gruyter.
- (1990) *Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae*. Hrsg. von Brennecke, C. & Mühlenberg, E. *Patristischen Kommission*, Berlin, Boston, Walter de Gruyter.

Traducciones empleadas

- Dionisio Areopagita. (2008), *La jerarquía celestial/ La jerarquía eclesiástica/ La teología mística / Epístolas*, Trad. y Notas, Pablo Cavallero, Buenos Aires, Losada.
- (2007), *Los nombres divinos*, Trad. y Notas, Pablo Cavallero, Buenos Aires, Losada.

Nicolás de Cusa

Nicolai de Cusa, *Opera Omnia* iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita (h):

- De doc. Ig.*: De docta ignorantia (h I, ed. R. Klibansky et E. Hoffmann, Lipsiae, 1932).
- De con.*: De coniecturis (h III, ed. J. Koch, C. Bormann et J.G. Senger. Hamburgi, 1972).
- De vis. dei.*: De visione dei (h VI, ed. A. D. Riemann, Hamburgi, 2000).
- De ludo.*: Dialogus de ludo globi (h IX, ed. J.G. Senger, Hamburgi, 1998).
- De beryl.*: De beryllo (h XI/1, ed. J.G. Senger et C. Bormann, Hamburgi, 1988)
- De poss.*: De possesset (h XI/2, ed. R. Steiger, Hamburgi, 1973).
- Comp.*: Compendium (h XI/3, ed. B. Decker et K. Bormann, Hamburgi, 1964).
- De ven. sap.*: De venatione sapientiae (h XII, ed. R. Klibansky et J. G. Senger, Hamburgi, 1982)

Traducciones empleados

De Cusa, N. (2014), *La caza de la sabiduría*, España, Sígueme, Ed. Bilingüe, Trad. y Notas. Mariano Álvarez Gómez.

----- (2009), *Acerca de la docta ignorancia*. “Libro III: Lo máximo absoluto y a la vez contracto”, Ed. Bilingüe, Trad. y notas, Jorge M. Macheta & Ezequiel Ludueña.

----- (2004), *Acerca de la docta ignorancia*, “Libro II: Lo máximo contracto o universo”, Edición bilingüe, Buenos Aires, Biblos, Intr. Trad. y notas, Jorge M. Machetta, Claudia D´Amico y Silvia Manzo.

----- (2003), *Acerca de la docta ignorancia*, “Libro I: Lo máximo absoluto”, Edición bilingüe, Buenos Aires, Biblos, Intr. Trad. y notas, Jorge M. Machetta & Claudia D´Amico.

rgui, 1982).

2. Fuentes de la tradición

Platón

Plato, *Resp. Opera*, rec. I. Burnet, Oxonii, 1900-1907, Tomus IV, pp. 327-621.

Traducciones empleadas

Platón. (2005), *República*, Buenos Aires, Losada, Introd. Trad. y Notas, Claudia Mársico.

Aristóteles

Aristotelis, *Rhetorica*, Opera, ex rec. I Bekkeri, ed. Academia Regia Borussica, Berlin 1831 et sqq, pp. 1354-1447.

Traducciones empleadas

Aristóteles. (2005), *Rétorica*, Madrid, Gredos. Introd. y Trad. Quintín Racionero.

Agustín

Confessiones, CCSL XXVII, ed. Verheijen, Turnholti, 1981.

De Trinitate, CCSL L et L_A, W. J. Mountain-F. Glorie, Turnholti, 1968.

Traducciones empleadas

Agustín. (2005), *Confesiones*, Buenos Aires, Losada, Estudio preliminar, traducción directa y notas, Silvia Magnavacca.

Juan Damasceno

Damasceno, J. (1975), *Contra imaginum calumniatores orationes tres*, en *Die Schriften des Johanness von Damaskos*, 3, Berlin.

Alberto Magno

Alberti Magni, (1978), *Opera omnia*, t. XXXVII/2: *Super Dionysii mysticam theologiam et Epistulas*, ed. Paulus Simon ad fidem codicum manuscriptorum apparatu critico notis prolegomenis indicibus instruenda cur. Inst. Alberti Magni Coloniense, Monasterii Westfalorum in aedibus Aschendorff.

Tomás de Aquino

Thomae Aquinatis, *Opera omnia* iussu impensaue Leonis XIII P. M. Edita, tom. I sqq., Romae, 1882, sqq.

Summae theologiae. tom. IV-XIII, 1888, 1906.

Summa contra gentiles. Sancti Thomae Aquinatis doctoris Angelici Opera omnia, iussu edita Leonis XIII. P. M. 13.

In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio. Ed. C. Pera, P. Caramello, C. Mazzantini, Marietti, Taurini-Romae, 1950.

Quaestiones disputatae de potentia, Ed. P. M. Pession, 10^a ed.; Marietti, Taurini-Romae, 1965, p. 1-276.

Descartes

Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, AT, Vol. X, ed. Adam, C. Tannery, P. Paris, Vrin.

Pascal

Pascal, B. (2015), *Pensées*, Paris, Flammarion.

Leibniz

Leibniz, W. (1875-1890), “Monadologie”. *Die philosophischen Schriften*, ed. Gerhardt, Wiedeman Buchhandlung, Berlín, GP IV 607-623.

----- (1875-1890) “Principes de la nature et de la grâce”. *Die philosophischen Schriften*, ed. Gerhardt, Wiedeman Buchhandlung, Berlín, GP VI 598-606.

Kant

Kant, I. (2013), *Versuch, den Begriff der negativen Größen in der Weltweisheit einzuführen*. Berlin, Holziner Verlag.

----- (1974), *Kritik der Urteilskraft*, Hamburg, Felix Meiner.

----- (1956), *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Felix Meiner.

Traducciones empleadas

Kant, I. (2009), *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Trad. notas a Introd. Mario Caimi, Colihue.

Hölderlin

Hölderlin, F. (1951), *Sämtliche Werke*, “Gedichte nach 1800”, Band 2, 1, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag.

----- (1946), *Sämtliche Werke*, “Gedichte bis 1800”, Band 1, 1, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag.

Traducciones empladas

Hölderlin, F. (2010), *Cantos*, Linteo Poesía, Edición Bilingüe, Trad e Introd. Antonio Pau.

----- (2005), *Poemas*, Buenos Aires, Visor de Poesía, Intr. y versión, Luis Cernuda.

Nietzsche

Nietzsche, F. (1999), *Morgenröte, Idyllen aus Messina, Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, München, De Gruyter.

3. Fenomenología contemporánea

Barbaras, R. (2007), *Le mouvement de l'existence*. "Études sur la Phénoménologie de Jan Patočka", Paris, La Trasparence.

Benoist, J. (2003), "L'écart plutôt que l'excédent", en *Philosophie* 3, N° 78, pp. 77-93.

----- (2001), *L'idée de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne.

----- (1994), "Vingt ans de phénoménologie française", en *Philosophie contemporaine en France*, Paris, Ministère des Affaires Étrangères, Direction générale des Relations culturelles, scientifiques et techniques, Sous-Direction de la Politique du Livre et des Bibliothèques, pp. 27-51.

Chrétien, J.-L. (2002), *Saint Augustin et les actes de parole*, Paris, PUF, Coll. Epiméthée.

----- (1998), *L'Arche de la parole*, Paris, PUF, Coll. Epiméthée.

----- (1996), *De la fatigue*, Paris, Minuit.

----- (1992), *L'Appel et la Réponse*, Paris, Minuit.

Derrida, J. (1999), *Donner la mort*. "Suivi de la littérature au secret. Une filiation impossible", Paris, Galilée.

----- (1991), *Donner les temps*. "I: la fausse monnaie", Paris, Galilée.

----- (1988), *Mémoires pour Paul de Man*, Paris, Galilée.

----- (1987), "Comment ne pas parler: Dénégations", en *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, pp. 535-596.

----- (1983), *La voix et le phénomène*, Paris, PUF.

Dumery, H. (1959), *La foi n'est pas un cri suivi de Foi et Institution*, Paris, Éditions du Seuil.

Falque, E. (2018), *Gott, der Leib und der Andere*. "Von Irenäus von Lyon bis Johannes Duns Scotus", Friburgo/München: Karl Alber Verlag.

----- / Sogniac, C. (2018), "Thinking in Franciscan (Part. I)", *Logos*, Vol. 21, N°4, pp. 31-59.

- (2014), “L’Omnivoyant. Fraternité et vision de Dieu chez Nicolas de Cues”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 98, pp. 37-73.
- (2013), “Après la métaphysique? Le «poids de la vie» selon Saint Augustin”, en Alain de Libera (éd.), *Après la métaphysique: saint Augustin?*, Institut d’Etudes Médiévales, Paris, Vrin, pp. 111-128.
- (2010), “Le pouvoir-est (*De possess*) ou le «Dieu im-possible» (Nicolas de Cues)”, en *Archivio di Filosofia* (L’impossible), Tome 78, N°1, pp. 131-142.
- (2003), “Phénoménologie de l’extraordinaire”, *Philosophie*, Editions de Minuit, pp. 52-76.
- (2003), “Jean Scot Érigène: la théophanie comme mode de la phénoménalité”, *Revue de sciences philosophiques et théologiques*, 86, pp. 378-421.
- Heidegger, M. (2006), “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”, en *Identität und Differenz*, GA 11, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, pp. 51-80.
- (2003), “Der Ursprung des Kunstwerkes”, en *Holzwege (1935-1946)*, GA 5, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, pp. 1-70.
- (1999), *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, GA 39, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann
- (1997), *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- (1995), *Phänomenologie des religiösen Lebens*. 1. “Einleitung in die Phänomenologie der Religion” (1920/21); 2. “Augustinus und der Neuplatonismus” (1921); 3. “Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik”, GA 60, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- (1994), *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- (1989), *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, en GA 65, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- (1989), *Briefwechsel. 1918-1969*. “Marbacher Schriften”, Marbach am Neckar, Deutsche Schillergesellschaft.
- (1977), *Sein und Zeit*, GA 2, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- (1976), “Phänomenologie und Theologie”, en *Wegmarken*, GA 9, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, pp. 47-67.
- (1976), “Briefe über den Humanismus”, en *Wegmarken*, Band 9, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, pp. 313-364.
- (1976), “Was ist Metaphysik?”, en *Wegmarken*, Band 9, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, pp. 103-122.

----- (1975), *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

Husserl, E. (2014), *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908- 1937)*, von Rochus, S. y T. Vongehr (eds.), Hua XLII, Dordrecht, Springer.

----- (2014), *Briefwechsel*, Schuhmann, K. y E. Schuhmann (eds.), Hua III/3, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer Academic Publishers.

----- (2005), *Logische Untersuchungen*. “Zweiter Teil. Texte für die Neufassung der VI. Untersuchung. Zur Phänomenologie des Ausdrucks und der Erkenntnis (1893/94–1921)”, Dordrecht, Springer.

----- (2002), *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, Luft, S. (ed.), Hua XXXIV, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer Academic Publishers.

----- (1997), “Teleología”, en *Daimon, Revista Internacional de Filosofía*, nº 14, Trad. y Notas, Serrano de Haro, pp. 5-16.

----- (1976), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: “Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie”*, Schuhmann, K. (ed.) Hua III/1, La Haya, Martinus Nijhoff.

----- (1973), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929- 1935*, Kern, I. (ed.), Hua XV, La Haya, Martinus Nijhoff.

----- (1973), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, HUA I, Haag, Martinus Nijhoff.

----- (1973), *Die Idee der Phänomenologie*, HUA II, The Hage, Martinus Nijhoff.

----- (1971). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Drittes Buch*, HUA V, Den Haag, Nijhoff.

----- (1966), *Zur Phänomenologie des inneren Zeitsbewusstseins (1893-1917)*, HUA X, Martinus Nijhoff, The Hague.

Janicaud, D. (1991), *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, L'Éclat.

Levinas, E. (1990), *Totalité et infini*. “Essai sur l'exteriorité”, Paris, Kluwer Academic.

----- (1991), *Entre Nous: Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset & Fasquelle.

Romano, C. (1998), *L'événement et le monde*, Paris, PUF.

4. Bibliografía Secundaria

Adelgundis Jaegerschmid, O. (2001), “Conversations with Edmund Husserl, 1931-1938”, en *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Research*, v. I, Seattle,

Noesis Press, pp. 331-350.

Ales Bello, A. (2016), *Edmund Husserl, Pensar a Dios, creer en Dios*, Buenos Aires, Biblos.

Alliez, É. (1995), *De l'impossibilité de la phénoménologie. Sur la philosophie française contemporaine*, Paris, Vrin.

André, J.M. (1997), *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*, Coimbra, ed. Fundação Calouste Gulbenkian, Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica.

Arboleda, C. / Restrepo, C. eds, (2013), *El giro teológico. Nuevos caminos de la filosofía*, Medellín, Universidad Pontificia Bolivariana.

-----, (2010), "Dionisio Areopagita y el giro teológico de la fenomenología", en *Pensamiento y Cultura*, Nº 13, Vol. 2, pp. 181-193.

Balthasar H. Urs v. (1941), *Kosmische Liturgie, Maximus der Bekenner: Höhe und Krisis der griechischen Weltbildes*, Freiburg, Herder.

Bassas Vila, J. (2009). "Écriture phénoménologique et théologique: Fonctions du «comme», «comme si» et «en tant que» chez Jean-Luc Marion", en *Studia Phaenomenologica. Romanian Journal of Phenomenology*, Romanian, January, pp. 135-155.

Beierwaltes, W. (1991), *Pensare l'Uno*, Milan, Vita e Pensiero.

-----, (1978), *Visio absoluta. Reflexion als Grundzug des göttlichen Prinzips bei Nicolaus Cusanus*, Heidelberg, Carl Winter.

-----, (1977), *Identität und Differenz zum Prinzip cusanischen Denkens*, Düsseldorf, Westdeutscher Verlag.

Brunner, F. (1997), "Le néoplatonisme au Moyen Âge", en *Métaphysique d'Ibn Gabirol et de la tradition platonicienne*, Aldershot, Brookfield, pp. 1-21.

Cabrera, C. & Szeftel, eds. (2021), *Fenomenología de la vida afectiva*, Buenos Aires, SB.

Cairns, D. (1976), *Conversations with Husserl and Fink*, La Haya, Martinus Nijhoff.

Camilleri, S. (2008), *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger. Commentaire analytique des Fondements philosophiques de la mystique médiévale (1916-1919)*, Dordrecht, Phaenomenologica-Springer.

Canullo, C. (2005), *L'estasi della speranza. Ai margini del pensiero di Jean Nabert*, Perugia, Citadella

-----, (2004), *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Louis Chrétien*, Torino, Rosenberg e Sellier.

Capelle-Dumont, P. (2013), “Que devient la ‘phénoménologie française?’”, en *Cités*, N° 56, Vol. 4, pp. 35-50.

----- (2012), *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Cerf.

Caputo, J. D. (1992), “How to Avoid Speaking of God: The Violence of Natural Theology”, en *Prospects for Natural Theology*. Washington, The Catholic University of America Press.

----- (1986), *The Mystical Element in Heidegger’s Thought*. Fordham University Press.

----- (1982), *Heidegger and Aquinas. An Essay on Overcoming Metaphysics*, New York: Fordham University Press.

Carlson, T. A. (1999), *Indiscretion: Finitude and the Naming of God. A Study of Onto-theology and the Apophatic Traditions*. Chicago, University of Chicago Press.

Casarella, P. (1990), “Nicholas of Cusa and the power of possible”, en *American Catholic Philosophy Quarterly*, v. 64, pp. 1-34.

Cuozzo, G. (2019), “Il paradosso come possibilità linguistica. Da Cusano a Paul Auster”, en Cuozzo, G. / Dall’Igna, A. / González Ríos, J. / Molgaray, D. / Venturelli, G. *Verbum et imago coincidunt. Il linguaggio come specchio vivo in Cusano*, Milano/Udinese, Mimesis, Bibliotheca Cusana, pp. 91-114.

----- (2012), *Raffigurare L’invisibile*. “Cusano e l’arte del tempo”. Milano-Udine, Mimesis Edizioni.

Dalla’igna, A. (2019), “Viva imago Verbi: la sapienza del Verbo e la viva immagine di Dio nel primo libro *De sapientia*”, en Cuozzo, G. / Dall’Igna, A. / González Ríos, J. / Molgaray, D. / Venturelli, G. *Verbum et imago coincidunt. Il linguaggio come specchio vivo in Cusano*, Milano/Udinese, Mimesis, Bibliotheca Cusana, pp. 237-256.

D’Amico, C. (2019), “El poder de la imagen: *aenigma*, teúrgia y performatividad”, en Cuozzo, G. / Dall’Igna, A. / González Ríos, J. / Molgaray, D. / Venturelli, G. *Verbum et imago coincidunt. Il linguaggio come specchio vivo in Cusano*, Milano/Udinese, Mimesis, Bibliotheca Cusana, pp.17-32.

----- (2019), “*De venatione sapientiae*: der cusanische Dialog mit der philosophischen Tradition. Die Vertiefung des Dialogs zwischen dem Platonismus und dem Christentum durch den Begriff des ‘posse fieri’”, en Euler, A. (ed.), *Nikolaus von Kues*. Denken im Dialog, Münster, LIT Verlag, pp. 95-109.

----- (2011), “Die Produktivität der *visio absoluta* bei Cusanus: die Vorgänger im mittelalterlichen Neoplatonismus”, en Wolfgang Christian Schneider, Harald Schwaetzer, Marc de May, Iñigo Kristien Marcel Bocken (eds.), *Videre et videri coincidunt: Theorien des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, Münster, Aschendorf Verlag, pp. 309-317.

----- (2009), “El neoplatonismo medieval frente al neoplatonismo tardo-antiguo. Una reflexión historiográfica”, en *Cristianismo y Helenismo en la filosofía Tardo-Antigua y Medieval*, Buenos Aires, Paideia, pp. 259-267.

----- (2007), “Introducción general”, en D’Amico, C. (ed.), *Todo y nada de todo*, Buenos Aires, Winograd, pp. 13-31.

De Libera, A. (2000), *La filosofía medieval*, Buenos Aires, Editorial Docencia, Trad. Claudia D’Amico.

Díez, O. (2017), “*Au Lieu de Soi*: interpretación y autoridad”, en Roggero, J. (2017), *Jean-Luc Marion. Límites y posibilidades de la filosofía y la teología*, Buenos Aires, SB, pp. 107-115.

Díez Fischer, F. (2018), “La hermenéutica de Gadamer como escucha tras la huella. ¿Una hermenéutica de lo inaparente?”, en *Escritos*, Vol. 26. Medellín, pp. 21-61.

Dupuy, B. (1980), “Heidegger et le Dieu inconnu”, en Kearney R. / O’Leary, J., *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, Grasset.

Fédier, F. (1980), “Heidegger et Dieu”, en en Kearney R. / O’Leary, J. *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, Grasset, pp. 37-45.

Flasch, K. (2003), *Nicolás de Cusa*, España, Herder.

Garrigues, J.-M. (1976), *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l’ homme*, Paris, Beauchesne.

Gondek, H. / Tengelyi, L. (2011), *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin, Suhrkamp.

González Di Pierro, E. (2013), “Roberto Walton, o la fenomenología desde América Latina como diálogo filosófico perpetuo”, en *Open Insight*, v. IV, pp. 152-154.

González R. & Ludueña E. eds. (2021), *El libro de los veinticuatro filósofos*, Introd., Trad., Notas y Comentario Ezequiel Ludueña & José González Ríos, Col. Saberes, ed. Oficina de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Bs. As.

González Ríos, J. (2019), “La fuerza de la palabra escrita en el pensamiento de Nicolás de Cusa”, en Cuozzo, G. / Dall’igna, A. / González Ríos, J. / Molgaray, D. / Venturelli, G. *Verbum et imago coincidunt. Il linguaggio come specchio vivo in Cusano*, Milano/Udinese, Mimesis, Bibliotheca Cusana, pp. 137-149.

----- (2014), “Los nombres enigmáticos como manuducciones en el pensamiento cusano de senectud”, en *Manuducciones*, Klaus Reinhardt und Cecilia Rusconi (Hg.), Münster, Aschendorff Verlag, pp. 169-190.

----- (2014), “La concepción cusana del dinamismo productivo de lo absoluto como poder a la luz del nombre enigmático ‘possest’”, *Cuadernos de Filosofía*, vol. 56, pp. 9-30.

----- (2014), *Metafísica de la Palabra. El problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, Buenos Aires, Biblos.

Greisch, J. (2000), *Le cogito herméneutique. “L’herméneutique philosophique et l’héritage cartésien”*, Paris, Vrin.

Gschwandtner, C. (2014), *Degrees of Givennes. On Saturation in Jean-Luc Marion*, New York, Fordham University.

----- (2005), "Praise-Pure and Personal? Jean-Luc Marion's Phenomenologies of Prayer", en: Benson, B. y N. Wirzba (eds.), *The Phenomenology of Prayer*, Nueva York, Fordham University Press, 2005, pp. 168-181.

Hadot, P. (1998), *¿Qué es la filosofía antigua?*, México, FCE.

----- (1973), "L'être et L'étant dans le néoplatonisme", en *Études Néoplatoniciennes*, Neuchatel, A la Baconnière, pp. 27-41.

----- (1971), "Introducción", en *Le Néoplatonisme*, Paris, Colloques Royaumont, CNRS.

Hankey, W. J. (2006), "Jean-Luc Marion's Dionysian Neoplatonism", en: Achard, M. Hankey, W. & Narbonne, J.-M, Québec, (eds.), *Perspectives sur le néoplatonisme, International Society for Neoplatonic Studies, Actes du colloque*, Les Presses de l'Université Laval, pp. 267-280.

----- (2004), "Why Heidegger's 'History' of Metaphysics is Dead", en: *American Catholic Philosophical Quarterly*, v. LXXVIII, 3, pp. 425-443.

Housset, E. (2010), *Husserl et l'idée de Dieu*, Paris, Cerf.

Hudry F. (1997), *Liber viginti quattuor philosophorum*, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis CXLIII, A. Hermes Latinus, III, Pars I. Turnhout, Brepols.

Iribarne, J. (2002), *La fenomenología como monadología*, Buenos Aires, Estudios de la Academia Nacional de Ciencias.

Jäger, A. (1978), *Gott. Nochmals Martin Heidegger*, Tübingen, Mohr.

Kearney R. / O'Leary, J. (1980), *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, Grasset.

Kisiel, T. (1995), *The Genesis of Being and Time*, USA, University of California Press.

Koch, J. (1956), "Augustinischer und dionysischer neuplatonismus und das Mittelalter", en *Kant Studien*, 48, pp. 117-133.

Llorente, J. (2016), "El don de lo no dado. La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion ante el "hay" levinasiano", en *Logos. Anales del seminario de Metafísica*, N° 49, Madrid, pp. 135-160.

Löwith, K. (2006), *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. "Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX", México, FCE.

Ludueña, E. (2007), "La fortuna del pseudo Areopagita en el occidente latino", en D' Amico, C. (ed.), *Todo y nada de todo. Selección de textos del neoplatonismo latino medieval*, Buenos Aires, Winograd, pp. 75-83.

----- (2005), "Teología mística y cristología. El Pseudo Dionisio y Nicolás de Cusa", en *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: Genealogía y proyección*.

Jorge M. Machetta/ Claudia D'Amico (editores), Buenos Aires, Biblos, Colección Presencias Medievales, pp. 109-115.

----- (2003), "La *aphaíresis* en el pensamiento del Pseudo-Dionisio Areopagita", Tesis de Licenciatura, Universidad de Buenos Aires.

Magno, A. (2016), *La tiniebla de la ignorancia*. "Comentario a La teología mística de Dionisio Areopagita", Buenos Aires, Winograd, Trad. Ezequiel Ludueña.

Mattéi, J.-F. (2001), *Heidegger et Hölderlin. Le quadriparti*, Paris, PUF, Epiméthée.

Merlan, P. (1953), *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague, Nijhoff.

Panofsky, E. (1973), *La perspectiva como forma simbólica*, Barcelona, Tusquets.

Paschoal, A. E. (2015). *Nietzsche e o ressentimento*, Brasil, Humanitas.

Pavan, C. (2020). "La palabra que no dice y la palabra que es necesario interpretar. La cuestión de la hermenéutica en relación con el otro", en Roggero, J. (ed.), *El fenómeno saturado. La excedencia de la donación en la fenomenología de Jean-Luc Marion*, Buenos Aires, SB, pp. 139-149.

Pico Estrada, P. (2014), "Movimiento helicoidal y circular como símbolos de la libertad humana en el diálogo *De ludo globi* de Nicolás de Cusa (1401-1464)", en Bauschwitz O.F. / Fernandes E. (eds.), *Seminários d Seridó: solidão e liberdade*, Atas do II Encontro Nacional de Neoplatonismo, Natal, UFRN, pp. 351-369.

Pizzi, M. (2020), "Alcanzar a Dios sin Dios. La relación entre fenomenología y teología en Edmund Husserl y Jean-Luc Marion", en *Areté. Revista de Filosofía*, Vol. 32, Núm. 2, pp. 417-441.

----- (2020), "La certeza negativa a la luz del vocablo cusano *possest*: aportes para un lenguaje de la saturación", en Roggero, Jorge. (ed.), *El fenómeno saturado. La excedencia de la donación en la fenomenología de Jean-Luc Marion*, Buenos Aires, SB, Colección "Post-visión", pp. 191-200.

----- (2019), "Exploraciones sobre el lenguaje no-predicativo en la fenomenología de Jean-Luc Marion: Dionisio Areopagita y Friedrich Nietzsche", en *Revista Litura*, N. 2, pp. 1-13.

----- (2019), "La controversia Falque-Marion sobre el *eicon* dei cusano: ¿una insospechada concordancia philosophorum?", en *Escritos de Filosofía*, N°6, Dossier "Los límites de la fenomenicidad", Centro de Estudios Filosóficos, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, pp. 106-124.

----- (2018), "El pasaje de una fenomenología de la visión a una fenomenología del lenguaje: las huellas de Dionisio Areopagita en el fenómeno erótico de Jean-Luc Marion", *Teología y Cultura*, 15, Vol. 20, pp. 9-21.

----- (2018), "La influencia del neoplatonismo medieval en la crítica fenomenológica a la distinción sujeto-objeto: los casos de Martin Heidegger y Jean-Luc Marion", en *Actas de la III Jornadas Nacionales de Filosofía Medieval. La Realidad del Corazón en el Pensamiento Medieval*, pp. 1-5.

----- (2016), "La hermenéutica del ícono en Nicolás de Cusa y Jean-Luc Marion a la luz del concepto de amor", en *Teología y cultura*, año 13, vol. 18, pp. 9-24.

Rabanaque, L. (2015), "Dios en la fenomenología de Husserl", en: Scannone, J., Walton, R., y J. Esperón (eds.), *Trascendencia y sobreabundancia*, Buenos Aires, Biblos, pp. 45-60.

Rang, B. (1990), *Husserls Phänomenologie der materiellen Natur*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Resch, F. (2019), "Jésus-Christ en tant que Verbe: la perspective cuséene", en Cuozzo, G. / Dall'igna, A. / González Ríos, J. / Molgaray, D. / Venturelli, G. *Verbum et imago coincidunt. Il linguaggio come specchio vivo in Cusano*, Milano/Udinese, Mimesis, Bibliotheca Cusana, pp. 225-235.

----- (2014), *Triunitas. Die Trinitätsspekulation des Nikolaus von Kues*, Münster, Aschendorf.

Restrepo, C.E. (2010), "El 'giro teológico' de la fenomenología: introducción al debate", en *Pensamiento y Cultura*, Vol. 3, N 2, pp. 115-126.

----- (2008), "La muerte de Dios y la cuestión teológica. Aproximaciones a la obra de Jean-Luc Marion", en *Eidos*, N°8, pp. 182-195.

Roggero, J. (2021), "Luther furieux", en *Revue Silène*. "Centre de recherches en littérature et poétique comparées de Paris Ouest-Nanterre-La Défense", pp. 1-19

----- (2020), "Los cuatro niveles de hermenéutica en la fenomenología de J.-L. Marion", en *Revista de Filosofía*, 45 (1), Universidad Complutense de Madrid, pp. 141-160.

----- (2020), "Problemas de la articulación entre fenomenología y hermenéutica en la obra de J.-L. Marion, en diálogo con la propuesta de C. Romano", en *Logos. Anales del seminario de Metafísica*, Universidad Complutense de Madrid, Vol. 53, pp. 327-343.

----. ed. (2020), *El fenómeno saturado. La excedencia de la donación en la fenomenología de Jean-Luc Marion*, Buenos Aires, Sb.

----- (2020), "La reducción en la fenomenología de J.-L. Marion", en *Tópicos. Revista de Filosofía*, N°40, Santa Fe, pp. 154-179.

----- (2019), *Hermenéutica del amor. La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion en diálogo con la fenomenología del joven Heidegger*, Buenos Aires, Sb Editorial.

----- (2019), "El problema de la donación en la fenomenología de J.-L. Marion", en *Areté. Revista de Filosofía*, Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica de Perú, Vol. XXXI, N°1, pp. 191-215.

----- (2019), "Filosofía y teología en la 'vía fenomenológica' de Jean-Luc Marion", en *Nuevo Pensamiento. Revista de Filosofía*, N 13, Año 9, pp.1-21.

----- (2018), "La filosofía última de J.-L. Marion", en *Tópicos. Revista de Filosofía* 55, pp. 31-59.

----- ed. (2017), *Jean-Luc Marion. Límites y posibilidades de la filosofía y la teología*, Buenos Aires, SB.

----- (2017), “La ‘dimensión religiosa’ de la fenomenología de la donación de J.-L. Marion”, en *Endoxa*, 40, pp. 335-354.

----- (2016), “La función del arte en la fenomenología de la donación de J.-L. Marion”, en *Investigaciones fenomenológicas*, N°13, pp. 173-192.

----- (2015), “Pensar sin Dios. La posibilidad filosófica y teológica de la muerte de Dios”, en *Teología y Cultura*, 12, Vol. 17, pp. 93-105.

----- (2012) “„Hingabe an die Sache”. Misticismo y fenomenología en la ciencia originaria preteórica del joven Heidegger”, en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, v. XXXVIII, 2, pp. 205-232.

Rusconi, C. (2012), *El uso simbólico de las figuras matemáticas en la metafísica de Nicolás de Cusa (1401-1464)*, Buenos Aires, Biblos.

Saffrey, H-D. (1990), “La théurgie comme phénomène culturel chez les néoplatoniciens (IVe.-Ve. siècles)”, en *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, Paris, Vrin, pp. 51-171.

----- (1984), “La Théologie platonicienne de Proclus, fruit de l’exégèse du Parménide”, en *Revue de Théologie et de Philosophie*, CXVI, pp. 1-12.

Savarino, L. (2001), *Heidegger e il cristianesimo. 1916-1927*, Napoli, Liguori editore, Università di Torino.

Schürmann, R. / Caputo, J. D. (1995), *Heidegger y la mística*, Córdoba, Ediciones Paideia, Universitas.

Serban, C. (2016), *Phénoménologie de la possibilité: Husserl et Heidegger*, Paris, PUF.

Szeftel, M. (2018), “Phänomenologie der Geburt: der Einfluss von Meister Eckhart auf die Philosophie Michel Henrys”, en Enders, M. / Zaborowski, H. (eds.) *Jahrbuch für Religionsphilosophie*, vol. 16, pp. 141-160.

Taormina, D. (2001), “Ἀνεκφοίτητος. L'immanenza del derivato nel principio”, en *Elenchos. Rivista di studi sul pensiero antico*, I, Bibliopolis, pp. 121-132.

Thomas-Fogiel, I. (2015), *Le lieu de l'universel. Impasses du réalisme dans la philosophie contemporaine*, Paris, Seuil.

Trouillard, J. (1977), “Les degrés du ποιεῖν chez Proclus”, en Bertier, J. / Brisson, L. / Combes, J. / Trouillard, J. *Recherches sur la tradition platonicienne, (Platon, Aristote, Proclus, Damascius)*, Paris, Vrin, pp. 101-141.

Vasteenberghe, E. (1915), *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV^e siècle*, Münster, Aschendorff.

Venturelli, G. (2019), “Genesi, fondazione e finalità della parola umana nel pensiero di Nicolò Cusano”, en Cuozzo, G. / Dall'igna, A. / González Ríos, J. / Molgaray, D. /

Venturelli, G. *Verbum et imago coincidunt. Il linguaggio come specchio vivo in Cusano*, Milano/Udinese, Mimesis, Bibliotheca Cusana, pp.117-136.

Villela-Petit, M. (1980), “Heidegger est-il «idolatre»?”, en Kearney R. & O’Leary, J. *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, Grasset, pp. 75-102.

Vinolo, S. (2020), “La saturación entre tipología y hermenéutica”, en Roggero, J. (ed.), *El fenómeno saturado. La excedencia de la donación en la fenomenología de Jean-Luc Marion*, Buenos Aires, Sb, pp. 75-92.

----- (2019), *La fenomenología de la donación como relevo de la metafísica*, Quito, Centro de Publicaciones, Pontificia Universidad Católica de Ecuador.

----- (2019), *Jean-Luc Marion, apologie de l’inexistence*. “Tome II: Une phénoménologie discursive”, Paris, L’Harmattan.

----- (2018), “Jean-Luc Marion y la teología. Pensar desde el amor”, en *Theologica Xaveriana*, v. LXVIII, 186, pp. 1-29.

----- (2012), “Escribir la ausencia. El giro teológico como porvenir de la filosofía”, en *Escritos*, v. XX, 45, pp. 275-304.

Waldenfels, B. (1983), *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Walton, R. (2021), “El tema del amor en los fundadores de la fenomenología”, en Cabrera, C. & Szeftel (eds.), *Fenomenología de la vida afectiva*, Buenos Aires, SB, pp. 21-41.

----- (2017), “El fenómeno erótico en el marco de la fenomenología y teología del amor”, en Roggero, Jorge Luis (ed). *Jean-Luc Marion. Límites y posibilidades de la filosofía y de la teología*, Buenos Aires, SB, pp. 69-88.

----- (2014), “Los problemas últimos y la tradición filosófica según E. Husserl”, en *Avatares Filosóficos*, Buenos Aires, Vol. 1, pp. 101-112.

----- (2012), “Teleología y teología en Edmund Husserl”, en *Estudios de Filosofía*, Universidad de Antioquía, 45, pp. 81-103.

----- (2010), “El giro teológico como retorno a los orígenes: la fenomenología de la excedencia”, en *Pensamiento y Cultura*, v. XIII, 2, pp. 127-140.

Weber, L. (1980), *Heidegger und die Theologie*, Meiseinheim, Anton Hain Verlag.