

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

Matías Ignacio Pizzi

(UBA-CONICET)

Resumen

El objetivo del presente trabajo consiste en sostener el pasaje de una fenomenología de la visión a una fenomenología del lenguaje en el pensamiento de Jean-Luc Marion. Esto con dos objetivos. En primer lugar, señalar que el fenómeno erótico abre la posibilidad de pensar una fenomenología, ya no centrada en los fenómenos visibles, sino en aquellos que “saturan” la visión y que, por ende, se transforman en un puro acontecimiento lingüístico. Las nociones de amor y juramento nos permitirán mostrar esto. En segundo lugar, y en un horizonte más amplio, este artículo sostiene que este pasaje de una fenomenología del ver a una fenomenología del lenguaje puede encontrar su antecedente en la interpretación y recepción que efectúa Marion de la obra de Dionisio Areopagita.

Palabras clave: Lenguaje. Fenómeno erótico. Marion. Dionisio Areopagita

Abstract

The aim of the present paper is to hold the passage from a phenomenology of vision to a phenomenology of language in Jean-Luc Marion's thought. This has with two objectives. On the one hand, to point out that the erotic phenomenon opens the possibility of thinking a phenomenology no longer focused on visible phenomena, but on those that "saturate" the vision and, therefore, become a pure linguistic event. The connection between the notions of love and oath will allow us to explain this. On the other hand, and in a broader perspective, the paper argues that this passage from a phenomenology of seeing to a phenomenology of language can find its antecedent in Marion's interpretation and reception of Dionysius Areopagite's work.

Key Words: Language. Erotic Phenomenon. Marion. Dionysius Areopagite

Introducción

La fenomenología, ha sido, desde sus inicios, como otras tantas corrientes, una tradición centrada en un privilegio de la visión, o como dirá Stéphane Vinolo, “un proyecto visual”, pues “el filósofo siempre pretende mostrar o de-mostrar, y por lo tanto siempre quiere ver”.¹ Con todo, es en la fenomenología francesa del “giro teológico”, y sobre todo en la obra de Jean-Luc Marion, donde encontramos un cuestionamiento frente a este modo de abordar la tarea fenomenológica. Desde su obra temprana *L'Idole et la distance* (1977) hasta la actualidad, puede apreciarse una serie de fenómenos que se inscriben en el campo del lenguaje, y por ende, ofrecen un modo diverso de abordar la fenomenalidad de los fenómenos. Este desplazamiento puede verse con claridad en su primera formulación del “fenómeno saturado” (*phénomène saturé*), pues estos ponen de manifiesto un desbordar de la intuición, y por ello, un agotamiento del paradigma de la visión.² Y esto por diversos motivos. Por un lado, la reformulación del concepto de intencionalidad mediante un abordaje del ícono (*icône*), pues aquí ya no hay nada que mirar. El ícono, una de las diversas modalidades del fenómeno saturado, pone de manifiesto los límites de todo predominio de la visión, dado que ofrece una “contra-experiencia” (*contre-expérience*) que indica la auto-manifestación de aquello que excede la posibilidad de operatividad de todo ego o yo trascendental.³ Aquí la mirada humana queda detenida en su capacidad de mentar objetos, abriéndose a la experiencia de una mirada infinita que le precede y reenvía un ver que solo puede recibirse por un Otro. Aquí observamos cómo la concepción tradicional de la visión sufre una inversión. Y esto implica, por otro lado, una reformulación de la subjetividad, dado que aquí no se pretende fundamentar un sujeto trascendental o constituyente, sino más bien una subjetividad capaz de recibir “lo dado”, fenómeno marcado significativamente por la excedencia. Esta nueva figura de la subjetividad será denominada por Marion bajo el nombre del “adonado” (*adonné*).⁴ Este intento por parte de Marion de introducir fenómenos que van más allá de las propuestas de Husserl y Heidegger, trajo consigo a una serie de críticas mordaces, como la supuesta “maximalización” del método fenomenológico según Dominique Janicaud.⁵ De un modo muy general, todas intentan mostrar que Marion habría excedido los límites de cualquier fenomenología posible, pues aborda donaciones suprasensibles de las que no tiene por qué ocuparse la fenomenología.⁶

Dicho todo esto, lo que pretendemos señalar aquí es que la novedad de la fenomenología francesa del “giro teológico”, y especialmente la obra de Jean-Luc Marion, consiste en el abordaje de una serie de fenómenos que llevan al límite y/o exceden el campo de la visión, abriendo así la posibilidad de expresar una

¹ Vinolo, Stéphane. “Jean-Luc Marion: escribir la ausencia. el giro teológico como porvenir de la filosofía.” *Escritos*, 45 (2012): 282.

² Marion, Jean-Luc. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, 329-330. Paris: PUF, 2013.

³ Marion, Jean-Luc. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, 380. Paris: PUF, 2013.

⁴ Marion, Jean-Luc. *Étant donné*, 436-439.

⁵ Janicaud, Dominique. *La phénoménologie dans tous ses états*, 219. Paris: Gallimard, 2009.

⁶ Para una crítica en este sentido, cfr. Benoist, Jocelyn. *L'idée de phénoménologie*, 95. Paris: Beauchesne, 2001.

excedencia o saturación que solo puede abordarse como tal en el terreno del lenguaje. En esta ocasión, pondremos de manifiesto dicha hipótesis a partir del estudio del fenómeno erótico (*phénomène érotique*), pues su modo de manifestación sólo es posible mediante el “juramento” (*serment*), una palabra que enuncia y fundamenta el acceso al amor, fenómeno, no solo anterior, sino también independiente de todo ver. A su vez, mostraremos que este privilegio del lenguaje frente al ver en el terreno de la fenomenología tiene su origen en la interpretación y recepción que ofrece Marion de la obra de Dionisio Areopagita.⁷

I. La certeza en jaque: la formulación de “fenómeno erótico”

Al inicio de su obra *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”.⁸ Remitiéndose al término “filosofía”, Marion muestra cómo la σοφία opacó completamente toda reflexión sobre el φίλος. 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 reducido 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 frustrada de la industria de los ídolos o la ideología informe de la plenitud individual (...)”.⁹ 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”.¹⁰ Esto equivale a decir que la filosofía como tal es originariamente una actividad amorosa o erótica.

Señalado esto, 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. 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 (...)”.¹¹ En esta fórmula podemos encontrar uno de los puntos clave del pensamiento de Marion, inaugurado en su obra *Dieu sans l'être* (1982). Intentando repensar el vínculo entre fenomenología y teología, Marion nos indica que no va de suyo que Dios deba ser pensado en el terreno del ser.¹² Esto significa que el problema de Dios no debe inscribirse

⁷ En su obra *Le Phénomène érotique* (2003), Marion no se refiere en ningún momento al pensamiento de Dionisio Areopagita. Con todo, la presente obra, a diferencia del estilo de Marion, no ofrece un dialógico con la tradición en general.

⁸ Marion, Jean-Luc. *Le phénomène érotique*. “Six méditations sur l'amour”, 7. Paris: Grasset & Fasquelle, 2003.

⁹ Marion, *Le phénomène érotique*, 9.

¹⁰ Marion, *Le phénomène érotique*, 10.

¹¹ Marion, *Le phénomène érotique*, 40.

¹² Marion, Jean-Luc. *Dieu sans l'être*, 8-13. Paris: Fayard, 1982

necesariamente en el horizonte de una ontología, o quedar preso de la pregunta por el sentido del ser. En la obra que aquí nos convoca este problema adopta la siguiente fórmula: “es posible pues que el olvido del ser esconda un olvido más radical del cual sería un resultado - el olvido erótico de la sabiduría”.¹³ Unificando así ambas versiones, el horizonte de descripción del fenómeno erótico debe formularse como “el de un amor sin el ser” (*un amour sans l'être*).¹⁴

Para iniciar dicha tarea, Marion propone como estrategia repensar el concepto de “certeza” (*certitude*).¹⁵ Otro modo de encarar este problema consiste en la siguiente pregunta: ¿por qué deseamos conocer antes que ignorar? Marion muestra aquí que la razón de nuestro deseo de conocimiento debe hallarse en el deseo de gozar de uno mismo, lo cual equivale a salvaguardarse. Ya sea conocer por mero placer desinteresado, o conocer para estar al tanto de un potencial hecho perjudicial, en ambas opciones está presente el gozo.¹⁶ Este proceso es la madre de todo deseo de certeza. Ahora bien, toda certeza no se constituye como tal por sí misma, sino que requiere de un *ego* que la certifique.¹⁷ Así, el *ego* se desenvuelve en dos actitudes posibles. Por un lado, lo conocido en cuanto certificado u objeto. Este tipo de conocimiento es, a juicio de Marion, propio de la tradición metafísica y científica. Por el otro, lo in-objetivable o aquello que no puede devenir objeto. Esta posibilidad expresa aquello que no satisface las condiciones del conocimiento. Ahora bien, ¿cómo es posible que algo no pueda constituirse como objeto? Desde este punto de vista, sea para afirmar o negar, el *ego/yo* sigue actuando como garante y tribunal de todo conocer posible. Aquí no importa cómo un conocimiento negativo puede darse. Lo único relevante es el deseo del *yo* de afirmarse, en este caso y paradójicamente, como negador de un posible conocimiento. Afirmar o negar suponen para el *ego* una afirmación primera y radical de la cual se deriva toda posible actitud frente al conocer. La certeza como tal requiere de esta actitud. Esto significa también que el régimen de certeza halla, como ya fue señalado, un vínculo indisociable con el goce de sí mismo, pues el *ego/yo* goza de sí mismo al erigirse como certificador de todo conocimiento. Sin embargo, como insinúa Marion, en los casos donde el conocimiento se presenta como negativo, puede encontrarse cierta falla del imperio de la certeza metafísica, y a su vez, un otro camino para repensar justamente el concepto de “amor”.

Profundizando aún más en el dominio de la certeza, Marion señala que “certificar” significa “mantener con un completo dominio un objeto bajo el cuidado de su mirada”.¹⁸ Aquí vemos una interesante interpretación del término *regarder* como *re-garder*. Esto implica que el mirar no es otra cosa que un volver a guardar o conservar. A su vez, Marion encuentra esta misma etimología en el vocablo latino *intueri*. Realizando el mismo acto de separación del prefijo de su

¹³ Marion, *Le phénomène érotique*, 12.

¹⁴ Marion, *Le phénomène érotique*, 16.

¹⁵ Este problema es abordado por Marion con mayor especificidad en una obra siete años posterior, *Certitudes négatives*. Con todo, ya aquí puede verse el germen de dicha propuesta. Para una introducción del concepto de certeza negativa, cfr. Marion, Jean-Luc. *Certitudes négatives*, 11-20. Paris: Grasset & Fasquelle, 2010.

¹⁶ Marion, *Le phénomène érotique*, 26.

¹⁷ Marion, *Le phénomène érotique*, 27.

¹⁸ Marion, *Le phénomène érotique*, 28: “certifier signifie maintenir avec une parfaite maîtrise un objet sous la garde de son regard (...)”.

término primario, el verbo *tueri*, del mismo modo que *garder*, indica la acción de guardar y conservar. Así, podemos decir que ambas palabras ponen de manifiesto el vínculo primigenio en la historia de la metafísica entre la visión y la certeza. Retomando la tópica de los fenómenos saturados, Marion señala que esta certeza sólo puede tener efectividad en los “fenómenos pobres” (*phénomènes pauvres*), esto es, aquellos que presentan un grado nulo o pobre de intuición.¹⁹ 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 relación 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*”.²⁰

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 alcanzados por esta certeza, con todo nada tienen que ver aquel que soy en cada caso. La historia de la filosofía ha abordado con suma precisión una certeza de índole secundario, 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 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. Este encontrar no es otra cosa que un “producir”. Ante esto, Marion se pregunta: “(...) una certeza que puedo producir (o no) a voluntad, ¿no sigue siendo esencialmente contingente, derivada y por lo tanto aún ajena a mí?”.²¹ Dado que esta certeza, ni dice nada de mí, ni tampoco posee el carácter inmovible que la metafísica siempre pretendió afirmar, Marion se pregunta “para qué” seguir sosteniéndola a la hora de buscar una certeza originaria de mí

¹⁹ Aquí Marion pone como ejemplos los objetos matemáticos, que no requieren más que la intuición pura del espacio, y la lógica, que meramente precisa el principio de no-contradicción. Para una explicación de los “fenómenos pobres”, cfr. Marion, Jean-Luc. *Étant donné*, 364-366.

²⁰ Marion, *Le phénomène érotique*, 33: “La métaphysique s' imagine accomplir un incomparable exploit en atteignant la certitude de l'objet, pour l'entendre ensuite même à l' ego”.

²¹ Marion, *Le phénomène érotique*, 36: “(...) une certitude que je peux (ou non) produire à volonté ne reste-t-elle pas essentiellement contingente, dérivée et donc étrangère encore à moi?”.

mismo. Si pretendo fundamentar mi certeza a partir de mí mismo, o bien caigo en una auto-fundación que me lleva a un círculo lógico, o bien se trata de una semi-fundación, esto es, un acontecimiento empírico con pretensión trascendental, y así caigo nuevamente en la irremediable contingencia. Debido a que la pretensión de auto-fundamentación de sí mismo muestra la contingencia constitutiva de toda certeza, podemos concluir que “la vanidad descalifica entonces toda certeza (...)”.²²

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. Intentar emprender este camino nos lleva a todos los dilemas ya mencionados que no conducen más que a la pura vanidad. El modelo de la certeza es adecuado para los objetos, dado que ellos *son* en la medida en que subsisten. Sin embargo, en mi caso yo no puedo ser comprendido mediante el concepto de “efectividad”. El modo de acceso a mí mismo debe adoptar la forma de la “posibilidad”.²³ Esto implica que aquello que soy se encuentra en cada caso atravesado por la temporalidad, pues la posibilidad implica que, a diferencia de la permanencia de los objetos, siempre *puedo* convertirme en otro en el despliegue de las dimensiones del tiempo. Dicho todo esto, Marion insiste nuevamente en la contingencia ineludible del modelo metafísico de la certeza, y en la imposibilidad de auto-fundamentación de la certeza del yo. Pero ahora para concluir que “(...) ya no se trata de obtener una certeza de ser, sino la pregunta a otra pregunta: ¿me aman?”.²⁴ En esta propuesta puede verse, aunque él mismo no lo diga explícitamente, una crítica al predominio de la pregunta por el sentido del ser heideggeriana. 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*).²⁵

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 ser 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 yo. Esto le permite a Marion mostrar la especificidad de su propuesta en relación con los tipos de reducción formulados en la fenomenología histórica. La certeza que hemos descrito hasta ahora forma parte de la “reducción epistémica” (*réduction épistémique*), identificado por Marion con el pensamiento de Husserl.²⁶ Esta reducción, operando mediante la conservación de aquello repetible, permanente y estable a la mirada, se constituye en base a una ontología

²² Marion, *Le phénomène érotique*, 37: “la vanité disqualifie donct toute certitude (...)”.

²³ Marion, *Le phénomène érotique*, 38.

²⁴ Marion, *Le phénomène érotique*, 38: “(...) il ne s' agit d' obtenir une certitude d' être, mais la réponse à une autre question: ¿m' aime-t-on?”.

²⁵ Marion, *Le phénomène érotique*, 39.

²⁶ Cfr. Marion, Jean-Luc. *Le phénomène érotique*, 41.

centrada en la relación “sujeto-objeto”. En segundo lugar, la “reducción ontológica” (*réduction ontologique*), 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*.²⁷ 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)”.²⁸ A partir de este movimiento, el ego deviene un ego *amans*.²⁹ 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”.³⁰ Hacerle frente a la vanidad consiste entonces en explorar la posibilidad de que la justificación de mi ser se encuentre en otra parte.

2. Amor y lenguaje: la dimensión temporal del “fenómeno erótico” como juramento

Habiendo establecido una presentación del fenómeno erótico a partir de una crítica a la noción metafísica de “certeza”, Marion se concentra en una descripción fenomenológica del estatuto temporal del mencionado fenómeno.³¹ Como habíamos señalado, la primera formulación del fenómeno erótico consistía en reemplazar la pregunta “¿soy yo?” por “¿se me ama de otra-parte?”.³² Esta última permite enfrentar la vanidad y el narcisismo propios del intento de auto-fundamentación de uno mismo, y señalar por lo tanto, que el fenómeno erótico no se constituye a partir del ego. Con todo, podemos encontrar una segunda formulación, elaborada a partir de la pregunta “¿puedo amar, yo (*moi*) el primero?”.³³ Esto habilita a Marion a formular tres pasos o modos de acceso al fenómeno erótico: avance, juramento y erotización. Concentrándonos en esta ocasión en el “juramento” (*serment*), dicha noción señala la imposibilidad de un

²⁷ Cfr. Marion, Jean-Luc. *Le phénomène érotique*, 41.

²⁸ Cfr. Marion, Jean-Luc. *Le phénomène érotique*, 41-42.

²⁹ Walton, Roberto. “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*, 71. Buenos Aires: SB, 2017.

³⁰ Cfr. FE. 32.

³¹ De esto se desprende algo sumamente interesante. Si bien la certeza propia de la reducción epistémica presenta argumentos más convincentes para ubicarla dentro de una perspectiva metafísica, no pasa lo mismo con la reducción ontológica, identificada con la propuesta de Heidegger. ¿Acaso habría que decir que la reducción elaborada por Heidegger en base a la analítica existencial del *Dasein* debería entrar dentro de una concepción metafísica? En la obra que aquí abordamos, no hay ninguna decisión explícita sobre esta pregunta. Creemos que, si bien la reducción ontológica heideggeriana no alcanza a pensar el problema del amor con la radicalidad que Marion pretende esbozar, no es menos cierto que la propuesta de Heidegger no puede identificarse bajo la expresión “metafísica”, por el hecho de que su tratamiento del ente se construye a la luz de una concepción del ente como “útil” (*Zeug*), instancia previa a toda consideración teórica. Para esto último, cfr. Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967

³² Cfr. Marion, Jean-Luc. *Le phénomène érotique*, 48-50.

³³ Cfr. Marion, Jean-Luc. *Le phénomène érotique*, 136.

único ego a la hora de constituir el fenómeno erótico, pues en este proceso se pone en juego una relación entre dos egos que se prometen lo mismo en común. Esto implica que el fenómeno erótico es un fenómeno cruzado o de doble entrada, en el cual se manifiestan dos intuiciones irreductibles fijadas por un único significado. El juramento se hace efectivo mediante la fórmula “¡aquí estoy!” (*me voici!*).³⁴ Esto se produce cuando el amante avanza, esto es, decide amar primero. En su encuentro con un Otro que no puede reducirse a ningún objeto u ente, surge la unificación de ambas significaciones. Ahora bien, la efectividad del fenómeno erótico depende del juramento, pues este insta una temporalidad de repetición que incluye la exigencia de la eternidad. A juicio de Marion, es imposible fundamentar el fenómeno erótico bajo la fugacidad del tiempo, o mediante una falta de aseguramiento futuro. La restricción temporal solo puede dar a luz un contrato o una relación económica, pues ninguno de los dos egos se arriesgaría a algo más allá de un acuerdo previo. Esta extensión del juramento en el horizonte de la eternidad es definida por Marion como “fidelidad” (*fidélité*), pues “el amante, desde el comienzo de su avance, anticipa sobre la eternidad. No la desea, la presupone”.³⁵ Este juramento sólo puede permanecer como tal mediante una constante repetición en la que este proceso se revalida. Así, la fidelidad temporaliza el fenómeno erótico asegurándole su único futuro posible. En cuanto al pasado, la fidelidad temporaliza el fenómeno erótico mediante lo “irrevocable” (*irrévocable*). Esto implica que nunca hay un “ex” o algo que ha dejado de ser en cuanto tal, sino las huellas de otros que me convirtieron en amante.³⁶ A su vez, la fidelidad se temporaliza también en el presente. Aquí encontramos el antiguo problema husserliano del acceso al otro, puesto que la fidelidad del otro aparece como inaccesible para el amante, y por ello, el único modo de salir de esta aporía consiste en tomar la resolución de creer en la sinceridad del otro, y así responder por anticipado a la pregunta “¿me amas?” haciéndola efectiva en el presente. Por lo tanto, el intercambio de fidelidades es lo único que puede temporalizar al fenómeno erótico en el presente. Mediante mi decisión de ser fiel, pese a no saber si el otro lo es, el otro también decide mi fidelidad.

Dicho todo esto, debemos indicar que todo este proceso constitutivo del fenómeno erótico no supone una fenomenalidad propia de la visión, pues el encuentro entre ambos amantes, este fenómeno cruzado, no puede hacerse patente mediante un ver unilateral que unifique la significación. El amante “ama *sin ver*”.³⁷ Nuevamente, Marion establece esta no-visión del amor mediante una negación del carácter objetual y óntico del fenómeno erótico. El yo ama sin ver, por un lado, porque no puede conocer lo que ama al modo de un objeto. Si fuera así, no habría nunca ningún excedente ni saturación, características inherentes al fenómeno erótico. Por otro lado, el yo no puede conocer lo que ama bajo el modo de un ente que subsiste. Esto es así debido a que aquello que en cada caso amo bajo la figura del yo no puede ser verificado como algo idéntico. No es un útil que

³⁴ Cfr. Marion, Jean-Luc. *Le phénomène érotique*, 285.

³⁵ Cfr. Marion, Jean-Luc. *Le phénomène érotique*, 299: “L’amant, dès le début de son avance, anticipe sur l’éternité. Il ne la désire pas, il la présuppose”.

³⁶ Cfr. Marion, Jean-Luc. *Le phénomène érotique*, 292.

³⁷ Cfr. Marion, Jean-Luc. *Le phénomène érotique*, 140: “(...) l’amant (...) peut parfois aimer *sans voir*”.

tengo a la mano y cuya disponibilidad está constantemente a mi alcance. Nuevamente, el fenómeno erótico pone de manifiesto un exceso que imposibilita comprenderlo bajo un régimen óntico. Esto implica que no se conoce lo que se ama. En todo caso, como señala Marion, para conocer debo previamente amar.³⁸ De esto se deriva que el amor pone de manifiesto el fenómeno de la ausencia. Aquello que amo satura el dominio de la visión, y por ello, solo puede hacerse patente mediante lo ausente como exceso, donde el amante se libera de la dualidad metafísica entre ser y no-ser, liberando al amor del dominio de lo objetual y lo óntico. Así, el amor socava el predominio de la visión en la fenomenología, pues, en palabras de Marion, el fenómeno erótico “se desprende así de una sospecha que pesaba sobre la fenomenología: privilegiar la visibilidad dentro de la fenomenalidad”.³⁹ De este modo, el amor sólo puede validarse mediante una palabra que excede todo ver, esto es, el juramento. Solo el lenguaje permite fundamentar el amor. El juramento temporaliza y efectiviza el fenómeno erótico como una palabra que se pronuncia en una reiteración saturante que intenta emular la desbordante y excesiva eternidad.

3. De una fenomenología de la visión a una fenomenología del lenguaje: la recepción de Dionisio Areopagita en la fenomenología francesa del “giro teológico”

En su obra *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento* (2008), Giorgio Agamben aborda el carácter performativo del juramento, intentando mostrar así cómo dicha noción es “la consagración viviente a la palabra a través de la palabra”.⁴⁰ Esto significa que el juramento refiere a un decir que expresa el acontecimiento del lenguaje en cuanto tal, y así una instancia anterior a la diferencia entre las palabras y las cosas. Todo acto performativo se encuentra a la base del lenguaje predicativo. El juramento es un ejemplo de este fenómeno.

Esta misma estrategia argumentativa puede hallarse en dos lecturas que ofrece Marion sobre el pensamiento de Dionisio Areopagita. En primer lugar, su interpretación de la noción de alabanza (ὕμνεῖν) en *De divinis nominibus*, tal como aparece en su obra *L'Idole et la distance* (1977). En segundo lugar, la apropiación crítica de la teología mística dionisiana como una “teología pragmática de la ausencia” (*pragmatique théologique de l'absence*), definida bajo estos términos en su obra *De surcroît* (2001).⁴¹ Ambas lecturas revelan una apelación a un lenguaje performativo, anterior a todo lenguaje-objeto, y por ende, previo a toda predicación. Este decir que se manifiesta en la alabanza o en la

³⁸ Cfr. Marion, Jean-Luc. *Le phénomène érotique*, 141.

³⁹ Cfr. Marion, Jean-Luc. *Le phénomène érotique*, 142: “Il se lave aussi d'un soupçon pesant sur la phénoménologie - de privilégier la visibilité dans la phénoménalité (...)”.

⁴⁰ Agamben, Giorgio. *El sacramento del lenguaje. Archeología del juramento*, 105, Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2017. Frente al término “performativo”, Marion muestra sus reservas. Cfr. Marion, Jean-Luc. *L'Idole et la distance*, “Cinq études”, 237-238. Paris: Grasset & Fasquelle, 2013.

⁴¹ Dado que no tenemos suficiente lugar como para analizar el concepto de juramento en Dionisio, podemos señalar, con todo, que dicho término aparece solamente en dos pasajes de su obra. Por un lado, en el Capítulo III del *De mystica theologia*, y por el otro, en la *Epístola IX* dirigida al Jerarca Tito. Parte de un futuro trabajo será abordar en detalle el papel de dicha noción en la teología dionisiana. Para la primera referencia, cfr. *De mystica theologia*, III, 1033 b. Para la segunda, cfr. *Epistula IX*, 1105 b.

ausencia del nombre de Dios no se encuentra fundamentado por una referencia a “algo”, un referente hacia el cual la intención se dirige, sino que más bien ofrece un paradigma, un lenguaje que pretende enunciar lo que excede y satura.

La primera referencia concierne a la lectura de la noción de alabanza (ὕμνεϊν) dionisiana ofrecida por Marion en su obra *L'Idole et la distance* (1977). Allí intenta formular un lenguaje que permita expresar la excedencia constitutiva de todo pensar abocado a comprender lo divino. Esto no se hace manifiesto mediante un ver, pues solo puede ser accesible indirectamente mediante un lenguaje no-predicativo.⁴² Por ello mismo la alabanza, del mismo modo que el juramento, constituye una instancia previa al lenguaje predicativo. Todo aquello que pertenece al campo del exceso nunca es pensado en términos visuales, sino que, o bien se señala la excedencia de lo visual y así sus límites, como sucede en sus estudios sobre la obra de arte, o bien se aborda en el plano del lenguaje.⁴³ La estructura lingüística de la alabanza, a diferencia de cualquier proposición del “lenguaje-objeto” (x enuncia p), señala que “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’.⁴⁴ Esto abre la posibilidad de un metalenguaje que “en lugar de usar operaciones lógicas de afirmación o negación, utiliza la operación designada por ‘como’”.⁴⁵ Este operador debe leerse, no al modo del ficcionalismo del *als ob* de Vaihinger, sino más bien bajo la estructura “en calidad de” (*en tant que*).⁴⁶ Esto pretende mostrar que, frente a la imposibilidad de nombrar a Dios bajo un lenguaje predicativo, el “como” manifiesta, aunque indirectamente, el ámbito del exceso y la distancia. Por ello, la propuesta de Marion no intenta señalar la ausencia de nombres referido a Dios, sino más bien el nombre de la ausencia que se explicita mediante la alabanza. Todo este desarrollo se confirma en unas breves pero potentes líneas de un trabajo posterior de Marion dedicado a introducir el pensamiento de Dionisio en el horizonte de la historia del concepto de nada (*néant*) Allí señala Marion:

“El conjunto del texto de *Los Nombres Divinos* no dice nada acerca de Dios, pero siempre dice algo a Dios alabándolo como el receptor de todas las palabras y todas las perfecciones que conocemos bajo el modo de la finitud (...) Aquí, la emanación se convierte en alabanza”.⁴⁷

La segunda referencia puede hallarse en *De surcroît* (2001),⁴⁸ obra destinada a una continuación y profundización de la tónica de los fenómenos

⁴² Marion, Jean-Luc. *L'Idole et la distance*, 227-244.

⁴³ Para un estudio del problema de lo invisible en el marco de las reflexiones estéticas de Marion, cfr. Roggero, Jorge. “La función del arte en la fenomenología de Jean-Luc Marion.” *Investigaciones fenomenológicas* (2016): 173-192.

⁴⁴ Marion, Jean-Luc. *L'Idole et la distance*, 235.

⁴⁵ Marion, Jean-Luc. *L'Idole et la distance*, 234.

⁴⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 234. Para un estudio pormenorizado de la presente cuestión, cfr. Bassas Vila, Javier. “El lenguaje saturado de Jean-Luc Marion: ¿de la fenomenología a la política?”, en Roggero, Jorge Luis (ed). *Jean-Luc Marion. Límites y posibilidades de la filosofía y de la teología*, 211-226. Buenos Aires: SB, 2017.

⁴⁷ Marion, Jean-Luc. “Denys L' Aréopagite”, en Laurent, Jérôme/ Romano Claude. *Le Néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, 190. Paris: Épipiméthée, 2006. La traducción es nuestra.

⁴⁸ Marion, Jean-Luc. *De surcroît. Etudes sur les phénomènes saturés*. Paris: PUF, 2001.

saturados iniciada formalmente en *Étant donné* (1997). En el marco de una discusión con la propuesta de Derrida concerniente a la relación entre “deconstrucción” y “teología negativa”,⁴⁹ Marion señala la insuficiencia y parcialidad de este último concepto para comprender la teología dionisiana, pues el término “negativo” refiere meramente a una vía o modo de acceso a lo divino.⁵⁰ Por ello, intentando mostrar que la teología dionisiana intenta ir más allá de las vías “positiva” (*katafática*) y “negativa” (*apofática*), Marion re-interpreta la teología mística dionisiana bajo el título de “teología pragmática de la ausencia” (*pragmatique théologique de l’absence*).⁵¹ Este título es especialmente significativo, pues el pensamiento dionisiano ofrece en este contexto la posibilidad de pensar una excedencia no anclada en un predominio de lo visual, sino más bien en el plano del lenguaje el cual, de por sí, refiere a una ausencia. El término ausencia no hace referencia a una carencia o privación de presencia, sino más bien al modo de fenomenalización de la excedencia de lo visual, y que por ende, debe formularse en el plano del lenguaje. El decir como tal indica aquello que no puede verse. Ausencia y decir manifiestan el doble juego de un exceso que satura el terreno de lo visible. Este proceso puede apreciarse en una “tercera vía” que Marion encuentra en el proceso de la “de-nominación” (*dé-nommer*).⁵² El presente término establece un proceso de superación de la afirmación y la negación, pero no en tanto dice algo superador. Aquí no se “habla de”, sino que se “habla a”. Volviendo a la reformulación propuesta en *L’Idole et la distance* de la noción de αἰτία como “Requerido” (*Réquisit*), Marion muestra que la αἰτία “de ningún modo nombre a Dios; esta *de-nomina* dejando la función predicativa del lenguaje, para pasar a su función estrictamente pragmática”.⁵³ De este modo, “teología pragmática de la ausencia” implica el hecho de que el nombre de Dios es dado, y por ende, designa, no “a Dios”, sino aquello que acontece más allá de todo nombre. La posibilidad de un discurso que *de-nomine* a Dios pretende correrlo del ámbito de un lenguaje predicativo que sólo puede tener como resultado un nombre que marque su falsa presencia. Al de-nominar a Dios, y por ende, librarnos de todo nombre, lo único que podemos nombrar es su ausencia y el anonimato del Requerido, abriendo así la posibilidad de de-nominar lo incomprensible.⁵⁴ De allí que Marion señale, a modo de conclusión sobre esta

⁴⁹ Crf. Derrida, Jacques. *Sauf le nom*, Paris: Galilée, 1993.

⁵⁰ Pese a señalar esto, Marion aclara que el término que Nicolás de Cusa “nos ofrece uno de los raros ejemplos del uso explícito de *theologia negativa*”, tal como aparece en el Capítulo XXVI del Libro I de *De docta ignorantia*. Para ello, cfr. Marion, Jean-Luc. *De surcroît*, 164. La traducción es nuestra.

⁵¹ Marion, Jean-Luc. *De surcroît*. 187-188.

⁵² Marion, Jean-Luc. *De surcroît*, 167.

⁵³ Marion, Jean-Luc. *De surcroît*, 168: “L’αἰτία ne nomme en rien Dieu, elle le dé-nomme en quittant la fonction prédicative du langage, pour passer à sa fonction strictement pragmatique”.

⁵⁴ Marion, Jean-Luc. *De surcroît*, 169. No podemos dejar de señalar la importante cantidad de autores neoplatónicos que aparecen, aunque de modo marginal, en el marco de esta discusión. Esto abona a nuestra hipótesis general, esto es, indicar cómo la recepción e interpretación de tradición neoplatónica en la fenomenología francesa contemporánea funciona como una fuente fundamental para explicar el pasaje de una fenomenología del ver a una fenomenología del lenguaje. Los autores nombrados en este capítulo (contando también autores de la tradición patristica) son los siguientes: Atanasio, Atenágoras de Atenas, Basilio, Bernardo de Claraval, Clemente de Alejandría, Dionisio Areopagita, Epifanio de Salamina, Escoto Eriúgena, Eunomio, Filón de Alejandría, Gregorio de Nisa, Gregorio Nacianceno, Hilario de Poitiers, Juan Crisóstomo,

cuestión, que “(...) el teólogo tiene por función silenciar el Nombre y, por lo tanto, dejar que nos de uno, mientras que la obsesión del metafísico es reducir el Nombre a la presencia para deshacerlo”.⁵⁵

4. Consideraciones finales

Siguiendo la tesis ofrecida por Vinolo, pero también intentando darle un marco más específico y concreto, hemos mostrado hasta aquí que el pasaje de una fenomenología del ver a una fenomenología del decir puede clarificarse y hacerse concreto a partir de un estudio de las diversas interpretaciones del pensamiento de Dionisio Areopagita ofrecidas por Marion, pues estas aparecen siempre en el contexto de un tratamiento sobre diversos problemas concernientes al estatuto fenomenológico del lenguaje. Dicho de un modo más concreto, creemos que la recepción del pensamiento de Dionisio opera como antecedente de este pasaje de una fenomenología del ver a una fenomenología del decir. El fenómeno erótico, tal como pretendimos indicar, aparece como uno de los variados modos de brindar una reformulación de la fenomenología, ya no desde el plano del ver, sino desde el campo del lenguaje. El amor solo puede hacerse efectivo mediante el juramento, una palabra que se repite aspirando alcanzar la eternidad. Por lo tanto, su fenomenalización no depende de ningún ver, sino que se funda originariamente en un decir, en un acto performativo que encuentra la insuficiencia del ver y el exceso, tópicos propios de una fenomenología de la donación. El “discurso de la alabanza” y la “teología pragmática de la ausencia” también aportan una serie de elementos para poder profundizar en esta dirección. Ambas propuestas pretenden, por un lado, mostrar la insuficiencia de todo paradigma visual a la hora de comprender todos aquellos fenómenos definidos bajo la saturación o el exceso, y por el otro, la necesidad de ahondar en el lenguaje como camino hacia un abordaje fenomenológico de la saturación. A su vez, también auspician la reformulación del lenguaje, ya no en términos de lenguaje predicativo, sino un lenguaje que permita describir la ausencia y el anonimato de Dios. Ausencia y anonimato no implican carencia de nombre. Por el contrario, invitan a pensar, no la ausencia de nombre, sino el nombre de la ausencia que se “realiza” en diversos actos cuya estructura implica un “dirigirse a”.⁵⁶ La alabanza es el ejemplo paradigmático que ofrece Marion.⁵⁷

Este predominio del decir frente al ver puede a su vez hallarse en el núcleo de la fenomenología de la donación, pues si los “fenómenos saturados” implican una excedencia de la intuición frente al concepto, entonces la visión es insuficiente para explicitarlos.⁵⁸ Obras como *De surcroît* (2001) van en esta línea de mostrar la insuficiencia del ver, y el irremediable pasaje hacia una fenomenología del decir.

Juan Damasceno, Justino Mártir, Nicolás de Cusa, Orígenes, San Agustín. Para ello, cfr. Marion, Jean-Luc. *De surcroît*, 162-195.

⁵⁵ Marion, Jean-Luc. *De surcroît*, 190: “Le théologien a pour fonction de taire le Nom et ainsi de le laisser nous en donner un - tandis que le métaphysicien a pour obsession de réduire le Nom a la présence, afin de le défaire”.

⁵⁶ Cfr. Vinolo, “Escribir la ausencia,” 302.

⁵⁷ Si bien la alabanza posee un lugar privilegiado, también el rezo (que Marion aborda de modo muy breve) podría encontrarse en esta misma línea de actos performativos que no presentan las características del lenguaje predicativo. En este sentido, cfr. Vinolo, “Escribir la ausencia,” 302.

⁵⁸ Marion, Jean-Luc. *Étant donné*, 329-330.

Es aquí donde el lenguaje irrumpe con todas sus fuerzas para dar cuenta de una serie de fenómenos invisibles. ¿Acaso es posible analizar fenómenos invisibles desde el ámbito de la visión? El ícono, fenómeno invisible que otorga sentido a lo visible, se manifiesta en su “ausencia” que, como tal no puede “verse”, sino que permanece en un marco de invisibilidad. La mirada queda suspendida en el “reenvío” y la “contra-intencionalidad” que el ícono provoca.⁵⁹ La insuficiencia del ver, paradigma tradicional de la historia de la filosofía, es llevado hasta sus límites por la figura del ícono, quien nos abre nuevos modos de afrontar el plano de la excedencia y la saturación. Por ende, su explicitación solo puede “darse” en el plano del lenguaje.⁶⁰ El privilegio de un ego trascendental que pone en juego su operar mediante el ver, figura privilegiada de la intencionalidad en la fenomenología tradicional, es reemplazada aquí por un sujeto capaz de recibir aquello que le es dado. Dicho de otro modo, el ícono solo puede ser recibido por el “adonado”, esto es, aquel sujeto capaz de soportar la infinitud. El “fenómeno erótico” no pone de manifiesto una visibilidad, sino más bien una invisibilidad. La figura del “avance” justamente se produce a partir de la invisibilidad del Otro. Así, detrás de todas estas reflexiones se observa un progresivo avance y énfasis en el pensamiento de Marion a pensar la saturación en el plano del lenguaje, pues la visión encuentra su ocaso frente a todo fenómeno cuya fenomenalidad se define por su puro exceso.

El autor es Profesor de Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y candidato al Doctorado en Filosofía en la misma institución. Es becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (CONICET) y ha sido becario de la Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD). Es miembro de una de las cátedras de “Pensamiento Científico” en la Universidad de Buenos Aires y traductor de obras filosóficas del alemán al castellano.

E-mail: matiasipizzi@gmail.com

Fecha de recepción: 21-II-2018

Fecha de aprobación: 3-12-2018

⁵⁹ Marion, Jean-Luc. *Étant donné*, 380-381.

⁶⁰ Cfr. Vinolo, “Escribir la ausencia,” 286. Siguiendo una línea interpretativa semejante, Victoria Cirlot aborda la cuestión de las “imágenes negativas” en la tradición mística. Allí refiere a la imagen de las tinieblas y la oscuridad en Dionisio como un modo de mostrar aquello que va más allá de toda visibilidad, y que, por ende, no es accesible mediante el ver. Si bien no encontramos un tratamiento del problema del lenguaje que, según Marion, encuentra en Dionisio su lugar como consecuencia de los propios límites del ver, con todo encontramos una interesante profundización del carácter “negativo” de lo visual. Para ello, cfr. Cirlot, Victoria. *Imágenes negativas*. “Las nubes en la tradición mística y la modernidad”, 14-18. Chile: Mundana Ediciones, 2017.