

# Fenomenología del exceso: Neoplatonismo cristiano y lenguaje de la saturación en Jean-Luc Marion, del libro de Matías Ignacio Pizzi.

CIUDAD AUTÓNOMA DE BUENOS AIRES, SB, 2024, 192 PÁGINAS.



Germán Osvaldo Prósperi

Universidad Nacional de La Plata, Argentina

La publicación de *Fenomenología del exceso. Neoplatonismo cristiano y lenguaje de la saturación en Jean-Luc Marion*, el reciente libro de Matías Pizzi que reúne los principales argumentos y desarrollos de su tesis doctoral, constituye un verdadero acontecimiento en los estudios marionianos. Si bien la relación entre teología y fenomenología (en especial francesa) es un tópico frecuente en las discusiones contemporáneas, a tal punto que Dominique Janicaud propuso hablar de un *tournant théologique de la phénoménologie française*, lo cierto es que el texto de Pizzi se inscribe en esta discusión, sin dejar de reconocer la importancia auroral de Husserl y Heidegger, a quienes está dedicado el primer capítulo, pero desde una perspectiva por demás interesante: la tradición conocida como neoplatonismo cristiano y su influencia en el pensamiento de Marion. El autor propone una interpretación de la fenomenología (y de la obra en general) de Marion tomando como clave de lectura la noción de exceso. No es por eso casual que una fenomenología del exceso encuentre su inspiración, o al menos una de sus inspiraciones medulares, en el neoplatonismo cristiano; concretamente, en Dionisio el Areopagita y Nicolás de Cusa. En efecto, el vector excedente, característico del neoplatonismo, se dice en griego *hypér*, por encima, sobre, traducido al latín por *supra* o *super*. La tesis de Pizzi, entonces, es que la noción de exceso, condensada en esta preposición neoplatónica, constituye la especificidad del proyecto fenomenológico marioniano. Tal es así que según el autor incluso la noción de *donación*, central en la fenomenología de Marion, debería ser considerada una figura del exceso y no a la inversa. Pero ¿qué significa a fin de cuentas que la fenomenología de Marion sea una fenomenología *del exceso*?

El segundo capítulo, absolutamente central en mi opinión, pretende responder este interrogante. Pizzi muestra, a partir de un análisis que comienza por los textos más “teológicos” de Marion tales como *L’Idole et la distance* (1977) o *Dieu sans l’être* (1982) y se prolonga hasta publicaciones más explícitamente fenomenológicas como *Étant donné* (1997) y *De surcroît* (2001),

que el proyecto marioniano implica una ampliación (un exceso) del campo de fenomenicidad admitido hasta el momento por la fenomenología tradicional. Ya desde la noción de *ícono* de sus primeros libros, pasando por la noción de *charité* y por la figura sin duda esencial del Cristo como *mediator Dei et hominum*, Marion habría propuesto una dimensión fenoménica novedosa y en cierta forma inhóspita que terminaría encontrado una de sus formulaciones distintivas en la categoría de saturación. El fenómeno saturado daría cuenta, pues, de una excedencia imposible de conceptualizar y de objetivar, pero aún así perteneciente al campo de la fenomenicidad. Este punto es muy importante: Marion no dice que la saturación excede el campo de lo fenoménico, sino, cosa muy distinta, que el exceso *se da fenoménicamente* como saturación. Fenómeno saturado: *saturado* porque excede los parámetros de la objetualidad y de la conceptualidad, pero *fenómeno*, porque ese exceso se da a la intuición, saturándola. ¿Qué significa que el fenómeno saturado exceda el campo de lo objetivable y de lo conceptualizable? Significa que excede el campo de la metafísica. Heidegger había caracterizado a la metafísica como un olvido de la diferencia ontológica y como una consecuente confusión del Ser con alguna forma de *ens supremum* y de *causa sui*, en general identificado con Dios. De allí la condición onto-teo-lógica de la metafísica occidental para el filósofo de Messkirch. Marion, que desde luego ha sido siempre un lector muy refinado de Heidegger, ensaya una concepción análoga de la metafísica. Según se desprende ya de sus primeros textos, la metafísica se caracteriza por un doble movimiento: reducir lo impensable a concepto y reducir la saturación a objeto. Ambas reducciones implican, al menos hasta *Dieu sans l’être*, formas de idolatría que, en cuanto tales, aplacan el fulgor inquietante del exceso. En este sentido, la apuesta de Marion consistiría en devolverle al exceso los derechos fenoménicos que la metafísica le habría sustraído. De ahí la importancia fundamental que adquiere el neoplatonismo cristiano para la consecución de su fenomenología de la saturación. ¿Por qué? Porque el



neoplatonismo, en la medida en que habría protegido el exceso, manteniéndolo en una distancia irreductible y por ende no reduciéndolo ni a concepto ni a objeto, no pertenecería estrictamente a la tradición metafísica. ¿Cómo “transgredir” entonces a la metafísica, según la expresión que emplea Marion en ese gran texto que es *Sur le prisme métaphysique de Descartes* (1986)? Ni más ni menos que prestando atención a la Patrística cristiana y en especial a su línea neoplatónica. Dionisio el Areopagita, en este sentido, en la medida en que en sus tratados convergen elementos neoplatónicos, sobre todo procleanos, y elementos cristianos, es una figura absolutamente central. No hay dudas de que uno de los intereses que despierta este ignoto autor en Marion concierne a la posibilidad de pensar un lenguaje apropiado al exceso. Pizzi, con gran agudeza, propone entender a este lenguaje como un *lenguaje de la saturación*.

El tercer capítulo está consagrado precisamente al problema de nombrar el exceso. Hay una figura que resulta fundamental para pensar una forma de lenguaje que no someta al exceso ni lo aplaste bajo el peso de la predicación: la alabanza dionisiana, de la cual la confesión agustiniana es un ejemplo notable, al igual que la oración. La alabanza no cae bajo el orden del lenguaje predicativo porque no habla de Dios, sino a Dios. Lejos de reducir la distancia desproporcionada entre el hombre y Dios, la alabanza, cuya estructura según Marion debe comprenderse como “para todo  $x$  hay un  $y$  que le caracteriza de tal modo que el enunciar ‘Te alabo, Señor, como  $y$ ’,  $x$  lo requiere como su requerido”, deja aparecer el don anterior, el ícono que reenvía a partir de su invisibilidad la posibilidad de toda visibilidad, la llamada previa a toda palabra y a todo lenguaje. Alabar es responder a la *vocatio*, es decir inscribir la *vox* con la que se alaba en el espacio abierto por la *vocatio* (*Dei*). A diferencia del lenguaje predicativo que se caracteriza por “nombrar”, la alabanza que propone Dionisio en su *Teología mística*, no por nada definida por Marion como una “pragmática teológica de la ausencia”, se caracteriza por “de-nominar”, mostrando, como una suerte de *docta ignorantia ante litteram*, la impropiedad de todo nombre a la hora de pensar a Dios. Otro punto decisivo de este tercer capítulo concierne a la noción dionisiana de causa (*aitía*). Pizzi muestra que, en vez de caer bajo la concepción metafísica de la causalidad y por lo tanto bajo la crítica heideggeriana de Dios como *causa sui*, la *aitía* dionisiana alude a un tipo de causalidad que “no tiene nada que ver con el horizonte del ser” (2024: 208), ya que pone de manifiesto más bien el límite de toda predicación a la hora de nombrar a Dios. De este modo, la lectura que hace Marion de la *aitía* dionisiana permitiría pensar, según Pizzi, una causalidad

eminentemente lingüística que, en vez de decir qué es o no es Dios (metafísica) o de interrogar cómo lo conocemos o no lo conocemos (gnoseología), deja advenir lo impensable como Requerido, librándolo de toda idolatría.

El cuarto capítulo está dedicado a Nicolás de Cusa y a su influencia en el pensamiento marioniano. Este capítulo es interesante porque la figura del cusano pareciera no ocupar un lugar tan central como la de Dionisio en la obra de Marion. Sin embargo, esto es ocasión para que Pizzi proponga algunos cruces entre Nicolás y Marion que resultan novedosos e iluminadores. Más allá de las referencias explícitas en los textos marionianos, tales como el neologismo *possest* (verbos *posse* + *esse*) y su importancia para la elaboración del libro *Certitudes négatives* (2010), o la noción de *visio dei* y de *eicon a dei* y su relación con la noción de ícono en tanto fenómeno saturado, Pizzi muestra la relevancia de algunas nociones cusanas como las de *docta ignorantia*, *aenigma*, *scientia laudis* o *non-aliud* que, desde diferentes perspectivas, permiten complementar, pero también comprender con mayor profundidad, el proyecto marioniano. A partir de una lectura muy lúcida de estas nociones cusanas, y en particular del empleo que hace Nicolás del adverbio *translative* en el cap. XXIV de *De docta ignorantia* I, donde se entiende a la *traslación* como el pasaje de un sentido sensible y comprensible hacia aquello que excede toda comprensión, permitiendo una visión conjetural de lo invisible que se ofrece a la visibilidad, Pizzi propone la expresión “fenomenología traslativa” como un modo de pensar tanto la variación hermenéutica entre los diversos niveles de los fenómenos, cuanto la posibilidad de reconducir todo fenómeno a una unidad de sentido que sostiene sus diversos modos de manifestación.

En suma, *Fenomenología del exceso* representa un aporte notable a los estudios marionianos, pero también a la fenomenología y a la filosofía en general. El libro posee un ritmo pendular perfectamente equilibrado, del neoplatonismo cristiano a la fenomenología marioniana y de esta a aquel, que ilumina con creatividad y erudición el pensamiento de uno de los principales filósofos de la actualidad.

Para finalizar esta reseña, quisiera reflexionar a partir de la lectura de este libro excepcional de Pizzi sobre un asunto que me parece interesante y que concierne al modo de entender a la metafísica. Es cierto que adentrarse en la obra de un autor, en este caso Marion, implica aceptar de algún modo sus premisas. Todo pensador propone algo así como un tablero de juego en el cual se desarrolla su pensamiento. Como

nos muestra Pizzi, uno de los núcleos del proyecto filosófico de Marion consiste en elaborar una fenomenología no metafísica, es decir una fenomenología que no reduzca ni limite el exceso de fenomenicidad que, lejos de ser algo excepcional, es más bien la regla de nuestra experiencia. Esta fenomenología no metafísica presupone, desde luego, un cierto modo de entender a la propia metafísica y a su historia, del mismo modo que la crítica heideggeriana a la metafísica presupone también comprender a la metafísica como onto-teo-logía. Pizzi explica que, en el caso de Marion, la metafísica es equiparada a una doble reducción de la fenomenicidad: reducción al concepto y reducción al objeto. Conceptualidad y objetualidad serían así las dos caras de la (idolatría que es la) metafísica. De ahí el intento por transgredirla y por pensar justamente aquello que la metafísica descuidó: el exceso. Menciono este punto porque me parece factible considerar a la metafísica de un modo diferente al de Marion. Desde mi perspectiva, la metafísica no es el olvido del exceso o, lo que es lo mismo, su reducción a concepto y a objeto, sino el pensamiento del exceso en cuanto tal, en lo que tiene precisamente de no conceptualizable y de no objetivable. La transgresión del concepto y del objeto forma parte constitutiva de la metafísica desde su mismo inicio en la filosofía platónica. No es por eso casual que Marion proponga otra cronología de la metafísica, de la escolástica a Nietzsche. Sin embargo, si se admite el diagnóstico heideggeriano según el cual la metafísica comienza con Platón, entonces es necesario decir que el *hypér* (*Rep.* 509b), preposición que,

como hemos visto, nombra ni más ni menos que el exceso, es parte intrínseca de la metafísica. De tal modo que el neoplatonismo, poco importa si pagano o cristiano, no sería “externo” o “anterior” a la metafísica, sino su más conspicuo exponente. Giuseppe Girgenti, en un notable estudio dedicado a Porfirio en el cual retoma una sugerencia de Giovanni Reale, habla de dos paradigmas de la metafísica occidental: uno henológico derivado de Platón, y otro ontológico derivado de Aristóteles: “Es claro por lo tanto que los dos grandes paradigmas teóricos de la metafísica son reconducibles a Platón y Aristóteles: la ontología y la henología, la filosofía del Ser y la filosofía de lo Uno” (1996: 41). Girgenti incluye en el paradigma henológico a toda la tradición platónica, neoplatónica, patrística y renacentista, y en el paradigma ontológico a toda la tradición aristotélica, la escolástica y la filosofía moderna y contemporánea. Lo que me interesa retener es que tanto la ontología cuanto la henología, es decir la tradición que ha pensado al exceso sin reducirlo a un horizonte óntico u ontológico, es uno de los *due paradigmi teoretici della metafisica* y por lo tanto parte indisoluble de esta tradición. Desde luego que no hay necesidad de aceptar esta lectura de la metafísica, y por eso dije que cada autor propone su tablero de juego y sus premisas. Pero si uno aceptara que la transgresión no es ajena a la metafísica sino más bien su gesto paradigmático, entonces una transgresión de la metafísica no sería más que una metafísica de la transgresión; la fenomenología del exceso, la fenomenología más acorde a la propia metafísica.

## Bibliografía

---

- » Girgenti, Giuseppe (1996). *Il pensiero forte di Porfirio. Mediazione fra henologia platónica e ontologia aristotélica*. Milano: Vita e Pensiero.