

Neoplatonismo agustiniano y neoplatonismo dionisiano en Jean-Luc Marion: aportes para un sincretismo fenomenológico



Matías Pizzi

Universidad de Buenos Aires, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina
ORCID: 0000-0002-2356-5958

Recibido: 28 de marzo, aceptado: 25 de mayo

Resumen

El presente artículo pretende abordar la recepción practicada por Marion del neoplatonismo agustiniano y dionisiano al interior de su fenomenología de la donación. Sirviéndonos del estudio de Josef Koch sobre las notas distintivas de estos dos tipos de neoplatonismo, sostenemos, a modo de hipótesis general, que en la propuesta de Marion se pone en juego un sincretismo fenomenológico en el que ambas tradiciones cooperan para formular lo que denominamos un “lenguaje de la saturación” como modo de nombrar fenómenos que exceden el campo de los objetos y su certeza metafísica. Este intento de unificar ambas tradiciones del neoplatonismo presenta dos momentos. Por un lado, los estudios marionianos sobre la noción dionisiana de alabanza en *L'idole et la distance* (1977) y en *De surcroît* (2001). Por el otro lado, la lectura marioniana de Agustín en *Au lieu de soi* (2008). Esta profundiza el problema de la alabanza como hilo conductor del neoplatonismo cristiano, a la vez que amplía dicha propuesta retomando el concepto agustiniano de *confessio* y el vocablo *idipsum*.

PALABRAS CLAVE: JEAN-LUC MARION, NEOPLATONISMO CRISTIANO, AGUSTÍN, DIONISIO AREOPAGITA, LENGUAJE DE LA SATURACIÓN

Augustinian Neoplatonism and Dionysian Neoplatonism in Jean-Luc Marion: contributions to a phenomenological syncretism

Abstract

This article aims to address the reception elaborated by Marion of Augustinian and Dionysian Neoplatonism within his phenomenology of donation. Using Josef Koch's study on the distinctive notes of these two types of Neoplatonism, we argue that in Marion's proposal a phenomenological syncretism is put into play in which both traditions cooperate to formulate what we call “language of saturation” as a way of naming phenomena that exceed the field of objects and their metaphysical certainty. This attempt to unify the two traditions of Neoplatonism has two parts. On the one

hand, the Marionian studies on the Dionysian notion of praise in *L'idole et la distance* (1977) and in *De surcroît* (2001). On the other hand, the Marionian reading of Augustine in *Au lieu de soi* (2008). This deepens the problem of praise as the guiding thread of Christian Neoplatonism, while expanding this proposal by taking the Augustinian concept of *confessio* and the term *idipsum*.

KEYWORDS: JEAN-LUC MARION, CHRISTIAN NEOPLATONISM, AUGUSTINE, DIONISUS AREOPAGITE, LANGUAGE OF SATURATION

Introducción

Dentro de las diversas tradiciones que Marion aborda en el marco de su proyecto fenomenológico, el neoplatonismo cristiano ocupa un lugar sumamente destacado, tanto en su pensamiento temprano como en sus últimas formulaciones. Como hemos defendido en otros lugares, el punto central de relación entre la fenomenología de Marion y el neoplatonismo cristiano puede encontrarse en su preocupación por la dimensión lingüística de diversos fenómenos excesivos que no pueden reducirse al campo de la objetualidad, esto es, los llamados “fenómenos saturados” (Marion, 2013a: 329-334). En nuestro estudio de la recepción del neoplatonismo cristiano en la fenomenología de Marion, hemos intentado sistematizar este tema bajo la noción de “lenguaje de la saturación”.

En su estudio del neoplatonismo cristiano, Marion ofrece una suerte de sincretismo entre diversas orientaciones de esta tradición. En su ya clásico artículo titulado “Augustinischer und dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter”, Josef Koch analiza de un modo esquemático dos vertientes posibles de esta tradición. Por un lado, el neoplatonismo agustiniano; por el otro, el neoplatonismo dionisiano (Koch, 1956: 117-133).¹ Como intentaremos mostrar, más allá de las diferencias propias de estas dos corrientes, ambas operan de modo productivo en la obra de Marion.

Un punto central que permite entender las divergencias entre ambas tradiciones estriba en las fuentes de las que se nutren.² 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 (1956: 121). 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”.

Por otro lado, encontramos el neoplatonismo dionisiano. A diferencia de Agustín y su remisión a Plotino, encontramos en Dionisio Areopagita 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 que, como dijimos, para Marion es un punto central de la filosofía en general y, aún más, de la fenomenología de la donación (2013a: 370-373). 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 (1956: 125).

¹ Las traducciones son nuestras, salvo indicación en contrario.

² No podemos dejar de mencionar también la propuesta de Beierwaltes. A diferencia de Koch, aunque de modo complementario, Beierwaltes habla de una diferencia entre neoplatonismo plotiniano y neoplatonismo procleano. Véase Beierwaltes, 1991: 142-172; Merlan, 1953; D'Amico, 2007: 13-31 y 2009b: 257-269.

Uno de los puntos de la reconstrucción de Koch que deseamos destacar es la tendencia agustiniana de nombrar a Dios mediante “nombres conocidos” (*gewissen Namen*) como “verdad”, “sabiduría”, “luz”, entre otros (1956: 129). Encontramos así en Agustín una teología afirmativa. Dicho de otro modo, Dios puede ser nombrado con vocablos provenientes del orden de lo creatural, aunque en un sentido eminente. Contrariamente, el *corpus dionysiicum* aparece, según Koch, bajo un lenguaje orientado hacia la teología negativa y mística. Esto puede verse en el uso dionisiano de los prefijos $\acute{\alpha}$ (negativo) y $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho$ (superlativo) para referirse a lo divino (1956: 131-132).

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. Desafiando este esquema, Marion pretende desarticular esta distinción entre teología positiva y negativa al interior de su recepción del neoplatonismo cristiano.

Con todo, sostenemos también que en Marion se encuentra un fuerte influjo del vocabulario místico. Si bien no acordamos con la conclusión a la que pretende llegar con esta distinción, resulta útil a los fines de este trabajo recordar la diferencia establecida por Falque entre una “fenomenología de lo extraordinario” (Marion / Dionisio Areopagita) frente a su “fenomenología de lo común”, orientada bajo una mística de corte franciscano (2003: 52-76).

La hipótesis que guía este trabajo es que ambas corrientes del neoplatonismo cristiano encuentran una solidaridad conceptual en la fenomenología de Marion, en tanto son concebidas como diversas maneras de acercarse a un lenguaje que describe fenómenos excesivos por vía de la noción de alabanza. Dicho de otro modo, el neoplatonismo cristiano aparece en la obra de Marion en el marco de una fenomenología del lenguaje,³ y de modo más puntual, una fenomenología de la alabanza.

Neoplatonismo agustiniano en la fenomenología de Jean-Luc Marion: la *confessio* como alabanza

La figura de Agustín aparece ya en el pensamiento temprano de Marion (1969: 58-80). Sin embargo, es con su obra *Au lieu de soi*, en el marco de una fenomenología de la donación, donde Agustín alcanza un lugar decisivo y sistemático. En dicho contexto Marion pretende “leer e interpretar las *Confesiones* de San Agustín de un modo decididamente no metafísico” (Marion, 2008: 10). A su juicio, “Agustín aparece [...] como el interlocutor privilegiado y, en cierto sentido, el juez inevitable de la empresa de acceso a fenómenos irreductibles a los objetos y entes de la metafísica” (2008: 10). 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.

En este horizonte interpretativo, Marion sostiene que a partir de Agustín se dibuja un panorama histórico en el que la tradición neoplatónica cristiana y la patrística pueden leerse como una “excepción, parcial o radicalmente, a la objetualidad y a la enticidad

³ Para un abordaje distinto del problema del lenguaje en la fenomenología de Marion, véase Vinolo, 2019: 254-264 y 2020: 75-92.

que practica la metafísica” (2008: 9).⁴ Y por este motivo es que, según Marion, Agustín debe considerarse como un autor pre-metafísico.⁵

A partir de lo anterior, Marion intenta mostrar cómo Agustín y el neoplatonismo cristiano se sustraen a la onto-teología (*onto-theologie*) heideggeriana y su correspondiente *Seinsgeschichte*, pues Agustín “no nombra a Dios a partir del ser. A esto se le suma una razón aún más importante: Agustín ignora la distinción entre filosofía y teología (2008: 27). 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 y hermenéutico que, como veremos, se concentrará en la noción de *confessio* (2008: 27-28).

Siguiendo esta impronta centrada en problemas lingüísticos, Marion sostiene que debemos ver a “la alabanza y su función de lugar hermenéutico originario de las *Confesiones*” (2008: 33). En esta 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* (Marion, 2013a: 436-439) y su capacidad para recibir lo dado, la *confessio* permite que Dios “me advenga, me interpele y me llame a partir de él mismo” (2008: 38). Y por todo esto la alabanza aparece como un lenguaje que pretende dejar hablar a un Otro, o como podemos también sostener, el lenguaje del don. Ubicar a la *confessio* dentro de un lenguaje no-predicativo⁶ 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. (2008: 39)

De este modo, el lenguaje de la *confessio* posee un carácter eminentemente pragmático y performativo, toda vez que se pretende expresar su sentido en su propia realización.⁷ Con todo esto, Marion estaría sugiriendo algo aún más importante: el lenguaje de la fenomenología, del mismo modo que la alabanza, se orienta hacia una dimensión no-predicativa. 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” (Marion, 2008: 59).

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 y el concepto), 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

⁴ Entre las obras de Agustín que Marion refiere para abordar las nociones de *confessio* e *idipsum*, cabe destacar las siguientes: *De trinitate* I.8.17, II.18.35; *Confesiones* IX.10.24, XI-VII.7.14, y XIII.11.12. Para la lista completa de lugares, véase Marion, 2008: 398-404.

⁵ 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*). Véase Falque, 2013c, 111-128.

⁶ Para un estudio de este tema en la *nouvelle phénoménologie*, véase Roggero, 2021: 11-27.

⁷ En esta misma línea de un lenguaje no-predicativo, Marion sugiere una semejanza entre la *confessio* con la dimensión preteórica de la *Zuhandenheit* heideggeriana. Así, a nuestro juicio, ofrece una mirada retrospectiva sobre el problema del lenguaje no-predicativo en la fenomenología, véase Marion, 2008: 39.

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 agustiniano *idipsum*. (2008: 391). De un modo general, el autor 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.

A juicio de Marion, la tradición dionisiana de los “nombres divinos” también puede encontrarse en la propuesta agustiniana a la luz del *idipsum*. Esta propuesta se organiza a partir de una serie de ejemplos. 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 supuesta 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” (*Conf.* I.4.4; Marion, 2005: 46).⁸ 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. Con esto, Marion pretende disolver la frontera entre lo katafático y lo apofático. Esto implica, por lo tanto, un “nuevo régimen de enunciación” (*nouveau régime d'énonciation*) que permita “decir a Dios los nombres con los que podemos mentarlo, positiva o negativamente [...] este juego solo tiene lugar en la alabanza, que invoca (de modo vocativo) a Dios *como* tal o cual” (Marion, 2008: 391). Nuevamente, *idipsum* y alabanza aparecen como un lenguaje no-predicativo.

Radicalizando su propuesta, Marion remarca que la *confessio* y la alabanza agustiniana nunca recurren al ser como vocablo privilegiado (2008: 393). Y así, se cumple la tesis temprana de Marion: Dios no tiene por qué *ser* (1982: 394-395; 2008: 394-396). En este horizonte, Marion recurre nuevamente al término agustiniano *idipsum*. Este vocablo tiene una serie de aspectos relevantes. En 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” (2008: 399).

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 “de-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 nombrar” (Marion, 2008: 400). 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... [...]”

⁸ Agustín de Hipona, *Confessiones* I.4.4: “secretissime et praesentissime, pulcherrime et fortissime, stabilis et incomprehensibilis”.

Por lo tanto, entendemos al *idipsum* como la cosa misma, o el esto *mismo* de la cosa (entendido bajo la imprecisión característica de *cosa*)” (Marion, 2008: 401). Con esto, Marion pretende sostener que el vocablo *idipsum* aparece como el nombre que nos acerca hacia lo innombrable. Contrariamente a la posición de Koch, Marion pretende sostener que Agustín aparece aquí como un pensador que no puede ubicarse ni en una posición katafática ni apofática.

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” (Marion, 2008: 406). 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 lo tanto, a toda metafísica (Marion, 2008: 406-414). Todo esto puede verse, según Marion, cuando Agustín indica que “Tú, señor, que no eres unas veces una cosa y otras otra, sino eso mismo y eso mismo” (*Conf. XII.7.7*; Marion, 2005: 361-362).⁹ 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, esto es, a toda predicación.

Neoplatonismo dionisiano: lenguaje y exceso

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*, podemos apreciar que el problema del lenguaje aparece como el tema central de sus análisis. Sostenemos que el primer eje de la lectura marioniana de la tradición neoplatónica, representado por su recepción de Dionisio Areopagita (ya en parte en Agustín), se concentra específicamente en el problema del lenguaje.

Un modo de iniciar nuestro recorrido desde esta postura puede tomarse desde la *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” (*Ep. VII, 1077 C: 404*).¹⁰ 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” (*Ep. VII, 1080: 406*).¹¹ 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. Ofreceremos, pues, 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”.

⁹ Agustín de Hipona, *Confessiones XII.7.7*: “Itaque tu, domine, qui non es alias aliud et alias aliter, sed id ipsum et id ipsum”.

¹⁰ Pseudo-Dionisio, *Epistula VII, 1077 C*: “εἰ τὸ ἀληθές αὐτὸ ἐφ’ ἑαυτοῦ δυνήσονται καὶ γνῶναι καὶ εἰπεῖν, ἢ ὄντως ἔχειν”.

¹¹ Pseudo-Dionisio, *Epistula VII, 1080 B*: “πρὸς τὸν αἰτίον καὶ αὐτῶν τῶν ὄντων καὶ τῆς γνώσεως αὐτῶν ἐχρῆν ἀνάγεσθαι τοὺς ἀληθεῖς φιλοσόφους”.

Antecedentes del “discurso de la alabanza” en “Distance et louange” (1971)

En un artículo previo a *L'idole et la distance*, titulado “Distance et louange”, Marion ofrece una primera formulación sistemática de su lectura de la teología mística dionisiana. El artículo encuentra su puntapié inicial en un cuestionamiento frente a la reducción del “lenguaje” (*langage*) a la “lengua” (*langue*) (Marion, 1971: 89).¹² Según Marion, esto se produce cuando el lenguaje se piensa exclusivamente “como objeto integral y concreto de la lingüística” (1971: 89-90). Esto implica 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*) (1971: 90).

Otro punto central de este artículo temprano 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*” (1971: 91). 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” (1971: 92).

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 (Marion, 2001: 155-161). Sin embargo, en este artículo ya podemos observar 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” (Marion, 1971: 97).

Todos estos análisis tempranos no hacen más que mostrar tres cosas. En primer lugar, la preocupación precoz de Marion por el lenguaje teológico (de tendencia cercana a la mística neoplatónica) 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 por el corazón mismo de la obra temprana de Marion y su posterior fenomenología de la donación.

El “discurso de la alabanza (ὑμνεῖν)” 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*. En estas, la “alabanza” (ὑμνεῖν) es abordada con mayor detenimiento. Tal como hemos mencionado en la sección II, Marion pone en juego estas formulaciones

¹² Cabe señalar que este artículo, si bien posee grandes similitudes con las reflexiones posteriores sobre este tema en *L'idole et la distance*, no fue incluido en ninguno de sus libros, constituyendo así una pieza bibliográfica sumamente singular. Aquí, 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, véase Marion, 2013: 182 y 2001: 162.

en el contexto de una serie de problemas fenomenológicos, teológicos y lingüísticos que pretenden cuestionar el paradigma de la objetualidad. En el marco de este escrito temprano, los mencionados problemas se traducen en la posibilidad de pensar una dimensión no-idolátrica de lo divino, y por esto mismo, ofrecer una consideración no-metafísica de lo divino. Esto implica, tal como señalamos, también una teología no-metafísica. Pensar la teología desde un horizonte no-metafísico significa entonces elaborar un discurso sobre lo divino que no se encuentre anclado en el terreno del concepto. Dionisio aparece así 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”. La alabanza es definida aquí como un modo de “enunciar” un lenguaje no-metafísico (y no-predicativo) para una teología no-metafísica.

La aparición de Dionisio se circunscribe inicialmente bajo una pregunta concentrada en el problema del lenguaje y el decir lo imposible: “¿qué lenguaje puede convenir a la distancia?” (Marion, 2013b: 184). En este caso, un lenguaje de la distancia debe cumplir una serie de requisitos. El lenguaje predicativo no permite mantener la distancia irreductible con lo divino en su sentido icónico, pues pretende reducir lo divino a un objeto de predicación posible, volviendo así siempre a alguna figura onto-teo-lógica (Marion, 2013b: 27-37).

Así, Dionisio invita a pensar un lenguaje de lo imposible, no como aquello que no puede ser pensado por un sujeto (*ego*), sino más bien como aquello que un sujeto no puede concebir, o que solo puede concebir como exceso de toda comprensión. Así, y adepto al pensamiento paradójico propio de los fenómenos excesivos,¹³ Marion muestra que la imposibilidad de decir la distancia, lejos de ser un problema, actúa como garantía de su eficacia no-metafísica (2013b: 142-143). La imposibilidad aparece como un fenómeno virtuoso que suspende toda pretensión de predicación y, por ende, toda conceptualización. Y aún más, “más esencial que la predicación que nosotros (no) podemos ejercer sobre lo impensable, aparece la donación del Nombre” (Marion, 2013b: 187).

Desde esta relación entre lenguaje y fenomenología / teología, 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 vertebrada 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” (Marion, 2013b: 191).

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” (2013b: 192). Y por esto, la negación se relega al carácter de una mera “afirmación invertida” (*affirmation 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 al 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

¹³ Para un estudio de este tema en la historia de la fenomenología, véase Walton, 2022.

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 predicación negativa: la inversión (2013b: 192).

Para sostener esto, Marion nos remite (aunque parcialmente) a un pasaje de *De coelesti hierarchia*. Allí Dionisio indica lo siguiente:

Εἰ τοίνυν αἰ μὲν ἀποφάσεις ἐτὶ τῶν θεῶν ἀληθεῖς, ὁ δὲ καταφάσεις ἀνάρμοστοι τῆ κρυφίῳ τῶν ἀπορρήτων, οἰκειότερα μᾶλλον ἐστὶν ἐπὶ τῶν ἀοράτων ἢ δια τῶν ἀνομοίων ἀναπλάσεων ἐκφαντορία. (*De coel. hier.* II.3, 141 a)

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. (*De coel. hier.* II.3, 141 a: 125-126)

Con esto, Dionisio pretende mostrar cierta superioridad de la negación frente a la afirmación. Sin embargo, esto no agota el proyecto dionisiano, pues, como bien indica Marion en clara distancia con Derrida, lo fundamental aquí es la vía eminente, cuya eficacia disuelve, en cierto modo, la dicotomía entre katafatismo y apofatismo.

Este lenguaje no-predicativo que se manifiesta en la alabanza debe ser enmarcado, según Marion, en los *logia*, entendiéndose por ello “los innumerables íconos que la distancia nos permite devolver al Requerido” (2013b: 227).¹⁴ 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” (Marion, 2013b: 230). 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, es decir, la dimensión no-predicativa.

Este lenguaje no-predicativo se hace patente 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), es decir, “el paso del discurso a la oración (*du discours a la prière*)” (2013b: 232). Y desde esta posición es posible formular un “discurso de la alabanza” como dimensión lingüística de la distancia. Por esto mismo, como bien indica Marion, este lenguaje no-predicativo tiene como requisito fundamental mantener y recorrer la distancia, es decir, ofrecer una alternativa al lenguaje predicativo (2013b: 232).

A partir de todo esto, Marion ofrece una descripción de la dimensión propiamente lingüística de la “alabanza” como lenguaje no-predicativo. 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” (Marion, 2013b: 235).¹⁵ Esto configura un metalenguaje que “en lugar de usar operaciones lógicas de afirmación o negación, utiliza la operación designada por ‘como’, el cual debe leerse bajo la estructura ‘en calidad de’ (*en tant que*)” (2013b: 234).¹⁶

14 Mientras que Marion opta por mantener el término griego, Pablo Cavallero lo traduce por “oráculos”. Cf. Pseudo-Dionisio, *D.N.* I.2, 588c.

15 Esto ya se encuentra en Marion, 1971: 103-106.

16 Para un estudio exhaustivo sobre esta cuestión, véase Bassas Vila, 2009: 135-155.

Por esto mismo, 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” (Marion, 2013b: 230).

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’ [...] La ausencia de nombres se convierte en el nombre de la ausencia, e incluso en el nombre del ausente” (2013b: 232).

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, previo a 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 “pragmática teológica de la ausencia” en De surcroît (2001)

Un nuevo momento de la recepción del neoplatonismo dionisiano en la fenomenología de Marion se encuentra en *De surcroît*. Del mismo modo que en *L'idole et la distance*, aparece aquí la crítica marioniana a la malinterpretación derridiana de la negación dionisiana como una “idolatría invertida”, aunque dándole en este caso un anclaje histórico al problema. De este modo, Marion sostiene que 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” (Marion, 2001: 157). Dicho de otro modo, no existe algo así como un corpus de teología negativa, sino más bien un gesto hermenéutico de concebir a Dios, dentro de otros modos y sin ningún carácter concluyente, desde la negación.

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 aparece entonces como una ocasión para eliminar la reducción de la propuesta dionisiana a la “teología negativa”. 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. Contrariamente a esto, Marion sostiene que, lejos de tener una independencia absoluta, la vía apofática solo puede comprenderse “a partir de su inclusión en un proceso que incluye no dos, sino tres elementos” (2001: 163). 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.

Estos dos momentos, que siempre requieren de una tercera instancia, pueden apreciarse en la hermenéutica dionisiana. Por un lado, el camino teológico inicia con la vía afirmativa. Esta se ampara, según Dionisio, en ciertos íconos o semejanzas con los divinos paradigmas (*D.N.* VII.3, 896d-872; Marion, 2007: 307). 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 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” (Marion, 2001: 164; González Ríos - Pizzi, 2020: 38-39).

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” (*M.T.* I.2, 1000b: 359).¹⁷ Este momento de la teología mística 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. Aquí encontramos, del mismo modo que en la lectura marioniana de Agustín, un intento por borrar las fronteras entre katáfasis y apófasis, disolviendo también el esquema propuesto por Koch.

Esta nueva lectura de la teología mística dionisiana es definida por Marion como una “pragmática teológica de la ausencia” (*pragmatique théologie de l'absence*). Esta implica que “el nombre dado a Dios [...] sirve para proteger a Dios de la presencia” (2001: 187-188). 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 (2001: 176-177). Así, y en una clave platónico-neoplatónica, la bondad trasciende el ser. De este modo, esta “pragmática teológica de la ausencia” pone de manifiesto su perspectiva icónica subyacente. Del mismo modo que el *idipsum* agustiniano, la propuesta dionisiana nada tiene que ver con un predominio del ser.

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, la oración y la liturgia, 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” (2001: 185).

Por todo esto, esta “pragmática teológica 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 constitutiva que excede toda comprensión, y que, por lo tanto, se da como incomprendible, aunque no como carencia de comprensión, sino como exceso de todo lenguaje predicativo posible. Del mismo modo que la *confessio* agustiniana, la alabanza dionisiana intenta poner de manifiesto una dimensión vocativa, pragmática y no-predicativa del lenguaje que reconoce previamente una imposibilidad: encontrar el nombre propio de Dios. Si no hay un nombre, ello se debe a que el lenguaje predicativo queda en suspenso, dando lugar a un exceso que pone al sujeto, al modo de la alabanza, en una situación de vocativo.

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 haga 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

¹⁷ Pseudo-Dionisio, *De mystica theologia* I.2, 1000b: “τάς ἀποφάσεις ἀντικειμένους εἶναι ταῖς καταφάσεις, ἀλλά πολὺ πρότερον αὐτῶν ὑπὲρ τὰς στερήσεις εἶναι τὴν ὑπὲρ πάσαν καὶ ἀφαίρεσιν καὶ θέσιν”.

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. En el lenguaje de la saturación, el sujeto queda en un retraso constitutivo.

Tanto la *confessio* agustiniana y el vocablo *idipsum* como también la alabanza dionisiana en su “discurso de la distancia” y su “pragmática teológica de la ausencia”, se refieren a “una palabra que no predica nada de Dios, aunque le confiese sin fin, porque, frente a su infinitud, no le vuelve a mostrar nada” (Marion, 2013b: 36). Todas estas diversas expresiones encuentran un elemento común en lo que podríamos llamar una “fenomenología de la alabanza”. El neoplatonismo cristiano aparece en la obra de Marion como un discurso estrictamente enhebrado por el predominio de la alabanza. Al igual que el carácter pragmático del lenguaje no-predicativo de la teología dionisiana, el *idipsum* agustiniano “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” (Marion, 2008: 399-400).

En su obra más reciente, *La métaphysique et après*, Marion ofrece una serie de reflexiones sobre la noción de tradición, telón de fondo no solo de este artículo, sino también del presente Dossier. Según Marion, acudir a una tradición implica necesariamente recibir algo dado y explorar su sentido. Negar esta dimensión de la recepción implica negar la filosofía y su indisoluble relación con su propia historia. Todo filosofar implica, implícita o explícitamente, una recepción, algo que es dado. En palabras del propio Marion: “la ambición de comenzar a pensar *ab ovo*, sin predecesor declarado o criticado y sin retomar conceptos más antiguos, sigue siendo una ilusión” (2023: 20). De este modo, hacer filosofía implica siempre un “recomenzar” (*re-commencement*), esto es, abordar los problemas filosóficos desde una novedad, un aporte en el que lo dado se re-traduce a un nuevo horizonte. Así “toda innovación, en la medida en que logra recomenzar verdadera y sólidamente, *produce más tarde* una tradición, como prueba de su progreso e indicador de su futuro” (Marion, 2023: 110).

En conclusión, la innovación de Marion consiste en explorar una dimensión no-predicativa del lenguaje en el neoplatonismo cristiano a partir del concepto de alabanza que, como ya indicamos, podemos resumir bajo la noción de “lenguaje de la saturación”. Anterior a todo lenguaje predicativo de la metafísica y su afán del concepto, la alabanza implica una reformulación acerca de cómo nombrar esa “distancia” frente a toda concepción que afirme la primacía de los objetos como fenómenos ideales.¹⁸ De allí que, contrario a la propuesta de Koch y a toda lectura estrictamente historiográfica, Marion ofrece una lectura orientada a un sincretismo fenomenológico por vía del concepto de alabanza”. Aquí se cumple la idea previamente esbozada sobre la tradición: toda recepción se juega en el terreno de una innovación como respuesta a algo dado y, por ende, recibido. Todo esto, con el fin de responder a la siguiente pregunta: ¿cómo nombrar el exceso? He aquí, a nuestro juicio, la relación fundamental entre fenomenología de la donación y neoplatonismo cristiano.

¹⁸ Si bien no es abordado en esta obra, no debemos olvidar que en el artículo de 1969 sobre Agustín, Marion ya aborda el concepto de distancia, ofreciendo así un posible nuevo nexo entre el Hiponense y la historia de la distancia.

Bibliografía

Fuentes clásicas

Ediciones críticas

- » Augustinus Hipponensis (1981). *Confessionum Libri XIII*. Ed. Verheijen, L. Turnhout: Brepols. (CCSL 27).
- » Pseudo-Dionysius Areopagita (1990). *Corpus Dionysiacum I. De divinis nominibus*. Ed. von Suchla B. R. Berlín - Nueva York: De Gruyter. (*Patristische Texte und Studien* 33).
- » Pseudo-Dionysius Areopagita (1990). *Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae*. Ed. von Brennecke, C. y Mühlenberg, E. Berlín - Boston: De Gruyter. (*Patristische Texte und Studien* 36).

Traducciones

- » San Agustín. (2005). *Confesiones*. Estudio preliminar, trad. y notas Magnavacca, S. Buenos Aires: Losada.
- » Dionisio Areopagita. (2008). *La jerarquía celestial. La jerarquía eclesiástica. La teología mística. Epístolas*. Trad. y notas Cavallero, P. Buenos Aires: Losada.
- » Dionisio Areopagita. (2007). *Los nombres divinos*. Trad. y notas Cavallero, P. Buenos Aires: Losada.

Fuentes contemporáneas y bibliografía complementaria

- » Bassas Vila, J. (2009a). "Écriture phénoménologique et théologique. Fonctions du 'comme', 'comme si' et 'en tant que' chez Jean-Luc Marion", *Studia Phaenomenologica Romanian Journal of Phenomenology* 9, 135-155. DOI: 10.7761/sp.9.s1.135.
- » Beierwaltes, W. (1991). *Pensare l'Uno*. Milán: Vita e Pensiero.
- » D'Amico, C. (2007). "Introducción general". En: Idem (ed.). *Todo y nada de todo*. Buenos Aires: Winograd, 13-31.
- » D'Amico, C. (2009b). "El neoplatonismo medieval frente al neoplatonismo tardo-antiguo. Una reflexión historiográfica". En: Filippi, S. (ed.). *Cristianismo y Helenismo en la filosofía Tardo-Antigua y Medieval*. Buenos Aires: Paideia, 259-267.
- » Falque, E. (2003). "Phénoménologie de l'extraordinaire", *Philosophie* 3, 52-76. DOI: 10.3917/philo.078.0052.
- » Falque, E. (2013c). "Après la métaphysique? Le 'poids de la vie' selon saint Augustin". En: De libera, A. (ed.). *Après la métaphysique: saint Augustin?* París: Vrin - Publications de l'Institut d'Études Médiévales de l'Institut Catholique de Paris, 111-128.
- » González Ríos, J. y Pizzi, M. (2020). "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* 85, 37-50. DOI: 10.6018/daimon.394441.
- » Koch, J. (1956). "Augustinischer und dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter", *Kant Studien* 48, 117-133.

- » Marion, J.-L. (1969). "Distance et béatitude. Sur le mot *capacitas* chez Saint Augustin", *Résurrection* 29, 58-80.
- » Marion, J.-L. (1971). "Distance et louange. Du concept de Réquisit (*aitia*) aus status trinitaire du langage théologique selon Denys le Mystique", *Résurrection* 38, 89-118.
- » Marion, J.-L. (1982). *Dieu sans l'être*. París: Fayard.
- » Marion, J.-L. (2001). *De surcroît: études sur les phénomènes saturés*. París: PUF.
- » Marion, J.-L. (2008). *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*. París: PUF.
- » Marion, J.-L. (2012). *La rigueur des choses*. París: Flammarion.
- » Marion, J.-L. (2013a). *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. París: PUF.
- » Marion, J.-L. (2013b). *L'idole et la distance*. París: Grasset & Fasquelle.
- » Marion, J.-L. (2023). *La métaphysique et après*. París: Grasset.
- » Merlan, P. (1953). *From Platonism to Neoplatonism*. The Hague: Niihoff.
- » Roggero, J. (2021). "La instancia antepredicativa en la *nouvelle phénoménologie*", *Cuadernos de Filosofía* 75, 11-27. DOI:10.34096/cf.n75.9802.
- » Vinolo, S. (2019). *Jean-Luc Marion, apologie de l'inexistence*. T. II: "Une phénoménologie discursive". París: L'Harmattan.
- » 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, 75-92.
- » Walton, R. (2022). *Fenomenología, excedencia y horizonte teológico*. Buenos Aires: SB.