

# “Procedencia es también siempre porvenir.” Los textos teológicos tempranos del joven Marion (1968-1973) como fuentes de su pensamiento filosófico



Jorge Roggero

Universidad de Buenos Aires, Consejo Nacional de Investigaciones  
Científicas y Técnicas, Argentina  
ORCID: 0000-0003-4060-6958

*Recibido: 28 de marzo de 2023, aceptado: 1 de junio de 2023*

## Resumen

Este artículo se propone indagar en la impronta que deja el estudio de la Patrística y el neoplatonismo cristiano en el joven Marion (1968-1973) y que opera como la matriz para la posterior crítica a la onto-teo-logía y el desarrollo de su fenomenología acontecual. Marion encuentra en la exploración de un más allá del ser en el neoplatonismo de Dionisio y en la concepción de la Revelación, la Resurrección, la Encarnación como dones y acontecimientos en la Patrística la inspiración para el desarrollo de algunas de sus principales ideas filosóficas.

**PALABRAS CLAVE:** PATRÍSTICA, NEOPLATONISMO CRISTIANO, ONTOTEOLÓGÍA, OBJETO, ACONTECIMIENTO

## “Origin is also Always Future”. The Early Theological Texts of the Young Marion (1968-1973) as Sources of his Philosophical Thought

### Abstract

This article aims to investigate the trace left by the study of Patristic and Christian Neo-Platonism in the young Marion (1968-1973) and that operates as the matrix for the subsequent criticism of onto-theo-logy and the development of its eventual phenomenology. Marion finds in the exploration of a beyond being in the Neoplatonism of Dionysius and in the conception of Revelation, Resurrection, Incarnation as gifts and events in the Fathers the inspiration for the development of some of his main philosophical ideas.

**KEYWORDS:** PATRISTIC, CHRISTIAN NEO-PLATONISM, ONTOTHEOLOGY, OBJECT, EVENT

*Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt,  
Herkunft aber bleibt stets Zukunft.*<sup>1</sup>

Como ya he intentado demostrar en mi artículo “La ‘dimensión religiosa’ de la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion”, es posible leer en la obra marioniana una estrategia de apropiación filosófica de ideas teológicas similar a la que puede encontrarse en la fenomenología del joven Martin Heidegger (Roggero, 2017). Estos dos pensadores comparten el hecho de haber forjado las principales ideas de sus propuestas filosóficas en el ámbito de la reflexión teológica. Heidegger en diálogo con el joven Martin Luther y otros autores protestantes, y Marion en diálogo con la *nouvelle théologie*, con Henri de Lubac, Louis Bouyer, Thomas Kowalski, Jean Daniélou y Hans Urs von Balthasar, y sus lecturas de la Patrística y el neoplatonismo cristiano.

Cabe en este punto introducir una breve digresión. Ciertamente, el intercambio entre filosofía y teología en la obra marioniana es de ida y vuelta, y siempre es posible otorgarle la importancia más decisiva en su pensamiento a la última. La afirmación de lo que podemos llamar la “vía teológica” como la vía principal constituye la clave de lectura propuesta por Juan Carlos Scannone (2017) y Christina Gschwandtner (2013), entre otros. No obstante, esta hipótesis implicaría sostener una suerte de imbricación entre filosofía y teología que daría lugar a una “filosofía cristiana” como interpretación final de su obra. Marion no es claro al respecto. En algunos de sus textos esta idea es presentada como viable. Por ejemplo, en “La ‘philosophie chrétienne’, herméneutique ou heuristique?”, el pensador francés sostiene que no se trata de una posibilidad “obsoleta” ni “contradictoria”, sino que tiene un “porvenir” (*avenir*) (Marion, 2005: 117). Pero, en otros textos, en los que el destinatario es la comunidad filosófica o, incluso, un público general, Marion rechaza heideggerianamente esta idea. Por ejemplo, en *La rigueur des choses*, cuando Dan Arbib le pregunta si la fórmula “filosofía católica” tiene algún sentido para él, Marion responde sin ambigüedades:

No. Como dice Heidegger, no hay filosofía católica como tampoco hay matemática protestante. Hay católicos que hacen filosofía como hay carniceros que son católicos. La cuestión es saber si son buenos carniceros, buenos carpinteros, buenos bomberos o buenos filósofos. Supongo que si se me dio la oportunidad de hacer una carrera que no fue ignominiosa no fue porque hacía filosofía católica, sino porque hacía una filosofía no demasiado mala, y de eso extraigo una profunda satisfacción. (Marion, 2012: 284-285)

En este sentido, considero que es posible hacer una lectura de la filosofía de Marion en la que su “vía fenomenológica” mantenga su autonomía, aun cuando sus principales ideas provengan del campo teológico.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> GA 12: 91 “Sin esta procedencia teológica nunca habría llegado al camino del pensar. Pero procedencia también es siempre porvenir”.

<sup>2</sup> Para una lectura del modo en que puede pensarse la articulación entre las tres vías marionianas (cartesiana-pascaliana, teológica y fenomenológica) y, en particular, la relación entre filosofía y teología en su obra me permito sugerir mi artículo “Filosofía y teología en la ‘vía fenomenológica’ de J.-L. Marion” (Roggero, 2018b).

“PROCEDENCIA ES TAMBIÉN SIEMPRE PORVENIR.” LOS...

Hecha esta aclaración, en este artículo –explorando las sugerencias de Keith Lemma,<sup>3</sup> de Nathan Halloran<sup>4</sup> y, principalmente, de Tamsin Jones–,<sup>5</sup> intentaré demostrar que la particularidad de la lectura de la onto-teo-logía y la especificidad de la tensión entre objeto y acontecimiento en la obra marioniana encuentran su germen en sus lecturas tempranas de la Patrística y del neoplatonismo cristiano. Hacemos la distinción porque Marion individualiza estas dos líneas de investigación y especifica su interés en cada una como las portadoras de las temáticas que caracterizan sus escritos de juventud:

Por un lado, yo me concentraba en Agustín y me volvía hacia Dionisio el Areopagita, algo que me condujo a la teología mística y a la así llamada vía negativa. Por el otro, me interesé en la crisis que causó Arrio y el arrianismo, en la reacción que le opusieron Atanasio y Cirilo de Alejandría así como los Padres Capadocios, Basilio de Cesarea y los dos Gregorios, el de Nacianzo y el de Nisa; dicho de otro modo, en la larga elaboración dogmática de las dos naturalezas, divina y humana, de Cristo. (Marion, 2021: 40)

Me propongo dar cuenta del modo en que estas influencias dejaron una fuerte impronta en su pensamiento temprano y operaron como la matriz para el desarrollo de su reflexión filosófica. Como el mismo Marion reconoce, esa procedencia teológica posibilitó su porvenir filosófico: “Este estudio de la teología me permitió enriquecer y ampliar mi trabajo filosófico” (Marion, 2008b: 33).

Con estos objetivos, en un primer apartado, teniendo en cuenta la nueva bibliografía disponible publicada por el propio Marion, referiré brevemente a sus inicios teológicos y sus primeras publicaciones. En un segundo apartado, daré cuenta del modo en el que en estos primeros artículos pueden encontrarse reflexiones teológicas que delinear la concepción marioniana de la onto-teo-logía. En un tercer apartado, me detendré en la manera en que también en estos textos pueden encontrarse los fundamentos generales de su fenomenología acontecimental y su distinción entre objeto y acontecimiento. Finalmente, formularé unas breves conclusiones.

## La procedencia teológica

Jean-Luc Marion es considerado en la actualidad no solo como uno de los filósofos más destacados, sino también como uno de los teólogos que abre una vía nueva para pensar la cuestión de Dios más allá de las limitaciones de los planteos metafísicos. Efectivamente, la totalidad de la obra marioniana se encuentra repartida entre estas dos disciplinas. No hay período de su pensamiento en el que no pueda identificarse una reflexión filosófica y una reflexión teológica de igual relevancia. Sin embargo, si bien es posible advertir en su currículum todos los ítems propios de una formación académica en filosofía formalmente rigurosa, no se encuentran las mismas credenciales en el ámbito teológico. Marion es un autodidacta en ese campo de estudio. Su formación en teología no proviene de su paso por instituciones universitarias, sino de su relación cercana con algunos de los teólogos más importantes del siglo XX. Junto

3 Lemma, 2016: 259: “Marion destaca y amplía la vía heideggeriana hacia el cumplimiento de la fenomenicidad en el acontecimiento de la donación, pero, a través de su inspiración cristiana, coloca y mensura el acontecimiento a la luz de la verdadera distancia de la revelación Trinitaria. Esto moldea la totalidad de su perspectiva filosófica. Su comprensión de la ‘distancia’ Trinitaria subyace a su comprensión filosófica del fenómeno saturado, de la donación y del don, y de la conjunción entre *eros* y *ágape*...”.

4 Halloran, 2010: 44: “Espero haber mostrado una profunda congruencia entre el análisis de Marion del fenómeno saturado, específicamente en términos del acontecimiento, del icono y de la carne, y el profundo trabajo de recuperación teológica de Henri de Lubac en *Corpus Mysticum* como en otros escritos”.

5 Jones, 2011: 17: “Efectivamente [en estos primeros textos], se puede identificar un principio metodológico central del pensamiento de Marion: el tratamiento (que incluye el juicio, el análisis, la descripción) de una cuestión no debe comenzar por nuestras preconcepciones de ella, sino por el modo en que el asunto en cuestión se presenta a sí mismo”.

con sus compañeros *normaliens* Jean Duchesne, Rémi Brague, Jean-Robert Armothage, hacia fines de la década de los sesenta, Marion asistió regularmente a las reuniones que organizaba Maxime Charles en Montmartre (Marion, 2012: 42).

En esa época, comencé a hacer teología, es decir, esencialmente, a leer a ciertos Padres de la Iglesia (Agustín, Ireneo, Dionisio, los capadocios); interés que aprobaban Althusser y Deleuze [...] En los años 1960, encontramos en Francia muchas personas competentes para leer a los Padres y editarlos, al punto que el *Hexagone* era el corazón de los estudios patristicos. (Marion, 2008b: 33)

Marion destaca en estas líneas que el interés por la Patrística no era una rareza en esos años y que además era impulsado por algunos de sus maestros filósofos.

En esos años iniciales, Charles solicitó a Duchesne y a Marion que se hicieran cargo de la revista *Résurrection*, la revista de teología para estudiantes de la Sorbona que había fundado cuando dirigía el centro Richelieu y que quería continuar (Marion, 2012: 44-45).<sup>6</sup> En 1968, un joven Marion de veintidós años comenzó a dirigir la revista. Sus estudios teológicos informales se aceleraron durante ese período, según su propio testimonio:

Recuerdo haber hecho seminarios sobre la *Carta a los hebreos*, Dionisio, san Agustín, Máximo el Confesor. No nos faltaba audacia. Entonces, cada vez que no sabíamos algo, es decir, casi siempre, íbamos a ver a los que sabían. Es así que, para Máximo el Confesor, participé de un grupo de trabajo dirigido por Marie Joseph Le Guillou en el convento Saint-Jacques, donde estaba instalada la revista *Istina*: allí estaban Alain Riou, Jean-Miguel Garrigues y Christoph von Schönborn, nombrado cardenal-arzobispo de Viena en 1995. También trabajamos con Daniélou sobre Gregorio de Nisa y san Ireneo. Veíamos a Bouyer muy frecuentemente, en villa Montmorency en la residencia de los oratorianos o en Normandía en la abadía de la Lucerne, donde hacíamos sesiones teológicas todos los meses de septiembre. (2012: 44)

En ese tiempo como director de la revista *Résurrection*, entre 1968 y 1973, Marion publicó sus primeros textos: “Attente du Christ” (1968a), “Remarques sur le concept de Révélation chez R. Bultmann” (1968b), “La saisie trinitaire de l’Esprit selon Saint Augustin” (1968c), “Distance et béatitude. Sur le mot *capacitas* chez Saint Augustin” (1969a), “Penser juste ou trahir le mystère: Notes sur l’élaboration patristique du dogme de l’incarnation” (1969b), “La splendeur de la contemplation eucharistique” (1969c), “Ce mystère qui juge celui qui le juge” (1970a), “Amour de Dieu, amour des hommes” (1970b), “Généalogie de la “mort de Dieu” (1971), “Distance et Louange. Du concept de Réquisit (*aitia*) au statut trinitaire du langage théologique selon Denys le Mystique” (1972a), “Note sur l’athéisme conceptuel” (1972b), “Les deux volontés du Christ selon saint Maxime le Confesseur” (1972c), “Présence et distance” (1974) y “Le Verbe et le texte” (1975). En estos años, también se publicó el debate con Alain de Benoist sobre la cuestión de Dios: *Avec ou sans Dieu?* (1970c). En este último texto, Marion sostiene que “el verdadero lugar de su trabajo” (1970c: 11) no está en sus estudios formales filosóficos en *rue d’Ulm*, sino en sus reflexiones teológicas publicadas en esos primeros artículos. Efectivamente, el joven Marion forja su pensamiento en el campo religioso. Como intentaré demostrar en este artículo, la teología mística y la Patrística, y en particular, cierta lectura crítica del arrianismo, serán las fuentes del pensamiento filosófico marioniano respecto de la onto-teo-logía y de la distinción entre objeto y acontecimiento.

<sup>6</sup> Marion, 2021: 38: “Un día nos convocó a Jean Duchesne, que era por entonces alumno de la Escuela Normal de Saint-Cloud, y a mí mismo para declararnos de una manera abrupta: ‘Retomen la publicación’. Desconcertados, le respondimos a una sola voz: ‘Monseñor, desconocemos de teología’. No le importó en lo más mínimo. ‘Pues bien, la aprender, replicó’.

## Onto-teo-logía

Dice Heidegger en 1949, en su "Einleitung zu *Was ist Metaphysik?*":

Desde el momento en que lleva a lo ente en cuanto tal a su representación, la metafísica es en sí, de un modo a la vez doble y único, la verdad de lo ente en sentido universal y supremo. Según su esencia es a la vez ontología en sentido estricto y teología. Esta esencia onto-teológica de la auténtica filosofía (*prôte philosophía*) seguramente debe fundarse en el modo en como el *ón*, precisamente en cuanto *ón*, se expone en lo abierto. (GA 9: 379)

Según Heidegger, la filosofía sin más se identifica con la metafísica, y metafísica es sinónimo de onto-teo-logía. Marion acuerda con Heidegger en entender a la metafísica como onto-teo-logía, pero no acepta caracterizar a la totalidad de la filosofía como metafísica (Marion, 1986). El destino de la filosofía desde sus comienzos hasta la actualidad no está signado por la metafísica (y, por lo tanto, tampoco por la onto-teo-logía), sino que esta última constituye solo un período de su historia, claramente fechable. En su artículo de 1995 "Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie", Marion señala ciertos rasgos que permiten establecer si una propuesta filosófica es onto-teo-lógica:

La onto-teo-logía se define entonces según unos caracteres extremadamente precisos, sin los cuales no podría identificarse un pensamiento como metafísico: (i) 'El dios' debe inscribirse explícitamente en el campo metafísico, es decir, dejarse determinar a partir de una de las determinaciones históricas del ser en tanto que ente, eventualmente a partir del concepto de ente; (ii) debe asegurar una fundación causal (*Begründung*) de todos los entes comunes de los que da razón; (iii) para hacerlo, debe asumir siempre la función y eventualmente el nombre de *causa sui*, es decir, del ente supremamente fundador. (1995: 287)

Es decir, de estas afirmaciones se desprende que para hablar de onto-teo-logía en sentido estricto es necesario que ese pensamiento tenga un concepto de ente y que sea aplicable no solo a los fenómenos intramundanos, sino también, y del mismo modo, a Dios. Asimismo, ese ente divino debe poder cumplir la función de causa primera. En "Au nom o comment le taire", Marion explicita de manera más directa estas condiciones. Para responder a una matriz onto-teo-lógica, la propuesta en cuestión tiene que presentar: "primero, un concepto de ente; segundo, la univocidad de este concepto para Dios y las creaturas; y, finalmente, la sumisión de ambos a una fundamentación por principio y/o por causa" (2001: 175). Estas condiciones solo se cumplen a partir de la tematización del ente en general en la escolástica de Juan Duns Escoto y de Francisco Suárez y encuentran su última figura en la inversión nietzscheana. Coincidiendo con otros importantes historiadores de la filosofía, como Alain de Libera (1989), Jean-François Courtine (1990, 2005) u Olivier Boulnois (1995, 2001), en la entrevista "La fin de la métaphysique ouvre une nouvelle carrière a la philosophie", Marion sostiene que antes de hablar del "fin de la metafísica", primero hay que precisar qué se entiende por metafísica y su sentido onto-teo-lógico:

Históricamente, el concepto de metafísica se impone a partir del siglo XIV. Aristóteles lo ignoraba y Tomás de Aquino lo utiliza muy poco. Es necesario, para que la metafísica se despliegue, un concepto unívoco y representativo del ente en general, y por lo tanto, también del sujeto trascendental. Esto vale de Duns Escoto hasta Hegel, y luego, negativamente, hasta Nietzsche. En este campo, podemos intentar identificar tipos variados de constitución onto-teológica. Por lo demás, todo deviene impreciso. No me gusta la imprecisión. (1998: 107)

Así, toda la filosofía anterior al siglo XIV y en particular la Patrística y el platonismo cristiano escapan a la crítica heideggeriana a la onto-teo-logía y a la lógica de la metafísica:

Los Padres se encuentran en una posición pre-metafísica, por tanto, no aún en la situación (metafísica) en la que nos encontramos nosotros sin duda más verdaderamente. En la época de los Padres, la metafísica no se había constituido aún como sistema. Podemos decir ahora, razonablemente, que esta constitución se cumple, históricamente, con Duns Escoto y se extiende hasta Nietzsche. Los Padres, en lo esencial, pensaban evidentemente antes de este sistema de la metafísica, e incluso sin conocer su base medieval, con el corpus de Aristóteles en sus diferentes introducciones sucesivas. Nosotros comenzamos a entrar en una situación post-metafísica. No porque estemos ya liberados de la metafísica ni porque la hayamos superado verdaderamente, sino porque al menos no podemos ya limitarnos y sobrevivir en la repetición del sistema y del lenguaje de la metafísica. Podríamos pues quizás entablar una relación privilegiada con los Padres... (Marion, 2012: 213)

Puede afirmarse que la propuesta de la *nouvelle théologie* y de los teólogos jesuitas que fundan la colección *Sources chrétiennes* –que se aleja del tomismo metafísico clásico y centra su atención en la Patrística– representaba para Marion una vía de salida de la onto-teo-logía, es decir, la posibilidad de un pensamiento no metafísico.<sup>7</sup> En este sentido, la “destitución de la metafísica” –como el tema que, según Marion, unifica las diversas vertientes de su obra (1991: 66)– ya se encuentra prefigurado en estos primeros artículos en su indagación en la Patrística y el neoplatonismo cristiano. Por otra parte, como lo testimonia su libro de 2008, los Padres (o, al menos, Agustín)<sup>8</sup> continuarán actuando en su obra como el modelo de pensamiento que escapa a la lógica metafísica:

En una palabra, asumimos la hipótesis de que san Agustín ignora completamente la distinción entre filosofía y teología, porque él no pertenece (aún) a la metafísica. [...] Él guiaría anticipadamente y sin intención preconcebida nuestros pasos dubitativos, habiendo pensado antes eso después de lo cual nosotros intentamos pensar: la metafísica y, eventualmente, el horizonte del ser. (Marion, 2008a: 27-28)

En su artículo de 1971, “Généalogie de la ‘mort de Dieu’”, Marion aborda el que será el tema central de sus dos primeros libros, *L'idole et la distance* (1977) y *Dieu sans l'être* (1982): la “muerte de Dios”. En este texto temprano se presenta la idea de la idolatría conceptual como propia del pensamiento metafísico de Dios. Este es el primer intento de establecer una “distancia fuera de la onto-teología” (1977: 40), en el que Marion se mide con la tematización filosófica del concepto de Dios y, en particular, con Hegel, Stirner y Feuerbach como los antecedentes del *dictum* nietzscheano. Marion señala sin más que la vía de superación de esta idolatría onto-teo-lógica se encuentra en el neoplatonismo cristiano: “La reducción de ‘Dios’ al concepto permite, menospreciando la teología negativa, identificar a ‘Dios’ con sus atributos” (1971: 42). Esto lo confirma la “Note sur l'athéisme conceptuel” del año siguiente: “Todo discurso sobre *Dios* que no se constituye en la teología negativa, repite en Dios mismo el solipsismo del *ego*; lo que afirma o niega nunca es más que su reflejo, honrado o negado” (1972b: 119).

7 Marion, 2012: 45: “En los años 1930 aparecía entre los dominicos lo que se llama la *nouvelle théologie*, es decir, una lectura histórica de santo Tomás representada por los padres Marie-Joseph Congar, Marie-Dominique Chenu y algunos otros, que se contraponía a la de los neo-tomistas de Roma. Pero también, en Fourvière, los jesuitas Claude Mondésert, Jean Daniélou, Henri de Lubac y algunos otros lanzaban *Sources chrétiennes*, cuyo primer volumen aparecía durante la Ocupación: *La vida de Moisés* de Gregorio de Nisa. Esta situación revela que la salida del neo-tomismo como ‘sistema católico’ (la fórmula de Heidegger) se hace, por un lado, gracias a la relectura de santo Tomás hecha por los dominicos y, por otro lado, gracias al redescubrimiento de los Padres por parte de los jesuitas de las *Sources chrétiennes*.”

8 Unas líneas antes de la cita que transcribimos a continuación, Marion sostiene que Agustín se diferencia de los “Padres griegos” (en general, sin señalar matices entre ellos) porque éstos “intentan hablar *de* Dios, *de* principios, *de* la creación del mundo, *de* la creación del hombre, *de* la encarnación, *del* Espíritu Santo, del mismo modo que los filósofos griegos hablan *de* la naturaleza, *del* alma, *del* mundo, *de* las categorías, *de* la ciudad e incluso *de* lo divino”. Agustín, por el contrario, “no habla *de* Dios, sino que le habla *a* Dios” (2008a: 27). Esto es llamativo porque en “Au nom ou comment le taire”, Marion había sostenido lo contrario respecto de Dionisio el Areopagita y su tercera vía, la vía mística, que pone en acción una “pragmática teológica”: “Esta pragmática teológica se despliega, de hecho, bajo la figura de la liturgia (que comienza con el bautismo), en la que no se trata jamás de hablar *de* Dios, sino siempre de hablar *a* Dios en las palabras del Verbo” (2001: 189).

“PROCEDENCIA ES TAMBIÉN SIEMPRE PORVENIR.” LOS...

La teología mística de Dionisio el Areopagita constituye el modelo teológico que señala el camino más allá de la onto-teo-logía, no solo porque propone un tipo de discurso que escapa a la objetualización metafísica –como analizaremos en el próximo apartado–, sino también porque pone en cuestión la idea onto-teo-lógica de causa. En “Distance et louange”, Marion destaca que la noción dionisiana de *aitía* no se corresponde con el concepto metafísico de *causa sui*.

El concepto de *aitía*, comúnmente traducido por *causa*, no constituye una denominación nueva de Dios: la ‘causa de todas las cosas y de sí misma’ no es considerada como la denominación más elevada que, al eliminar todas las otras, pretende enunciar el Nombre. La *aitía* no enuncia nada menos que el Nombre, porque solo ella, al formular conceptualmente la distancia del hombre creado respecto de Dios creador, demuestra que ninguna denominación humana podrá jamás proferir el Nombre, y debe, para acceder al amor divino, nunca proferirlo. (1972a: 97)

La noción de distancia –trabajada también en relación con la noción agustiniana de beatitud en “Distance et béatitude” (1969a)– permite señalar el hiato entre cualquier conceptualización y nombre asignado a la divinidad y Dios mismo como trascendencia supraeminente, pero, además, pone en cuestión la fundamentación onto-teo-lógica a partir de una causa primera o *causa sui*. Marion señala que el término dionisiano *aitía* no debe ser traducido por “causa”, sino por “Requerido”:

Si, pues, la analogía y la anagogía se juntan, y también la anagogía y la oración, de modo que la analogía llama a la oración, ¿será necesario imponer a la oración lo que la analogía recibe como tarea: reconocer la Causa? Sin duda; tampoco es casualidad que Dionisio admita como otro nombre de la oración el de *aitesis*, *petición*; a condición de (no) pedir mal (Stg 4: 3), la petición *pide en el Nombre* (Jn 14: 13), por tanto pide el único requisito pensable, la *aitía* misma; desde ese momento, la Causa (*aitía*) se revela como Aquella que requieren (*aitéo*) todas las cosas que se reciben íntegramente de Él (*ta aitiata*); en la oración, aparece como el Requerido universal, donde la petición orante de todos los peticionarios reconoce su origen; o mejor, donde la oración reconoce en la impensable trascendencia la única manifestación del Amor creador; o mejor aún, donde la oración reconoce que es conveniente y le corresponde sólo al Amor manifestarse en la distancia: porque sólo puede verdaderamente manifestarse el Amor, que *se* da por sí mismo. (Marion, 1972a: 103)

Como bien señala Matías Pizzi (2023), la *aitía* dionisiana no opera como la causa metafísica. Marion señala que el término es utilizado en Dionisio con su sentido originario, que remite al campo semántico de la responsabilidad en los ámbitos prácticos ético y jurídico.<sup>9</sup> En el lenguaje no predicativo, no teórico, de la oración, el orante, el peticionante, el requirente “reconoce la Causa”, la *aitía*, en tanto se dirige a ella como “impensable trascendencia”, como distancia insondable a la que tiende. Esto nos permite sugerir que la relación entre los requirentes y el Requerido escapa a la causalidad metafísica en la misma medida –y anticipando el modo– en que la relación

9 El especialista en filosofía antigua, Michael Frede, en “The Original Notion of Cause” (1987: 129), sostiene: “*Aition* es el neutro del adjetivo *aitios*, que originalmente significa ‘culpable, responsable, cargado con la culpa’, mientras que *aitia* es la acusación, es decir, aquello de lo que alguien es acusado de haber hecho y responsable de lo sucedido como resultado de su acción”. En *Lidole et la distance* (1977: 247 n. 41), Marion explica: “*Aitia* significa, tal como es sabido, la acusación, la queja, el cargo que recae en aquel que es requerido. Se trata por tanto de lo apuntado por la acción de acusar a partir de un aspecto que me concierne, *aitiōmai* [verbo que significa “acusar”, imputar culpa]. En efecto, tanto la relación platónica entre *aitiōmai* y *aitialaition* (Filebo, 22 d; Fedro, 98 d; República, 329 b), como entre lo que se pide y el requerimiento; reproduce la relación jurídica de los términos: acusar un presunto culpable (Íliada, XI, 654; Odisea, I, 32: ‘¡Oh, desgracia! ¡De qué modo los hombres acusan a los dioses!, etc.). En este contexto, hay que subrayar que *aitiatōn* depende de un medio *aitiōmai*, acusar en lo que me concierne; por tanto, no se puede traducir por ‘efecto’, sino que debe conservarse el matiz de medio: lo que el requirente requiere para sí. Sobre esta constelación conceptual, cfr. el Comentario de Jorge Paquimeres sobre H C, III, 3, 2: ‘se denominan requirentes, *aitiatá*, los términos que, para ser de algún modo necesitan un requerido (*aitia*) que provenga del exterior. Se denominan requeridos (*aitiai*), los términos consumados, en vista de los que, al tender hacia ellos, consumamos a los requirentes y a aquellos de los que éstos son términos’ (PG, 3, 456 c)”.

entre la llamada y la respuesta, en la posterior obra fenomenológica de Marion, se sustrae de la lógica del sujeto y el objeto.

## Objetos y acontecimientos

Uno de los principales aportes de la fenomenología de la donación marioniana es su noción de fenómeno saturado. En *Étant donné*, Marion señala que dentro de las posibilidades que ofrece la dualidad propia del fenómeno (intuición/intención) está la de un fenómeno que recibiría una demasía de la intuición respecto de la intención, el concepto o la mención. Y concluye:

un tal fenómeno saturado no se dejaría constituir en objeto (al menos en el sentido kantiano), ya que no va de suyo que la objetualidad tenga toda la autoridad para imponer su norma al fenómeno: lo que se muestra se da antes de hacerse objeto. (1997: 279)

Este tipo de fenómeno que excede nuestra capacidad de pre-visión y, por lo tanto, que se opone a la modalidad de fenomenalización del objeto, en obras posteriores, recibirá el nombre de acontecimiento.<sup>10</sup> Respecto de esta cuestión central de la filosofía marioniana, cabe destacar que nuevamente puede rastrearse el modelo en estas reflexiones teológicas tempranas. Como ya hemos señalado, la vía mística<sup>11</sup> permite develar en buena medida el procedimiento de conceptualización, es decir, el dispositivo de objetualización propio de la metafísica. Pero, además, sostengo como hipótesis que la discusión de la Patrística con el arrianismo y el monofisismo, ofrece inspiración a Marion para comenzar a forjar su distinción entre objetos y acontecimientos.

En “Au nom ou comment le taire” –como es bien sabido–, Marion discute las tesis de Jacques Derrida en “Comment ne pas parler”.<sup>12</sup> En el apartado V, cuando responde a la objeción respecto de la relación entre la teología mística y la onto-teo-logía, el fenomenólogo francés señala que la exigencia de no nombrar ni conocer a Dios según los mecanismos propios de la “metafísica de la presencia” no solo es una práctica propia de la vía negativa ensayada por la mística, sino que es una prevención asumida por toda la Patrística. Marion cita, sin hacer distinciones, pasajes de los apologistas del siglo II, de Atenágoras, de Clemente de Alejandría, de Orígenes, de Filón, de Atanasio, de Basilio de Cesarea, de Gregorio de Nisa, de Juan Crisóstomo, de Juan Damasceno, e incluso de Agustín y de Bernardo de Claraval. En todos ellos se afirma la imposibilidad de definir a Dios y su carácter incognoscible. Concluye Marion:

parece legítimo admitir [...] que, al menos, para los Padres, la teología no consiste en nombrar propiamente a Dios, sino simplemente en conocerlo precisamente a título de lo

<sup>10</sup> En *Certitudes négatives* (2010: 301 n. 1), Marion reduce la clasificación de fenómenos presentada en *Étant donné* –que incluía fenómenos pobres de intuición, fenómenos de derecho común y fenómenos saturados– a dos tipos de fenómenos: objetos y acontecimientos: “De este modo, se dispone de una nueva tabla de fenómenos. Por un lado, los fenómenos del tipo del objeto, que comprenden los fenómenos pobres (formas lógicas, entidades matemáticas, etc.) y los fenómenos de derecho común (objetos de las ciencias de la ‘naturaleza’, objetos industriales, etc.). Por el otro, los fenómenos del tipo del acontecimiento, que comprenden los fenómenos saturados simples (el acontecimiento en sentido estricto, según la cantidad; el ídolo o el cuadro, según la cualidad; la carne, según la relación; y el ícono o rostro del otro según la modalidad), pero también los fenómenos de revelación (que combinan diversos fenómenos saturados, como el fenómeno erótico, los fenómenos de revelación, la Revelación, etc.). Esta tabla completa y complejiza la de *Étant donné* [...], ligando saturación y acontencialidad: un fenómeno se muestra tanto más saturado cuando se da con una acontencialidad más grande”.

<sup>11</sup> Cabe mencionar que en estos primeros artículos, Marion aún no asumía en los mismos términos la posición que va a defender en “Au nom ou comment le taire”. La teología de Dionisio es caracterizada como una “teología negativa” y se niega la existencia de una tercera vía, al menos como una terminología válida. Dice Marion (1972a: 96): “No puede intervenir ninguna superación (*Aufhebung*), pues nadie puede nunca pensar nada de la supraeminente trascendencia definida precisamente por su extrañeza. [...] Por tanto, el pasaje a la eminencia no constituye de ninguna manera una tercera vía, como se suele decir, porque ésta anuncia la aporía misma del discurso que nunca podría decir lo que está más allá de toda cosa [...] ni tampoco podría callarse, pues el silencio, aquí, caricaturiza la trascendencia en un desierto de insuficiencia”.

<sup>12</sup> Para un análisis de este debate, véase Potestà, 2017.

“PROCEDENCIA ES TAMBIÉN SIEMPRE PORVENIR.” LOS...

que propiamente no se conoce: como lo que no se debe conocer si se lo quiere conocer en tanto tal. La incognoscibilidad conocida como tal recusa, por tanto, todo primado posible de la presencia sobre Dios. (2001: 183)

A continuación, Marion señala que esta posición de la Patrística se delinea con claridad en el debate con el arrianismo en el siglo IV. Con el objetivo de poner en cuestión la divinidad de Cristo como el Hijo en la Trinidad, los arrianos proponen una definición estricta de la esencia divina como no-generación (*agennesia*): ser Dios exige ser no-engendrado. De este modo, el Hijo –engendrado por definición– y, por tanto, Cristo, no es Dios. Marion cita pasajes de Aecio y de Eunomio, y señala como este último somete la instancia divina a la conceptualización metafísica: “Al decir ‘inengendrado’, no es el nombre solamente, de acuerdo con la conceptualización humana, lo que pensamos que debemos honrar de Dios, sino que en verdad estamos adquiriendo la deuda más necesaria de todas al confesar que es lo que es. [...] Pero Dios [...] fue y es inengendrado [*agénostos*]” (PG 30: 841D).<sup>13</sup> Marion destaca la respuesta “cuasi-deconstruccionista” de Basilio de Cesarea a Eunomio: “Es un mentiroso aquel que afirma con sofismas que la diferencia de la esencia se sigue de la de los nombres. Pues no es la naturaleza de las cosas lo que sigue a los nombres, sino que son los nombres lo que se encuentra después de las cosas” (PG 29: 580B).

En los artículos de *Résurrection*, Marion refiere a este debate con el arrianismo en más de una ocasión. En “Les deux volontés du Christ selon saint Maxime le Confesseur”, abordando la cuestión de las dos voluntades en Cristo, se citan las palabras de Jean-Miguel Garrigues: “no existen conceptos neutros de lo humano y de lo divino que la teología pueda articular *a posteriori* en una formulación de la unión hipostática” (Garrigues, 1970: 356). Y luego Marion agrega: “Es por este motivo –como solo Cristo nos da los conceptos a su medida– que podemos hablar de una apófasis de la cristología, en conformidad con ‘el giro apofático operado, contra Eunomio, por los capadocios’ (335)” (Marion, 1972c: 60 n. 35). En “Penser juste ou trahir le mystère”, discutiendo las posiciones del arrianismo y del monofisismo respecto de la Encarnación, Marion señala que el problema radica en su punto de partida, que busca someter el don a una lógica previa o a “una explicación que comienza con la sumisión a la aritmética” (1969b: 12).

En esta disputa entre la herejía arriana (y monofisita) y la ortodoxia de la Patrística puede advertirse la matriz de la distinción característica de la fenomenología acontecimental marioniana entre el aparecer controlado por el concepto en el caso del objeto y el aparecer desde sí mismo, que no se deja aprehender por definiciones previas, propio del acontecimiento. En “Ce mystère qui juge celui qui le juge”, al detenerse en la cuestión de la Resurrección, Marion sostiene:

Si se admite la *posibilidad* de la Resurrección como acontecimiento [*événement*], este hecho debe –al hacer estallar lo que conocemos– medir nuevamente todas las cosas; si medimos el hecho según nuestra medida [...] perdemos todo. (1970a: 59-60)

El misterio teológico de la Resurrección ostenta las características del acontecimiento que en su darse a partir de sí, impone su propia medida y escapa a toda posible pre-visión objetualizante. La Patrística señala el camino de desarrollo para la fenomenología acontecimental marioniana: “No se equivocan los Padres, de Atenágoras a Gregorio de Nisa, que basan su derecho a creer en la Resurrección en el derecho soberano de Dios –como creador– de dar forma a los hombres y de transformar su Historia” (1970a: 69 n. 20).

<sup>13</sup> Con el objeto de que se entienda la argumentación marioniana, repongo sin más en español la traducción sugerida por Marion de los pasajes del griego al francés.

En consonancia con las ideas de estos primeros artículos, al comenzar el debate con Alain de Benoist, Marion señala:

En cuanto a saber qué puedo decir yo de Dios, fundamentalmente, no tengo nada que decir. Paradójicamente es el cristiano el que se encuentra en una posición difícil desde el comienzo de este diálogo. No por debilidad, sino porque el verdadero discurso sobre Dios solo tiene sentido si viene de Dios. (1970c: 12)

El fenómeno divino, el fenómeno de la Revelación, que luego constituirá el fenómeno saturado por excelencia y el paradigma de la fenomenicidad,<sup>14</sup> ofrece nuevamente el modelo para pensar un aparecer acontecencial, un aparecer en el que se otorgue absolutamente la iniciativa al fenómeno. Solo el fenómeno puede, en su mostración, ofrecer los términos adecuados para su aprehensión.

## Conclusiones

Este recorrido nos ha permitido establecer la importancia decisiva de las lecturas de algunos autores de la Patrística y del neoplatonismo cristiano –reflejada en sus primeros textos– en el desarrollo del pensamiento filosófico marioniano. Ciertamente puede cuestionarse si esta lectura temprana de estos pensadores constituye una interpretación cabal. El joven Marion lee las obras en su idioma original, sin hacer casi ninguna mención a comentadores y sin hacer distinciones entre los autores. Sin embargo, el objetivo de este artículo no es juzgar la pertinencia del trabajo de exégesis académica del fenomenólogo, sino dar cuenta de la influencia que ciertos aspectos de estas lecturas dejan en su pensamiento. Marion encuentra en la exploración de un más allá del ser en el neoplatonismo de Dionisio y en la concepción de la Revelación, la Resurrección, la Encarnación como dones y acontecimientos en la Patrística la inspiración para el desarrollo de algunas de sus principales ideas filosóficas. La posibilidad efectiva de ir más allá de la lógica onto-teo-lógica y de desarrollar una propuesta filosófica que indague en la fenomenicidad del don y el acontecimiento caracterizan las reflexiones filosóficas del francés a lo largo de toda su obra.

Para concluir, me gustaría ofrecer una breve reflexión respecto del sentido positivo en general de la idea de una “procedencia teológica” que haga posible un “porvenir filosófico” promisorio, tanto para creyentes como para no creyentes. La fenomenología marioniana (como también la de Lévinas, Henry y Chrétien) ha sido acusada por Dominique Janicaud –como es bien sabido– de dar un “volantazo teológico” (*embardeé théologique*) (Janicaud, 1991: 16) que la condujo fuera de los carriles de la filosofía. En *Étant donné* Marion responde suficientemente a esta acusación infundada (Marion, 1997: 103-108). La influencia de la teología no invalida de ningún modo a su fenomenología como propuesta filosófica. No obstante ¿existe algún sentido en el que pueda considerarse que opera algo del orden de ese “volantazo” en su obra?

Puede afirmarse que, en buena medida, cierta filosofía contemporánea se caracteriza por haber dado un “giro teológico”, en un sentido amplio del término, en tanto recupera una preocupación compartida con el pensamiento religioso: la pregunta por el sentido de la existencia. Esto es lo que implica el pasaje de la duda (*Zweifel*) teórica a la desesperación (*Verzweiflung*) existencial como origen (*Ursprung*) o impulso para el cuestionamiento filosófico, según propone Karl Jaspers (1953: 16-23). Esta filosofía contemporánea ya no busca satisfacer una curiosidad teórica a partir de una indagación en el alcance de las facultades cognoscitivas humanas para aprehender una verdad

<sup>14</sup> Sostengo esta idea en mi artículo “La esencia de la manifestación: la revelación como el límite de la fenomenicidad en la obra de Jean-Luc Marion” (Roggero, 2018a).

objetiva abstracta, sino que pretende encontrar –como propone Kierkegaard– “una verdad que sea verdad para mí; encontrar una idea por la cual esté dispuesto a vivir y morir” (SKS 17: 24). Marion asume este talante en su fenomenología de la donación, como puede leerse en el siguiente pasaje:

Los productos de la técnica y los objetos de las ciencias, las proposiciones de la lógica y las verdades de la filosofía bien pueden gozar de toda la certeza del mundo ¿qué tengo que ver yo con eso? Yo, que no soy un producto de la técnica, ni un objeto de la ciencia, ni una proposición lógica, ni una verdad filosófica. La única investigación cuyo resultado *me* importaría verdaderamente se dedicaría a la posibilidad de establecer alguna certeza sobre mi identidad, mi estatuto, mi historia, mi destino, mi muerte, mi nacimiento y mi carne, en una palabra, sobre mi irreductible ipseidad. (Marion, 2005: 33)

Esta investigación, de la que depende la posibilidad de encontrar un sentido para la vida, exige el desarrollo de una filosofía que vaya más allá de las limitaciones de la objetualidad y de la onto-teo-logía, ensayando una actitud receptiva respecto del carácter acontecencial de lo dado. Solo de esta manera es posible dar lugar al aparecer de los fenómenos esenciales en los que se juega mi existencia: mi identidad, mi estatuto, mi historia, mi destino, mi muerte, mi nacimiento, mi carne, y cabe agregar, fundamentalmente, mi relación con la otredad en tanto que otredad (humana, viviente en general e incluso no viviente),<sup>15</sup> mi vínculo social en términos comunitarios,<sup>16</sup> mi amor.<sup>17</sup> Esto es lo que el joven Marion encuentra en sus estudios tempranos de la Patrística y el neoplatonismo cristiano, y llevará a su filosofía: una vía que conduce más allá de la metafísica.

15 Marion destaca en un artículo reciente, “Habiter notre terre” (2020), la importancia que tiene el encontrar una vía de salida respecto de la lógica metafísica para afrontar la problemática ecológica.

16 En su reciente *Brève apologie pour un moment catholique* (2017), Marion aborda las implicancias del pensamiento metafísico en el ámbito político.

17 Tema fundamental que atraviesa toda la obra marioniana. Véase, en particular, *Le phénomène érotique* (Marion, 2003).

## Bibliografía

- » Basilio de Cesarea (1857). *Libri Adversus Eunomium*. Ed. Migne, J.-P. París. (PG 29).
- » Boulnois, O. (1995). "Quand commence l'ontothéologie? Aristote, Thomas d'Aquin et Duns Scot", *Revue thomiste* 1, 85-108.
- » Boulnois, O. (2001). "Heidegger, l'ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique". En: Esposito, C. y Porro, P. (eds.). *Heidegger e i medievali. Quaestio: Atti del Colloquio Internazionale*. Turnhout: Brepols, 379-406.
- » Courtine, J.-F. (1990). *Suarez et le système de la métaphysique*. París: PUF.
- » Courtine, J.-F. (2005). *Inventio analogiae: Métaphysique et ontothéologie*. París: Vrin.
- » Eunomio (1888). *Liber Eunomii Apologeticus*. Ed. Migne, J.-P. París. (PG 30).
- » Frede, M. (1987). "The Original Notion of Cause". En: Idem. *Essays in Ancient Philosophy*. Mineápolis: University of Minnesota, 125-150.
- » Garrigues, J. M. (1970). "Le Christ dans la théologie byzantine. Réflexions sur un ouvrage du P. Meyendorff", *Istina* 3, 351-361.
- » Gschwandtner, C. (2013). "Jean-Luc Marion: A God of Gift and Charity". En: Idem. *Postmodern Apologetics. Arguments for God in Contemporary Philosophy*. Nueva York: Fordham University Press, 105-124.
- » Halloran, N. (2010). "The Flesh of the Church: De Lubac, Marion, and the Site of the Phenomenology of Givenness", *Irish Theological Quarterly* 75.1, 690-708. DOI: 10.1177/0021140009353123.
- » Heidegger, M. (1949). "Einleitung zu 'Was ist Metaphysik?'". En: Idem. *Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 9. Wegmarken*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 365-383. (GA 9).
- » Heidegger, M. (1953/1954). "Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden". En: Idem. *Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 12. Unterwegs zur Sprache*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 79-146. (GA 12).
- » Janicaud, D. (1991). *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. París: Éditions de l'éclat.
- » Jaspers, K. (1989 [1953]). *Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge*. Múnich: Piper.
- » Jones, T. (2011). *A Genealogy of Marion's Philosophy of Religion*. Bloomington: Indiana University Press.
- » Kierkegaard, S. (2000). *Søren Kierkegaards Skrifter. Bind 17 og K17. Journalerne AA-BB-CC-DD*. København: Gads Forlag.
- » Lemma, K. (2016). "Jean-Luc Marion and the Theological 'School' of Montmartre", *Irish Theological Quarterly* 81.3, 246-266. DOI: 10.1177/0021140016643774.
- » Libera, A. de (1989). *La philosophie médiévale*. París: PUF.
- » Marion, J.-L. (1968a). "Attente du Christ", *Résurrection* 26, 13-19.

“PROCEDENCIA ES TAMBIÉN SIEMPRE PORVENIR.” LOS...

- » Marion, J.-L. (1968b). “Remarques sur le concept de Révélation chez R. Bultmann”, *Résurrection* 27, 29-42.
- » Marion, J.-L. (1968c). “La saisie trinitaire de l’Esprit selon Saint Augustin”, *Résurrection* 28, 66-94.
- » Marion, J.-L. (1969a). “Distance et béatitude. Sur le mot *capacitas* chez Saint Augustin”, *Résurrection* 29, 58-80.
- » Marion, J.-L. (1969b). “Penser juste ou trahir le mystère : Notes sur l’élaboration patristique du dogme de l’incarnation”, *Résurrection* 30, 68-93.
- » Marion, J.-L. (1969c). “La splendeur de la contemplation eucharistique”, *Résurrection* 31, 84-88.
- » Marion, J.-L. (1970a). “Ce mystère qui juge celui qui le juge”, *Résurrection* 32, 54-78.
- » Marion, J.-L. (1970b). “Amour de Dieu, amour des hommes”, *Résurrection* 33, 89-96.
- » Marion, J.-L. y Benoist, A. de (1970c). *Avec ou sans Dieu?* Paris: Beauchesne.
- » Marion, J.-L. (1971). “Généalogie de la ‘mort de Dieu’”, *Résurrection* 36, 30-53.
- » Marion, J.-L. (1972a). “Distance et Louange. Du concept de Réquisit (*aitia*) au statut trinitaire du langage théologique selon Denys le Mystique”, *Résurrection* 38, 89-118.
- » Marion, J.-L. (1972b). “Note sur l’athéisme conceptuel”, *Résurrection* 38, 119-120.
- » Marion, J.-L. (1972c). “Les deux volontés du Christ selon saint Maxime le Confesseur”, *Résurrection* 41, 48-66.
- » Marion, J.-L. (1974). “Présence et distance”, *Résurrection* 43-44, 31-58.
- » Marion, J.-L. (1975). “Le Verbe et le texte”, *Résurrection* 46, 63-79.
- » Marion, J.-L. (1977). *L’idole et la distance. Cinq études*. Paris: Grasset.
- » Marion, J.-L. (1982). *Dieu sans l’être*. Paris: Fayard.
- » Marion, J.-L. (1986). “La fin de la fin de la métaphysique”, *Laval théologique et philosophique* 42.1, 23-33.
- » Marion, J.-L. (1991). “Réponses à quelques questions”, *Revue de Métaphysique et de Morale*. “À propos de Réduction et donation de Jean-Luc Marion” 96.1, 65-76.
- » Marion, J.-L. (1995). “Saint Thomas d’Aquin et l’onto-théo-logie”. En: Idem. *Dieu sans l’être*. Paris: PUF, 279-332.
- » Marion, J.-L. (1997). *Étant donné. Essai d’une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF.
- » Marion, J.-L. (1998). “La fin de la métaphysique ouvre une nouvelle carrière à la philosophie”. En: Idem. *Paroles données. Quarante entretiens (1987-2017)*. Paris: Cerf, 107-110.
- » Marion, J.-L. (2001). “Au nom ou comment le taire”. En: Idem. *De surcroît*. Paris: PUF, 155-195.
- » Marion, J.-L. (2003). *Le phénomène érotique*. Paris: Grasset.
- » Marion, J.-L. (2005). “La ‘philosophie chrétienne’, herméneutique ou heuristique?”. En: Idem. *Le visible et le révélé*. Paris: Cerf, 99-117.
- » Marion, J.-L. (2008a). *Au lieu de soi, l’approche de Saint Augustin*. Paris: PUF.

- » Marion, J.-L. (2008b). "Comment suis-je devenu philosophe". En: Idem. *Paroles données. Quarante entretiens 1987-2017*. París: Cerf, 2012, 31-41.
- » Marion, J.-L. (2010). *Certitudes négatives*. París: PUF.
- » Marion, J.-L. (2012). *La rigueur des choses. Entretiens avec Dan Arbib*. París: Flammarion.
- » Marion, J.-L. (2017). *Brève apologie pour un moment catholique*. París: Grasset.
- » Marion, J.-L. (2020). "Habiter notre terre", *Communio* 6.272, 63-74.
- » Marion, J.-L. (2021). *À vrai dire. Une conversation avec Paul-François Paoli*. París: Cerf.
- » Pizzi, M. I. (2023). "Fenomenología y lenguaje no predicativo en Jean-Luc Marion: la αἰτία (causa) dionisiana como causalidad no metafísica". En: Álvarez Mateos, M. T., Canela, L. A. y Quezada Medina, A. I. (eds.). *Investigaciones fenomenológicas sobre el sentido y el lenguaje*. México: Universidad de Guanajuato, Fides Ediciones, 229-255.
- » Potestà, A. (2017). "El don sin el ser. La disputa entre Marion y Derrida". En: Pommier, E. (ed.). *La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion*. Buenos Aires: Prometeo, 141-153.
- » Roggero, J. L. (2017). "La dimensión religiosa de la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion", *Endoxa* 40, 335-352. DOI: 10.5944/endoxa.40.2017.17001.
- » Roggero, J. L. (2018a). "La esencia de la manifestación: la revelación como el límite de la fenomenicidad en la obra de Jean-Luc Marion", *Escritos de Filosofía* 6, 91-105
- » Roggero, J. L. (2018b). "Filosofía y teología en la 'vía fenomenológica' de J.-L. Marion", *Nuevo Pensamiento* 9.13, 1-25.
- » Scannone, J. C. (2017). "Otro como sí mismo. El llamado y el responsorio según Jean-Luc Marion". En: Roggero, J. L. (ed.). *Jean-Luc Marion: límites y posibilidades de la Filosofía y de la Teología*. Buenos Aires: SB Editorial, 41-55.