

“Alcanzar a Dios sin Dios”. La relación entre fenomenología y teología en Edmund Husserl y Jean-Luc Marion
Reaching God without God’. The relationship between phenomenology and theology in Edmund Husserl and Jean-Luc Marion

Matías Ignacio Pizzi^{1 2 3}

¹ Universidad de Buenos Aires - Argentina

² Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina - Argentina

³ Universidad Nacional de Tres de Febrero - Argentina

Resumen:

Asumiendo que existe una fecunda relación histórica entre teología y fenomenología, este trabajo se propone señalar la especificidad y novedad de la fenomenología francesa actual, destacando la diferencia entre el modelo teológico del que esta última se nutre respecto del tipo de teología con el que dialoga la fenomenología histórica. En primer lugar, abordaremos la relación entre fenomenología y teología ofrecida por Edmund Husserl, sosteniendo allí la presencia de una teología positiva, pues Dios es nombrado bajo términos tales como ἐντελέχεια, “idea” (*Idee*) y “substancia absoluta” (*absolute Substanz*). En segundo lugar, mostraremos el vínculo entre fenomenología y teología propuesto por Jean-Luc Marion a partir de su interpretación del pensamiento de Dionisio Areopagita como “teología pragmática de la ausencia” (*pragmatique théologie de l’absence*), tal como aparece en *De surcroît* (2001). Finalmente, estableceremos un diálogo entre ambas propuestas. Sostendremos que puede hallarse una diferencia fundamental entre ellas. Por un lado, Husserl apela a una teología positiva, pues Dios irrumpe aquí en el

horizonte de los Grenzprobleme de la fenomenología. Por el otro lado, afirmaremos que en Marion puede hallarse una apelación a la teología mística como búsqueda de un lenguaje que permita expresar el exceso.

Palabras claves: fenomenología; teología; Husserl; Jean-Luc Marion; teología mística

Abstract:

By assuming that there is a fruitful historical relationship between theology and phenomenology, this work aims to point out the specificity and novelty of current French phenomenology. This will be achieved by highlighting the difference between the theological model that the latter draws on from the type of theology with which it dialogues historical phenomenology. First, we will address the relationship between phenomenology and theology offered by Edmund Husserl, supporting the presence of a positive theology, since God is named under such terms as ἐντελέχεια, “idea” (*Idee*) and “absolute substance” (*absolute Substanz*). Secondly, we will show the link between phenomenology and theology proposed by Jean-Luc Marion from his interpretation of Dionysius Areopagite’s thought as “pragmatic theology of absence” (*pragmatique théologie de l’absence*), as it appears in *De surcroît* (2001). Finally, we will establish a dialogue between both proposals. We will argue that a fundamental difference can be found between them. On the one hand, Husserl appeals to a positive theology, since God breaks into the horizon of the *Grenzprobleme* of phenomenology. On the other hand, we will argue that an appeal to mystical theology can be found in Marion as a search for a language that allows the expression of excess.

Keywords: phenomenology; theology; Husserl; Jean-Luc Marion; mystical theology

Introducción

A partir de la publicación de la obra de Dominique Janicaud, *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*¹, diferentes voces se han alzado criticando la propuesta allí presente, hasta el punto de mostrar el carácter absurdo y anacrónico del supuesto “giro”. Lejos de ser una novedad de estos autores franceses, desde sus inicios la fenomenología mantuvo un contacto directo y fecundo con la teología, tal como se puede apreciar en las obras de Edmund Husserl y Martin Heidegger². Con todo, si bien afirmamos que es insostenible la propuesta de Janicaud, la novedad de estos fenomenólogos franceses estriba en las fuentes teológicas de las que se sirven, y sobre todo, en el empleo constante y directo de diversos autores de la tradición neoplatónica³, tanto pagana como medieval. Esta influencia, aunque no se encuentra ausente, es ciertamente marginal en la obra de Husserl y Heidegger.

En esta dirección, el objetivo del presente trabajo consiste en establecer una serie de precisiones sobre los diferentes modelos teológicos que se ponen en juego, tanto en la fenomenología histórica⁴, como en la fenomenología francesa, con el fin de mostrar la especificidad y novedad de esta última. De esto se derivará que la relación existente entre fenomenología y teología puede adoptar diversas configuraciones.

¹ Janicaud, D., *La tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris: L'Éclat, 1991.

² Walton, R., “El giro teológico como retorno a los orígenes: la fenomenología de la excedencia”, en: *Pensamiento y Cultura*, v. XIII, 2 (2010), pp. 127-140. Cf. González Di Pierro, E., “Roberto Walton, o la fenomenología desde América Latina como diálogo filosófico perpetuo”, en: *Open Insight*, v. IV (2013), pp. 152-154.

³ Para una lectura crítica, tanto de la presencia como de la interpretación de la tradición neoplatónica en la obra de Heidegger, cf. Hankey, W.J., “Why Heidegger’s ‘History’ of Metaphysics is Dead”, en: *American Catholic Philosophical Quarterly*, v. LXXVIII, 3 (2004), pp. 425-443 y cf. Narbonne, J.-M., *Hénologie, Ontologie et Ereignis (Plotin-Proclus-Heidegger)*, Paris: Les Belles Lettres, 2001.

⁴ En este trabajo optaremos por dejar de lado las formulaciones heideggerianas sobre la presente cuestión, concentrándonos, a la hora de hablar de la fenomenología histórica, en la propuesta de Edmund Husserl. La razón de ello estriba en que la lectura de Janicaud, si bien tiene en cuenta de modo lateral una lectura del pensamiento teológico de Heidegger, no establece una discusión sobre este tema en el pensamiento de Husserl. De allí que creemos que es sumamente necesario retomar la postura de este último, pues esto permite mostrar el carácter insostenible del supuesto “giro teológico” de la fenomenología francesa. Para una exploración de la relación entre teología y la fenomenología en Martin Heidegger, cf. Roggero, J., “*Hingabe an die Sache*. Misticismo y fenomenología en la ciencia originaria preteórica del joven Heidegger”, en: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, v. XXXVIII, 2 (2012), pp. 205-232.

Para ello, en primer lugar, abordaremos la relación entre fenomenología y teología ofrecida por Edmund Husserl, cuestión que Janicaud ni siquiera esboza. Como señala Angela Ales Bello, el problema de Dios en Husserl, lejos de ser un tema secundario y relegado, puede ser abordado desde un punto de vista fenomenológico. Así, exploraremos los diversos nombres bajo los cuales Dios es nombrado por Husserl en el marco de su teleología⁵. Por un lado, como ἐντελέχεια. Por el otro, como “Idea” (*Idee*), y finalmente como “substancia absoluta” (*absolute Substanz*). Dichos términos intentan dar cuenta, desde diversos aspectos, de Dios como fundamento último de todo análisis fenomenológico. Todo esto nos permitirá entender qué concepto de teología puede hallarse en su obra. A modo de hipótesis, creemos encontrar lo que denominamos “teología/vía positiva” en Husserl, pues Dios siempre es definido bajo vocablos que afirman algo sobre él. Todas estas nociones han sido comprendidas a lo largo de la historia de la filosofía y la teología como marcas de un carácter “positivo” de Dios, en tanto este es entendido como “principio”.

En segundo lugar, mostraremos el vínculo entre fenomenología y teología, tal como se pone de manifiesto en la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion. Para ello, abordaremos de modo específico el tratamiento marioniano del pensamiento de Dionisio Areopagita en *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, pues el mencionado autor neoplatónico le permite elaborar aquello que Marion denomina “teología pragmática de la ausencia” (*pragmatique théologie de l'absence*) como modo de pensar aquello que se manifiesta de modo excedente, saturado o “en demasía”⁶. Esto, a su vez, contribuye a explorar y profundizar cuestiones referentes al problema de un lenguaje de la saturación.

Finalmente, en tercer lugar, estableceremos un diálogo entre ambas propuestas, teniendo como hipótesis preliminar la diferencia

⁵ Este intento por establecer una exploración de los diversos nombres acerca de lo divino en Husserl se inscribe, de modo general, en nuestra línea de investigación. A partir de un estudio acerca de los análisis de Jean-Luc Marion sobre el problema de la invisibilidad y su relación con el “ícono”, sostenemos que este campo de fenómenos en los que lo visible pierde su predominio, deben ser abordados desde una fenomenología del lenguaje que ponga de manifiesto lo in-visible, ya no como ausencia de visibilidad, sino como su manifestación en la significación del lenguaje. Para ello, cf. Pizzi, M., “El pasaje de una fenomenología de la visión a una fenomenología del lenguaje: las huellas de Dionisio Areopagita en el fenómeno erótico de Jean-Luc Marion”, en: *Teología y Cultura*, v. XX (2018), pp. 9-21. A su vez, cf. Vinolo, S., “Escribir la ausencia. El giro teológico como porvenir de la filosofía”, en: *Escritos*, v. XX, 45 (2012), pp. 275-304.

⁶ Marion, J.-L., *De surcroît: études sur les phénomènes saturés*, Paris: PUF, 2001, pp. 187-190.

entre la apelación a una teología o vía positiva en el caso de Husserl y una refundación de la teología mística en el caso de Marion. Aquí creemos que puede hallarse la diferencia fundamental entre ambas tradiciones fenomenológicas, enriqueciendo y mostrando el alcance extremadamente limitado de la acusación a la fenomenología francesa de llevar adelante un “giro teológico”.

1. El problema de Dios en la fenomenología de Edmund Husserl

A la hora de pensar la relación entre fenomenología y teología, es necesario desarticular el prejuicio que consiste en ver ambas disciplinas como ámbitos completamente separados o compartimentos estancos que deben permanecer alejados para, por un lado, no pervertir a la fenomenología con discusiones metafísicas, y por el otro lado, no introducir en la teología herramientas ajenas. Testimonio de esta co-implicación es aportada por el propio Husserl, quien señala en diversos pasajes de su obra el íntimo vínculo entre ambas propuestas. Muy elocuentes son los diversos testimonios hallables en su epistolario y conversaciones documentadas, en las que, de un modo distendido, arremete con afirmaciones más radicales. Cabe destacar las palabras registradas por la Hermana Adelgundis Jaegerschmid, quien nos ofrece las siguientes palabras de Husserl: “La vida humana no es otra cosa que *camino a Dios*. Intento alcanzar esta meta sin pruebas, métodos o ayudas teológicas, esto es, *alcanzar a Dios sin Dios*. Debo, por así decirlo, eliminar a Dios de mi existencia científica a fin de abrir el camino a Dios para personas que, a diferencia de usted, no tienen la seguridad de la fe a través de la iglesia. Sé que mi manera de proceder sería peligrosa para mí si yo mismo no fuera un hombre profundamente atado a Dios y un creyente en Cristo”⁷.

En esta cita podemos encontrar varias cuestiones. En primer

⁷ Adelgundis Jaegerschmid, O., “Conversations with Edmund Husserl, 1931-1938”, en: *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Research*, v. I (2001), p. 339. Para las traducciones de diversos pasajes de las *Husserliana*, seguimos las ofrecidas por el Dr. Roberto Walton en el seminario de doctorado “Problemas límites en la fenomenología de E. Husserl. Temas convergentes M. Heidegger, M. Henry P. Ricouer y J.-L. Marion”, dictado en la Universidad de Buenos, Facultad de Filosofía y Letras, primer cuatrimestre de 2018.

lugar, la defensa de una autonomía de la filosofía como camino no-confesional hacia Dios. La fenomenología, si bien persigue el mismo fin que la teología, debe acceder a él de un modo distinto. Pero, en segundo lugar, este camino fenomenológico hacia Dios se encuentra marcado por una convicción previa: la existencia de Dios. Ante esto cabe preguntarse si es posible semejante convicción desde el punto de vista fenomenológico. ¿Habría una certeza “por fuera” que guiaría el análisis fenomenológico, y deberíamos extender la crítica de Janicaud hasta los orígenes mismos de la fenomenología? ¿Podemos suponer la existencia de Dios y luego fundamentarla fenomenológicamente, o más bien debe hallarse inevitablemente y como una consecuencia necesaria de los propios análisis fenomenológicos? Y a su vez, retomando la primera afirmación, cabe aún una pregunta más radical: ¿por qué la fenomenología debería reflexionar sobre Dios?

1.1. Las diversas denominaciones de Dios: entre teología y teleología

El problema de Dios surge para Husserl, entre otros motivos, a partir del intento de explicar el desarrollo del hombre como ser racional⁸. Por “racionalidad” hay que entender, no el uso establecido por la tradición racionalista moderna, sino más bien la capacidad del ser humano de prefijarse metas y brindarles una coherencia mediante su dimensión teórica y su concreción práctica⁹. Dios surge al modo de una necesidad inherente al desenvolvimiento racional del orden de lo real, y a su vez, como medio para explicar la coherencia de la constitución del mundo. Un punto fundamental para compren-

⁸ Como señala Rabanaque, podemos encontrar cuatro lugares o espacios a partir de los cuales Dios ingresa en la fenomenología de Husserl. En primer lugar, Dios aparece a la mirada fenomenológica como un objeto constituido por la conciencia intencional. Con todo, esto no implica que Dios sea equiparable a los objetos en su sentido más general. En segundo lugar, Dios aparece para destacar la universalidad de las operaciones constitutivas. En tercer lugar, en el contexto de la experiencia religiosa, esto es, en conexión con la fe, la oración y la mística. Finalmente, en cuarto lugar, Dios aparece en el contexto de las preguntas y hechos últimos, y por ello, en la fuente y los fundamentos de la subjetividad, intersubjetividad y la historia. Para ello, cf. Rabanaque, L., “Dios en la fenomenología de Husserl”, en: Scannone, J., Walton, R., y J. Esperón (eds.), *Trascendencia y sobreabundancia*, Buenos Aires: Biblos, 2015, pp. 46-47.

⁹ Ales Bello, A., *Edmund Husserl. Pensar a Dios, creer en Dios*, Buenos Aires: Biblos, 2016, p. 78.

der cómo ingresa la preocupación por una explicación fenomenológico-metafísica de Dios puede encontrarse en la “teleología” (*Teleologie*). En el texto *Teleologie*, esta es definida como la “autoconstitución de la subjetividad trascendental... un dirigirse en infinito a la ‘perfección’, a la ‘verdadera autoconservación’¹⁰, o de un modo más conciso, como ‘forma de todas las formas’¹¹. En este proceso se encuentra presente una ‘voluntad de vida’ universal que atraviesa a todos los sujetos individuales. La condición trascendental del hombre se dirige hacia una meta guiada por esta voluntad universal, un fin de todos los fines individuales y supraindividuales¹². Con todo, esta voluntad universal no está dada de antemano, sino que debe comprenderse como un proceso que se explicita en diversos grados, y que debe ser conquistada por cada individuo con miras a una “voluntad de infinitud”. Así, cada sujeto que pretenda formar parte de una auténtica comunidad intersubjetiva-trascendental, debe asumir una meditación que se haga cargo de “lo que en la finitud es ya siempre infinitud... que solo existe en la forma de la temporalidad...”¹³. Ahora bien, ¿qué es aquello que guía el desarrollo de esta voluntad universal absoluta? La relación entre los sujetos individuales, el descubrimiento de la implicancia intencional de mi *ego* fáctico con los otros *ego*¹⁴, y la consiguiente comunidad universal de egos trascendentales no alcanzan para dar cuenta de este proceso¹⁵. Esto es posible fundamentalmente gracias a “...la voluntad divina, la cual... presupone el todo de la intersubjetividad... como estratos estructurales sin los que esa voluntad no puede ser concreta”¹⁶. Aquí se aprecia cómo la cuestión de lo divino ingresa en la fenomenología husserliana a partir de la teleología, al modo de un “problema límite” (*Grenzproblem*). Si bien es imposible trascender el ser fáctico de cada yo, el problema de Dios aparece al reconocer que

¹⁰ Husserl, E., “Teleología”, en: *Daimon*, 14 (1997), p. 6.

¹¹ *Ibid.*, p. 8.

¹² *Ibid.*, p. 6.

¹³ *Ibid.*, p. 7.

¹⁴ Esta relación entre los “yoes trascendentales”, pensada por Husserl a partir de la actitud eidética, es definida bajo la forma “yo y otros”. Así, la forma de un sujeto trascendental individual debe ser idéntica a la forma general de un posible otro yo. Esto permite pensar la idea de una comunidad intersubjetiva trascendental. Para ello, cf. Husserl, E., “Teleología”, p. 10.

¹⁵ Es importante aclarar que para Husserl “el eidos del yo trascendental es impensable sin el yo trascendental como yo fáctico”. Esto implica necesariamente un proceso progresivo de develamiento en el cual solo puedo reconocerme como yo trascendental a partir de mi yo fáctico. Aquí observamos cómo cada instancia del desarrollo teleológico se despliega a partir de una concatenación necesaria. Para ello, cf. Husserl, E., “Teleología”, p. 12.

¹⁶ *Ibid.*, p. 9.

mediante la reflexión teleológica se llega a “hechos últimos... protohechos... necesidades últimas, las protonecesidades”¹⁷. Así, el absoluto se fundamenta en sí mismo como la única “sustancia absoluta”¹⁸, que atraviesa todo el proceso teleológico desde los estratos más bajos hasta los más elevados. Esto no implica que Dios deba ser entendido como la totalidad de las mónadas, sino más bien como “la entelequia que reside en ellas, como idea de telos infinito del desarrollo, del telos de la humanidad a partir de la razón absoluta...”¹⁹. El término ἐντελέχεια, de raigambre aristotélica²⁰, es utilizado por Husserl para explicar la perfección de un proceso que se encuentra implícitamente en cada uno de los momentos y componentes del desenvolvimiento de lo real, pero que, a su vez, no puede ser identificado con ninguno de ellos²¹. Así, la divinidad posee un carácter tanto inmanente como trascendente. Inmanente porque tiene la función de guía en el proceso, y trascendente porque Dios no puede ser asimilado a la totalidad de las mónadas. La presencia de la divinidad es testimoniada por el ser humano mediante su “participación en el proceso de realización de sí misma de la divinidad”²². Con todo, si bien Dios aparece como la fuente y principio de toda racionalidad, cabe señalar que siempre es relativo a la vida de la conciencia, tanto para nosotros como para él mismo. Esto se debe, por un lado, a que lo aprehendemos en los diversos estadios de desarrollo de la subjetividad y la intersubjetividad trascendental, y por el otro lado, porque Dios mismo presupone una realización en

¹⁷ *Ibid.*, p. 13.

¹⁸ *Ibid.*, p. 14.

¹⁹ Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929- 1935*, Kern, I. (ed.), Hua. XV, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, p. 608. La sigla *Hua*, con indicación de tomo y página, corresponde a Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke-Husserliana*, 40 vv., Biemel, W. y otros (eds.), Dordrecht: Springer (con anterioridad, Kluwer Academic Publishers y Martinus Nijhoff), 1950-2009.

²⁰ Para ello, cf. *Metafísica*, 1050a21; *De anima*, 414a16ss.

²¹ A juicio de Ales Bello, las influencias más importantes con relación al problema de Dios en Husserl son, aunque lo señale de modo hipotético, Aristóteles, Santo Tomás, pero sobre todo Leibniz. Para ello, cf. Ales Bello, A., *Edmund Husserl, Pensar a Dios, creer en Dios*, pp. 79-80. Julia Iribarne muestra que, si bien dicho término es extraído del pensamiento del Estagirita, con todo no puede hablarse de una plena identificación. La fenomenóloga observa en el mencionado concepto aristotélico una ambigüedad constitutiva, porque este puede hacer referencia, o bien al estado de realidad cumplida (*Metafísica*, 1050a3), o bien a la realización de las posibilidades implícitas de un ser (*De anima*, 414a16). Según su perspectiva, Husserl estaría usando dicho término en el segundo sentido, puesto que pretende mostrar el despliegue de lo real guiado por una teleología que se anuncia en cada instancia mediante una idea-polo implícita. Para ello, cf. Iribarne, J., *La fenomenología como monadología*, Buenos Aires: Estudios de la Academia Nacional de Ciencias, 2002, p. 332.

²² Husserl, E., *Hua. XV*, p. 610.

la intersubjetividad como un momento de su concreción y autorrealización. De este modo, nada escapa al orden de la teleología. Este problema ya había sido abordado en *Ideen I*. En el §58, Husserl se refiere al carácter peculiar que reviste la “trascendencia” de Dios, pues esta no refiere a la trascendencia propia del mundo de la actitud natural. Los nexos fácticos que se revelan en la reducción del mundo natural permiten observar, a modo de correlato intencional, un mundo morfológicamente ordenado. De este modo, “el tránsito a la conciencia pura por medio del método de la reducción -trascendental, conduce necesariamente a la cuestión de la razón de la facticidad...”²³. Nuevamente, Dios aparece en la reflexión fenomenológica como garante del orden de lo real, pues “todos los niveles de realización humana a lo largo del camino histórico encuentran su justificación en Dios”²⁴.

Esta cuestión se complejiza aún más a partir de la definición de Dios como “Idea”. Por esta, Husserl entiende “...una anticipación motivada de un modo evidente, pero (que) implica un grado de perfección que no puede ser alcanzado”²⁵. De este modo, si bien Dios posee la trascendencia al modo de una Idea, tampoco es intencionada como una cosa del mundo, pues acompaña el fluir de la conciencia. No es una idea trascendente en el sentido de un objeto del mundo, ni algo ajeno a la conciencia, pero tampoco puede ser reducido a una mera invención de la conciencia. Así, Dios actúa como un principio teleológico que el yo aprehende con miras a una tarea infinita de perfeccionamiento y totalización. Y por ello, puede decirse que Dios es relativo a la subjetividad, por lo cual no escapa a una operación constituyente. Un dato sumamente interesante, y que pone en contacto a Husserl con las tradiciones posteriores de la fenomenología, consiste en el hecho de que Dios permanece irreductible a la objetivación, puesto que no puede agotarse su contenido²⁶. Desde el momento en

²³ Husserl, E., Hua. III, p.125. Para la versión española, cf. Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: “Introducción general a la fenomenología pura”*, México: FCE, 2013, p. 210.

²⁴ Ales Bello, A., *Edmund Husserl. Pensar a Dios, creer en Dios*, p. 89.

²⁵ Husserl, E., Hua. XI, p. 202.

²⁶ Otro punto de acercamiento a la fenomenología francesa consiste en la discusión sobre la “causalidad”. Para esta tradición, Dios no puede ser pensado a partir de un modelo causal al modo de las ciencias naturales. Esto se puede ver en autores como Jean-Luc Marion o Claude Romano, quienes intentan repensar el problema de la causalidad a la luz de la noción de “acontecimiento” (*événement*). Con un vocabulario distinto, Husserl también da cuenta de este problema. En el marco de un análisis genético, Husserl define la “asociación” como el principio fundamental de la génesis pasiva, esto es, como una forma y legalidad de la génesis inmanente a la conciencia en

que Dios es pensado como Idea, se impone la infinitud, y esta como tal no puede ser comprendida en su totalidad. A su vez, infinitud e idea de infinitud no son lo mismo, pues “la intelección de que esta infinitud no puede por principio ser dada, no excluye sino que más bien exige el darse intelectual de la idea de infinitud”²⁷. Así, Dios como idea infinita se impone como estructura a priori inherente a la subjetividad trascendental.

Esta propuesta teleológica puede enriquecerse a partir de lo que Angela Ales Bello ha denominado la “vía hylética”²⁸. Aquí Husserl intenta dar cuenta, mediante un análisis retrospectivo, del hecho de existir y su estructura primigenia. De este modo, el individuo se descubre como inscripto en una teleología cuya operación ya se encuentra en la pasividad. Esto se explica a partir de la “proto-estructura” (*Ur-Struktur*), constituida por una “proto-hyle” (asociada con “proto-kinestésias”, “proto-sentimientos” y “proto-instintos”), cuya finalidad consiste en dar cuenta de un “universo no egológico, en cuanto se constituye sin la intervención del yo”²⁹. Sin embargo, esto no implica que el yo no esté presente como lugar de las afectaciones ocupando un papel activo. Para esto, Husserl habla de un “proto-yo” (*Ur-Ich*), el cual se hace patente mediante la reducción trascendental y su consecuente radicalización que remite del fluir de la conciencia al presente viviente³⁰. A su vez, mediante este análisis llegamos al “proto-fundamento” (*Urgrund*), cuya temporalización, si

general. Así, esta síntesis asociativa que brinda al mundo un carácter ordenado y legaliforme, no puede pensarse bajo el concepto de “causa”, el cual es confinado a la operatividad de las ciencias naturales. Vemos entonces que no solamente los pensadores de la fenomenología francesa contemporánea se alejan de la noción metafísica de causa, sino que también se encuentra en Husserl. Para esta cuestión, cf. Husserl, E., Hua. XI, pp. 113-117. Para un estudio sobre esta cuestión en Husserl, cf. Rang, B., *Husserls Phänomenologie der materiellen Natur*, Fráncfort d.M.: Vittorio Klostermann, 1990, pp. 378-393.

²⁷ Husserl, E., Hua. III/1, p. 331.

²⁸ Esta no es la única vía que propone Ales Bello para comprender la noción de Dios en la fenomenología de Husserl. La “vía objetiva”, o también llamada cartesiana, se concentra en la profundización de una teología cósmica vinculada con la trascendencia de Dios. La “vía subjetiva” profundiza en la inmanencia de Dios y su manifestación en dicho terreno. Ales Bello asocia esta vía con la propuesta filosófico-teológica del *Proslogion* de San Anselmo. La “vía intersubjetiva” nos conduce a la idea de una “mónada suprema”, y a su vez, a una teleología ética. Finalmente, la “vía ética” muestra el proceso teleológico de la comunidad intermonádica en un progreso racional infinito hacia una humanidad auténtica. Para ello, cf. Ales Bello, A., *Edmund Husserl. Pensar a Dios, creer en Dios*, pp. 47-100. Para un estudio sobre las diferentes propuestas sobre el concepto de Dios en la fenomenología husserliana, cf. Walton, R., “Teleología y teología en Edmund Husserl”, en: *Estudios de Filosofía*, 45 (2012), pp. 81-103.

²⁹ Ales Bello, A., *Edmund Husserl. Pensar a Dios, creer en Dios*, p. 81.

³⁰ Husserl, E., Hua. XXXIV, p. 300.

es que se puede hablar de tiempo, acontece en el “presente primigenio”. El “proto-yo” opera en este presente viviente, puesto que, lejos de poder pensarse como un yo objetivado, este se define como permanente o estante. Ahora bien, este retroceso a un “proto-yo” y al presente viviente pone de manifiesto el último “dativo de manifestación”, último centro al que remite toda experiencia. Aquí vuelve a aparecer el problema de Dios, puesto que se habla de una “substancia absoluta”³¹. Con ello, Husserl hace referencia al último polo al que todo lo que puede ser representado es traído a la presencia, puesto que toda presentación del mundo la presupone. Dicho de otro modo, la postulación de un principio divino no puede encontrarse al margen de la substancia absoluta. Esto generaría una duplicidad, y, por ende, Dios quedaría por fuera de la explicación de lo real, perdiendo así su carácter inmanente. A su vez, esta substancia absoluta también debe guardar cierta trascendencia para sí, pues debe dar cuenta de la racionalidad contingente del desarrollo de lo real, y por ello, no puede identificarse con ella. De este modo, la substancia absoluta no es meramente “fuente” (*Quelle*), sino también “factum”. Así, Dios debe ser pensado como principio de lo real, pero también como un principio que se auto-constituye en su propio despliegue, y por ello, no es ajeno a un cierto carácter contingente. De lo contrario, perdería su inmanencia. En este sentido, podemos señalar que la substancia absoluta posee, tanto un componente yoico (relativo a la vida de la conciencia) como un componente hylético (no-egológico).

Hasta aquí, podemos señalar que la noción de Dios en la fenomenología de Husserl, en sus diferentes modalidades, encuentra como marco general el problema de la teleología y la necesidad de la búsqueda de un principio último y constitutivo de lo real en una oscilación entre inmanencia y trascendencia. A partir de ello, irrumpen diversos términos que intentan dar cuenta de Dios como principio último y constitutivo de todo análisis fenomenológico: (i) El vocablo ἐντελέχεια pone de manifiesto una tensión —a nuestro juicio innovadora— entre inmanencia y trascendencia en Dios. Así, Dios es inmanente al proceso teleológico del desenvolvimiento de lo real, porque nada puede escapar a la teleología y va acompañada de la conciencia en sus diversas fases, pero a su vez es trascendente a la totalidad que en cada etapa del proceso acontece, por el simple

³¹ Husserl, E., Hua. XV, p 386.

hecho de que el principio no puede ser identificado plenamente con las etapas de su desarrollo (evitando así una postura panteísta). A diferencia de la fenomenología francesa, la cual intenta radicalizar la diferencia entre Dios y su posible formulación en términos ontológicos o metafísicos, Husserl apuesta a establecer un entrecruzamiento entre fenomenología y metafísica³², pues Dios, lejos de pensarse mediante una “distancia” o cesura, se encuentra presente en el proceso de constitución de lo real, pero a su vez, no puede identificarse con ninguna instancia de dicho proceso. (ii) La comprensión de Dios como “Idea” pretende dar cuenta del principio teleológico que el yo aprehende mediante una tarea infinita de perfeccionamiento y totalización. Así, el yo, al reconocer la infinitud de dicho proceso, se adentra en un constante perfeccionamiento. Dios como “Idea” actúa como un polo regulativo que motiva el acrecentamiento infinito del progreso racional de lo real. (iii) Finalmente, la “substancia absoluta”. Aquí irrumpe la “vía hylética”. Los desarrollos del “proto-yo” y la “proto-hyle” (coefectuante con lo divino) conllevan una profundización hacia el “proto-fundamento” (*Urgrund*), correlativo al presente viviente. Dios como “substancia absoluta” permite dar cuenta del entrecruzamiento entre el polo yoico y el polo no-yoico (hylético). El principio teológico o Dios, dado que debe dar cuenta de lo real en su totalidad, debe estar atravesado por ambos polos. Esto implica que la “substancia absoluta” es el último estrato al que se puede retroceder en la indagación retrospectiva de las condiciones de posibilidad de la experiencia. Y esto significa que, dado su carácter último, fundante y necesario, debe ser pensado como un “factum absoluto” (*absolute Faktum*)³³.

Todos estos términos se encuentran al servicio de variados modos de afrontar una explicación teleológica del mundo. Ante esto, y como veremos de un modo más preciso en el próximo apartado,

³² Por metafísica, Husserl entiende “la ciencia del universo de los *facta* o de la intersubjetividad que los abarca sintéticamente” (Husserl, E., *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Biemel, W. (ed.), Hua. IX, La Haya: Martinus Nijhoff, 1962, p. 298). Con esto, Husserl intenta mostrar que la metafísica debe comprenderse como un estudio de la facticidad. Por facticidad, se entiende el “ser-ahí total fáctico”, esto es, la naturaleza física y psíquica, la vida de los animales y hombres, la efectividad social y las múltiples estructuraciones de la cultura humana. Al ser la metafísica una ciencia del ser fáctico (o fenomenología empírica), puede también denominarse “filosofía segunda”. Con todo, esta denominación no implica una degradación de la metafísica, sino más bien su especificidad, cuyo contenido puede hacerse patente luego del paso por una filosofía primera u ontología que le brinde el marco adecuado para la consideración de lo fáctico. La metafísica continúa y profundiza los análisis de la filosofía primera o trascendental (teoría eidético-pura de la conciencia) en vistas a una comprensión de la facticidad.

³³ Husserl, E., Hua. XV, p. 669.

sostenemos que Husserl se inscribe en una “vía” positiva, puesto que Dios es definido mediante términos que afirman algo acerca de él³⁴. A su vez, y en cada una de sus diversas acepciones, Dios es pensado como “fundamento” de los diversos órdenes de lo real, y como elemento límite³⁵. De allí que Dios posea un carácter “positivo” en sus diversas formulaciones. Si bien en diferentes testimonios documentados, Husserl admite un interés por la teología mística alemana³⁶, no puede encontrarse en su obra publicada ningún indicio decisivo de dicha influencia³⁷. Así, no estamos en presencia de algún tipo de influencia constatable de la teología mística o la vía negativa en la obra husserliana. Justamente, y a modo de anticipación,

³⁴ Husserl hace referencia al término “teología positiva” (*positive Theologie*) en el contexto de una fundamentación de la creencia religiosa. Allí Husserl muestra cómo la teología positiva se encuentra íntimamente conectada con la fundamentación de los juicios. A su vez, esto se lleva a cabo mediante una conexión entre los juicios y los “estados de ánimo” (*Gemütsstellungen*). Esto significa que la ciencia de Dios, en su carácter positivo, incorpora la fundamentación judicativo-racional mediante una motivación concreta propia de la razón práctica, como son los estados de ánimo. Para ello, cf. Husserl, E., Hua. XLII, pp. 255-256.

³⁵ Una cuestión sumamente interesante, que no podemos abordar aquí por falta de espacio, consiste en la clasificación de las diversas formas de teología explicitadas por Husserl. Encontramos así cuatro tipos de teología: (i) autónoma pura (Hua. XXVIII, p. 182/ Hua. XLII, p. 174), (ii) autónoma empírica (Hua. XXVIII, p. 181), (iii) natural y (iv) confesional (para ambas, Hua. XXVII, p. 60).

³⁶ Este testimonio se encuentra presente en una carta a Dietrich Mahnke del 5 de septiembre de 1917. Allí dice: “...He considerado ya temprana y reiteradamente la Teología Alemana <escrito místico anónimo de fines del siglo XIV>, y la tengo conmigo con mucho amor, así como tengo en general una gran inclinación hacia la mística alemana, cuya religiosidad interior me atrae mucho... Mi intención es tener acceso a la mística. Pero no he vivido suficientemente en ello, y cuanto más viejo llego a ser, tanto más me atrae hundirme en las preguntas de la fe, y luego pensar científicamente sobre ellas en la pura contemplación”. Para ello, cf. Husserl, E., Hua. D III/3, pp. 418-419. Otro testimonio semejante puede encontrarse en un relato testimoniado por Dorian Cairns, donde señala que “páginas enteras de Meister Eckehardt, dijo Husserl, podrían ser acogidas por él sin cambios”. Cf. Cairns, D., *Conversations with Husserl and Fink*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1976, p. 91.

³⁷ Es sumamente interesante notar, aunque no sea un recurso constante ni gravitante, el uso del término *Über* en la fenomenología de Husserl a la hora de referirse a Dios, traducción del prefijo griego *ὑπερ*, que será fundamental en la construcción de la hermenéutica teológica de Dionisio Areopagita. Sin embargo, el uso de este prefijo se encuentra atravesado por la influencia de Platón. La teleología conduce a la pregunta por el ser de lo “supraente” (*die Frage nach Sein des “Überseiendes”*), el cual es identificado con la “Idea del Bien”. En el marco de una discusión entre la ontología (regulación normativa) y la metafísica (regulación realizativa), Husserl hace alusión a la “Idea del bien platónica” como una “supra-realidad” que refiere a un orden superior a la realidad empírica. Así, Husserl muestra que esta supra-realidad no se rige por la causalidad propia de las ciencias naturales. Para esto, cf. Husserl, E., Hua. XXVIII, p. 181. Profundizando en este particular platonismo de Husserl, este estadio superior de lo real en el despliegue teleológico es pensado bajo términos como “supra-realidad” (*Überrealität*), “supra-verdad” (*Überwahrheit*), “supra-realidad efectiva” (*Überwirklichkeit*), “supra-en-sí” (*Über-An-Sich*). De este modo, Husserl señala que “(...) Platón ya ha hablado de la Idea del Bien como un supra-ente (*Überseiende*), como una idea suprema que se encuentra por encima de todo en una verdad superior e ideal, pero que, ya en la finitud, se separa de sus semejantes, como una “supra-idea” (*Überidee*), un “supra-ente” (*Überseiende*) sin el cual ningún ente sería pensable”. Para ello, cf. Husserl, E., Hua. XLII, p. 250.

esta será una de las diferencias fundamentales con la fenomenología francesa contemporánea.

2. Fenomenología y teología en Jean-Luc Marion

La relación entre fenomenología y teología en el pensamiento de Jean-Luc Marion se encuentra presente a lo largo de toda su obra. Siguiendo una expresión de Emmanuel Falque, podemos decir que la obra de Marion se inscribe en una “praxis fenomenológica de la filosofía medieval”³⁸. Indefectiblemente, esto implica a su vez un acercamiento a la teología.

A partir de una mirada retrospectiva, Marion nos indica en *La rigueur des choses*³⁹ la procedencia teológica de su pensamiento, estableciendo así un itinerario conciso sobre esta cuestión. Una puerta de acceso que articula el vínculo entre fenomenología y teología puede encontrarse, a su juicio, en la sentencia nietzscheana “*Gott ist tot*”, tal como es analizada inicialmente en *L'Idole et la distance*⁴⁰. La muerte de Dios, lejos de pensarse en un sentido literal, abre para Marion la posibilidad de repensar el estatuto de lo divino. “Muerte de Dios” significa, desde esta nueva óptica, acabamiento de la concepción idolátrica de lo divino, o, dicho de otro modo, un cuestionamiento de la reducción de lo divino al prisma metafísico⁴¹. De este modo, la teología irrumpe como un modo de acceder a otro comienzo del pensamiento. La cuestión de lo divino permite así cuestionar el predominio de la metafísica, tanto en el plano ontológico como teológico, y a su vez, mostrar la íntima relación entre ambos campos. Este nuevo modo de concebir lo divino será definido bajo la noción de “distancia” (*distance*). Si la concepción idolátrica/conceptual de lo divino es puesta en jaque, entonces adviene la posibilidad de concebirlo desde una perspectiva icónica. Esta se caracteriza por una contra-intencionalidad en la que el fenómeno no puede ser constituido, sino que adviene por sí mismo. Lo invisible

³⁸ Falque, E., *Gott, der Leib und der Andere*. “Von Irenäus von Lyon bis Johannes Duns Scoto”, Friburgo/Munich: Karl Alber Verlag, 2018, p. 22.

³⁹ Marion, J.-L., *La rigueur des choses*, París: Flammarion, 2012.

⁴⁰ Marion, J.-L., *L'Idole et la distance*. “Cinq études”, París: Grasset & Fasquelle, 2013.

⁴¹ Marion, J.-L., *La rigueur des choses*, pp. 173-177.

anticipa lo visible. Esto implica a su vez, una “distancia” entre lo divino y el hombre, pues este último se encuentra al servicio de un pensamiento que permite sostener un punto de encuentro, pero a la vez una escisión originaria. Lo divino ya no está a cargo del hombre, pues no depende de un sujeto que constituye el modo de aparecer de las cosas. Simplemente las deja aparecer, y así, salvaguarda la distancia.

Este proyecto también puede ser introducido bajo otra pregunta: ¿por qué Dios debe ser? Esta cuestión es el punto central de la obra *Dieu sans l'être* (1982). A juicio de Marion, tanto los teístas como deístas y ateos acuerdan en el hecho de que Dios se manifiesta en el horizonte del ser⁴². Retomando la distinción entre “ídolo” (*idole*) e “ícono” (*icône*), Marion cifra la historia de la metafísica como el movimiento de un “doble idolatría” (*double idolâtrie*). La primera idolatría consiste en introducir a Dios como “ente supremo fundador de otros entes”⁴³. La segunda, como ya insinuamos, se basa en la decisión de sostener que la manifestación de Dios depende de las condiciones de manifestación del ser. En esta idolatría se inscribe la propuesta de Heidegger⁴⁴. Así, Marion concluye que Dios “se revela sin ser”.⁴⁵ Esto significa que Dios no admite condiciones, o, dicho de otro modo, él se *revela* (término no equivalente a “manifestación”) cuando él no puede manifestarse⁴⁶, contradiciendo así las condiciones impuestas por la metafísica y el predominio del ser. Yendo un paso más adelante, *Dieu sans l'être* muestra que el problema de lo divino se revela en el orden de la “caridad” (*charité*)⁴⁷. Esta implica una desarticulación de la vanidad del ser, esto es, la presuposición de que Dios debe ser. Esta propuesta abre una “lógica del amor” (*logique de l'amour*).⁴⁸ Todos estos análisis desembocan, a juicio de Marion, en su postulación del “fenómeno erótico”

⁴² *Ibid.*, p. 178.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 178-179. Como el mismo Marion señala en esta obra, su propuesta presente en *Dieu sans l'être*, más que criticar a los tomistas, tiene el objetivo de confrontar con los heideggerianos franceses de aquel entonces como Jean Beaufret. Así, intenta desarticular la primacía de la *Seinsfrage* y la diferencia ontológica (*à mes yeux insupportable*), frente a la cuestión de Dios. Para ello, *ibid.*, pp. 185-188.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 182.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 184.

⁴⁷ *Ibid.*, p.186. Para un análisis más detallado, cf. Marion, J.-L., *Prolégomènes à la charité*, Paris: La Différence, 1986, pp. 91-120.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 187.

(*phénomène érotique*)⁴⁹.

Nuevamente, y del mismo modo que Husserl, el problema de Dios surge en la propuesta de Marion como una cuestión límite que pone en tela de juicio el entramado de la historia de la metafísica, la ontología e incluso la teología. De este modo, la teología, lejos de ser una disciplina subsidiaria de los grandes problemas filosóficos, ocupa en la obra de Marion un papel fundamental a la hora de repensar la tradición fenomenológica, y a su vez, permite la postulación de nuevos campos de la fenomenalidad.

2.1. La apropiación de la teología mística dionisiana o la posibilidad de un lenguaje de la saturación: la teología pragmática de la ausencia

Los análisis que hemos desarrollado hasta aquí desestiman la posibilidad de hablar de un “giro teológico” de la fenomenología francesa. Como el mismo Marion señala, debemos hablar, no tanto de un giro, sino más bien “de un desarrollo y de una extensión del campo de intervención de la fenomenología”⁵⁰. Hemos mostrado cómo Dios opera en la fenomenología de Husserl, no como un problema derivado, sino más bien como la piedra angular que permite dar cuenta de los problemas últimos de toda fenomenología trascendental. Husserl explica la conformación de las diversas manifestaciones y gradaciones de lo real como un camino retrospectivo que nos debe llevar a un fundamento último, el cual es nombrado en diversos momentos como Dios.

La relación entre fenomenología y teología ocupa un lugar destacado en la lectura realizada por Jean-Luc Marion sobre la teología mística de Dionisio Areopagita⁵¹. Esto se debe, a nuestro juicio, al hecho de que la tradición neoplatónica constituye un terreno fértil de discusión acerca del estatuto fenomenológico de lo divino, pues

⁴⁹ *Ibid.*, p. 189. Para un estudio más pormenorizado, cf. Marion, J.-L., *Le phénomène érotique*, París: Grasset, 2003, pp. 9-23 y pp. 37-48. A su vez, cf. Vinolo, S., “Jean-Luc Marion y la teología. Pensar desde el amor”, en: *Theologica Xaveriana*, 186 (2018), pp.17-23.

⁵⁰ Marion, J.-L., *La rigueur des choses*, p. 205.

⁵¹ Para una primera aproximación, aunque decisiva en su interpretación de Dionisio Areopagita, cf. Marion, J.-L., *L'Idole et la distance*. “Cinq études”, pp. 183-250. A su vez, cf. Pizzi, M., “El pasaje de una fenomenología de la visión a una fenomenología del lenguaje: las huellas de Dionisio Areopagita en el fenómeno erótico de Jean-Luc Marion”, pp. 17-20.

actúa de bisagra entre una concepción metafísica, y un nuevo modo de abordar dicha cuestión. Tanto Agustín como Dionisio son pensados desde una “posición premetafísica” (*position prémétaphysique*)⁵². La teología de la patrística y el neoplatonismo ofrecen un pensamiento diferente a los discursos metafísicos más importantes. Desde esta posición, sostenemos, debe entenderse la lectura marioniana de la obra de Dionisio Areopagita.

El análisis de Marion inicia con una serie de consideraciones acerca de la relación entre la “teología negativa” y la crítica derrideana a la “metafísica de la presencia” (*métaphysique de la présence*) en su sentido heideggeriano. La apuesta de Marion consiste en mostrar que ambos términos carecen de justificación. Por un lado, Heidegger nunca emplea la frase “metafísica de la presencia”, y por el otro, el término “teología negativa” no hace justicia, ni a una tradición ni tampoco a la propuesta de Dionisio Areopagita, puesto que “esta fórmula es solo una fórmula demasiado moderna”⁵³. Entonces, ¿por qué dicha relación? A juicio de Marion, la lectura de Derrida sobre la teología negativa es insuficiente y sobre todo, porque no puede hablarse de algo así como “teología negativa”. Dicho de otro modo, no encontramos, según Marion, un corpus teológico negativo de carácter sistemático, sino más bien una “vía” negativa, acompañada siempre de una “vía” positiva. El núcleo central de la crítica marioniana consiste en mostrar que Derrida malinterpreta el problema de la “negación”, puesto que su tarea consiste en “estigmatizar la persistencia de la teología negativa de establecer afirmaciones acerca de Dios (en particular la afirmación de su existencia)”⁵⁴. Esto significa que, según la interpretación derrideana, la “negación” de la teología negativa no alcanza su radicalidad pretendida, pues detrás de este proyecto subsiste una afirmación de la existencia de Dios. De este modo, esta tradición permanece en el terreno de una metafísica de la presencia. Dicho de otro modo, el proyecto de la teología negativa se traicionaría a sí mismo bajo esta perspectiva.

⁵² Marion, J.-L., *La rigueur des choses*, pp. 211-213. Para una lectura crítica sobre el uso marioniano del término “neoplatonismo”, cf. Hankey, W.J., “Jean-Luc Marion’s Dionysian Neoplatonism”, en: Achard, M., Hankey, W., y J.-M. Narbonne (eds.), *Perspectives sur le néoplatonisme, International Society for Neoplatonic Studies, Actes du colloque*, Québec: Les Presses de l’Université Laval, 2006, pp. 267-280.

⁵³ Cf. Marion, J.-L., *De surcroît: études sur les phénomènes saturés*, p. 157. Las traducciones de esta obra son nuestras.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 160.

Ante esto, Marion propone una nueva lectura de *De divinis nominibus* y *De mystica theologia* de Dionisio Areopagita, pues de este modo puede eliminarse el predominio de la injustificada “teología negativa”, y a su vez, responder a una serie de objeciones tradicionales sobre la mística dionisiana. Según su perspectiva, Derrida no alcanza a comprender el movimiento teológico místico propio de Dionisio, absolutizando el momento de la negación, o dicho de un modo más específico, la apófasis. Este último término, lejos de tener una independencia absoluta, solo puede comprenderse “a partir de su inclusión en un proceso que incluye no dos, sino tres elementos”.⁵⁵ La teología dionisiana no puede reducirse a un juego de oposiciones entre la apófasis y la katáfasis. Por un lado, el camino teológico inicia con la vía afirmativa, la cual se ampara en ciertos íconos o semejanzas con los divinos paradigmas⁵⁶. A su vez, también se ponen 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”⁵⁷. Esto se debe a que, como bien señala Dionisio Areopagita, “la perfecta y única causa de todas las cosas está por encima de toda aserción... y también de toda negación”⁵⁸. 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 cons-

⁵⁵ *Ibid.*, p. 163.

⁵⁶ Cf. *De divinis nominibus*, VII, 3, 896d-872a. Para la versión española, cf. Dionisio Areopagita., *Los nombres divinos*, Buenos Aires: Losada, 2007, p. 307. De ahora en adelante, la paginación de la versión española irá entre paréntesis luego de la versión latina.

⁵⁷ Ante esto, el propio Marion reconoce que ha habido autores en la tradición medieval que han empleado el término “teología negativa”. Uno de esos casos es Nicolás de Cusa, tal como puede apreciarse en el Capítulo XXVI del Libro I de *De docta ignorantia*. Para ello, cf. De Cusa, N., *Acerca de la docta ignorancia*, “Libro I: Lo máximo absoluto”, Buenos Aires: Biblos, 2003, pp. 120-125. También puede encontrarse el uso de dicha fórmula, aunque Marion no lo señale, en Alberto Magno, y paradójicamente, al comentar el *De mystica theologia* de Dionisio. Para ello, cf. Magno, A., *La tiniebla de la ignorancia*. “Comentario a *La teología mística* de Dionisio Areopagita”, Buenos Aires: Winograd, 2016, pp. 132-133. Si bien Marion observa en el Cusano este uso “no usual” de dicha fórmula, su interpretación consiste en mostrar que Nicolás, pese a hablar de una “teología positiva” y una “teología negativa”, finaliza, del mismo modo que Dionisio, en una tercera instancia: lo infinito. Para ello, cf. Marion, J.-L., *De surcroît: études sur les phénomènes saturés*, p. 164.

⁵⁸ *De divinis nominibus*, VII, 3, 869d-872a (p. 307).

tantemente señala, Dionisio se esfuerza por señalar aquella instancia que “está por encima de toda supresión y aserción... por encima de todas las privaciones”⁵⁹. Este momento de la mística teológica dionisiana es lo que, a juicio de Marion, Derrida no alcanza a comprender, pues queda anclado en una concepción unilateral de la negación. La teología mística no es diádica, sino triádica.

Este tercer término, por encima de toda afirmación y negación, es interpretado por Marion mediante la noción de “causa” (αἰτία), cuya función consiste en “sobrepasar la afirmación y la negación”⁶⁰. A su vez, y como el mismo Marion indica, la αἰτία dionisiana no puede circunscribirse bajo una comprensión metafísica de “causa”⁶¹. Esta propuesta se encuentra en la misma línea de su análisis del “discurso de la alabanza” presentado en *L'Idole et la distance*. Brevemente, allí Marion establece una lectura de la noción dionisiana de alabanza (ὕμνεῖν). Su estructura lingüística se diferencia de cualquier proposición del “lenguaje-objeto” (x enuncia p). Así, la “alabanza” indica que “para todo x , hay un y que le caracteriza de tal modo que al enunciar ‘Te alabo, Señor, como y ’, x lo requiere como su requerido”⁶². El operador lógico de la alabanza no será ni la afirmación ni la negación, elementos del primer y segundo momento de la teología dionisiana, sino más bien el “como”⁶³, el cual debe leerse bajo la estructura *en tant que*⁶⁴. El “Requerido”, esto es, aquello que intenta nombrarse, no se identifica con y , sino que y “indica la relación bajo la cual x apunta al Requerido”⁶⁵, aquello que describe al “Requerido/ y ” no hace otra cosa que describir al “requiriente/ x ”. De este modo, la alabanza describe al requirente y no al Requerido. La αἰτία, concepto que no puede ser identificado con la causalidad propia de la tradición metafísica, ya no nombra a Dios bajo la afirmación o la negación, sino que permite nombrar la ausencia del nombre de Dios. Esto significa que, mediante la alabanza, la αἰτία permite de-nominar (*dé-nommer*) a Dios, esto es, poner de

⁵⁹ *De theologia mystica*, I, 2, 1000b. Para la versión española, Dionisio Areopagita, *La teología mística*, Buenos Aires: Losada, 2008, p. 359.

⁶⁰ Marion, J.-L., *De surcroît: études sur les phénomènes saturés*, p. 168.

⁶¹ *Ibid.*, p. 168.

⁶² Marion, J.-L., *L'Idole et la distance*. “Cinq études”, p. 235.

⁶³ *Ibid.*, p. 234.

⁶⁴ *Ibid.* Para un estudio exhaustivo sobre esta cuestión, cf. Bassas Vila, J., “Écriture phénoménologique et théologique: Fonctions du ‘comme’, ‘comme si’ et ‘en tant que’ chez Jean-Luc Marion”, en: *Studia Phaenomenologica. Romanian Journal of Phenomenology*, Special Issue (2009), pp. 135-155.

⁶⁵ Marion, J.-L., *L'Idole et la distance*. “Cinq études”, p. 234.

manifiesto la ausencia del nombre. Así, Marion puede afirmar que "... el texto completo de los *Nombres Divinos* no dice nada acerca de Dios, pero siempre dice algo a Dios al alabarlo como el destinatario de todas las palabras y todas las perfecciones que conocemos en el modo de finitud"⁶⁶. En *De surcroît*, Marion agrega un nuevo modo de acceso a este lenguaje no-predicativo: la oración (εὐχή). Tanto la alabanza como la oración, según Marion, términos íntimamente enlazados, "de-nominan" la ausencia de Dios, su anonimato, su retirada frente a todo lenguaje predicativo que intente encerrar su esencia in-esencial dentro de un nombre adecuado⁶⁷. Dicho de otro modo, el lenguaje predicativo " nombra", mientras que el lenguaje de la alabanza y la oración "de-nominan" a la luz de los operadores lingüísticos "como" y "en calidad de"⁶⁸, mostrando así la impropiedad de los nombres a la hora de pensar a Dios.

Por todo lo señalado, la teología mística dionisiana es definida por Marion como una "teología pragmática de la ausencia" (*pragmatique théologie de l'absence*). Esta implica, a juicio de Marion, que "...el nombre dado a Dios... sirve para proteger a Dios de la presencia"⁶⁹. 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/ausencia⁷⁰. Así, la bondad trasciende el ser. De este modo, esta "teología pragmática de la ausencia" pone de manifiesto su perspectiva icónica subyacente. La propuesta de Dionisio no intenta hablar sobre Dios, esto es, circunscribirlo al campo del concepto (*ídolo*), sino más bien abrir, mediante actos de carácter pragmático como la alabanza y la oración, la incomprendibilidad de aquello que se encuentra más allá de toda predicación afirmativa o negativa. Este lenguaje no dice algo sobre Dios, sino que permite que Dios hable en la ausencia de nombres, o dicho de otro modo, "Dios solo puede conocerse a sí mismo como no conociéndose a sí mismo"⁷¹. Otro ejemplo que nos ofrece Marion para pensar este lenguaje pragmático de la ausencia es la "liturgia", puesto que en ella "nunca es

⁶⁶ Marion, J.L., "Denys L'Aréopagite", en: Laurent, J. y C. Romano (eds.), *Le néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, Paris: Épipiméthée, 2006, p. 190. La traducción es nuestra.

⁶⁷ Marion, J.-L., *De surcroît: études sur les phénomènes saturés*, pp. 172-173.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 174.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 187-188.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 176-177.

⁷¹ Marion, J.-L., *De surcroît: études sur les phénomènes saturés*, p. 185.

una cuestión de hablar *sobre* Dios, sino de hablar *a* Dios”⁷². Así, del mismo modo que la visión icónica y su contra-intencionalidad, “la teología mística no tiene la intención de encontrar un nombre para Dios, sino de permitirnos recibir su nombre indecible”⁷³. Semejante a la formulación marioniana del “adonado” (*adonné*)⁷⁴, el sujeto aquí se despoja de una búsqueda activa de un nombre para Dios, propio de la tradición metafísica que intenta conocerlo mediante conceptos, sino que, a partir de una pasividad radical, deja que el nombre de Dios, su ausencia, se dé⁷⁵. Este uso del lenguaje no será ya teórico, sino pragmático, y ello porque “el Nombre no es dicho por nosotros; es el Nombre que nos llama”⁷⁶. Dicho de otro modo, esta “teología pragmática de la ausencia” intenta poner de manifiesto un lenguaje que permita indicar aquel ámbito del exceso de intuición, esto es, la saturación. Referido específicamente a Dios, se trata de una incomprendibilidad constitutiva que excede toda comprensión, y que, por lo tanto, se da como incomprensible, aunque no como carencia de comprensión, sino como exceso de todo lenguaje predicativo posible. La alabanza y la oración intentan manifestar este juego, dado que se realizan en un lenguaje que reconoce previamente una imposibilidad: encontrar el nombre propio de Dios. Si bien Marion no lo formula, sostenemos que, tanto la teología neoplatónica como la patristica ofrecen la posibilidad de pensar un lenguaje de la saturación que permite hacer accesible el exceso de intuición frente al concepto. Del mismo modo que el fenómeno saturado implica una reformulación de la subjetividad en pos de una pasividad radical que permite el darse del don, sostenemos que el lenguaje saturado implica una nueva formulación que no hable *de*, esto es, que no intente encerrar aquello que se intenta nombrar bajo un vocablo preciso, sino que deje hablar a aquello que excede toda predicación. Hablar *a* Dios implica, ya no la construcción de un discurso teológico conceptual, sino más bien un lenguaje que se reconoce posible a partir

⁷² *Ibid.*, p. 189.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Marion, J.-L., *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris: PUF, 2013, pp. 405-425.

⁷⁵ Alberto Magno ofrece una excelente explicación sobre esta pasividad propia de la experiencia mística al señalar que lo divino se capta “mediante cierta experiencia a través de ‘padecimiento respecto de lo divino’, tal como Dionisio cuenta de Hieroteo, quien aprendió lo divino ‘padeciéndolo’”. Para ello, Magno, A., *La tiniebla de la ignorancia*. “Comentario a *La teología mística* de Dionisio Areopagita”, pp. 160-163.

⁷⁶ Marion, J.-L., *De surcroît: études sur les phénomènes saturés*, p. 195.

de algo que precede a todo hablar, y así manifiesta un retraso constitutivo por parte del sujeto. Dionisio y la teología neoplatónica ofician como posibilidad para pensar el campo fenomenológico de la saturación. En otros términos, sostenemos que el lenguaje de la saturación no lo ofrece la fenomenología, sino la teología. He aquí, a nuestro juicio, la implicancia fundamental entre ambas disciplinas en la propuesta de Marion.

3. Consideraciones finales

A lo largo del presente trabajo intentamos, de modo preliminar, afirmar dos cuestiones. Por un lado, que la fenomenología y la teología poseen una relación intrínseca. Con esto, apuntamos a una crítica a la perspectiva de Janicaud y el supuesto “giro” de la fenomenología francesa. Por otro lado, y en un nivel más específico, señalamos que, pese a esta relación indiscutida, es necesario establecer una serie de precisiones, pues dicho vínculo se dice de diversas maneras a lo largo de su historia.

En la propuesta de Husserl, afirmamos que la teología se inscribe en la búsqueda de un principio último y constitutivo de lo real, o, dicho de otro modo, en los problemas “límite” de la fenomenología. La “teleología” opera, a nuestro juicio, como el hilo conductor de estas indagaciones. Bajo esta perspectiva, Husserl explora diferentes nombres para indicar este problema último, tales como *έντελέχεια*, “Idea” (*Idee*), y “substancia absoluta”. Todos estos vocablos oscilan en un juego entre inmanencia y trascendencia, pues Dios guía el proceso de constitución de lo real, pero a su vez, no puede ser identificado con este. Dicho de otro modo, Dios no escapa a una operación constituyente, pero a su vez permanece irreductible a toda objetivación. Todos estos términos para referir a Dios, tal como hemos mostrado, pueden circunscribirse en una perspectiva teológico-positiva, pues intentan, mediante un lenguaje predicativo y asertivo, expresar algo sobre aquello que llamamos Dios. En cuanto a Marion, sostenemos que la teología opera como un terreno de exploración para establecer un lenguaje del exceso o la saturación, tal como se pone de manifiesto en su lectura de la obra dionisiana como una “teología pragmática de la ausencia”. Así, sostenemos que la teología ofrece un lenguaje de la saturación a la luz de fenómenos tales

como la “alabanza”, la “oración” y los operadores lógicos “como” y “en calidad de”⁷⁷. Esta propuesta se encuentra a la base de una inversión de la intencionalidad, tal como Marion pone de manifiesto en el “ícono”. En este sentido, sostenemos, siguiendo a Jorge Roggero, que la fenomenología marioniana aparece como una filosofía que se nutre de ideas teológicas, aunque desde una perspectiva estrictamente filosófica⁷⁸. Esto puede verse, como ya hemos señalado, en el hecho de que el lenguaje de la saturación no lo ofrece la fenomenología, sino la teología.

Señalado todo esto, podemos dar paso a las diferencias fundamentales entre ambas propuestas. En primer lugar, mientras que en Husserl la exploración sobre Dios se encuentra circunscripta al terreno de la metafísica (aunque definida no en los términos tradicionales, cuestión que ameritaría un trabajo aparte), Marion desestima esta posibilidad. La propuesta de Husserl podría leerse, a los ojos de Marion, como una comprensión idolátrica de lo divino, puesto que el lenguaje subyacente a dicha indagación se mueve en la “vanidad” del concepto. Como ya hemos visto, Marion busca un lenguaje no-predicativo para “de-nominar” a Dios. Los diferentes nombres propuestos por Husserl se encuentran en el campo de un lenguaje predicativo que intenta dar cuenta de aquello *que es Dios*. Esta diferencia, a su vez, encuentra su raíz en las diversas fuentes teológicas que ambos autores abordan. Mientras que, en Husserl, tal como señala Ales Bello, hallamos ecos de Aristóteles, Santo Tomás y Leibniz, en Marion (como también en otros autores de la fenomenología francesa) encontramos una apelación a teologías de raigambre místico/negativa, tal como es el caso de Dionisio Areopagita que aquí abordamos. Desde esta perspectiva puede entenderse la apelación marioniana a problemas referidos al exceso, y por ello, la desestimación de todo concepto. En segundo lugar, y en relación con el primer punto, ambas propuestas ofrecen un modelo explicativo diferente frente a la relación entre el hombre y lo divino.

⁷⁷ Para un estudio sobre el concepto de oración en Marion a la luz de su proyecto fenomenológico, cf. Gschwandtner, C.M., “Praise—Pure and Personal? Jean-Luc Marion’s Phenomenologies of Prayer”, en: Benson, B. y N. Wirzba (eds.), *The Phenomenology of Prayer*, Nueva York: Fordham University Press, 2005, pp. 168-181.

⁷⁸ Cf. Roggero, J., “La ‘dimensión religiosa’ de la fenomenología de la donación de J.-L. Marion”, en: *Éndoxa*, 40 (2017), pp. 350-354. Para una estrategia similar, aunque en el marco del pensamiento del joven Heidegger, cf. Camilleri, S., *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger. Commentaire analytique des Fondements philosophiques de la mystique médiévale*, Dordrecht: Phaenomenologica-Springer, 2008, pp. 158-162.

Mientras que Marion intensifica la “distancia” entre el orden de lo divino y lo humano, podemos apreciar en Husserl una íntima proximidad entre Dios y el hombre, pues este último participa en el proceso de realización de la divinidad. Si bien Dios rehúye a toda objetivación (cuestión con la que también estaría de acuerdo Marion), también cabe señalar que Dios no escapa a las operaciones constitutivas. Sostenemos que la raíz de esta diferencia debe hallarse en las diversas figuras de la subjetividad que ambos autores proponen. El “adonado” marioniano pretende abrir un nuevo campo de la subjetividad que, lejos de establecer y fijar una serie de conceptos sobre lo divino, permita el darse de este. Esto es, la actividad del adonado estaría anclada en una pasividad radical y la inversión icónica de la intencionalidad. Desde esta perspectiva, el lenguaje, como el mismo Marion dice, “... ya no es más una cuestión de decir, sino de escuchar”⁷⁹. El sujeto husserliano se dirige, guiado por un despliegue teleológico del orden de lo real, hacia un acrecentamiento infinito de la racionalidad. Así, el hombre se realiza en una “voluntad infinita” que se motoriza a partir de las voluntades individuales. Todo esto conforma una comunidad intersubjetiva-trascendental. En esta dimensión se avizora la “voluntad divina” que presupone, a modo de estratos, el todo de la intersubjetividad. Desde allí, el lenguaje para apelar a Dios encuentra su desarrollo en una serie de vocablos que intenten dar cuenta de este carácter último y positivo, tal como mostramos.

En conclusión, el vínculo entre lenguaje y subjetividad conforma, a nuestro juicio, un posible hilo conductor para comprender y seguir explorando las diferencias presentes en la relación entre fenomenología y teología en Edmund Husserl y Jean-Luc Marion.

Referencias Bibliográficas

1. Adelgundis Jaegerschmid, O. (2001) “Conversations with Edmund Husserl, 1931-1938”, en: *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Research*, v. I, Seattle: Noesis Press, pp. 331-350.
2. Ales Bello, A. (2016) *Edmund Husserl, Pensar a Dios, creer en Dios*, Buenos Aires: Biblos.

⁷⁹ Marion, J.-L., *De surcroît: études sur les phénomènes saturés*, p. 179.

3. Bassas Vila, J. (2009) "Écriture phénoménologique et théologique: Fonctions du 'comme', 'comme si' et 'en tant que' chez Jean-Luc Marion", en: *Studia Phaenomenologica. Romanian Journal of Phenomenology*, Special Issue, pp. 135-155. <https://doi.org/10.7761/SP.9.S1.135>
4. Cairns, D. (1976) *Conversations with Husserl and Fink*, La Haya: Martinus Nijhoff. <https://doi.org/10.1007/978-94-015-6890-6>
5. Camilleri, S. (2008) *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger. Commentaire analytique des Fondements philosophiques de la mystique médiévale (1916-1919)*, Dordrecht: Phaenomenologica-Springer.
6. De Cusa, N. (2003) *Acerca de la docta ignorancia, "Libro I: Lo máximo absoluto"*, Buenos Aires: Biblos.
7. Derrida, J. (1987) "Comment ne pas parler: Dénégations", en: *Psyché. Invention de l'autre*, Paris: Galilée.
8. Dionisio Areopagita (1990) *Corpus Dyonisiacum I: De divinis nominibus*, Suchla, B. R. (ed.), *Patristische Texte und Studien*, v. XXXIII, Berlín/Nueva York: Walter De Gruyter.
9. Dionisio Areopagita. (1991) *Corpus Dyonisiacum II. De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae*, Heil, G. y A. Ritter (eds.), *Patristische Texte und Studien*, v. XXXVI, Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter.
10. Dionisio Areopagita. (2007) *Los nombres divinos*, Buenos Aires: Losada.
11. Dionisio Areopagita. (2008) *La jerarquía celestial/La jerarquía eclesiástica/ La teología mística/ Epístolas*, Buenos Aires: Losada.
12. Falque, E. (2018) *Gott, der Leib und der Andere. "Von Irenäus von Lyon bis Johannes Duns Scotus"*, Friburgo/München: Karl Alber Verlag.
13. González Di Pierro, E. (2013) "Roberto Walton, o la fenomenología desde América Latina como diálogo filosófico perpetuo", en: *Open Insight*, v. IV, pp. 152-154.
14. Gschwandtner, C. M. (2005) "Praise -Pure and Personal? Jean-Luc Marion's Phenomenologies of Prayer", en: Benson, B. y N. Wirzba (eds.), *The Phenomenology of Prayer*, Nueva York: Fordham University Press, pp. 168-181. <https://doi.org/10.5422/fso/9780823224951.003.0013>

15. Hankey, W.J. (2004) "Why Heidegger's 'History' of Metaphysics is Dead", en: *American Catholic Philosophical Quarterly*, v. LXXVIII, 3, pp. 425-443. <https://doi.org/10.5840/acpq200478325>
16. Hankey, W.J. (2006) "Jean-Luc Marion's Dionysian Neoplatonism", en: Achard, M., Hankey, W. y J.-M. Narbonne (eds.), *Perspectives sur le néoplatonisme, International Society for Neoplatonic Studies, Actes du colloque*, Québec: Les Presses de l'Université Laval, pp. 267-280.
17. Husserl, E. (1962) *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Biemel, W. (ed.), Hua IX, La Haya: Martinus Nijhoff.
18. Husserl, E. (1966) *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*, Fleischer, M. (ed.), Hua XI, La Haya: Martinus Nijhoff.
19. Husserl, E. (1973) *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929- 1935*, Kern, I. (ed.), Hua XV, La Haya: Martinus Nijhoff. <https://doi.org/10.1007/978-94-010-2474-7>
20. Husserl, E. (1976) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: "Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie"*, Schuhmann, K. (ed.) Hua III/1, La Haya: Martinus Nijhoff.
21. Husserl, E. (1988) *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, Melle, U. (ed.), Hua XXVIII, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers.
22. Husserl, E., Briefwechsel, Schuhmann, K. y E. Schuhmann (eds.) (1994) Hua III/3, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers,. <https://doi.org/10.1007/978-1-4899-3805-3>
23. Husserl, E. (1997) "Teleología", en: *Daimon*, 14, pp. 5-14.
24. Husserl, E. (2002) *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, Luft, S. (ed.), Hua XXXIV, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers. <https://doi.org/10.1007/978-94-010-0574-6>
25. Husserl, E. (2014) *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908- 1937)*, von Rochus, S. y T. Vongehr (eds.), Hua XLII, Dordrecht: Springer.
26. Iribarne, J. (2002) *La fenomenología como monadología*,

- Buenos Aires: Estudios de la Academia Nacional de Ciencias.
27. Janicaud, D. (1991) *La tournant théologique de la phénoménologie française*, París: L'Éclat.
 28. Magno, A. (2016) *La tiniebla de la ignorancia. "Comentario a La teología mística de Dionisio Areopagita"*, Buenos Aires: Winograd.
 29. Marion, J.-L. (1982) *Dieu sans l'être*, París: Librairie Arthème Fayard.
 30. Marion, J.-L. (1986) *Prolégomènes à la charité*, París: La Différence.
 31. Marion, J.-L. (2001) *De surcroît: études sur les phénomènes saturés*, París: PUF.
 32. Marion, J.-L. (2003) *Le phénomène érotique*, París: Grasset.
 33. Marion, J.-L. (2006) "Denys L'Aréopagite", en: Laurent, J. y C. Romano (eds.), *Le néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, París: Épipiméthée, pp. 187-200. <https://doi.org/10.3917/puf.laure.2011.01.0187>
 34. Marion, J.-L. (2012) *La rigueur des choses*, París: Flammarion.
 35. Marion, J.-L. (2013) *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, París: PUF. <https://doi.org/10.3917/puf.mario.2013.02>
 36. Marion, J.-L. (2013) *L'Idole et la distance. "Cinq études"*, París: Grasset & Fasquelle.
 37. Narbonne, J.-M. (2001) *Hénologie, Ontologie et Ereignis (Plotin-Proclus-Heidegger)*, París: Les Belles Lettres.
 38. Pizzi, M. (2018) "El pasaje de una fenomenología de la visión a una fenomenología del lenguaje: las huellas de Dionisio Areopagita en el fenómeno erótico de Jean-Luc Marion", en: *Teología y Cultura*, v. XX, pp. 9-21.
 39. Rabanaque, L. (2015) "Dios en la fenomenología de Husserl", en: Scannone, J., Walton, R., y J. Esperón (eds.), *Trascendencia y sobreabundancia*, Buenos Aires: Biblos, pp. 45-60.
 40. Rang, B. (1990) *Husserls Phänomenologie der materiellen Natur*, Fráncfort d.M.: Vittorio Klostermann.
 41. Roggero, J. (2012) „Hingabe an die Sache. Misticismo y fenomenología en la ciencia originaria preteorética del joven Heidegger", en: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, v. XXXVIII, 2, pp. 205-232.

42. Roggero, J. (2017) "La 'dimensión religiosa' de la fenomenología de la donación de J.-L. Marion", en: *Éndoxa*, 40, pp. 335-354. <https://doi.org/10.5944/endoxa.40.2017.17001>
43. Vinolo, S. (2012) "Escribir la ausencia. El giro teológico como porvenir de la filosofía", en: *Escritos*, v. XX, 45, pp. 275-304.
44. Vinolo, S. (2018) "Jean-Luc Marion y la teología. Pensar desde el amor", en: *Theologica Xaveriana*, v. LXVIII, 186, pp. 1-29. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx68-186.jmtpa>
45. Walton, R. (2012) "Teleología y teología en Edmund Husserl", en: *Estudios de Filosofía*, Universidad de Antioquía, 45, pp. 81-103.
46. Walton, R. (2010) "El giro teológico como retorno a los orígenes: la fenomenología de la excedencia", en: *Pensamiento y Cultura*, v. XIII, 2, pp. 127-140. <https://doi.org/10.5294/pecu.2010.13.2.2>

Recibido: 24/03/2020

Aceptado: 06/08/2020