

AITIA Y LENGUAJE: UNA REFORMULACIÓN DE LA CAUSALIDAD DIONISIANA EN LA FENOMENOLOGÍA DE JEAN-LUC MARION

AITIA AND LANGUAGE: A REFORMULATION OF DIONYSIAN CAUSALITY IN JEAN-LUC MARION'S PHENOMENOLOGY

Matías IGNACIO PIZZI

*Universidad de Buenos Aires (UBA) / Consejo Nacional de
Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)*

RESUMEN: El presente trabajo procura analizar la lectura de Jean-Luc Marion sobre el concepto de αἰτία de Dionisio Areopagita, haciendo hincapié en su interpretación de una causalidad concebida desde un plano lingüístico. En primer lugar, proponemos una lectura general del concepto de causalidad en la tradición neoplatónica y su versión específica en la obra de Dionisio Areopagita. En segundo lugar, examinamos las primeras lecturas ofrecidas por Marion sobre la αἰτία dionisiana a la luz del concepto de alabanza (ὑμνεῖν), tal como puede encontrarse en su temprano artículo “Distance et Louange” (1971), y su obra *L'Idole et la distance* (1977). En tercer lugar, estudiamos su interpretación de la obra dionisiana como una “pragmática teológica de la ausencia” en *De surcroît* (2001). Sostenemos que la interpretación marioniana de la αἰτία dionisiana abre la posibilidad de una causalidad no-metafísica en el seno de la fenomenología. Finalmente, mostramos tensiones entre esta interpretación y diversas formulaciones de Marion sobre la causalidad en *Étant donné* y *De surcroît*.

PALABRAS CLAVE: Jean-Luc Marion, Dionisio Areopagita, Causalidad, Lenguaje.

ABSTRACT: This paper aims to analyze Jean-Luc Marion's reading of the concept of αἰτία by Dionysius the Areopagite, emphasizing his interpretation of a causality conceived on a linguistic level. In the first place, we propose a general reading of the concept of causality in the neoplatonic tradition and its specific version in the work of Dionysius the Areopagite. Secondly, we examine Marion's early readings of the Dionysian αἰτία in light of the concept of praise (ὑμνεῖν), as can be found in her early article “Distance et Louange” (1971), and his work *L'Idole et la distance* (1977). Thirdly, we consider his

interpretation of Dionysian work as a “pragmatic theology of absence” in *De surcroît* (2001). We argue that the Marionian interpretation of the Dionysian αἰτία opens up the possibility of non-metaphysical causality within phenomenology. Finally, we show tensions between this interpretation and Marion’s different formulations of causality as a strictly metaphysical concept in *Étant donné* and *De surcroît*.

KEYWORDS: Jean-Luc Marion, Dionysius the Areopagite, Causality, Language.

1. Introducción

La fenomenología francesa contemporánea, más allá de sus diversas posiciones, presenta un problema común: pensar el “acontecimiento” (*événement*). Dicha noción agrupa un conjunto de fenómenos que se caracterizan por una imprevisibilidad constitutiva, y que por ello no encajan dentro de los criterios explicativos de la metafísica. Así, Jean-Luc Marion ubica al “acontecimiento histórico” (*événement historique*) como un “fenómeno saturado” (*phénomène saturé*), esto es, como un fenómeno en el que “la intuición sobrepasa el concepto” (Marion, 2013a: 329). De un modo más preciso, y como el mismo Marion dirá en *Certitudes négatives*, el “acontecimiento” oficia como una noción que permite pensar todo fenómeno excesivo, es decir, toda manifestación que no pueda encuadrarse bajo los límites del concepto (Marion, 2010: 301-302). En su célebre libro *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Hans-Dieter Gondek y Lazlo Tengelyi ofrecen una lectura de conjunto de la fenomenología francesa contemporánea. Frente a la búsqueda de un rasgo distintivo de este nuevo movimiento, ambos autores sostienen que la fenomenología francesa contemporánea presenta un modo nuevo de comprender el estatuto del fenómeno a la luz de la noción de “acontecimiento de sentido” (2011: 29-40). Bajo esta tesis pueden ingresar autores como Michel Henry, Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien, Jean-Yves Lacoste, Éliane Escoubas, Françoise Dastur, pero también Marc Richir, Natalie Depraz o Renaud Barbaras.

Este carácter imprevisible del “acontecimiento de sentido” implica una crítica a toda explicación causal de los fenómenos. La causalidad sería, desde este punto de vista, un concepto estrictamente metafísico. Ante esto, podemos encontrar en los desarrollos históricos de la fenomenología dos posibilidades. En primer lugar, la formulación de la causalidad entendida en términos metafísicos. Un caso paradigmático, que guarda tanto continuidades como rupturas con la fenomenología francesa, podemos encontrarlo en la propuesta heideggeriana presente en *Die*

onto-theologische Verfassung der Metaphysik. Allí, Heidegger pretende mostrar los rasgos centrales de aquello que entiende por “onto-teo-logía” (*Onto-theo-logie*). A su juicio, la metafísica en cuanto tal debe ser entendida como “onto-teo-lógica”. Esto significa que toda búsqueda de “fundamento” (*Grund*) ha sido explorada en el marco de una comprensión de un principio de carácter “teológico” como explicación de los entes. A partir de esto, Heidegger se pregunta cómo se da el vínculo entre la teología y la metafísica, o dicho de otro modo, “(...) ¿cómo llega el Dios a la filosofía? (...) ¿De dónde proviene esencialmente la constitución onto-teo-lógica de la metafísica?” (2006: 64).¹ Para responder a esta pregunta, Heidegger pretende mostrar la relación intrínseca entre las nociones de Dios y causa. Esto es posible a partir del “paso atrás” (*Schritt zurück*), es decir, un re-preguntar frente a lo asumido en el transcurso de la historia de la filosofía, es decir, “la cuestión del pensamiento” (*Die Sache des Denkens*) que debe hallarse en una profundización del problema de la diferencia ontológica entre ser y ente (2006: 70).² Desde esta óptica, el fundamento de la metafísica es pensado como *causa sui* (2006: 77). Esto significa que Dios ingresa a la filosofía a partir de una explicación de la diferencia ontológica entre ser y ente en términos de un “fundamento pro-duciente” (*vor-bringender Grund*), (2006: 71). Dicho de otro modo, Dios ingresa en la metafísica a partir del concepto de causa como un principio productor, y de esta manera, se estructura una explicación del fundamento del Ser en términos de producción.³ Algo sumamente interesante, y que Marion retomará de modo crítico en *Dieu sans l'être*, consiste en el hecho de que para Heidegger esta propuesta aclara únicamente cómo debe ser entendido el Dios de los filósofos, dejando así la posibilidad abierta de que este modelo no sea válido desde un punto de vista teológico (Marion, 1982: 26-27). En toda esta explicación, Heidegger trae a colación la noción de causa a partir de su horizonte griego y moderno. Sin embargo, ¿no estamos frente a una reducción del mencionado concepto?

¹ El término alemán utilizado aquí no es “onto-theo-logische”, sino “onto-theologische”. Optamos por traducir como si fuera la primera opción, con el fin de preservar el juego terminológico ofrecido por Heidegger a lo largo de todo el texto.

² Para una crítica a la diferencia ontológica propuesta por Heidegger, cf. Hadot (1973: 27-41).

³ Podemos encontrar una postura semejante en su obra *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Allí, Heidegger sostiene que la interpretación teológica del ente encuentra su origen en el *ens-creatum* cristiano, cuyo fundamento debería hallarse en la lectura tomista de la filosofía aristotélica. Su resultado sería una combinación entre la idea cristiana de *creatio* y el binomio aristotélico “materia-forma”. Nuevamente, vemos cómo su comprensión de la tradición cristiana carece de una confrontación con la tradición neoplatónica cristiana medieval. Cf. Heidegger (2003: 14-15).

En segundo lugar, encontramos en los análisis ofrecidos por Jean-Luc Marion una posición ambigua con respecto a la causalidad. En un primer momento positivo, asoma una confrontación con la concepción neoplatónica de causalidad expresada en la *αἰτία* dionisiana. Tal como puede verse en diversas obras de Jean-Luc Marion, esta recuperación de la *αἰτία* dionisiana enriquece así las fuentes de discusión sobre el presente concepto en la tradición fenomenológica. En este sentido, pretendemos sostener dos hipótesis preliminares que estructuran el presente trabajo. Por un lado, que la concepción neoplatónica de causalidad presenta una peculiaridad que no puede ser asimilada bajo a la concepción heideggeriana de la historia de la metafísica. Esto ha aparecido de diferentes modos bajo diversas sospechas que pueden resumirse del siguiente modo: la tradición neoplatónica no es asimilable a la concepción heideggeriana de la historia de la metafísica como onto-teo-logía, como tampoco al esquema de la *Seinsvergessenheit* y su correspondiente *Seynsgeschichte* (Beierwaltes, 1977: 31-42; Cappelle-Dumont, 2012: 106-114). Una razón puntual se encuentra en el simple hecho de que el mismo Heidegger rehúsa la confrontación directa con la mencionada tradición. Si bien esto se ha planteado reiteradas veces como una confrontación y exégesis con la siempre ambigua “teología negativa” (Derrida, 1987: 535-596; Marion, 2001: 155-162), creemos que mediante una aclaración y profundización del concepto de causa en la tradición neoplatónica esta tesis puede hallar fundamentos más sólidos. Por otro lado, y en consonancia directa con lo anterior, sostenemos que a partir de esta lectura ofrecida por Jean-Luc Marion del concepto dionisiano de *αἰτία* podemos mostrar la posibilidad de una causalidad no-metafísica que se expresa en una concepción lingüística anclada en un análisis de la alabanza. El terreno de indagación no será metafísico, sino estrictamente lingüístico. Esto permite, a su vez, complejizar la lectura del problema de la causalidad en fenomenología. Contrariamente a lo sostenido por Heidegger, entendemos que no va de suyo necesariamente que toda causalidad sea metafísica. Esto puede verse de un modo sumamente claro en su obra *Au lieu de Soi*, destinada un estudio de las *Confesiones* de Agustín bajo el prisma de la fenomenología de la donación. Allí, Marion señala que la propuesta agustiniana presenta una singularidad que no puede ponerse en directa conexión con el pensamiento metafísico griego anterior, ni con el metafísico moderno posterior. De modo especial, el pensamiento de Agustín, como también veremos en Dionisio, no habla *de* Dios, sino *a* Dios. En ello reside el aspecto litúrgico y pragmático del lenguaje en ambos pensadores cristianos (2008: 415-430).⁴

⁴ Una lectura crítica de esta propuesta, aunque inserta también en este horizonte de reivindicación de la tradición neoplatónica agustiniana, puede encontrarse en Emmanuel Falque (2013: 111-118).

A partir de esto sostenemos que en la fenomenología de Marion opera una lectura de la causalidad dionisiana en términos lingüísticos, puesto que, bajo esta interpretación, Marion pretende formular un lenguaje no-predicativo que permita nombrar aquello que excede todo lenguaje metafísico anclado en la conceptualización. De este modo, afirmamos que Marion no solo busca recuperar elementos teóricos o metafísico-especulativos de la tradición neoplatónica cristiana, sino que su lectura se concentra específicamente en un rescate de la perspectiva teúrgica implicada en el lenguaje de la teología mística dionisiana.

En un segundo nivel de esta ambigüedad, encontramos un momento negativo. En relación a las intuiciones fenomenológicas de Husserl, Marion señala que este “(...) a menudo no ve lo que abre como posibilidad, mientras que lo que cree ver mejor, en ocasiones, cierra la posibilidad” (1989: 247). Sostenemos que esta misma reflexión puede aplicarse a Marion, pues, si bien afirmamos que su lectura de la αἰτία dionisiana implica una causalidad no-metafísica, también es cierto que clausura dicha posibilidad al descalificar el concepto de causa en *De surcroît* como un concepto estrictamente metafísico (2001: 10-12). Frente a esto, sostendremos que en la propuesta de Marion opera una indecisión acerca del concepto de causa. Si bien Marion sugiere (aunque no lo despliegue) una reformulación de la causalidad en fenomenología a partir de su interpretación de la αἰτία dionisiana como un modo de causalidad no-metafísica desde una perspectiva lingüística, también encontramos un retorno a una acepción exclusivamente metafísica de la causalidad, tal como se expresa en obras capitales como *Étant donné* y *De surcroît*.

A los fines de mostrar esto, en primer lugar, y de modo preliminar, abordaremos la noción de causalidad en la tradición neoplatónica, poniendo el acento en su concepción dionisiana. Con esto pretendemos mostrar su especificidad dentro de la historia de la metafísica (en un sentido no heideggeriano), intentando entender así los motivos por lo que la fenomenología francesa –y específicamente el caso de Marion– se ha vuelto sobre esta tradición. En segundo lugar, estableceremos una primera aproximación a la interpretación de la αἰτία dionisiana bajo la noción de alabanza (ὑμνεῖν), tal como es ofrecida por Jean-Luc Marion, tanto en un artículo de juventud titulado “Distance et Louange. Du concept de Réquisit (aitia) au status trinitaire du langage theologique selon Denys le Mystique” (1971),⁵ como en su obra temprana *L'Idole*

⁵ Cabe señalar que este artículo no fue incluido en ninguno de sus libros, constituyendo así una pieza bibliográfica sumamente singular.

et la distance (1977). En tercer lugar, y ya en el horizonte de la fenomenología de la donación, nos remitiremos a su obra *De surcroît: études sur les phénomènes saturés* (2001). En el contexto de una reformulación general del concepto de fenómeno saturado, Marion nos ofrece una nueva interpretación del proyecto dionisiano en términos de una “pragmática teológica de la ausencia” (*pragmatique théologie de l’absence*). Nuevamente, Dionisio Areopagita es ubicado como un pensador que ofrece una serie de herramientas para “de-nominar” (*de-nommer*) el exceso constitutivo de este nuevo campo de la fenomenicidad: la saturación. Finalmente, mostraremos las tensiones que se expresan en las diversas reflexiones ofrecidas por Marion del concepto de causa: la valorización de la αἰτία dionisiana como causalidad no-metafísica y la simultánea afirmación de la causa como un concepto estrictamente metafísico.

2. El concepto de causa en Dionisio Areopagita

Todo aquel que se haya detenido frente al concepto de causa en la llamada tradición neoplatónica, notará algo extraño. Tanto desde una lectura retrospectiva como desde una búsqueda de su fortuna o proyección, pareciera imperar una mezcla de silencio e incomprensión. En el presente apartado nos concentraremos en el modo que este se expresa en la teología mística de Dionisio Areopagita.

Siguiendo las huellas de las diez tesis propuestas por Brunner acerca de lo que podríamos llamar “neoplatonismo cristiano” (1977: 1-21), Claudia D’Amico no solo ofrece una profundización y ampliación, sino también una muy sugestiva síntesis de estos rasgos. Entre ellos, podemos destacar, en primer lugar, “el principio intelectual como unidad relacional” (D’Amico, 2007: 25). A partir de esta tesis la realidad debe entenderse como un proceso unitario marcado por un continuo de orden espiritual. A diferencia de la tradición neoplatónica pagana, este principio unitario alcanza un carácter relacional. Esto puede apreciarse claramente en el dogma de la trinidad, pues cada una de las personas de la trinidad no son otro de sí mismas, sino que se definen por su “uni-trinidad”. Como bien señala D’Amico, podemos encontrar en esta tradición la inclusión de la alteridad, aunque no de índole temporal, en el ámbito del principio (2007: 25). Dicho de otro modo, el principio se expresa a sí mismo como una relación. Con todo, esto no significa que el principio en cuanto tal sea múltiple, sino que, en tanto principio indeterminado, se determina a sí mismo mediante un movimiento autorreflexivo, dando origen así a la multiplicidad (2007: 25). De

este modo, en este proceso de despliegue de lo real desde una óptica relacional, encontramos otra novedad del neoplatonismo cristiano: el *voûs* “uni-múltiple” se transforma en el engendramiento del *Lógos* (*Verbum*). Este punto es sumamente relevante para nuestro trabajo, pues veremos cómo la recuperación marioniana de la causalidad neoplatónica está inspirada en gran parte por la recuperación de un lenguaje que exprese este proceso, en sí inexpresable, poniéndola en relación con la distancia filial que se abre en Cristo como hijo. Esta reinterpretación cristiana del proceso propio del *voûs* nos dirige hacia una comprensión de la realidad como Palabra o *verbum* desplegado.⁶ Otro punto central señalado por Claudia D’Amico estriba en la asimilación cristiana del concepto de *πρόοδος* (central en la tradición neoplatónica pagana) a la noción de *creatio*. Así, el proceso emanativo de explicitación de lo Uno es leído en términos de creación como difusión o manifestación teofánica. De este modo, la creación es entendida como una mostración de aquel Principio-Uno de carácter relacional que mencionamos unas líneas arriba (2007: 26-27). A su vez, esta *processio* adquiere su dinámica mediante la cual esta unidad progresa hacia la alteridad y regresa hacia sí misma. Este movimiento intemporal, pero que implica a la temporalidad como su efecto, se comprende bajo el concepto de *ἐπιστροφή*, cuya traducción latina abarca las nociones de *reversio*, *reditus*, *conversio* y *regressio*. Esto implica “un movimiento de cualquier instancia inferior hacia una superior” (2007: 27). A nuestro juicio, este es el horizonte explicativo en el que debe ubicarse el concepto neoplatónico, tanto pagano como cristiano, de causa. Como Trouillard explica en el contexto de una elucidación de la noción procleana de *ποιεῖν*, la causalidad en la tradición neoplatónica debe entenderse como el fundamento a partir del cual se produce toda comunicación de lo real (1977: 101-117). Esta causalidad por exceso no debe entenderse como anterior al ser o a los entes (para traer a colación el vocabulario heideggeriano que, de modo claro, no hace justicia a la ontología neoplatónica) sino más bien como una nada por exceso que, en tanto “Bien”, es el motor de toda procesión de lo real (1977: 106).

De un modo semejante, Daniela Taormina señala que este movimiento, interpretado bajo la relación de inseparabilidad entre la causa y lo causado, tiene tres aspectos: (1) lo derivado es inmanente al principio; (2) el término final del punto inmediatamente inferior se unifica o entrelaza al límite del orden

⁶ En relación a este tópico central de la tradición neoplatónica cristiana, González Ríos (2014) elabora una lectura del pensamiento de Nicolás de Cusa bajo la idea de una “metafísica de la palabra”, dando lugar al carácter profundamente lingüístico del cristianismo, y que, sostenemos, Marion explora en su lectura de Dionisio.

inmediatamente superior; (3) el término final del orden inmediatamente inferior nace en el límite inferior del orden inmediatamente superior (2001: 128-129). De esto se desprende que el principio del despliegue de lo real posee una radical cohesión, por lo que deberíamos hablar de inseparabilidad entre el principio y su derivación (2001: 130-131).

En este horizonte previamente esbozado podemos situar los desarrollos dionisianos del concepto de causa, pues este último tópico (la inseparabilidad como modo de explicar el despliegue de lo real) continúa operando, según Taormina, bajo la “unificación divina” (2001: 131). En el Libro I de *De divinis nominibus* tenemos una sugerente reflexión acerca del problema de la causalidad.⁷ Un punto central de la propuesta dionisiana consiste en sostener que el principio de lo real debe ser entendido como causa de todo, y a su vez, por encima de todo, no pudiéndose identificar con lo causado. En este sentido, vemos cómo ser causa de todo implica una distancia con respecto a ese todo que es producido. Esta “distancia” se expresa en este “estar sobre todo” que indicamos previamente.⁸ Así, la causa en términos de “causante” presenta una radical diferencia con lo “causado”. La relación entre ambos es presentada por Dionisio en términos de trascendencia radical e imágenes (lo causado) y trascendencia radical (lo causante).⁹ Mientras que lo causado no puede ser sino más que imágenes remotas de lo causante, este último ofrece la paradoja (y que luego será pensada por Marion) de dar ser a lo causado desde una participación que en el fondo no es más que imparticipación.¹⁰ La participación de la divinidad causante debe leerse en términos de “revelación”, pues “todo lo divino y en cuanto nos ha sido revelado son conocidos con la sola participación”.¹¹ Ahora bien, esta caracterización de la divinidad se completa con su aspecto imparticipado. Esto por varias razones. En primer lugar, porque la Causa de todo se encuentra por encima de todas las cosas, salvaguardando para sí su inefabilidad. Esta trascendencia siempre será expresada bajo el prefijo *ὑπέρ*. Desde un punto de vista fenomenológico, podemos decir que, de

⁷ Para las referencias a la edición crítica de las obras de Dionisio Areopagita, Pseudo-Dionysius Areopagita (1990). *Corpus Dionysiacum I. De divinis nominibus*. Hrsg. von Suchla B.R., *Patristische Texte und Studien*, 33, Berlin/New York, Walter de Gruyter. Cf. Pseudo-Dionysius Areopagita (1990). *Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae*. Hrsg. von Brennecke, C. & Mühlenberg, E. *Patristischen Kommission*, Berlin/ Boston, Walter de Gruyter. Junto a esta referencia ofreceremos en cada caso la localización de la traducción española.

⁸ Cf. *D.N.* I, 7, 119.

⁹ Cf. *D.N.* I, 8, 132.

¹⁰ Cf. *D.N.* I, 5, 129.

¹¹ Cf. *D.N.* II, 7, 131. Cf. Dionisio Areopagita (2007: 233).

modo paradójal, Dios como Causa se da sin darse, o se expresa a costa de nunca expresarse en cuanto tal (Marion, 2013a: 370-371). Esto significa que Dios da ser a todo lo que es a condición de que no pueda identificarse con ello, y esto por el simple hecho de que su excelencia y supra-esencia no puede reducirse a sus efectos. En su carácter supra-esencial, Dios “dona el ser a los entes y produce las íntegras esencias (...), siendo el Uno, se multiplica por la producción de muchos entes a partir de sí mismo, permaneciendo él sin mengua y uno en la pluralización y unido a lo largo de la procesión y pleno en la distinción”.¹² En este sentido, podemos observar aquí un concepto de causa en sentido eminente. Esto significa que la causa no puede reducirse a una instancia puntual, pues esta se expresa en su totalidad a partir de un despliegue, y que, a su vez, nunca deja de ser unidad, aunque se comunique en una pluralidad. De allí que la Causa sea “indiviso en lo dividido, unido a sí mismo e inmixto e inmultiplicado en lo múltiple”.¹³ Si bien en todo efecto se expresa la actividad de la causa como principio, esto nunca puede darse a la inversa.¹⁴ A su vez, “la causa misma de todo, conociéndose a sí misma, en absoluto desconocerá las cosas que son desde ella misma y cuya causa es”.¹⁵ Desde una estructura descendente y fiel a un esquema neoplatónico, los efectos siempre permanecen inferiores a la causa.¹⁶

Este proceso causal se encuentra orientado por una búsqueda que pretende establecer un discurso sobre aquello “impronunciable e ignoto” a partir de un esbozo de los “nombres divinos”,¹⁷ esto es, la “teología” es primariamente un discurso acerca de lo divino. Ante esto, sostenemos que Marion analiza el concepto de Causa elaborado por Dionisio desde un horizonte lingüístico o discursivo, pues está orientado hacia la construcción de una hermenéutica que permita abordar lo “supra-esencial” que se encuentra por encima de toda inteligencia.¹⁸ De aquí que pueda entenderse la preocupación dionisiana por el “nombrar” y sus límites. Ahora bien, ¿bajo qué pretensión puede ser esto llamado un discurso, y aún más, una propuesta hermenéutica, si su objeto de enunciación se muestra como algo que excede toda nominación posible, esto es, como “inefable”? Es allí donde la noción de “alabanza” entra en juego. Dado que esta propuesta se orienta hacia algo que se encuentra más allá de toda pronunciación, Dionisio

¹² Cf. *D.N.* I, 11, 136. Cf. *Ibíd.* (2007: 237).

¹³ Cf. *D.N.* I, 136. Cf. *Ibíd.* (2007: 237).

¹⁴ Cf. *D.N.* IX, 6, 913b.

¹⁵ Cf. *D.N.* VII, 2, 197. Cf. *Ibíd.* p. 307.

¹⁶ Cf. *D.N.* IX, 7, 916a.

¹⁷ Cf. *D.N.* I, 1, 108.

¹⁸ Cf. *D.N.* I, 2, 110.

nos invita a dirigirnos hacia aquello impensable mediante “himnos”, los cuales se constituyen a partir del “alabar”, acto de habla que no afirma ni niega algo determinado. Los términos aproximativos que componen la alabanza pueden ser “unidad”, “simplicidad”, “indivisibilidad”, “causa de los entes”, entre otros. Todos estos vocablos permiten, de modo indirecto, dirigir el pensamiento hacia aquello que “excede” toda posible enunciación, y por lo tanto, todo conocimiento.

En el capítulo VII de *De divinis nominibus*, Dionisio especifica aquello que entiende por “alabanza”. Esta opera como el dispositivo discursivo que permite *mostrar* la inefabilidad del principio. Dicho de otro modo, la alabanza es el lenguaje que permite “expresar” la excedencia, esto es, la “incomprehensibilidad” y el “anonimato” de Dios. Todo discurso racional o intelectual, esto es, todo lenguaje que pretende decir algo preciso y determinado sobre lo divino, solo queda preso de un modo humano de comprensión que busca su inteligibilidad en sí misma, sin dirigirse correctamente hacia el principio. Por ello, la alabanza establece aquel discurso que, en el ámbito de la alteridad y lo humano, *no dice* algo sobre lo divino, sino que *alaba*. Solo puede decirse algo sobre lo divino si se supera la “ciencia de los entes” y la potencia intelectual, propia del hombre, dirigiendo así su mirada hacia la “causa” (αἰτία) in-causada, pero que es causa de todo.¹⁹ Tal como pueden encontrarse en *De mystica theologia*, esta búsqueda se halla orientada por una práctica que intenta, mediante un “éxtasis”, abandonar “no solo las percepciones sensibles sino también las actividades intelectuales y todo lo sensible e inteligible y todo lo no existente y existente (...) hacia la unión que está por encima de toda esencia y conocimiento”,²⁰ con el fin de alcanzar aquel conocimiento que no es más que ignorancia. De allí que Dionisio señale que “es necesario buscar cómo nosotros conocemos a Dios, que no es ni inteligible ni sensible ni es por tanto ninguno de los entes”.²¹ Pese al no poder acceder cabalmente a una intelección de lo divino en sí mismo, con todo, según Dionisio es posible alcanzar un cierto conocimiento mediante “algunas imágenes y semejanzas de su divino paradigma”.²² Aquí es donde la reflexión filosófica y teológica sobre el lenguaje adquiere su mayor rigor, pues en esa renuncia a poder dar un nombre preciso de aquello que excede toda intelección es donde se encuentra la mayor atención al lenguaje. El lenguaje parece así una virtuosa carencia. En palabras de Dionisio, aquí es donde surge la necesidad de “buscar

¹⁹ Cf. *D.N.* VII, 2, 197.

²⁰ Cf. *M.T.* I, 142, 997b. Cf. Dionisio Areopagita (2008: 357-358).

²¹ Cf. *D.N.* VII, 3, 197. Cf. Dionisio Areopagita (2007: 307).

²² Cf. *D.N.* VII, 3, 197. Cf. *Ibíd.* p. 307.

cómo nosotros conocemos a Dios, que no es ni inteligible ni sensible, ni es por tanto ninguno de los entes”.²³ Un modo de iniciar este proceso se encuentra en la acción de la “alabanza”. Su estructura puede reducirse al dispositivo discursivo “A es como B”. Este no señala de modo directo aquello que lo divino es, sino que, *humaniter*, permite operar mediante semejanzas. De allí que Dios sea alabado *como* “potencia”, “sabiduría”, “inteligencia”, “palabra”, entre otros.²⁴ Todos estos nombres, de carácter divino debido a su modo de ser enunciado por medio de la semejanza, permiten abordar desde un “conocimiento ignorante” aquello que de por sí “excede” todo discurso. Una vez más, la alabanza ofrece una serie de elucidaciones sobre el concepto de causa, pues “alabando con himnos, esta irracional e ininteligible y tonta sabiduría, supraeminentemente, digamos que es causa de toda inteligencia y razón y de toda sabiduría y comprensión”.²⁵ Así, la alabanza aparece como un modo de búsqueda acerca de lo que excede todo posible conocimiento.

3. La interpretación marioniana de la *aitia* dionisiana

3.1. La interpretación temprana de la *aitia* dionisiana en “Distance et Louange” (1971) y *L’Idole et la distance* (1977)

La lectura marioniana de Dionisio Areopagita se enmarca en un proyecto general de cuestionamiento de la comprensión metafísica de la teología. Uno de los puntos centrales de esta obra consiste en re-pensar la historia de la metafísica, ya no solamente desde el espectro heideggeriano, sino también desde una confrontación con la teología misma. Dicho de otro modo, ¿va de suyo que la crítica a la metafísica conlleve en sí misma una crítica a la teología? De un modo más contundente: ¿toda teología es metafísica? Más allá de las ambigüedades heideggerianas sobre este tema, Marion señala que, no solo suponer una identidad entre ambas es erróneo, sino que además el hilo conductor para repensar la historia de la metafísica debe ser otro. Un punto central en su pensamiento, y que luego alcanzará su punto culminante en su obra *Dieu sans l’être* (1982), consiste en indicar que no es evidente que el “ser” deba postularse como el concepto central de la historia de la metafísica y su posterior superación (1982: 24-26).

²³ Cf. *D.N.* VII, 3, 197. Cf. *Ibíd.* p. 307.

²⁴ Cf. *D.N.* VII, 2, 196.

²⁵ Cf. *D.N.* VII, 1, 194. Cf. *Ibíd.* p. 304.

Según Marion, esto significa que la manifestación de Dios no depende de las condiciones de manifestación del ser (2012: 178-179). En un evidente gesto crítico frente a la propuesta heideggeriana de la historia de la metafísica como un proceso marcado por el “olvido del ser” (*Seinsvergessenheit*), Marion nos indica que Dios como tal se resiste a ser pensado bajo la noción de ser. De allí que la propuesta heideggeriana recaiga finalmente en una “idolatría del ser” (1982: 51-58). Señalado esto, Marion ofrece un nuevo hilo conductor para repensar y recomponer la historia de la metafísica. Ya no será la noción de diferencia como punto de articulación entre el ser y el ente, sino más bien un concepto tal que pueda ofrecer la posibilidad de una confrontación con lo divino desde una óptica no metafísica, y por ende, tampoco desde un predominio del ser. Ese hilo conductor será la “distancia” (*distance*).

Esta propuesta exige repensar un tópico central del pensamiento moderno: la “muerte de Dios”. Ante eso, Marion pretende reformular los límites y alcances de esta mencionada frase que logra su expresión más extrema en el pensamiento de Nietzsche. A su juicio, lejos de mostrar el acabamiento del paradigma de lo divino (como suele pensarse), ofrece la posibilidad de profundizarlo. Para ello, Marion apela a dos modos de comprender lo divino. Por un lado, podemos hablar de un modo “idolátrico”. Aquí Marion se apropia de la estrategia argumentativa heideggeriana del olvido del ser, puesto que pensar a Dios de modo idolátrico significa encerrarlo bajo un concepto del mismo modo que la metafísica ha pensado al ser desde el ente. Una prueba de ello puede encontrarse, según Marion, en la persistencia metafísica de la búsqueda de una prueba de la existencia de Dios, dado que esto implica encerrar a Dios bajo el modo de una prueba que ofrezca garantías de su veracidad. Justamente, como dirá posteriormente Marion, pensar a Dios desde una “certeza positiva” implica necesariamente anular su fenomenicidad, pues toda certeza solo comprende lo dado bajo el paradigma de la objetualidad (2010: 255-269). Ante esto, Marion se pregunta si acaso la “muerte de Dios” no debería ser en rigor la ocasión para pensar a Dios por fuera de estas exigencias metafísicas que, paradójicamente, terminan anulando toda posible búsqueda. Por otro lado, y haciendo hincapié en lo anterior, podemos hablar de una concepción “icónica” de Dios. Aquí ya no nos enfrentamos a una imposición de lo divino bajo la égida del concepto, sino que se pretende mostrar que lo divino solo puede ofrecerse a partir de una contra-intencionalidad en la que el fenómeno no puede ser constituido, sino que adviene por sí mismo.

En un artículo anterior a *L'Idole et la distance*, titulado “Distance et Louange” (1971), Marion ofrece una primera formulación sistemática de su lectura de la

teología mística dionisiana. El artículo encuentra su punto central en un cuestionamiento frente a la reducción del “lenguaje” (*langage*) a la “lengua” (*langue*).²⁶ Esto se produce cuando el lenguaje se reduce a la lengua, entendida esta última “como objeto integral y concreto de la lingüística” (1971: 89-90). Aquí encontramos, a nuestro juicio, un primer acercamiento a la posibilidad de un lenguaje no-predicativo, o por lo menos, a una dimensión que no puede reducirse a la predicación. Y esto se debe a que el lenguaje propuesto por Dionisio no puede, según Marion, emparentarse con una reducción del “referente” al régimen de los objetos, pues aquí no podemos hablar sino de una “eterna ausencia de referente” (1971: 90). Esta primera intuición será clave para sus futuros análisis. A su vez, otro punto central consiste en “(...) preguntar si la denominación no tiene que superarse para finalmente someterse a los requisitos desconocidos del Nombre (...) para observar con satisfacción la ausencia de Dios en *nuestro* lenguaje” (1971: 91). La posibilidad de la ausencia del Nombre es, a nuestro juicio, un modo distinto de salvaguardar lo divino de una predicación idolátrica, esto es, cualquier enunciado que pretenda ofrecer una consideración positiva como referencia frente a un referente que escapa a todo carácter positivo. A juicio de Marion, esto se traduce en el intento dionisiano por elaborar un discurso que “llega hasta la negación y el silencio (...) que renuncia a toda denominación para abrirse a la alabanza: tal es la teología negativa” (1971: 92). Como puede observarse aquí, no encontramos todavía en Marion una crítica al término “teología negativa”, cuestión que aparecerá con fuerza posteriormente en diversas obras a partir de discusiones con el pensamiento de Jacques Derrida (2001: 155-161). Sin embargo, en este artículo ya encontramos una formulación precisa sobre la novedosa relación entre causa y lenguaje. Brevemente, según Marion, “la *aitía* enuncia nada menos que el Nombre, ya que solo, al formular conceptualmente la distancia del hombre creado al Dios creador, se muestra que ninguna denominación humana puede pronunciar el Nombre” (1971: 97). Según Marion, el Nombre de Dios no es producto de una enunciación activa, sino que se “da” en la distancia que se abre entre el hombre al dejar de lado su obsesión idolátrica, y lo divino y su carácter icónico como espacio anterior que se expresa bajo la ausencia y el silencio. Así, el nombre no se predica, sino que más bien se da en la distancia.

²⁶ En este texto, seis años anterior a la versión madura propia de *L'Idole et la distance*, Marion nombra al presente autor como “Dionisio el místico”. Posteriormente, solo hablará de él como “Dionisio”. Toda esta tradición de fenomenólogos franceses, en la que también se encuentran Chrétien y Falque, evitarán utilizar el prefijo “Pseudo” para referirse a este pensador. Para la explicación de Marion acerca de este punto, cf. Marion (2013b: 182).

En un contexto más sistemático, encontramos las reflexiones propias de *L'Idole et la distance* (1977) en las que la relación entre αἰτία y “alabanza” (ὑμνεῖν) es abordada con mayor detalle. Ya con un marco teórico más consolidado, Marion pone en juego estas formulaciones en el contexto de una serie de problemas fenomenológicos y lingüísticos que pretenden cuestionar el paradigma de la objetualidad. Dionisio aparece aquí como un pensador que permite ofrecer una serie de rudimentos para pensar un lenguaje de la distancia. Así, en este horizonte la causalidad dionisiana se presenta nuevamente en íntima relación con la posibilidad de un lenguaje no-predicativo. Y en este sentido, la noción de alabanza opera, en líneas generales, como un modo originario de “enunciar” dicho lenguaje. Esto por los siguientes motivos. Por un lado, Marion nos ofrece una explicación sobre la estructura lingüística de la “alabanza”. A diferencia de cualquier proposición del “lenguaje-objeto” (x enuncia p), la alabanza debe comprenderse del siguiente modo: “para todo x , hay un y que le caracteriza de tal modo que al enunciar ‘Te alabo, Señor, como y ’, x lo requiere como su requerido” (2013b: 235). Con esto, Marion pretende mostrar la posibilidad de un metalenguaje que “en lugar de usar operaciones lógicas de afirmación o negación, utiliza la operación designada por “como”, el cual debe leerse bajo la estructura “en calidad de” (*en tant que*) (2013b: 234).²⁷ Esto significa que 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” (2013b: 234), aquello que describe al “Requerido/ y ” no hace otra cosa que describir al “requirente/ x ”. Dicho de otro modo, la alabanza describe al requirente y no al Requerido. Sin embargo, esto no significa que el requirente, al no enunciar al Requerido sino a sí mismo, se mueva en el terreno de un lenguaje estrictamente subjetivo, sino que la alabanza opera en la medida en que deja aparecer el “don anterior”, esto es, el ícono que re-envía a partir de su invisibilidad la posibilidad de toda visibilidad. La alabanza no es ni verdadera ni falsa, dado que no pertenece al terreno del lenguaje predicativo. Esto significa, por un lado, que la alabanza abre el carácter icónico de lo divino, pues “el ícono solo da a ver lo invisible, y por tanto el lenguaje solo debería dar a decir lo invisible” (2013b: 230). De este modo, sostenemos que el lenguaje de la alabanza queda a salvo de toda posible predicación idolátrica que busque enunciados positivos para referirse a lo divino, y de un modo más radical, se libra de cualquier discurso que pretenda encerrar lo divino bajo un concepto. Por otro lado, y problematizando aún más la cuestión, Marion señala que “ya no se trata de una predicación negativa que concluya que «Dios no tiene nombre» (...) La ausencia de nombres se convierte en el nombre

²⁷ Para un estudio exhaustivo sobre esta cuestión, cf. Bassas Vila (2009: 135-155).

de la ausencia, e incluso en el nombre del ausente” (2013b: 232). A diferencia con el artículo de 1971, Marion comenzará aquí a establecer un cuestionamiento al predominio de la predicación negativa. Si bien es cierto que para Dionisio la negación “ nombra” lo divino de un mejor modo que la afirmación, Marion insiste en que la negación no debe identificarse con el anonimato. Esta última característica “pone de manifiesto a su manera el exceso de la significación con respecto a los enunciados y a los sentidos posibles: anónimo, porque ningún nombre suprime este anonimato, y sobre todo porque el anonimato se vuelve nombre por añadidura” (2013b: 232-233). De este modo, sostenemos que en esta dinámica de la ausencia y el anonimato se abre la posibilidad de pensar este lenguaje no-predicativo, pues, antes que ofrecer algún tipo de predicación, permite que en la ausencia se manifieste lo invisible, es decir, la concepción icónica de lo divino. En este sentido, Jorge Roggero (2018: 429-430) establece un paralelo entre la llamada en Marion y Levinas, poniendo el acento en el modo que esta opera, que bien puede ser equiparado al de un tipo de causalidad que no actúa como productora, es decir, que no rige en sentido metafísico. Siguiendo esto, podemos señalar que la alabanza expresa una causalidad que se desmarca de su acepción metafísica tradicional.

3.2. El proyecto dionisiano como una “pragmática teológica de la ausencia” en *De surcroît* (2001)

En *De surcroît*, obra destinada a una exploración y profundización de cada uno de los tipos de fenómenos saturados formulados en *Étant donné*, Marion retoma nuevamente la teología mística dionisiana. Aquí la αἰτία dionisiana será definida como aquella instancia que permite “sobrepasar la afirmación y la negación” (2001: 168). Aún más, este concepto que no puede ser identificado con la causalidad propia de la tradición metafísica, pues ya no nombra a Dios bajo la afirmación o la negación, permite “fenomenalizar” (no bajo el modo de la visibilidad) 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 manifiesto invisiblemente la ausencia del nombre, tópico que ya se encontraba, aunque de modo germinal, en el artículo de 1971. De este modo, mediante la respuesta (la alabanza), se fenomenaliza la llamada de Dios. La αἰτία dionisiana aparece como la “causa” de la respuesta sin ser su determinación ontológica o su instancia de producción. 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” (2006: 190). Aquí Marion incluye 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 adecuado (2001: 172-173). En *De surcroît*, Marion sostiene que la αἰτία releva la “ausencia” de un Nombre preciso para referirse a Dios. Dicho en términos de Marion, “con αἰτία, la palabra no dice más que aquello que niega, esta actúa refiriéndose a Aquel que de-nomina” (2001: 168). Así, la αἰτία implica (a) ausencia en tanto ningún vocablo puede nombrar a lo divino y (b) un lenguaje que, por su carácter rigurosamente pragmático, rechaza cualquier pretensión de formular enunciados en términos de correspondencia (representaciones), es decir, cualquier tipo de lenguaje predicativo. De allí que la αἰτία se ponga en juego en la “alabanza”, pues esta indica el carácter pragmático del lenguaje que pretende practicar Marion.

Desde esta nueva óptica, Marion define la propuesta dionisiana como una “pragmática teológica de la ausencia” (*pragmatique théologie de l'absence*). Esto implica sostener que 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. Esta instancia se da bajo la paradójica manifestación de una “ausencia”. Este lenguaje no dice algo sobre Dios, sino que permite que Dios hable en la ausencia de nombres, o dicho de otro modo, “Dios solo puede conocerse a sí mismo como no conociéndose a sí mismo” (2001: 185). Otro ejemplo que nos ofrece Marion para pensar este lenguaje pragmático de la ausencia es la “liturgia”, puesto que en ella “nunca es una cuestión de hablar *sobre* Dios, sino de hablar *a* Dios” (2001: 189). 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” (2001: 195). Dicho de otro modo, esta “pragmática teológica de la ausencia” intenta poner de manifiesto un lenguaje que permita indicar aquel ámbito del exceso de intuición, esto es, la saturación. 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. Como bien señala Gschwandtner (2005: 168-170), la preservación de la ausencia del Nombre se encuentra atravesada por un intento de evitar la blasfemia y la idolatría. Esto implica, a su vez, evitar recaer en un

lenguaje predicativo (metafísico) que pretenda encerrar el Nombre de Dios bajo un concepto.

En esta búsqueda de un lenguaje no-predicativo a la luz de la alabanza y la oración, sostenemos que aparece un tipo de causalidad no-metafísica expresada a partir de la αἰτία dionisiana. A su vez, esta causalidad no responde a criterios metafísicos u ontológicos, sino más bien a una preocupación lingüística, puesto que Marion recupera la αἰτία dionisiana en el horizonte de la alabanza y la oración, y por ende, en el marco de un lenguaje no-predicativo que exprese el exceso constitutivo de los fenómenos saturados.

4. Consideraciones finales: la αἰτία dionisiana y sus tensiones productivas en la fenomenología de Jean-Luc Marion

Como hemos podido ver a lo largo de este trabajo, la lectura marioniana de la teología mística dionisiana se concentra en una consideración acerca de cómo nombrar lo divino. Así, Marion nos ofrece una relación novedosa y singular entre las nociones de αἰτία y “alabanza” (ὑμνεῖν). Esto permite plantear, a nuestro juicio, dos cuestiones: por un lado, que es necesario repensar la concepción de causa a la lo largo de la historia de la filosofía, cuestionando así, entre otras explicaciones, la *Seynsgeschichte* heideggeriana, tal como hemos intentado mostrar al inicio de este trabajo. Por el otro, encontramos en la propuesta marioniana, no solo un rescate el concepto neoplatónico cristiano de causa, sino que, dando un paso más, lo pone en juego con el problema del lenguaje. Esta cuestión debe verse como uno de los puntos centrales de la fenomenología francesa contemporánea, cada vez que adopta y retoma las posibilidades de un lenguaje ante-predicativo (Roggero, 2018: 409-420).

Por todo esto, sostenemos que esta lectura elaborada por Marion no solo busca recuperar elementos teóricos o metafísico-especulativos de la teología mística dionisiana, sino que también se concentra en un rescate de la perspectiva teúrgica de la teología del neoplatonismo cristiano, tal como se aprecia en su constante hincapié por encontrar en la noción de alabanza el hilo conductor de la mística dionisiana, y su consiguiente aspecto pragmático en contraposición a un lenguaje puramente teórico. Desde este lugar, afirmamos, puede entenderse la conexión entre causalidad y lenguaje. En conclusión, la αἰτία dionisiana como “causalidad” siempre es remitida por Marion al problema del lenguaje no-predicativo, esto es,

lo que nosotros interpretamos como un lenguaje de la saturación (Pizzi, 2023: 85-93). Así, la causalidad no ocupa aquí un lugar ontológico o metafísico, sino específicamente lingüístico y pragmático.

Sin embargo, y pese a todos estos análisis sumamente originales de la *aitía* dionisiana como un modo de causalidad no-metafísica, no queremos dejar de mencionar, aunque brevemente, las tensiones que pueden detectarse entre esta propuesta y una serie de diversas formulaciones de Marion sobre el concepto de causa a lo largo de su obra. Por un lado, las diversas formulaciones sobre la causalidad en *Étant donné*. Allí, Marion aborda la posibilidad de una “incausabilidad por exceso” (*incausabilité par excès*), acercándose así a las formulaciones neoplatónicas de dicha noción. De este modo, Marion retoma la noción neoplatónica de un “Dios incausable (sustraído por exceso a la relación causal)” (2013a: 265) que nos remite a un “modelo de la no-causa o de la casi [no]-causa (*causa sui*)” (2013a: 266). Aquí observamos nuevamente una ambigüedad, puesto que esta incausabilidad por exceso, propia de la tradición neoplatónica medieval, parecería no adecuarse plenamente al esquema metafísico de la causalidad.²⁸ Sin embargo encontramos en *De surcroît* una suerte de contramarcha frente a la cuestión de la *aitía* dionisiana y la apertura hacia una causalidad no-metafísica, pues esta obra muestra de modo paradigmático esta tensión frente al concepto de causalidad en su fenomenología. Al inicio de esta obra, Marion se detiene frente al problema de la fenomenología como “filosofía primera”, esto es, un saber que disponga de un ámbito y operaciones propias, y que, a su vez, se imponga como la condición de posibilidad de cualquier otro saber. Ante esto, Marion encuentra tres modos bajo los cuales esta primacía fue invocada. En primer lugar, la noción aristotélica de *ousía*. En segundo lugar, la “causa”. Aquí ofrece un análisis de la propuesta de Tomás de Aquino. Finalmente, en tercer lugar, la primacía del “yo” a la luz de las posiciones de Descartes y Kant. Sin pretender analizar detenidamente cada una de estas propuestas, brevemente diremos que todas estas concluyen, según Marion, en un fracaso estrepitoso. Y ello porque todas presuponen la relación entre “filosofía primera” y metafísica. De este modo, “la fenomenología lleva a la filosofía hacia un pensamiento posmetafísico” (Roggero, 2018b: 45).

²⁸ Aún más interesante es la propia interpretación marioniana del concepto neoplatónico de Principio como un “fenómeno saturado por excelencia” (2013a: 346). En el contexto de esta propuesta, Marion se remite a Plotino, Proclo y Dionisio Areopagita. Como pudimos mostrar en el apartado sobre Dionisio, la concepción neoplatónica cristiana de lo real y su principio se rigen por un esquema causal, aunque como el mismo Marion observa, dicha causalidad se define por un exceso.

Sin embargo, hay algo que nos llama la atención. ¿Por qué en su análisis de la noción de “causa” como candidata a fundamentar la “filosofía primera” recurre directamente a la concepción del Aquinate y no retoma sus análisis sobre la αἰτία dionisiana? Si como el mismo Marion señala, la versión dionisiana de la causalidad no puede reducirse, ni a la doctrina aristotélica de las cuatro αἰτίαι, ni tampoco a la noción moderna de “causa eficiente” (2013b: 206-207), no queda claro por qué dicho concepto no aparece en la discusión de la filosofía primera. Aún más llama la atención la aparición del concepto de causa en Tomás y el silencio con respecto a Dionisio. No podemos olvidar su *retractatio* sobre el carácter onto-teo-lógico del pensamiento de Tomás de Aquino, aparecida en la *Revue Thomiste* bajo el título “Saint Thomas d’Aquin et l’onto-théo-logie” (1995). En este contexto, Marion señala que Tomás escapa a esto gracias a “(...) comprender la *causa* en el sentido de Dionisio (2013c: 304)”. Desde esta perspectiva dionisiana, “la causa aparece menos como aquello que produce que como aquello que se encuentra requerido por la cosa para ser (...) y más radicalmente, como aquello que se encuentra solicitado bajo el modo de la plegaria (αἰτία de αἰτεῶ) dirigida al Creador por lo creado (2013c: 304)”. Nuevamente, la causalidad propia del pensamiento dionisiano se sustrae a una concepción metafísica, vinculándose una vez más al campo de la plegaria y la alabanza, y por ende, a un horizonte lingüístico y pragmático. Tomás se sustrae a la onto-teología en la medida en que se reconoce su deuda con el pensamiento neoplatónica de Dionisio que entiende la causalidad en términos no-metafísicos. La ausencia de esta reflexión en *De surcroît* es llamativa y abre una interesante tensión en relación al concepto de causalidad en la fenomenología de Jean-Luc Marion.

Bibliografía

Fuente

- MARION, Jean-Luc (1971). "Distance et Louange. Du concept de Réquisit (aitia) au status trinitaire du langage theologique selon Denys le Mystique", *Résurrection. Revue de doctrine chrétienne*, Vol. 38, pp. 89-118.
- (1982). *Dieu sans l'être*, Paris: Fayard.
- (1989). *Reduction et donation*, Paris: PUF.
- (2001). *De surcroît: études sur les phénomènes saturés*, Paris: PUF.
- (2006). "Denys L'Aréopagite". *Le néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, Eds. Laurent, J. & Romano, C., Paris: Épipiméthée, pp. 187-200.
- (2008). *Au Lieu de Soi. L'approche de Saint Augustin*, Paris: PUF.
- (2010). *Certitudes négatives*, Paris: Grasset.
- (2012). *La rigueur des choses*, Paris: Flammarion.
- (2013a). *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris: PUF.
- (2013b). *L'Idole et la distance*, Paris: Grasset & Fasquelle.
- (2013c). "Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie". *Dieu sans l'être*, Paris: PUF, Quadrige, pp. 279-332.
- (2016). "Seeing, or Seeing Oneself Seen: Nicholas of Cusa's Contribution in *De visione dei*", *Journal of Religion*, Vol. 96, pp. 305-331.
- PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA (1990). *Corpus Dionysiacum I. De divinis nominibus*. Hrsg. von Suchla B.R., *Patristische Texte und Studien*, 33, Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- (1990). *Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae*. Hrsg. von Brennecke, C. & Mühlenberg, E. *Patristischen Kommission*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter.

Complementaria

- BASSAS VILA, Javier (2009). "Écriture phénoménologique et théologique: Fonctions du «comme», «comme si» et «en tant que» chez Jean-Luc Marion", *Studia Phaenomenologica. Romanian Journal of Phenomenology*, Special Issue, pp. 135-155.

- BEIERWALTES, Werner (1977). *Identität und Differenz zum Prinzip cusanischen Denkens*, Düsseldorf: Westdeutscher Verlag.
- BRUNNER, Fernand (1997). “Le néoplatonisme au Moyen Âge”, *Métaphysique d’Ibn Gabirol et de la tradition platonicienne*, Aldershot: Brookfield, pp. 1-21.
- CAPELLE-DUMONT, Philippe (2012). *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*, Buenos Aires: FCE.
- D’AMICO, Claudia (2007). “Introducción general”. *Todo y nada de todo*, Ed. Claudia D’Amico, Buenos Aires: Winograd, pp. 13-31.
- DERRIDA, Jacques (1987). “Comment ne pas parler: Dénégations”. *Psyché. Invention de l’autre*, París: Galilée, pp. 535-596.
- DIONISIO AREOPAGITA (2007). *Los nombres divinos*, Trad. y Notas Pablo Cavallero, Buenos Aires: Losada.
- (2008). *La jerarquía celestial/ La jerarquía eclesiástica/ La teología mística / Epístolas*, Trad. y Notas Pablo Cavallero, Buenos Aires: Losada.
- FALQUE, Emmanuel (2013). “Après la métaphysique? Le «poids de la vie» selon Saint Augustin”. *Après la métaphysique: saint Augustin?*, Ed. Alain de Libera, Institut d’Études Médiévales, Paris: Vrin, pp. 111-128.
- GONDEK, Hans-Dieter / Tengelyi, Lazlo (2011). *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin: Suhrkamp, pp. 29-40.
- GONZÁLEZ RÍOS, José (2014). *Metafísica de la Palabra. El problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, Buenos Aires: Biblos.
- GSCHWANDTNER, Christina M. (2005). “Praise—Pure and Personal? Jean-Luc Marion’s Phenomenologies of Prayer”. *The Phenomenology of Prayer*, Eds. Benson, Bruce Ellice / Wirzba, Norman, New York: Fordham University Press, pp. 168-181.
- HADOT, Pierre (1973). “L’être et L’étant dans le néoplatonisme”. *Études Néoplatoniciennes*, Neuchatel: A la Baconnière, pp. 27-41.
- HEIDEGGER, Martin (2003). “Der Ursprung des Kunstwerkes”, *Holzwege (1935-1946)*, GA 5, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, pp. 1-70.
- (2006). “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”, en *Identität und Differenz*, GA 11, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, pp. 51-80.
- PIZZI, Matías Ignacio (2023). “Lenguajes del exceso en la *nouvelle phénoménologie française*: Jean-Luc Marion y Claude Romano”. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 56, Nº1, pp. 83-103.
- RANG, Bernhard (1990). *Husserls Phänomenologie der materiellen Natur*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

ROGGERO, Jorge Luis (2018). *Hermenéutica del amor. La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion en diálogo con la fenomenología del joven Heidegger*, Buenos Aires, SB.

— (2018). “La filosofía última de J.-L. Marion”. *Tópicos, Revista de Filosofía*, Vol. 55, pp. 31-59.

TAORMINA, Daniela (2001). “Ἀνεκφοίτητος. L'immanenza del derivato nel principio”. *Elenchos. Rivista di studi sul pensiero antico*, Vol. I, pp. 121-132.

TROUILLARD, Jean (1977). “Les degres du ποιεῖν chez Proclos”. Bertier, J. / Brisson, L. / Combes, J. / Trouillard, J. *Recherches sur la tradition platonicienne (Platon, Aristote, Proclos, Damascius)*, Paris: Vrin, pp. 101-141.

Recibido: 20/02/2021

Aceptado: 06/04/2021

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No-Comercial-SinObraDerivada 4.0

