

FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA EN LA “VÍA FENOMENOLÓGICA” DE J.-L. MARION

PHILOSOPHY AND THEOLOGY IN J.-L. MARION'S "PHENOMENOLOGICAL PATH"

Jorge Luis Roggero¹ (UBA, UNLaM, CONICET)

jorgeluisroggero@gmail.com

Buenos Aires, Argentina

Recibido: 12/2018

Aprobado: 05/2019

RESUMEN

Este artículo se propone demostrar que la “vía fenomenológica” marioniana entabla un productivo diálogo entre filosofía y teología que, sin embargo, permanece siempre dentro del campo estrictamente filosófico.

PALABRAS CLAVE: SUPERACIÓN DE LA METAFÍSICA, LÍMITES ENTRE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA, FE Y RAZÓN, VÍA FENOMENOLÓGICA

ABSTRACT

This article aims to demonstrate that the Marionian "phenomenological path" engages in a productive dialogue between philosophy and theology that, nevertheless, always remains within the strictly philosophical field.

KEYWORDS: OVERCOMING METAPHYSICS, LIMITS BETWEEN PHILOSOPHY AND THEOLOGY, FAITH AND REASON, PHENOMENOLOGICAL PATH

¹ Jorge Luis Roggero es abogado y licenciado en Filosofía por la UBA. Es doctor en Filosofía por la Universidad de Paris IV-Sorbona y por la UBA. Es docente e investigador de la UBA y de la UNLaM. Es becario postdoctoral del CONICET. Ha publicado diversos libros, capítulos de libros y artículos en sus áreas de especialidad.

La fenomenología de Jean-Luc Marion es identificada, generalmente, como la más representativa del llamado “giro teológico”. Según la ya célebre lectura de Dominique Janicaud, Marion no se ciñe al método fenomenológico e introduce indebidamente supuestos teológicos en el plano de la inmanencia filosófica. Hay un supuesto “vacío fenomenológico” en la obra marioniana que se explica por el intento de superar la ontología, que lo lleva a introducir una ilegítima “dimensión teológica”.² La acusación de Dominique Janicaud es repetida con insistencia por Jocelyn Benoist e incluso por Emmanuel Falque. Benoist impugna la propuesta de Marion, pues entiende que su fenomenología surge del deseo de querer completar su proyecto de una “teología no metafísica”. El planteo de Marion es inválido, pues está animado por el deseo de encontrar en la donación una base fenomenológica para la aparición de lo divino. Al desentenderse de la intuición sensible, insiste Benoist, esta donación cumple una función teológica y no responde a las reglas del método fenomenológico.³

Por su parte, Falque considera que, en cierta medida, es atendible la denuncia de Janicaud, pues entiende que la fenomenología francesa actual aborda objetos de la teología (la oración, la adoración, la liturgia, el Verbo encarnado, etc.) con medios fenomenológicos (la escucha, el don, el mundo, la carne, etc.), pero sin asumir, como punto de partida, la finitud humana.⁴ Según Falque, este tipo de abordaje es impugnado, pues lo propio de la filosofía es meramente el uso de “herramientas filosóficas”, sino el respeto del lugar del “hombre como tal” en su “pura y simple existencia” como punto de partida.⁵

En este sentido, según Falque, la fenomenología marioniana consiste en una propuesta que pasa de un “salto” al campo teológico, abandonando su arraigo filosófico en la finitud y sin hacerse cargo de la radical transformación que esto implica.

² Cfr. JANICAUD, Dominique, “Le tournant théologique de la phénoménologie française” en JANICAUD, Dominique, *La phénoménologie dans tous ces états*, Paris, Gallimard, 2009, pp. 101-102.

³ Cfr. BENOIST, Jocelyn, “Le ‘tournant théologique’” en BENOIST, Jocelyn, *L’idée de phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 2001, pp. 89-93.

⁴ Cfr. FALQUE, Emmanuel, *Passer le Rubicon. Philosophie et Théologie : essai sur les frontières*, Bruxelles, Lessius, 2013, pp. 150-151.

⁵ *Ibid.*, p. 151.

El “giro teológico”, a nuestro modo de ver, no acusa tanto el viraje mismo cuanto la forma derivada de hacer como si no se hubiera cambiado de sitio, cuando resulta que se ha modificado el rumbo sin querer decirlo ni aun pensarlo.⁶

¿Existe, pues entonces, alguna legitimidad en el diagnóstico de Janicaud? En mi artículo “La ‘dimensión religiosa’ de la fenomenología de la donación de J.-L. Marion” he intentado demostrar que la objeción janicaudiana es improcedente, pues, en definitiva, la estrategia marioniana es similar a la del joven Heidegger: su fenomenología se nutre de ideas teológicas que son apropiadas filosóficamente y funcionan respetando la inmanencia de este ámbito y revitalizándolo.⁷ El artículo recibió la sugestiva crítica de Javier Bassas Vila. Según el filósofo catalán, la idea de una “apropiación revitalizante” de la teología por parte de la filosofía exige considerar, en primer lugar, que es necesario que la revitalización opere en ambos sentidos para que no se dé una sumisión de la filosofía a la teología. En segundo lugar, según Bassas, cabe preguntarse por qué la filosofía puede revitalizarse solo a partir de la teología y no de otros discursos. Y, finalmente, corresponde analizar la idea misma de una necesidad de “revitalización”, pues pareciera que ésta implica afirmar que la filosofía está, en algún sentido, moribunda. Bassas considera que la relación entre teología y fenomenología debe ser pensada en términos de “plasticidad” y no de “revitalización”.⁸

Por estos motivos, considero necesario en este texto aclarar mi posición ampliando las ideas ya esbozadas e introduciendo nuevos argumentos por medio de una confrontación con la obra de Emmanuel Falque, para dejar en claro en qué consiste la lectura que propongo de la relación entre filosofía y teología en Marion, y responder a las objeciones de Bassas.

Mi hipótesis es que es posible leer en la propuesta de Marion una “vía fenomenológica” que tiene por objeto “destituir la metafísica”, y que opera en un diálogo de ida y vuelta con la teología, pero sin abandonar el campo estrictamente filosófico. Esto puede demostrarse a partir de la constatación del cumplimiento de los requisitos planteados por Falque para distinguir entre filosofía y teología.

⁶ *Ibid.*, pp. 151-152.

⁷ Cfr. ROGGERO, Jorge Luis, “La ‘dimensión religiosa’ de la fenomenología de la donación de J.-L. Marion”, *Éndoxa*, nro. 40 (2017), pp. 335-354.

⁸ Cfr. BASSAS VILA, Javier, “El ‘lenguaje saturado’ de Jean-Luc Marion, ¿de la fenomenología a la política?” en ROGGERO, Jorge Luis, *Jean-Luc Marion. Límites y posibilidades de la Filosofía y de la Teología*, Buenos Aires, SB, 2017, pp. 214-215.

Asimismo, es fundamental reparar en la importancia de este diálogo si se tiene en cuenta, precisamente, el objetivo filosófico de Marion que consiste en superar los límites del pensamiento metafísico.

El artículo se organiza en tres apartados. En el primero doy cuenta de las tres vías del pensamiento marioniano y su relación con los tres órdenes de Pascal. En el segundo analizo las distinciones introducidas por Falque para examinar la relación entre filosofía y teología. En el tercer apartado confronto la propuesta falqueana con la “vía fenomenológica” marioniana. Finalmente, respondo a las objeciones de Bassas destacando la relevancia del intercambio entre filosofía y teología en Marion para repensar la relación entre fe y razón.

1. Pascal y las tres vías del pensamiento marioniano

En primer lugar, conviene recordar que la obra de Marion investiga en tres campos teóricos diversos, claramente diferenciados (el de los estudios cartesianos, el teológico y el fenomenológico), pero lo hace –como el propio Marion reconoce– con un mismo objetivo en los tres casos. ¿Cuál es este objetivo? La superación del horizonte del ser, es decir, la superación de la metafísica y sus operaciones de objetivación. Marion destaca que “superar la metafísica” (*dépasser la métaphysique*) es una tarea que ha sido emprendida de diversos modos: 1) invirtiendo el platonismo (Nietzsche), 2) destruyendo la historia de la ontología (Heidegger), 3) deconstruyendo el sentido (Derrida) o 4) por medio de la modalidad pascaliana: la destitución.

La destitución puede ejercerse sincrónicamente, contemporánea a cada época metafísica: ella lo logra sin destrucción, sin interdicción, sin reivindicación, porque solo ella abandona la metafísica a sí misma: la destitución pasa a través de la metafísica y supera sus límites (que ella discierne mejor que la metafísica misma), porque pasa a otra instancia distinta a la metafísica y, por tanto, la destitución no tiene ninguna necesidad de combatir la metafísica.⁹

⁹ MARION, Jean-Luc, *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théologie cartésienne*, Paris, PUF, 1986, p. 377.

La destitución pascaliana es el modelo de “superación de la metafísica” adoptado por Marion. Se trata pues de acceder a una instancia desde la que las categorías metafísicas devienen inoperantes e irrelevantes.¹⁰

Como es bien sabido, Pascal distingue tres órdenes de la realidad que se corresponden con tres tipos de personas: 1) Orden de los cuerpos o material. Es el orden de los mundanos en el que prima lo material, y la búsqueda de la satisfacción en los placeres del cuerpo. Tal es el caso de ricos y reyes que procuran la grandeza en lo material y les es invisible la grandeza espiritual. 2) Orden del espíritu o racional. Este orden es el de los doctos (científicos y filósofos). En ellos prima la inteligencia y la búsqueda de la satisfacción de la curiosidad. Desde esta instancia es posible comprender la lógica del orden material, pero no la del siguiente orden. 3) Orden del corazón o del amor (*ordo amoris*). Este último orden, el orden superior – desde el cual es posible advertir la lógica de los otros dos órdenes inferiores y constatar su vanidad– es el orden de los santos y los perfectos cristianos. En ellos prima el corazón y la búsqueda de la satisfacción del corazón por medio de la justicia y la caridad.¹¹ El *ordo amoris* tiene su propia lógica.¹²

¹⁰ En un artículo reciente, “Doublar la métaphysique”, Marion confirma que sigue el modelo pascaliano y, en ese sentido, habla de la necesidad de “doblar” la metafísica. Como un actor en una película puede ser doblado en otra lengua, también la metafísica (el orden del espíritu) debe ser “doblada” para que hable la lengua de la caridad. Cfr. MARION, Jean-Luc, “Doublar la métaphysique” en AA. VV., *Métaphysique et christianisme*, Paris, PUF, 2015, p. 185.

¹¹ “La distancia infinita de los cuerpos a los espíritus simboliza la distancia, infinitamente más infinita, de los espíritus a la caridad, porque ésta es sobrenatural. Todo el brillo de las grandezas no significa nada para la gente que se ocupa de las investigaciones del espíritu. La grandeza de la gente de espíritu es invisible para los reyes, los ricos, los capitanes, todos esos materialmente grandes. La grandeza de la sabiduría, que no existe más que en Dios, es invisible para los materiales y a las personas de espíritu. Son tres órdenes de género diferente. Los grandes genios tienen su imperio, su esplendor, su grandeza, su victoria y su brillo, y no tienen ninguna necesidad de las grandezas carnales, con las que no tienen relación. Se les ve, no con los ojos, sino con el espíritu. Es suficiente. ...Pero hay quienes no pueden admirar más que las grandezas materiales, como si no las hubiese espirituales. Y otros que no admiran más que las espirituales, como si no las hubiera infinitamente más elevadas en la sabiduría... ...Todos los cuerpos, el firmamento, las estrellas, la tierra y sus reinos, no valen lo que el menor de los espíritus. Porque éstos conocen todo eso, y a sí mismos; y los cuerpos nada. ...Todos los cuerpos juntos y todos los espíritus juntos y todas sus producciones, no valen lo que el menor impulso de caridad. Esto último es un orden infinitamente más elevado. De todos los cuerpos juntos no sabríamos hacer surgir un pequeño pensamiento. Es imposible y de otro orden. De todos los cuerpos y espíritus no se sabría obtener un impulso de verdadera caridad; es imposible, y de otro orden distinto, sobrenatural”. PASCAL, Blaise, *Pensées*, Louis Lafume ed., Paris, Seuil, 1963, § 308.

¹² “Contra la objeción de que las Escrituras no tiene orden. El corazón tiene su orden; el espíritu tiene el suyo, que procede por principios y demostración. El corazón tiene otro. No se prueba que se deba ser amado exponiendo por orden las causas del amor; eso sería ridículo”. *Ibid.* § 298.

En la entrevista “Réponses à quelques questions”, Marion señala expresamente que es en esta superación por destitución en lo que radica la unidad de su obra y puede ser alcanzada por tres vías, que se corresponden con los tres campos teóricos en los que se divide su obra: 1) la vía cartesiana-pascaliana, 2) la vía teológica y 3) la vía fenomenológica.¹³ Tanto en *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, como en *Dieu sans l'être* y en *Réduction et donation* se comparte el punto de partida (el horizonte del ser) y se pone en práctica una operación similar de transgresión de las fronteras del dominio inicial. Marion señala que, si bien en cada ámbito se respetan las metodologías propias de la disciplina, en las tres obras se sigue el modelo pascaliano de puesta en cuestión de la vanidad del orden espiritual para acceder al orden del corazón, al orden de la caridad. Y, por lo tanto, también se comparte, pues, en los tres casos, el punto de llegada: un más allá del ser.

1) En *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, luego de constatar la doble ontoteología cartesiana (la de la *cogitatio* y la de la *causa sive ratio*), que circunscribe su pensamiento al ámbito de la metafísica, Marion postula la superación a partir de la constatación pascaliana de su vanidad desde la mirada de la caridad. Esta mirada, ejercida desde un orden “más potente”, no refuta ni recupera ni delimita la metafísica, sino simplemente la ve en su carácter vano e inferior. La metafísica no deviene inválida, pero desde el orden de la caridad es posible advertir como el horizonte del ser se vuelve insuficiente para aprehender todos los aspectos de la realidad.¹⁴

¹³ Existen dos vías más en su obra, aunque no tan claramente distinguidas: 1) la vía del don y 2) la vía estética. 1) Respecto del don, Marion señala en *Étant donné* que se trata de una vía de acceso a la donación. Sin embargo, puede afirmarse que el pensamiento del don –que parte de una crítica de su concepción metafísica para acceder a su concepción fenomenológica– constituye ya por sí mismo una vía de destitución de la metafísica. 2) Por su parte, la vía estética ofrece una vía de acceso a la hermenéutica marioniana, pero, en este sentido, también es una vía de acceso al adonado y a la donación. Esta vía del arte no es reconocida expresamente por Marion, pero puede postularse si se tiene en cuenta que Marion asigna tanto a la hermenéutica como a la obra de arte la tarea de gestionar el pasaje de lo que se muestra a lo que se da. Para un desarrollo de estas ideas cfr. ROGGERO, Jorge Luis, “La función del arte en la fenomenología de la donación de J.-L. Marion”, *Investigaciones Fenomenológicas. Revista de la Sociedad Española de Fenomenología (SEFE)*, nro. 13 (2016), pp. 173-192.

¹⁴ “Pascal no refuta la onto-teología redoblada de Descartes, solamente la ve; pero la ve desde el punto de vista de un orden más potente, el de la caridad, que, considerando simplemente la metafísica como un orden inferior, la juzga y la destituye. La metafísica no sufre ni refutación, ni recuperación, ni tampoco delimitación: aparece como tal, vana para la mirada de la caridad”. MARION, Jean-Luc, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, p. 377.

2) En *Dieu sans l'être*, Marion también pone en práctica una destitución del orden metafísico y su vanidad a partir de la caridad. La angustia, precisamente por su carácter nihilizante y destructor, no logra una completapuesta entre paréntesis que sea capaz de alcanzar la indiferencia. Solo a partir del temple anímico del aburrimiento es posible tornar indiferente a la diferencia ontológica. La pregunta metafísica respecto de lo que es, respecto del ente y el ser, demuestra su vanidad y su carácter derivado desde la mirada del aburrimiento. Esta mirada, de carácter negativo, tiene su reverso positivo en la caridad.¹⁵

3) Respecto de *Réduction et donation*, Marion hace una salvedad: si bien la vía cartesiana-pascaliana y la vía teológica logran un acceso al tercer orden (a la lógica del amor), la vía fenomenológica, en 1991, solo logra señalar negativamente el más allá del ser, a partir de una reducción que utiliza al temple anímico del aburrimiento como *epoché* radicalizada.¹⁶ Sin embargo, es posible sostener que el proyecto de Marion se completa y el “tercer pilar” queda debidamente emplazado con la publicación, en 2003, de *Le phénomène erotique*, en donde se aborda el fenómeno erótico en sentido positivo.¹⁷

El “edificio” marioniano se funda, pues, en un trabajo teológico tanto como en un trabajo filosófico. Pero ¿cuál es la relación entre ellos, además de compartir un gesto (transgresión de un orden al otro) y una finalidad común?

2. Filosofía y Teología según Emmanuel Falque

¹⁵ Cfr. MARION, Jean-Luc, *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, 1982, pp. 157-195. Resume Marion: “En la experiencia del aburrimiento, del desinterés espiritual y de la tristeza del alma, el ser deviene, de cierto modo, indiferente. Me valía evidentemente de Heidegger, pero sobre todo, regresando aun a Pascal, me valía de la temática de los tres órdenes: el orden del cuerpo, el orden del espíritu, de la ciencia, de la filosofía y del ser, y el orden de la caridad; pues el aburrimiento interviene, negativamente por supuesto, en el nivel de la caridad, cuando nos desinteresa (así se ejerce la *tristitia spiritualis*, la acedia); pero interviene también positivamente, cuando la caridad nos hace indiferentes a la vanidad del primer orden tanto como a la del segundo orden. El orden de la caridad define el lugar en el que se experimenta, con el aburrimiento, la vanidad de vanidades, la vanidad de todo lo que no depende de la caridad. Desde su punto de vista en particular, la pregunta del ser no es primera, sino vana, afectada de vanidad. A la pregunta: “¿qué es lo que es, en tanto ente? ¿Qué es el ser?” se puede responder positivamente, metafísicamente, por tanto, sin que eso nos valga un “momento de caridad”, como dice Pascal”. MARION, Jean-Luc, *La rigueur des choses. Entretiens avec Dan Arbib*, Paris, Flammarion, 2012, p. 186.

¹⁶ Cfr. MARION, Jean-Luc, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, 1989, pp. 249-302.

¹⁷ Cfr. MARION, Jean-Luc, “Réponses à quelques questions”, *Revue de Métaphysique et de Morale*. “À propos de Réduction et donation de Jean-Luc Marion”, 96, 1 (1991), pp. 65-67.

Para advertir el modo en que funciona la “vía fenomenológica” marioniana y su relación con la teología, conviene detenerse en la propuesta de Emmanuel Falque en *Passer le Rubicon*. Un examen de su obra nos permitirá exponer con mayor claridad nuestra posición.

El libro de Falque ofrece un análisis desde la perspectiva de la teología. Nosotros propondremos uno desde la filosofía. Falque sostiene que es posible constatar fácilmente que los tiempos han cambiado, tanto *ad intra* como *ad extra*: *ad intra* en la forma más descriptiva en la que ahora se hace teología y *ad extra* en el abordaje por parte de la filosofía de contenidos teológicos.¹⁸ Esto es un hecho fácilmente comprobable en el ámbito de la fenomenología francesa actual (Lévinas, Henry, Marion, Lacoste, Chrétien), pero también en ámbitos filosóficos ajenos a la fenomenología (Nancy, Badiou). Este nuevo clima epocal, en el que –según Falque– ni la filosofía ni la teología buscan ya establecerse como autónomas la una respecto de la otra, posibilita introducir su propuesta respecto de un nuevo vínculo entre ambas.

Falque entiende que la filosofía y la teología no se distinguen por sus contenidos. Ambas pueden estudiar el mismo objeto. La diferencia entre las dos radica en: 1) las “vías”, 2) los “modos de proceder” y 3) el “estatuto” de los objetos a analizar. 1) Filosofía y teología no comparten el mismo punto de partida. Mientras que la vía de la filosofía parte de “abajo”, desde la finitud del ser humano, la teología parte de “arriba”.¹⁹

2) Respecto de sus “modos de proceder”. La teología utiliza una “modalidad didáctica”. Lo que se plantea al comienzo será también lo que se encuentre al final. No se propone una cuestión a resolver, sino que se limita a desplegar lo ya adquirido. Por el contrario, la filosofía propone un “camino heurístico” como la modalidad propia de su reflexión, esto es, plantea una cuestión que exige, para alcanzar una respuesta, recorrer el camino, atravesar la problemática.²⁰

3) Finalmente, si bien los objetos analizados pueden ser los mismos, filosofía y teología difieren en el estatuto que le otorgan a ese objeto. Falque asume en este

¹⁸ Cfr. FALQUE, Emmanuel, *Passer le Rubicon*, p. 176.

¹⁹ Cfr. *ibid.*, p. 154.

²⁰ *Ibid.*, pp. 155-156.

punto la distinción propuesta por Marion.²¹ El filósofo se limitará a considerar su objeto como “posible”, mientras que el teólogo se abocará al mismo objeto, pero considerando su estatuto como “efectivo”.²²

Ahora bien, a partir de esta comunidad de objeto que se constata en la escena contemporánea en los diversos abordajes filosóficos de objetos teológicos y de la también palpable fecundidad de la implementación del método fenomenológico en teología, Falque entiende que es el momento oportuno para repensar el tipo de relación entre ambas disciplinas. Según Falque, las insuficiencias de los modelos existentes, el del “umbral” y el del “salto”, pueden ser superadas a partir de la idea del “pasaje”.

El modelo del “umbral”, representado por Maurice Blondel y Paul Ricœur, prescribe una separación tajante entre filosofía y teología. La filosofía debe permanecer en el “umbral”, pero nunca transgredir la “prohibición” de “cruzar el Rubicón” hacia el campo de la teología. Se trata, pues, de mantener una “esquizofrenia controlada” –como el propio Ricœur reconoce²³ que permita permanecer como filósofo cuando se hace filosofía y como teólogo cuando se hace teología.²⁴

Por su parte, el modelo del “salto”, que es el imperante en la fenomenología francesa actual, tampoco logra “cruzar el Rubicón” debidamente. Según Falque, ni Lévinas, ni Marion, ni Lacoste, ni Henry, ni Chrétien logran articular una “práctica

²¹Propone Marion: “La fenomenología describe posibilidades y no considera nunca el fenómeno de la revelación más que como una posibilidad de la fenomenicidad, que formularía así: si Dios se manifiesta (o se manifestara), se tratará de una paradoja de segundo grado; si tiene lugar la Revelación (de Dios por él mismo, teo-lógica), tomará la figura fenoménica del fenómeno de revelación, de la paradoja de paradojas, de la saturación de segundo grado. Jamás la Revelación (como efectividad) se confunde con la revelación (como fenómeno posible) –respetaremos escrupulosamente esta diferencia conceptual mediante su traducción gráfica. Pero la fenomenología, que debe a la fenomenicidad el llegar hasta ese punto, no va más allá y no debe nunca pretender decidir del hecho de la Revelación, ni de su historicidad, ni de su efectividad, ni de su sentido. No debe hacerlo pues, no solamente por querer distinguir los saberes y delimitar las regiones respectivas, sino de entrada porque no tiene los medios: el hecho (si lo hay) de la Revelación excede el dominio de toda ciencia, incluida la fenomenología; sólo una teología, y a condición de dejarse construir a partir de ese sólo hecho (K. Barth o H. U. von Balthasar, sin duda en mayor medida que R. Bultmann o K. Rahner) podría eventualmente acceder a ella. Incluso si lo deseara (y, por supuesto, jamás fue el caso), la fenomenología no tendría el poder de efectuar un giro hacia la teología. Y hay que ignorarlo todo sobre teología, sobre sus procedimientos y sus problemáticas, para considerar tan siquiera ese inverosimilitud”. MARION, Jean-Luc, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, seconde édition corrigée, Paris, PUF, 1998, p. 329 n. 1.

²² Cfr. FALQUE, Emmanuel, *Passer le Rubicon*, p. 156.

²³ Cfr. RICŒUR, Paul, *La critique et la conviction*, Paris, Hachette, 2002, p. 10.

²⁴ Cfr. FALQUE, Emmanuel, *Passer le Rubicon*, pp. 177-178.

conjunta” de la filosofía y la teología. En ninguno de estos casos se da un auténtico encuentro entre ambos dominios.²⁵

Según Falque, los fenomenólogos contemporáneos siguen sosteniendo la disyunción, la ruptura, la distancia (*l'écart*) y, en un movimiento paradójico, niegan su propia disciplina (critican la metafísica) para reivindicar otra disciplina (la teología), pero sin reconocerlo expresamente.²⁶ Pensando, probablemente, en Marion, Falque sostiene que la figura tutelar a la que se apela y que lleva a caer en esta situación es la de Pascal. Se interpreta erróneamente su doctrina de los tres órdenes y esto conduce, por un lado, a suponer una ruptura radical entre lo humano y lo divino, y, por otro lado, a ensayar una “apologética de la razón teológica” como opuesta a la razón filosófica.²⁷

Por pretender demasiado separar lo que se da en primer lugar como mezclado, según un “salto” en la fe (o la filosofía) “pura” que sirve aquí de ejemplaridad, se olvida a veces lo que toda humanidad tiene de oscuro y oscilante.²⁸

Falque señala que no es posible acceder a la excedencia, a la saturación, de un “salto”, sin pasar antes por la pobreza, por la limitación, la finitud. No es posible abandonar nuestra condición humana.²⁹

Frente a las dificultades del modelo del “umbral” y del modelo del “salto”, Falque propone una nueva modalidad que permitiría un auténtico intercambio: se trata de practicar conjuntamente la filosofía y la teología de un modo nuevo, conforme a la especificidad de cada una (la finitud humana para la filosofía y la encarnación del Hijo para la teología).³⁰ Para lograr esta articulación, en primer lugar, en vez de proponer una balthasariana “liberación de la filosofía por la teología”, es necesario postular una “liberación de la teología por la filosofía”.³¹ Para, luego –en un segundo momento– ensayar un “pasaje”, el “paso del Rubicón” desde la filosofía hacia la teología. A tal fin, Falque sostiene que se da un principio proporcional por el que, en su interacción, se benefician tanto la teología como la

²⁵ *Ibid.*, p. 179.

²⁶ Cfr. *ibid.*, p. 180. Falque sin más equipara la metafísica con la filosofía.

²⁷ Cfr. *ibid.*, p. 180-183.

²⁸ *Ibid.*, p. 183.

²⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 183-186.

³⁰ Cfr. *ibid.*, p. 152.

³¹ Cfr. *ibid.*, pp. 191-192.

filosofía. El comienzo debe ser el filosófico: la finitud humana, pero no para que actúe como un límite en el que quedamos encerrados, sino como punto de partida desde “abajo” para avanzar hacia la posibilidad de una transformación, de una metamorfosis desde “arriba” al cruzar el Rubicón hacia el campo de la teología.

[...] la “finitud” servirá de *comienzo* tanto a la filosofía como a la teología, debido en primer lugar a que ningún *teologoúmenon* tendrá sentido fuera de la vivencia de una experiencia, o de un existenciario filosófico que le dé sentido: el cuerpo para la encarnación, la angustia para el Getsemaní, el eros para la eucaristía, el nacimiento para la resurrección, la errancia para el pecado, la infancia para el Reino, etc. En resumen, como se habrá comprendido, una fenomenología de “abajo” precede y funda toda teología de “arriba”. Más aún, solo en el recubrimiento (cobertura) y la transformación (conversión) del *abajo de la filosofía* por el *arriba de la teología* toman sentido respectivamente una y otra. No es que la una (la filosofía) no pueda concebirse sin la otra (la teología), y a la inversa. Sino que únicamente en cuanto que la una (la filosofía) da a la otra lo que ella tiene (su peso de humanidad), la otra (la teología) se revela capaz de recibirla y de convertir su sentido (por la resurrección).³²

Falque podría parafrasear el *dictum* de Claude Romano respecto de la relación entre fenomenología y hermenéutica: “La teología auténtica es una filosofía, y la filosofía solo se cumple como teología”.³³ La teología realiza su tarea de modo auténtico si no rehúye a la finitud como el punto de partida, finitud que no debe ser entendida como una condena que nos encierra, sino como algo deseado por Dios.³⁴ Por su parte, la filosofía solo se cumple en la teología, pues –según Falque– solo en ella adquiere su sentido último.³⁵

3. Filosofía y teología en la obra de Marion

³² *Ibid.*, pp. 152-153.

³³ Dice Romano: “La hermenéutica auténtica es una fenomenología, y la fenomenología solo se cumple como hermenéutica”. ROMANO, Claude, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 2010, p. 874.

³⁴ “Allí donde la finitud solo es *constatada* en filosofía, es por el contrario *querida y deseada* en teología, y eso es en lo que consiste tal vez la mayor distancia entre la filosofía y la teología –en la diferencia del mundo y de la creación, claro está–. Allí donde somos ‘pura naturaleza’ (de Cayetano a Heidegger), nos descubrimos ‘criatura’ (de Tomás de Aquino a Hans Urs von Balthasar). La realidad es la misma –la de la finitud o el ‘ser humano sin más’–, pero la interpretación es diferente: acorralado en nuestro ser-ahí, por un lado (Heidegger); esperado en nuestro aquí-abajo, en el otro (Tomás de Aquino)”. FALQUE, Emmanuel, *Passer le Rubicon*, p. 186.

³⁵ “La filosofía es *transformada y convertida* en el contacto con la teología, no en el sentido de que así sea prevenida respecto de sus pretendidas derivas o tentaciones de autonomización, sino en cuanto que recibe a la vez de la ‘fuerza de la resurrección’ y del ‘espesor de la eucaristía’ su sentido último que, sin embargo, no esperaba. El filósofo no tiene ciertamente otro deseo inmediato de lo absoluto que el de satisfacer su pura y simple humanidad en el respeto del “ser humano sin más”, lo cual ya es mucho. El teólogo, sin embargo, y solo él, añade un ‘plus’, que lleva y hace cruzar los límites al filósofo hacia una conversión tan inesperada para él como radicalmente nueva: la Resurrección misma”. *Ibid.*, p. 166.

¿Pueden aplicarse estas ideas y estas críticas a Marion? En términos generales, respecto de la relación entre filosofía y teología, podría decirse que sí. Marion es un pensador que se reconoce como católico. Es ciertamente posible hacer una lectura de su obra otorgando la última palabra a la teología, es factible afirmar que el “sentido último” de la filosofía marioniana se encuentra en sus reflexiones teológicas.³⁶ Sin embargo, también son posibles otras interpretaciones del “fenómeno saturado” que constituye la obra marioniana.³⁷ Como ya lo hemos

³⁶ Esta es la hipótesis de la “vía teológica” para la superación de la metafísica. Marion confirma la vigencia de esta vía en su texto de 2015, “Doublar la métaphysique”: “El pensamiento cristiano no tiene ninguna necesidad de la *metaphysica*, pero puede, en primer lugar, sortear el obstáculo metafísico de lo posible y de lo imposible, con el objeto de sobrepasar los dos primeros órdenes por el orden de la ‘caridad’ y abrir el campo propio de la teología, de tal modo que *in fine* la caridad pueda superar toda otra racionalidad y someter todo a Aquel que somete todo al Padre”. MARION, Jean-Luc, “Doublar la métaphysique”, p. 186. La afirmación de la vía teológica como la vía última es la interpretación de la obra marioniana propuesta por Juan Carlos Scannone. Cfr. SCANNONE, Juan Carlos, “Otro como sí mismo. El llamado y el responsorio según Jean-Luc Marion” en ROGGERO, Jorge Luis (ed.), *Jean-Luc Marion: límites y posibilidades de la Filosofía y de la Teología*, Buenos Aires, SB Editorial, 2017, pp. 41-55. Y también es la lectura de Christina Gschwandtner, quien considera que toda la obra de Marion puede ser interpretada como una “apologética cristiana posmoderna”. Cfr. GSCHWANDTNER, Christina, *Postmodern Apologetics. Arguments for God in Contemporary Philosophy*, New York, Fordham University Press, 2013, pp. 105-124. Sin embargo, cabe preguntarse si es posible aceptar la idea de una suerte de yuxtaposición sin más entre filosofía y teología que dé lugar a una “filosofía cristiana” o a una “filosofía católica” como interpretación final de su obra. Marion se contradice al respecto. Por un lado, asumiendo en alguna medida la idea balthasariana de una “aportación cristiana” a la filosofía, en diversos textos (generalmente escritos con un destinatario cristiano) sostiene la posibilidad de una “filosofía cristiana”. Por ejemplo, en La “La ‘philosophie chrétienne’, herméneutique ou heuristique?”, luego de discutir con la interpretación de la concepción gilsoniana de “filosofía cristiana” como hermenéutica y de reparar en las posibles objeciones ante una lectura de la “filosofía cristiana” como heurística, Marion sostiene que ésta no devino obsoleta ni es contradictoria, sino que tiene un porvenir. Cfr. MARION, Jean-Luc, *Le visible et le révélé*, Paris, Cerf, 2005, p. 117. Pero, por otro lado y por el contrario, en textos que parecen tener como destinatario a la comunidad filosófica o, incluso, a un público más amplio, Marion rechaza esta idea. Por ejemplo, cuando Dan Arbib le pregunta si la expresión “filosofía católica” tiene algún sentido para él, Marion responde enfáticamente: “No. Como dice Heidegger, no hay filosofía católica como tampoco hay matemática protestante. Hay católicos que hacen filosofía como hay carniceros que son católicos. La cuestión es saber si son buenos carniceros, buenos carpinteros, buenos bomberos o buenos filósofos. Supongo que si se me dio la oportunidad de hacer una carrera que no fue ignominiosa, no fue porque hacía filosofía católica, sino porque hacía una filosofía no demasiado mala y de eso extraigo una profunda satisfacción”. MARION, Jean-Luc, *La rigueur des choses*, pp. 284-285. Es en esta tensión en la que se basa Falque para denunciar cierto cartesiano *larvatus prodeo* (avanzar enmascarado) en Marion. Sin embargo, el *larvatus prodeo* ¿no caracteriza la metodología fenomenológica misma, según lo reconoce el propio Husserl? En *Grenzprobleme der Phänomenologie*, Husserl sostiene: “La filosofía autónoma como lo era la aristotélica y tal como permanece en tanto eterna exigencia, llega necesariamente a una teleología y teología filosóficas, como camino no-confesional hacia Dios”. Hua XLII, p. 259. La vía fenomenológica debe sostenerse en un ateísmo metodológico. En este sentido, puede afirmarse que las tres vías –si bien entran en diálogo y es posible encontrar puntos de contacto– mantienen cierta autonomía entre ellas (en especial, la “vía fenomenológica”).

³⁷ Marion señala que la diferencia entre el texto literario y el texto filosófico consiste en que el primero constituye un fenómeno saturado, pero el segundo no, pues una obra de filosofía es completamente

aclarado, en este apartado intentaremos demostrar el valor del diálogo con la teología, pero desde un punto de vista filosófico. En este sentido, conviene hacer un análisis comparativo más detenido respecto de la posición de Falque.

Comencemos por las críticas. Efectivamente, como hemos analizado, cierto modelo pascaliano opera en el trasfondo de la obra marioniana. Hay una necesidad de un “salto” ante la ruptura y la distancia entre los órdenes, pero es posible entender esta necesidad en términos filosóficos. Falque destaca que la diferencia entre filosofía y teología no pasa por los objetos, sino por las “vías”, los “modos de proceder” y el “estatuto del objeto”. Sin embargo, cuando la fenomenología aborda un objeto teológico Falque sugiere que entonces se ha dado un “salto” a la teología, “se ha cambiado de sitio”. Desde un punto de vista estrictamente filosófico, queda una cuestión por apreciar que no está contemplada en todo su alcance por Falque: la reflexión teológica puede dar lugar a una revitalización de la reflexión filosófica, sin que esto implique pasar al campo de la teología.³⁸ Como bien indica Falque, ciertamente puede haber un “regreso” de la teología hacia la filosofía que permita “corregir” algunas de las categorías de la fenomenología,³⁹ pero principalmente hay un efecto inicial. La teología es, históricamente, una fuente de inspiración para la filosofía.⁴⁰ Como hemos demostrado en “La ‘dimensión religiosa’ de la fenomenología

conceptualizable. “Desde mi punto de vista, se puede decir que todo texto literario vale como un fenómeno saturado en el sentido de que no es un concepto. No hay concepto de un texto literario: siempre hay más para decir, esa es su definición; a diferencia del texto filosófico, que solo se puede conceptualizar enteramente, por lo tanto repetir y apropiarse”. MARION, Jean-Luc, “Entretien avec Jean-Luc Marion. Vincent Citot et Pierre Godot”, *Le Philosophoire*, número 11 “L’amour” (2005), p. 19. Sin embargo ¿es aplicable esta distinción a su obra, una obra que señala precisamente los límites de la conceptualización y objetivación filosófica? Ciertamente no se trata de considerar al texto marioniano como literario, pero, al indicar un nuevo modo de hacer filosofía, quizás puede entenderse que su obra ya no permanece bajo la exigencia de conceptualización absoluta. En *Dieu sans l’être*, Marion destaca la necesidad de pensar conceptos que no respondan al modelo del ídolo, sino del icono, es decir, conceptos que –como la indicación formal del joven Heidegger– permanezcan abiertos al darse inagotable del fenómeno y no pretendan agotar su sentido. “El icono también puede proceder conceptualmente, siempre y cuando renuncie a comprender lo incomprensible, para intentar concebirlo y, por tanto, también recibirlo en su propia desmedida”. MARION, Jean-Luc, *Dieu sans l’être*, p. 35.

³⁸ En “Phénoménologie de l’extraordinaire (J.-L. Marion)”, Falque afirma la influencia de la teología en el desarrollo de ciertas categorías fenomenológicas en Marion, pero lamenta el intento de “secularización” pues entiende que es precisamente en el contenido teológico de estas categorías en donde radica su fuerza y vitalidad. Falque insiste en que Marion debería reconocerlo. Cfr. FALQUE, Emmanuel, “Phénoménologie de l’extraordinaire (J.-L. Marion)” en FALQUE, Emmanuel, *Le combat amoureux. Disputes phénoménologiques et théologiques*, Paris, Hermann, 2014, p. 192.

³⁹ Cfr. FALQUE, Emmanuel, *Passer le Rubicon*, pp. 189-191.

⁴⁰ Por dar solo un ejemplo, basta recordar la demostración de Karl Löwith respecto de las filosofías de la historia. “Las construcciones de la historia de Voltaire y Rousseau hasta Marx y Sorel, ya sea que se ocupen del progreso o retraten la decadencia del curso histórico, son el producto tardío, pero aún

de la donación de J.-L. Marion”, Marion repite la estrategia del joven Heidegger al llevar a cabo una apropiación filosófica de ideas teológicas. Algunas de las principales categorías de la fenomenología de la donación provienen del ámbito teológico. Y esta circunstancia, no pone de ningún modo en cuestión su validez filosófica, pues se trata de categorías que actúan en la inmanencia del ámbito de la filosofía. Es más, se ajustan a la distinción disciplinaria establecida por Falque.

En primer lugar, la fenomenología de la donación, sin bien pretende el acceso a los fenómenos saturados, no niega la finitud del ser humano como punto de partida. Marion insiste en que no todo lo dado puede mostrarse, precisamente porque queda a cargo de la finitud humana el pasaje hermenéutico de la donación a la fenomenalización. Por otra parte, el carácter excesivo y extraordinario no se aplica solo a lo divino. Explica Marion:

Lo que a mí me interesa, que debería movilizar a la filosofía, son esas zonas de no-derecho, ahí donde ya no se logra imponer un proceso de pacificación por medio de la objetivación, ahí donde sobrevienen las cosas no previsibles, los acontecimientos. Lo dado se despliega porque caracteriza lo que, entre las cosas, se resiste a la objetivación y se da desde su propia iniciativa.⁴¹

La fenomenología de la donación no se postula solamente como una fenomenología de la religión que pretendería dar acceso a la manifestación gloriosa de Dios, sin pasar por su manifestación en la cruz. La fenomenología marioniana se interesa filosóficamente por una fenomenicidad que se resiste a la objetivación que se registra en los fenómenos más banales y cotidianos. La fenomenología de la

poderoso, de la doctrina bíblica de la caída y la salvación [*biblische Heils- und Verfallslehre*]. LÖWITH, Karl, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart, Kohlhammer, 1953, p. 63. Löwith da cuenta de cómo actúa la matriz teológica, que interpreta la historia como historia de la salvación, en todas las filosofías modernas de la historia, incluso cuando se opone el progreso a la providencia. Explica Löwith: “La tesis de Hegel de la producción secular del principio cristiano ‘en la figura de la razón y la libertad humana’ es común a todas las filosofías de la historia de la Ilustración. Sin embargo, Hegel se distingue de sus predecesores, así como de sus sucesores radicales, por el hecho de que a la fe en el progreso de la Ilustración incorpora la afirmación teológica de que con Cristo el tiempo alcanza su consumación. En la filosofía de la historia de Hegel el progreso no es revolucionario: apunta al desarrollo y a la plenificación de un principio, en sí ya consumado, del curso total de la historia. Por el contrario, para los racionalistas típicos de los siglos XVII y XVIII el progreso significa una progresión ilimitada, que avanza sin cesar hacia una cada vez mayor racionalidad, libertad y felicidad, porque el tiempo aún no se ha consumado”. *Ibid.*, p. 62. El joven Marion comparte la lectura de Löwith respecto de Marx en su discusión con Alain de Benoist: “El marxismo parte de una concepción cristiana de la Historia. Como otros movimientos políticos, cumple una ‘herejía veterotestamentaria’ en un mesianismo que todavía ignora al Cristo”. MARION, Jean-Luc et de BENOIST, Alain, *Avec ou sans Dieu ?* Paris, Beauchesne, 1970, pp. 59-60.

⁴¹ MARION, Jean-Luc, *La rigueur des choses*, p. 139.

donación –extremando la fenomenología lévinasiana– afirma el carácter acontecimental del rostro del otro y de todo fenómeno, pues entiende que allí está en juego una responsabilidad fenomenológica que, indudablemente, tiene un aspecto ético y político. En palabras de Marion: “La vieja división kantiana entre el fenómeno objeto y la cosa en sí resurge hoy como una cuestión extremadamente concreta de decisión política”.⁴² Frente al rostro del otro, afirmar su saturación, su carácter extraordinario, no implica negar su debilidad ni su finitud, sino –por el contrario– implicar negar la pertinencia de reducirlo a las operaciones objetivantes de la mismidad que impiden dar cuenta de esta finitud y debilidad. Para que aparezca la condición humana en tanto tal es preciso reconocer en el rostro su carácter de acontecimiento.

En segundo lugar, respecto del modo de proceder está claro que la fenomenología marioniana se ciñe al “camino heurístico” y no al “modo didáctico”. En la estructura de *Étant donné* se observa que para comprender la importancia de la fenomenicidad saturada es preciso primero comenzar por las dificultades de la fenomenicidad pobre, para entender la posibilidad de la saturación (§§ 21 y 22) es necesario comenzar por un análisis de la intuición como penuria (§ 20).⁴³

En tercer lugar, la fenomenología de la donación cumple con el requisito que ella misma establece respecto de sus análisis al limitar el estatuto de la revelación y los fenómenos religiosos a su carácter “posible”, pero nunca “efectivo”.⁴⁴

La fenomenología marioniana se apropia de ideas teológicas pero las incorpora con un sentido filosófico. El proyecto marioniano es el de la superación del “horizonte del ser”, la superación de la metafísica, pero esto no implica necesariamente dar un “salto” a la teología. Una de las vías para lograr esta superación es teológica, pero las otras dos no. Es posible asumir una perspectiva filosófica y limitarse a analizar la vía fenomenológica, lo cual no implica considerar inválidas las otras dos vías. Sin embargo, sí cabe preguntarse por qué Marion postula una tercera vía después de haber propuesto las otras dos. La respuesta es evidente: existe cierta insuficiencia en la vía cartesiana-pascaliana y en la vía teológica que pretende ser solucionada por la fenomenología. Y el defecto consiste,

⁴² *Ibid.*, p. 268.

⁴³ Cfr. MARION, Jean-Luc, *Étant donné*, pp. 251-309.

⁴⁴ Ver nota 21.

precisamente, en el “salto” a la teología que las dos primeras vías exigen. Tanto la destitución de la metafísica por la teología como por el orden del corazón (de los santos) propuesto por Pascal, implican un “salto” de la filosofía a la teología. La vía fenomenológica –sin desconocer un diálogo con la teología– pretender alcanzar la lógica del amor desde la filosofía. Y si bien hay cierto “salto” entre la lógica del objeto y la lógica del acontecimiento, éste se encuentra arraigado en y demandado por las cosas mismas. La fenomenología de la donación descubre un campo de fenómenos filosóficos (el acontecimiento histórico, el ídolo, la carne, el otro, entre otros) que requieren ser abordados desde otra lógica, sin que esto implique una “apologética de la razón teológica”. La vía fenomenológica es la única que no conlleva –al menos no necesariamente– un desplazamiento de la filosofía a la teología. Lo cual no quiere decir que no exista una relación con las otras vías. Más allá de las afirmaciones de Marion en algunas de sus principales obras, en las que busca establecer una distinción tajante entre ambas disciplinas, es posible encontrar en su obra un enriquecedor diálogo de ida y vuelta entre filosofía y teología. Falque acierta al señalar que “nadie es ‘más filósofo’ porque se mantenga en el ‘umbral’ de las disciplinas o porque ‘separe’ claramente los *corpus*”.⁴⁵ Ciertamente, Marion cae en esta actitud escrupulosa en *Étant donné*, según se deja constancia en la ya citada nota del § 24 y que se evidencia, por ejemplo, al evitar desarrollar la idea de la teología revelada como pensamiento del don en el intento de procurar “respetar la distinción de disciplinas y mantenernos estrictamente en la filosofía”.⁴⁶ La crítica de Falque es justa respecto de esta primera etapa fenomenológica, pero cabe destacar que esta férrea posición es abandonada en textos posteriores. La imposibilidad de transgredir la frontera entre filosofía y teología deja de ser afirmada como un “dogma incuestionable”. En la “Prólogo a la edición española” de *Étant donné*, Marion sostiene que este límite es producto de la historia de la metafísica.⁴⁷ En la entrevista de 2014, “Foi et raison”, Marion afirma que el problema de la distinción entre filosofía y teología es un problema metafísico pues implica suponer que la filosofía puede fijar las condiciones de la verdad en tanto “Tribunal”. En este sentido, en el tiempo post-metafísico, en el que –según Marion– ya ningún filósofo pretende fijar *a priori* las

⁴⁵ FALQUE, Emmanuel, *Passer le Rubicon*, p. 20.

⁴⁶ MARION, Jean-Luc, *Étant donné*, p. 163.

⁴⁷ MARION, Jean-Luc, “Prólogo a la edición española” en MARION, Jean-Luc, *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, trad. J. Bassas Vila, Madrid, Síntesis, 2008, p. 13.

condiciones de posibilidad de la experiencia, ya no es necesario sostener una oposición tajante entre filosofía y teología.⁴⁸ Lo cual, por supuesto, no implica abandonar la pregunta filosófica sobre el trazado de una frontera entre ambas, pero esto no debe impedir advertir la riqueza que contiene el diálogo con la teología para la filosofía.

4. Fe y razón

Sin embargo, ¿en qué consiste esa “riqueza”? Bassas Vila acierta al señalar que es necesario explicar el alcance de esta “revitalización” de la filosofía que pretende no caer en una apologética. Allí radica el núcleo de su crítica. Pero detengámonos en cada una de sus objeciones.

En primer lugar, Bassas demanda una aclaración respecto del porqué del intercambio preferencial con la teología y no con otras disciplinas. Más allá de que en líneas generales puede afirmarse que la filosofía se constituye históricamente en un *corps à corps* con la teología y el pensamiento religioso, cabe señalar un motivo particular que se relaciona con la “revitalización”. La fenomenología marioniana – luego de preguntarse filosóficamente por los términos metafísicos en los que se traza la frontera– asume la necesidad de una ampliación de la razón. El “salto” hacia la lógica del corazón no implica invalidar la lógica del espíritu, sino incorporar una dimensión de la racionalidad que es fundante y parece haber sido olvidada. La razón se compone tanto de una lógica del objeto como de una lógica del acontecimiento (lógica del amor) que si bien no pueden actuar simultáneamente, si deben cooperar entre sí para entender cuál es el tipo de lógica que demanda la *Sacheen* cada caso.

La definición “metafísica” de la racionalidad excluye como irracional todo aspecto de la razón que no responda a la lógica del objeto. El extenso ámbito de la irracionalidad es designado como el ámbito de la fe, es decir, de lo religioso. Lo excluido por la razón científica moderna (esto es, la razón que se ciñe a la penuria de intuición) es aquello que no puede ser demostrado por la lógica del objeto, que cae en el dominio de la creencia. Por este motivo, es preciso indagar en el ámbito de la religión y no en otro. El movimiento de la modernidad por el que se define la

⁴⁸ MARION, Jean-Luc, “Foi et raison. Jean-Luc Marion et Laurence Devillairs”, *Études*, 2 (2014), p. 72.

racionalidad del objeto es un movimiento que procura limitar los alcances de la religión. La forma en que la filosofía moderna transfiere los fueros de la religión al *saeculum*⁴⁹ consiste en circunscribir la religión al ámbito irracional de la fe y en delimitar su propio campo de acción al de una racionalidad entendida en términos científicos. Esta tajante demarcación entre fe y razón, más allá de su necesidad y conveniencia histórica, implica un empobrecimiento de la comprensión tanto de la religión como de la filosofía, así como también de la fe y de la razón.

En *Le croire pour le voir*, Marion se detiene particularmente en la relación entre fe y razón. En el “Avertissement” aclara que el objetivo de los textos del libro es establecer que la cuestión del supuesto conflicto entre fe y razón no tiene sentido y no debe plantearse. Un primer argumento es esbozado a partir de la ecuación que debería establecerse entre ambas. ¿Cómo funcionaría? Marion sostiene que es posible afirmar que se puede perder la fe, pero que esto no implica que se gane en racionalidad.⁵⁰ En rigor, replica Marion con agudeza, si se pierde la fe es porque se pierde la fe en la razón, se cree que ésta es incapaz de comprender la parte más decisiva de lo que experimentamos en nuestra vida. Esta actitud implica adoptar la solución más rápida y fácil: la razón no entiende todo. De este modo, se admite un vasto campo que permanece incomprensible e irracional y se lo abandona al dominio de la creencia y la opinión. Este es el procedimiento por el que se renuncia a pensar aquello que previamente ya fue expulsado del ámbito de lo pensable.⁵¹

Marion entiende, pues, que la separación moderna entre la fe y la razón surge de una “capitulación sin combate” por parte de la razón frente a lo que presupone impensable. Es necesario pensar de otro modo la ecuación entre fe y razón. Pues, si bien no se pierde la fe por exceso de práctica de la racionalidad, sí se pierde racionalidad al excluirla del dominio de la fe y de la revelación. De este modo, efectivamente, se acota el alcance de la racionalidad.⁵²

En este sentido, es posible –según Marion– presentar tres argumentos que permiten afirmar que, paradójicamente, se pierde racionalidad al perder la fe: 1) El

⁴⁹En rigor, la filosofía moderna hace algo más que transferir el poder legitimador al *saeculum*: ella inventa el *saeculum*. Antes de la modernidad no existían la religión y lo secular como esferas separadas. Ellas se constituyen como tales a partir de la asignación de jurisdicciones y el parcelamiento de esferas de conocimiento que caracteriza a la modernidad.

⁵⁰Cfr. MARION, Jean-Luc, *Le croire pour le voir*, Paris, Communio Parole et silence, 2010, p. 9.

⁵¹Cfr. *ídem*.

⁵²Cfr. *ibid.*, p. 10.

primero refiere a la pérdida de un campo de aplicación posible y sus consecuencias. Al excluirla del dominio de la fe, la razón no solo pierde extensión, sino que además se le impone la tarea de criticar y destruir ese dominio “irracional”.⁵³

2) El segundo argumento refiere a la arbitrariedad en la definición de razón que la operación moderna implica. Para cumplir esta tarea crítica-destructiva, la razón debe establecer sus propios límites y esto es llevado a cabo, según Marion, aceptando un enunciado “dogmático” respecto de su naturaleza y sus capacidades, que la circunscribe a un ámbito acotado.⁵⁴

3) El tercer argumento destaca las características de nuestro tiempo nihilista, posterior a la “muerte de Dios”. En los tiempos postmetafísicos, es necesario tener fe en la razón, pues la razón ya no puede autofundarse según el procedimiento metafísico ontoteológico de la *causa sui*. Hay que sostener la racionalidad en el deseo de racionalidad.

[...] La razón supone que tengamos fe en ella. El irracionalismo más amenazante no viene de la creencia, sino de la falta de creencia y confianza, esto es, de la falta de fe en la racionalidad misma, su poder y, sobre todo, su legitimidad.⁵⁵

Ahora bien, Marion es enfático al aclarar su posición:

la cuestión de la relación entre fe y razón no concierne a la apologética, pues no se limita a la defensa de los derechos de la fe [...], ella concierne igualmente a la defensa de los derechos de la racionalidad (a no abandonar campos enteros de lo pensable).⁵⁶

Se trata, pues, de reflexionar sobre una distinción que, en primer lugar, perjudica a la “razón filosófica” antes que a la teológica. En palabras de Lévinas: “...la relación entre religión y razón no es un problema de la filosofía de la religión, es la filosofía misma”.⁵⁷ Es necesario reabrir el expediente de la secularización, repensar los términos en los que se quitan los fueros a la religión no para devolvérselos, sino para reflexionar respecto de cómo esto afecta a la distinción entre fe y razón. Esto es fundamental porque lo que está en juego es el alcance mismo de la filosofía y su

⁵³ Cfr. *idem*.

⁵⁴ Cfr. *idem*.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 10.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 10-11.

⁵⁷ LÉVINAS, Emmanuel, *Notes philosophiques diverses* en LÉVINAS, Emmanuel, *Œuvres complètes. Tome 1. Carnets de captivité et autres inédites*, Paris, Grasset, 2009, p. 287.

racionalidad. Es importante tener en cuenta este punto porque Marion propone un proyecto filosófico, una “vía fenomenológica”, que puede sostenerse con independencia de una confirmación teológica.

Marion destaca que nuestro tiempo post-ontoteológico permite impugnar las opciones que presenta la metafísica respecto de la relación entre fe y razón, y considerar una nueva. Para la metafísica se da una anterioridad determinante de la razón bajo dos modalidades: 1) La razón es condición negativa de la fe. La fe se opone a la razón, y ésta aparece cuando la razón no puede acceder a lo que la fe tiene por verdadero. 2) La razón es condición positiva de la fe. La fe aumenta si se apoya en un conocimiento obtenido por la razón.⁵⁸

Frente a estas dos opciones debe reintroducirse la vía agustiniana:

[...] la comprensión es la recompensa de la fe. No busques, pues, comprender para creer, sino cree para comprender, porque, *si no creéis, no entenderéis* [*Ergo noli quaerere intellegere ut credas, sed crede ut intellegas; quoniam nisi credideritis, non intellegetis*].⁵⁹

Nuestra contemporaneidad, nuestro tiempo que ya no admite un principio o *arché* que sirva de fundamento ontoteológico, demanda pues una inversión de la relación: la razón ya no puede ser fundante, la fe debe actuar como su condición de posibilidad. Para ver es necesario primero creer. Pero, si esto es así, ¿cómo puede evitarse caer en un fanatismo que tenga por verdadero lo que imagina? Marion responde que la solución está en la fenomenología y su mención intencional. El objetivo tiene que ser siempre encontrar la o las significaciones correctas, que permitan dar cuenta de todos los escorzos dados. Puede ocurrir que en algún caso tengamos que contentarnos con encontrar la significación menos inapropiada. Y puede suceder también que la significación apropiada permanezca indeterminada. Ante estos casos podemos constatar el procedimiento propio de la fe: ante la falta de evidencia, la fe “inventa” significaciones provisorias.⁶⁰ Marion afirma que, en este sentido, la fe es la condición de fenomenalización de los fenómenos más decisivos:

⁵⁸ Cfr. MARION, Jean-Luc, *Le croire pour le voir*, p. 11.

⁵⁹ *In Evangelium Ionnis Tractatus centum viginti quatuor*, XXIX, 6.

⁶⁰ Cfr. MARION, Jean-Luc, *Le croire pour le voir*, pp. 12-13.

¿Cuáles? Justamente aquellos que nos parecen más extraños, en tanto que nos afectan de manera más cercana: aquellos que Pascal asignaba al tercer orden, al orden invisible a los dos primeros (los cuerpos del mundo y el poder que los rige, las verdades intelectuales del espíritu que conoce y el reino de las ciencias, de las esencias), al orden del “corazón”, de la caridad y la santidad. En este orden, sólo vemos si disponemos de la única significación apropiada, la caridad misma. Y sólo disponemos de ella si accedemos a ella tal como ella se da, por la fe. Para ver es necesario creer, pero al creer hacemos una obra de razón; de una “gran razón” (Nietzsche), es cierto, y por tanto, mucho más racional.⁶¹

La caridad, el amor provee pues la hermenéutica adecuada para los fenómenos más importantes, aquellos que le dan sentido a nuestra existencia. Pero, estos fenómenos permanecen inaccesibles sin una ampliación de la razón que incluya la lógica del corazón.

En el primer capítulo de *Le croire pour le voir*, Marion se detiene en otros aspectos del vínculo entre fe y razón que tornan inoperante la separación metafísica. En primer lugar, Marion destaca como en la actualidad, el argumento de autoridad se encuentra del lado de la ciencia. En este sentido, puede afirmarse que la ciencia es el objeto de una fe “inquebrantable”. Ciertamente, en los tiempos de la tecnociencia la última palabra la tiene el científico o el técnico.⁶²

⁶¹ *Ibid.*, p. 13. En este sentido, de algún modo, Marion responde a la objeción planteada por José Daniel López respecto de la necesidad de una “reducción teológica”, pues admite una instancia de fe previa a la del amor. En la entrevista para la revista *La Philosophoire*, Marion reconoce expresamente esta necesidad previa de fe –aunque no en un sentido estrictamente religioso, sino amplio–: “Por muchas razones, para amar, es necesaria la fe [...] El amor se exime de la garantía racional. Entonces, le es necesaria la fe”. MARION, Jean-Luc, “Entretien avec Jean-Luc Marion. Vincent Citot et Pierre Godot”, pp. 12-13. López sostiene que la Revelación no puede acontecer sólo bajo una reducción fenomenológica, sino que es necesaria una reducción teológica, pues, para que la Revelación se fenomenalice es necesario, no solo el amor (como según López, parece sostener Marion), sino también la fe. “Aun con muchas precauciones, Marion tiende a identificar la fenomenalidad del fenómeno erótico con el de revelación [...] la fenomenología del amor culmina en la fenomenalización de Dios –lo que coincide con la Revelación de Dios como amor–”. LÓPEZ, José Daniel, “Reducción fenomenológica y reducción teológica” en ROGGERO, Jorge Luis (ed), *Jean-Luc Marion: límites y posibilidades de la Filosofía y de la Teología*, Buenos Aires, SB Editorial, 2017, pp. 61-62. Sin embargo –objeta López–, si la fenomenicidad de la Revelación responde a las mismas reglas que la fenomenicidad de todos los fenómenos, se pierde su especificidad: “...en lo referido a la Revelación, una fenomenología del amor debe completarse con una fenomenología de la fe”. *Ibid.*, p. 63. Marion podría responder que si esa especificidad se reduce a la necesidad de una fe para acceder al amor, ese sería un requisito para todos los fenómenos. Ahora bien, ciertamente no es lo mismo una noción amplia de fe que la fe concreta en el ámbito religioso, que consiste en un creer en los contenidos de la Revelación.

⁶² Cfr. MARION, Jean-Luc, *Le croire pour le voir*, p. 17. Esto se observa en el ámbito de las ciencias exactas y la medicina, pero también en el desplazamiento de la política por parte de la mera administración económica, que se guía por la lógica del mercado. En *La rigueur des choses*, Marion destaca como en tiempos del nihilismo, no se puede evitar sospechar de los financistas y el poder económico que ejercer el verdadero poder de modo oculto (aunque solo sea para correr detrás de sus mecanismos de desregulación). Cfr. MARION, Jean-Luc, *La rigueur des choses*, p. 267. Asimismo, Marion critica severamente las consecuencias del estrechamiento de la racionalidad en el ámbito del

Ahora bien, esta fe en la razón científica debería llevarnos a reflexionar sobre la fragilidad de la oposición entre fe y razón. La razón científica se construye acotando el campo de acción de la racionalidad. Esto conduce a dos peligros: 1) reducir la experiencia únicamente a la de fenómenos objetivables y 2) ignorar la carne.⁶³ Es necesario hacer lugar a la “gran razón”. Marion cita a Nietzsche:

Dices “yo” y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa más grande aún, en la que tú no quieres creer, tu carne y su gran razón [*dein Leib und seine grosse Vernunft*]: ésa no dice “yo”, pero hace “yo”.⁶⁴

La carne nos da acceso a la “gran razón” al afectarse por el dolor, la alegría, el deseo, el amor, antes de decir “yo”. La racionalidad científica nos muestra objetos, fenómenos puestos a distancia, pero nada nos dice de la inmediatez en la que nos experimentamos a nosotros mismos. La carne nos da acceso a fenómenos que sobrepasan la racionalidad objetivante porque nos involucran en primera persona. Por este motivo es necesario practicar una “razón más grande”. ¿Quiénes debería practicarla?

Respuesta: todos aquellos para los que la humanidad del ser humano, la naturaleza de la naturaleza, la justicia de la ciudad y la verdad del conocimiento permanezcan como exigencias absolutas.⁶⁵

mercado y la economía capitalista: “Efectivamente, estamos, de modo paradójico, en una sociedad muy irracional. El caso más flagrante es el de la irracionalidad de la economía en marcha: la que presuntamente ofrece el *nec plus ultra* de la autorregulación, no cesa de contradecir los criterios técnicos a través de las pasiones del consumismo en régimen de normalidad y a través de la pasión de acumular en régimen de especulación. Pero tomemos una situación que no sea la de la crisis financiera, la situación de una economía capitalista desarrollada y estable: el mercado, para fomentar el consumo, por tanto, la creencia, debe no solamente producir los objetos técnicos más racionales, sino sobre todo transformarlos en objetos de deseo. Al fin y al cabo, la *inutilidad* irracional del deseo deviene el verdadero motor de la creencia [...] Se trata de vender autos a gente que no los necesita [...] ¿Qué se vende en realidad? La objetivación de un fantasma, un objeto brillante del deseo. Así, la irracionalidad del consumidor suscita y mantiene la producción y la venta de un producto racional. Esta contradicción, intrínseca a la economía moderna, aparece muy claramente en la superposición de dos determinaciones que atraviesan el objeto técnico vendido: por un lado, la técnica de la racionalidad en su concepto y en su producción, por el otro, la necesidad, por tanto, también el fantasma del consumidor, que obedece a la lógica del deseo. Entre los dos surge una contradicción interna a la racionalidad del mercado, contradicción mucho más fuertes que sus contradicciones puramente económicas. Aquí hay un caso en el que la estrechez de nuestra definición de racionalidad, provoca la irracionalidad y, por tanto, a la larga, la violencia”. *Ibid.*, pp. 156-157.

⁶³ Cfr. MARION, Jean-Luc, *Le croire pour le voir*, p. 25.

⁶⁴ KSA IV, p. 39.

⁶⁵ MARION, Jean-Luc, *Le croire pour le voir*, p. 24.

La ampliación de la racionalidad y la reivindicación de una fe que actúa como condición de posibilidad no buscan dar razón a todas las cosas, sino únicamente dar razón de la racionalidad. Se trata de darle su razón a la razón que no puede estar fundada en su modalidad objetivante, sino que requiere advertir una instancia anterior, que también responde a una racionalidad y que es capaz de dar sentido a los fenómenos que conciernen directamente a nuestra existencia.

Por este motivo, como ya hemos afirmado, Falque se equivoca al sostener que en la fenomenología de la donación se da una “apologética de la razón teológica”, porque en ella no se abandona el campo filosófico, sino que se lo amplía. Puede responderse a Bassas que la elección del intercambio con la teología radica precisamente en la necesidad de revitalizar una filosofía que se encuentra “moribunda” porque se ve incapacitada de dar cuenta de buena parte de la fenomenicidad. Esta incapacidad es consecuencia de una concepción estrecha de la racionalidad que debe ser ampliada. Para lograr esta ampliación es necesario reabrir el diálogo con la teología que la modernidad había dado por concluido y evaluar filosóficamente los términos en que se delimitó la frontera entre fe y razón.

Y, finalmente, para responder a la última objeción de Bassas cabe destacar que el riesgo de una sumisión a la teología se ve neutralizado si se advierte que la relación no es solo de ida. Más allá de lo que el propio Marion pueda o no afirmar, lo cierto es que subyace en toda su obra, aun en *Étant donné*, un movimiento de productivo intercambio de ida y vuelta entre filosofía y teología. Tomemos el ejemplo de la categoría de “fenómeno saturado” analizado en mi artículo anterior. En un primer momento es la teología que influye a la filosofía ayudándola a forjar una categoría a partir de un análisis del “milagro”, pero en una segunda instancia, esta categoría opera también con éxito en el campo de la teología colaborando en el estudio de objetos teológicos (la oración, la santidad, la eucaristía, el sacramento). La “vía fenomenológica” marioniana constituye una vía autónoma que permite una lectura de la propuesta de Marion en términos estrictamente filosóficos, más allá de que esta posibilidad ciertamente no invalida otras lecturas posibles.

BIBLOGRAFÍA

- AGUSTÍN DE HIPONA, S. *Aurelii Augustini Opera Omnia: Patrologiae Latinae Elenchus: PL XXXV. In Evangelium Ionnis Tractatus centum viginti quatuor*, http://www.augustinus.it/latino/commento_vsg/index.htm, visitado el 05/05/2019.
- BASSAS VILA, Javier, "El 'lenguaje saturado' de Jean-Luc Marion, ¿de la fenomenología a la política?" en ROGGERO, Jorge Luis, *Jean-Luc Marion. Límites y posibilidades de la Filosofía y de la Teología*, Buenos Aires, SB, 2017, pp. 211-226.
- BENOIST, Jocelyn, *L'idée de phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 2001
- FALQUE, Emmanuel, *Passer le Rubicon. Philosophie et Théologie : essai sur les frontières*, Bruxelles, Lessius, 2013.
- FALQUE, Emmanuel, *Le combat amoureux. Disputes phénoménologiques et théologiques*, Paris, Hermann, 2014.
- GSCHWANDTNER, Christina, *Postmodern Apologetics. Arguments for God in Contemporary Philosophy*, New York, Fordham University Press, 2013.
- HUSSERL, Edmund. *Husserliana. Gesammelte Werke. Band XLII. Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908- 1937)*, Dordrecht, Springer, 2014 (Hua XLII).
- JANICAUD, Dominique, *La phénoménologie dans tous ces états*, Paris, Gallimard, 2009.
- LÉVINAS, Emmanuel, *Œuvres complètes. Tome 1. Carnets de captivité et autres inédites*, Paris, Grasset, 2009.
- LÓPEZ, José Daniel, "Reducción fenomenológica y reducción teológica" en ROGGERO, Jorge Luis (ed), *Jean-Luc Marion: límites y posibilidades de la Filosofía y de la Teología*, Buenos Aires, SB Editorial, 2017, pp. 57-67.
- LÖWITH, Karl, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart, Kohlhammer, 1953.
- MARION, Jean-Luc et de BENOIST, Alain, *Avec ou sans Dieu ?* Paris, Beauchesne, 1970.
- MARION, Jean-Luc, *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, 1982.
- MARION, Jean-Luc, *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie cartésienne*, Paris, PUF, 1986.
- MARION, Jean-Luc, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, 1989.
- MARION, Jean-Luc, "Réponses à quelques questions", *Revue de Métaphysique et de Morale*. "À propos de Réduction et donation de Jean-Luc Marion", 96, 1 (1991), pp. 65-76.
- MARION, Jean-Luc, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, seconde édition corrigée, Paris, PUF, 1998.
- MARION, Jean-Luc, "Entretien avec Jean-Luc Marion. Vincent Citot et Pierre Godot", *Le Philosophoire*, numéro 11 "L'amour" (2005), pp. 5-22.
- MARION, Jean-Luc, *Le visible et le révélé*, Paris, Cerf, 2005.
- MARION, Jean-Luc, "Prólogo a la edición española" en MARION, Jean-Luc, *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, trad. J. Bassas Vila, Madrid, Síntesis, 2008.
- MARION, Jean-Luc, *Le croire pour le voir*, Paris, Communio Parole et silence, 2010.
- MARION, Jean-Luc, *La rigueur des choses. Entretiens avec Dan Arbib*, Paris, Flammarion, 2012.
- MARION, Jean-Luc, "Foi et raison. Jean-Luc Marion et Laurence Devillairs", *Études*, 2 (2014), pp. 67-76.

- MARION, Jean-Luc, “Doublar la métaphysique” en AA. VV., *Métaphysique et christianisme*, Paris, PUF, 2015.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Kritische Studienausgabe. Band IV. Also sprach Zarathustra I-IV* München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999 (KSA IV).
- PASCAL, Blaise, *Pensées*, Louis Lafume ed., Paris, Seuil, 1963.
- RICŒUR, Paul, *La critique et la conviction*, Paris, Hachette, 2002.
- ROGGERO, Jorge Luis, “La ‘dimensión religiosa’ de la fenomenología de la donación de J.-L. Marion”, *Éndoxa*, nro. 40 (2017), pp. 335-354.
- ROGGERO, Jorge Luis, “La función del arte en la fenomenología de la donación de J.-L. Marion”, *Investigaciones Fenomenológicas. Revista de la Sociedad Española de Fenomenología (SEFE)*, nro. 13 (2016), pp. 173-192.
- ROMANO, Claude, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 2010.
- SCANNONE, Juan Carlos, “Otro como sí mismo. El llamado y el responsorio según Jean-Luc Marion” en ROGGERO, Jorge Luis (ed.), *Jean-Luc Marion: límites y posibilidades de la Filosofía y de la Teología*, Buenos Aires, SB Editorial, 2017, pp. 41-55.