

# JEAN-LUC MARION ENTRE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA<sup>1</sup>

Nicola Reali

Pontificia Università Lateranense, Roma

Frente a la filosofía de Marion, que notoriamente posee una atención que no podemos considerar para nada ocasional hacia las cuestiones teológicas, la pregunta que frecuentemente los cultores de la disciplina teológica se ponen es la que concierne a las perspectivas que la fenomenología de Marion abre a la investigación teológica. En otras palabras, en la vertiente teológica parece prevalecer el deseo de entender cómo y en qué medida el pensamiento del filósofo francés puede fecundar la inteligencia crítica del misterio de la revelación cristiana, o bien si es necesario tomar distancias de él, declarando que no respeta algunos parámetros metodológicos considerados “indispensables” para el trabajo teológico. Puede agregarse que el requerimiento de comprender el nexo entre la fenomenología de Marion y la teología se encuentra tan acentuado que ni siquiera los filósofos se muestran extraños a ello: incluso ellos parecen estar interesados en entender cuánto del trabajo filosófico de Marion puede interesar a la teología y cuánto, por el contrario, resulte ajeno. Desde este punto de vista, el debate desencadenado por la denuncia dirigida a Marion, y a una buena parte de la filosofía francesa contemporánea, de haber imprimido un “giro teológico de la fenomenología francesa” constituye el ejemplo paradigmático.

De cualquier manera, más allá de las polémicas entre filósofos, a la interrogante respecto de las posibilidades abiertas al pensamiento teológico por parte de la fenomenología de Marion, pienso que debe darse una respuesta positiva: efectivamente, la fenomenología de la donación de Marion concede mucho a la teología y, por lo tanto, la tarea de intentar entender lo que el pensamiento de Marion ofrece a la misma puede y debe ser perseguido. Esta respuesta, que muy probablemente escandaliza más a los teólogos que a los filósofos, se basa en la simple constatación de que Marion, tematizando —como filósofo— la originalidad de la fenomenalidad de la Revelación lleva la atención sobre el dato originario de toda teología cristiana: la Revelación de Cristo que se da como evento que en la historia aparece con todo derecho de aparición y como fenómeno por excelencia. Tan es así, que a la luz de esta visibilidad no sólo “Dios mismo se ha revelado” (Rm 1,19), sino que cada cosa se ha vuelto visible de manera totalmente nueva. La fenomenología, entonces, concentrando su atención en el modo a través del cual la apariencia, sea sensible o intelectual, puede dar lugar a la manifestación de la cosa misma (ya sea en la modalidad de lo verdadero como en la de lo falso, igualmente determinante), reencuentra la “cuestión” que la teología constantemente, si bien desde puntos de vista disciplinariamente distintos, no puede evitar: el hecho, el evento, en el cual Dios, a partir de Su automanifestación, se ha fenomenalizado en la historia en una modalidad que, a pesar de ser totalmente mundana, es irreductible a las demás formas de aparición mundana. En consecuencia, ¿por qué sentir como escandalosa la afirmación que considera insuficiente leer la fenomenalidad de la Revelación a partir de criterios “solamente” mundanos (ya sean metafísicos, trascendentales, hermenéuticos, etcétera.)? Ciertamente, estos últimos no pierden validez, y a la luz de la Revelación adquieren una nueva identidad, pero ¿pueden *a priori* trazar el límite más allá del cual la filosofía —si quiere ser útil a la teología— no puede ir?

Ahora bien, más allá de los distintos prejuicios o de las tomas de posición arbitrarias, quizás es imposible responder cumplidamente en esta sede a la pregunta puesta precedentemente; a pesar de ello la provocación que lanza vale para identificar el espacio dentro del cual la

fenomenología de Marion puede legítimamente ser tomada en consideración por parte de la teología. Esto —repito— puede y debe ser perseguido, aunque tal objetivo es alcanzable con la condición de que se mantenga abierto también lo “recíproco”, es decir, el reconocimiento de que las posibilidades abiertas a la teología desde la fenomenología van a la par con lo que la teología a su vez ofrece (o puede ofrecer) a la fenomenología.

Quizá, esta vez, los que se escandalizarán o se asombrarán serán más los filósofos que los teólogos; sin embargo, aun en este caso, el desdén o el asombro no deberían ser particularmente profundos, desde el momento que tal “recíproco” puede fácilmente documentarse en la historia del pensamiento filosófico y teológico. Por lo tanto, la fenomenología de Marion no es una excepción, es más, quizá se podría aventurar que el pensamiento de Marion reivindica él mismo este “recíproco” precisamente desde el interior de su fenomenología —por lo tanto, desde su ser filósofo.

Marion, en efecto, no busca una investigación filosófica capaz de intervenir con la teología por un interés, por así decir, “confesional”, como acontece, por ejemplo, cuando se pretende que un cristiano filósofo sea forzosamente también un filósofo cristiano. Igualmente, la simple constatación de que ambas disciplinas con frecuencia tematizan las mismas problemáticas (la historia, el tiempo, la libertad, etc.) si fuera asumida como criterio de la comparación filosofía/teología trazado por Marion, terminaría igualmente por no captar la intención profunda de su pensamiento. En Marion la cuestión es aún más radical: la filosofía (o mejor, la fenomenología) se desnaturalizaría si prejuiciosamente eliminara de su campo de investigación a los fenómenos revelados (no sólo aquellos genéricamente religiosos), y, al mismo tiempo, la teología no sería ella misma si no se confrontara con la fenomenología, es más, si no lo asumiera como su propio método. En este caso, entonces, lo “recíproco” mencionado líneas arriba sirve para identificar mejor lo que es un aspecto fundamental de la argumentación de Marion: el estar convencido de superar la estéril, y en definitiva, melancólica tentativa de releer las temáticas teológicas a la luz de esta o aquella filosofía, para apostar, al contrario, a identificar en el método fenomenológico mismo el espacio dentro del

cual los fenómenos revelados aparecen por derecho como pertenecientes al campo de la fenomenalidad así como cualquier otro fenómeno (lo que es más, tienen mayor derecho precisamente por ser revelados).

Lo que está en juego, por lo tanto, es la tensión en no contentarse con hablar filosóficamente de Dios, de Jesucristo o de la experiencia cristiana, sino en mostrar cómo metodológicamente es casi necesario hablar de Dios, de Jesucristo y de la experiencia cristiana, si es que no se quiere relegar a la fenomenología a un método que, como muchos otros en el transcurso de la modernidad (y de la posmodernidad), han aprioricamente establecido límites al campo de la fenomenalidad. Este reto está tan acentuado en Marion que cada palabra dedicada a Dios, a Jesucristo y a la experiencia cristiana, sería literalmente una palabra inútil, si no sirviera para poner en evidencia la cualidad de la apuesta por el método fenomenológico, que es, justamente, la de invertir la tradicional subordinación de la fenomenalidad a una comprensión *a priori* de la misma, para dejar que los fenómenos manifiesten —en su aparición— nada más que ellos mismos. En otros términos, que la aparición de los fenómenos sea una revelación, pero una revelación que no muestra nada más, que no nos abre a una exterioridad: una revelación que se abre a sí misma.

Lo que la teología pone a disposición de la fenomenología de Marion es, pues, extremadamente relevante: si, en efecto, uno de los pilares metodológicos de la filosofía de Marion es el esfuerzo por impedir cualquier re(con)ducción de los fenómenos a una condición de posibilidad antecedente a su aparición —porque de otro modo se produciría una comprensión de los fenómenos mismos a partir de algo distinto de su donación— se sigue que el fenómeno de la revelación (más precisamente los fenómenos revelados), mejor que cualquier otro fenómeno, se ofrecen —a la consideración del filósofo— como el dato más asombroso de esos fenómenos que, irreductibles a cualquier *a priori*, es necesario reconocer como *dones dados* no asimilables a ningún tipo de objetivación constituyente (ya sea de tipo conceptual que trascendental).

La teología, por tanto, como reflexión que encuentra en la autorrevelación de Dios su indiscutible punto de referencia, ofrece mucho a la fenomenología de la donación, desde el momento en que le pone

a disposición en la figura de Cristo —y especialmente en el sacramento de la eucaristía— lo que (para usar las palabras de Marion) puede ser llamada “la última/la extrema posibilidad de la fenomenología”<sup>2</sup> desde el momento que la fenomenalidad revelada satura tanto al horizonte mundano en que aparece como a la intencionalidad del hombre, permitiendo sin embargo reencontrar en su interior la auténtica caracterización del dinamismo libre de la “subjetividad” humana llamada a extenderse más allá de la determinación óptica de lo real.

El principio de la donación, teológicamente caracterizado, se vuelve de esta manera, para Marion, el elemento absolutamente imperdible de toda reflexión que quiera establecer una vía de salida de la modernidad, sin por ello quitar potencia al acto de la libertad humana. Esta última, en efecto, aparece como efectivamente autónoma, pero no en cuanto secularmente se cierra a la trascendencia, sino más bien porque pertenece a la lógica de la donación que sola puede volverla no captable por todo principio que intentara regular apriorísticamente su identidad.

La teología —repite— *como reflexión sobre el fenómeno de la autorrevelación de Dios*, ofrece entonces mucho, muchísimo a la fenomenología, porque ofrece lo que Marion —como lo hemos apenas recordado— no duda en definir la “última/la extrema posibilidad de la fenomenología”.

Esta última afirmación, que podría poner fin a esta breve contribución, desde el momento que parece alcanzar el resultado prefijado (mostrar que las posibilidades ofrecidas por la fenomenología a la teología van a la par con las que ofrece la teología a la fenomenología), debe ser todavía precisada, puesto que Marion mismo en el momento en que reconoce la fenomenalidad de la revelación como la extrema posibilidad de la fenomenología, se apresura en precisar que ello acontece —sin embargo— a partir de una neta distinción entre revelación como posibilidad y la Revelación como efectividad: “*por revelación, nosotros entendemos aquí un concepto estrictamente fenomenológico: una aparición puramente desde sí y a partir de sí, que no somete su posibilidad a ninguna determinación preliminar*”.<sup>3</sup>

Tal distinción, pienso yo, no nace sólo del escrúpulo metodológico del filósofo que no quiere (justamente) invadir de manera teatral un campo que no le compete, pero que tiene origen de una elección metodológica

muy clara y fuerte: *la de edificar el recorrido fenomenológico en la posibilidad opuesta a la efectividad*. Tal oposición es casi exigida por otro fundamento del método fenomenológico de Marion: la negación de cualquier forma de reducción ontológica del campo de la fenomenalidad.

Recordemos, en efecto, que para Marion, en la aguda y preciosísima confrontación que conduce con Heidegger, llega a rechazar radicalmente el proyecto heideggeriano de ver en la “fenomenología el método para la ontología”, ya que Heidegger —habiendo predeterminado la realidad de todos los fenómenos (incluso Dios) bajo la hipoteca del Ser— termina por pensarlos a partir del a priori del *Dasein* entendido como el ente en que le va no sólo su ser, sino el Ser en cuanto tal y su comprensión. Por tanto, ni siquiera el ser puede representar el horizonte dentro del cual pre-comprender la manifestación de los fenómenos, y esto exige la negación de toda indebida identificación fenomenológica entre el aparecer en cuanto tal y su determinación óptica, o sea, entre el aparecer y aquello que en él aparece. En efecto, para Marion rechazar el límite en el que cae el pensamiento de Heidegger es posible sólo sobre la base de una no equivalencia entre el aparecer y el contenido de la aparición. El aparecer es irreducible a toda significación formal unívoca, incluida la del ser, por tal motivo lo que representa la condición universal de todo fenómeno (el aparecer en cuanto tal) debe ser defendida de cualquier reducción parcial o regional. La intención de captar la aparición de los fenómenos significa, por tanto, para Marion, negar la reducción de los fenómenos a su efectividad óptica, porque en este caso el darse de los fenómenos presupondría siempre un horizonte de manifestación que recibe su donación.

Ello implicaría además que el yo, siendo impensable fuera de su propia caracterización óptica, tendría anticipadamente un conocimiento previo de este horizonte, en modo tal que la donación de los fenómenos podría ser siempre pensada a partir de esta —digámoslo así— “pre-comprensión” antropológica.

La respuesta que Heidegger introduce respecto de la aplicación del método fenomenológico a la cuestión ontológica no produce, pues, para Marion un resultado satisfactorio, y esta insuficiencia es particularmente evidente cuando se trata de pensar la cuestión de Dios. Para decirlo con

un slogan —que sin embargo es particularmente eficaz— pensar a Dios sobre el fondo del Ser conduce en todo los casos (tanto diciendo que Dios “es”, como diciendo que Dios “no es”) a hacer que Dios permanezca limitado y encerrado a priori en el horizonte del ser: si hay Dios, Él deberá forzosamente estar-ahí.

La manifestación de Dios, en consecuencia, debe ser declarada irreductible a la especificación óptica que posee, a la efectividad de su forma óptica. Tanto más esto —para Marion— es necesario desde el momento que la hipótesis contraria conduciría a una prejuiciada exclusión de la trascendencia teológica del fenómeno revelado, con la consiguiente re-proposición de las aporías heideggerianas a propósito de la relación filosofía/teología. Justamente, Heidegger (en la línea de Lutero) pensando a la teología no como “ciencia de Dios”, sino como “ciencia de la fe”<sup>4</sup>, define a la teología como una ciencia positiva como la química y la matemática, ya que su único interés es el *positum* de la *Christlichkeit*: la fe del hombre en el hecho óptico, factual, de la muerte de Jesús.

La vía de la efectividad —así como la recorre Heidegger— debe ser, entonces, descartada: “ninguna efectividad, ningún pasaje, sino una simple posibilidad: la posibilidad de lo imposible. Y esta posibilidad de lo imposible, que debe necesariamente darse, conserva así hasta el fondo también la posibilidad de no mostrarse, de no mostrar nada”<sup>5</sup>. Y precisamente sobre esta base se construye la posibilidad (perdonen el juego de palabras) de pensar a la revelación como “la extrema posibilidad de la fenomenología”.

Se nota, así, que esta lógica, la cual inspira el rechazo de la reducción ontológica, para Marion, debe ser llevada hasta el fondo, de tal manera que desarrolle metodológicamente la exacta inversión de los términos de Heidegger: ya no la efectividad en detrimento de la posibilidad, sino la posibilidad en detrimento de la efectividad.

Entonces la revelación, y consiguientemente la teología como reflexión respecto de ella, ofrece a la fenomenología la posibilidad extrema que debe ser reconocida como posibilidad de lo imposible. Podría decirse —quizá burdamente— que la revelación es, para utilizar otra categoría cara a Marion, acontecimiento, el acaecer de lo imposible, es lo imposible que se manifiesta. En consecuencia, considero que es improcedente leer en el

pensamiento de Marion la categoría de posibilidad de manera separada a la de acontecimiento.

A este punto —ya que la fenomenología ha reconocido en la revelación su extrema posibilidad— es que entra en escena el teólogo, el cual *no puede no* encontrar en la concreción del hecho de la revelación (por tanto en su efectividad) su punto de partida, desde el momento que —una vez que la revelación ha acontecido— el teólogo la estudia justamente partiendo de la forma fenoménica, efectiva, que ha asumido. Podría decirse, entonces, que lo que marca el límite de la investigación fenomenológica (pensar la posibilidad de lo imposible) constituye el punto de partida de la teología, sin embargo podría también decirse que la teología se configura como ciencia de la efectividad fenoménica de la forma de la revelación, la cual no tiene nada (o tiene poco) que ver con la fenomenología, desde el momento en que ésta toma en consideración a la revelación sólo como fenómeno posible: la efectividad de la revelación es asunto precisamente de lo que —podríamos decir de algún modo— está más allá del método fenomenológico: la teología.

Si esto es así, volviendo a la pregunta inicial de la que partimos, podemos decir que la recíproca “oferta” entre fenomenología y teología se encuentra con tener que hacer cuentas con una configuración de la relación entre efectividad/posibilidad, que seguramente libera a ambas disciplinas de las miles de aporías que se han acumulado en la historia de la metafísica moderna, aunque en mi opinión ha sido un poco avara respecto de la teología, ya que esta última —en el itinerario hasta aquí trazado— no aparece legitimada para afirmar el carácter de evento de la revelación. Dicho de otra manera, el método para alcanzar a establecer en el fenómeno de la revelación el acontecimiento de la posibilidad de lo imposible, no pertenece sólo a lo que una fenomenología (que piensa la donación de los fenómenos en la posibilidad opuesta a la efectividad) le reconoce, sino que pertenece también a la teología, la cual, precisamente porque parte de la efectividad de la revelación, halla en su acontecimiento el factor decisivo de su “comprensión” y —por tanto— de su relevancia para el saber humano en cuanto tal (o sea para la filosofía).

A mi juicio, es aquí donde se abre realmente el espacio de ese “recíproco” que evocábamos inicialmente: la teología debe realmente ser llamada por la fenomenología, desde el momento en que afirma concretamente que el evento indeducible de la revelación (lo imposible manifestado) puede correlacionarse efectivamente al hombre y al saber humano (filosófico). De modo que —y ésta es la provocación que yo quisiera lanzar el día de hoy— la teología ofrece mucho a la fenomenología: le ofrece —desde el interior del acontecimiento concreto de la revelación— la tarea de comprometerse en pensar la relación entre lo posible y la realidad efectiva (o, mejor, entre la posibilidad de lo imposible y la realidad efectiva). Dicho de otra manera, se trata de reconocer que la teología no es sólo eso que precede o sigue a la fenomenología, sino aquello que ofrece criterios e instrumentos para enunciar la cualidad del pensamiento (humano): la cualidad del pensamiento frente a una realidad que es siempre más grande que el pensamiento.

Es en este nivel, entonces, que una teología y una fenomenología —finalmente liberadas de la hipoteca metafísica— se reencuentran caminando juntas a lo largo del mismo recorrido (aunque desde perfiles distintos).

## Notas

<sup>1</sup>Este artículo fue presentado originalmente como Conferencia Magistral por invitación durante el Simposio Internacional “Jean-Luc Marion. El don de una tradición y un futuro para el pensamiento”, dentro del Coloquio de la Red de Estudios Cruzados sobre la Modernidad, realizado en Querétaro en noviembre de 2010, y ha sido modificado para esta publicación. Se prevé una publicación ulterior por parte de los organizadores de dicho Simposio.

<sup>2</sup>J-L. Marion, “Le phénomène saturé”, en M. Henry - P. Ricoeur - J-L. Marion - J-L. Chretien, *Phénoménologie et théologie*, Criterion, Paris, 1992, p. 128. A este respecto, *cfr.* J-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, (Épiméthée) P.U.F., Paris, 1997, pp. 325-335.

<sup>3</sup>*Ibid.*, p. 127.

<sup>4</sup>J-L. Marion, *Dieu sans l'être*, (Quadrige) P.U.F., Paris 1991, pp. 98-103.

<sup>5</sup>*Ibid.*, “L'événement, le phénomène et le révélé” en *Transversalité* 70 (1999), p. 13.