



Jean-Luc Marion y la teología. Pensar desde el amor*

Stéphane Vinolo^a

Pontificia Universidad Católica
del Ecuador, Ecuador
<http://orcid.org/0000-0002-3371-0805>

RECIBIDO: 01-11-17. APROBADO: 14-12-17

RESUMEN: La fenomenología de Jean-Luc Marion ha tenido un impacto mayor sobre la teología contemporánea. Más allá de la simple reconfiguración de los objetos tradicionales de la teología y de la manera según la cual podemos pensarlos, la obra de Marion nos impone repensar el mismo discurso de la teología, redefiniéndola en su relación con la filosofía y la metafísica constituida en onto-teo-logía. Al oponer la teología como discurso “sobre Dios” a la teología como discurso “a Dios”, se muestra que Marion supera esta oposición pensando la teología –con Pascal– como un discurso racional que se declara desde el punto de vista del amor.

PALABRAS CLAVE: Teología fundamental; Jean-Luc Marion; Pascal; performatividad; amor.

Jean-Luc Marion and Theology. Thinking from Love

ABSTRACT: The phenomenology of Jean-Luc Marion has had a leading impact on contemporary theology. Beyond the simple reconfiguration of the traditional objects of theology and the way in which we can think them, Marion’s work requires us to rethink the same discourse of theology, redefining it in its relation with philosophy and metaphysics constituted on onto-theo-logy. By opposing theology as a discourse “about God” to theology as a discourse “to God,” we can show that Marion overcomes this opposition thinking theology –with Pascal– as a rational discourse declared from the view of love.

KEY WORDS: Fundamental Theology; Jean-Luc Marion; Pascal; performativity; Love.

CÓMO CITAR:

Vinolo, Stéphane. “Jean-Luc Marion y la teología. Pensar desde el amor”. *Theologica Xaveriana* 186 (2018): 1-29. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx68-186.jmtpa>

Reconocimiento

Artículo fruto de la tesis doctoral en Teología, titulada “Jean-Luc Marion: Apologie de l’inexistence”, defendida el 19 de septiembre 2017 en la Universidad de Strasbourg (Francia).

* Artículo de reflexión.

^a Autor de correspondencia. Correo electrónico: svinolo@puce.edu.ec

Introducción

Para quien se mantiene informado sobre los grandes fenómenos mundiales no puede dejar de notar que la crisis es el concepto fundamental que se moviliza para explicarlos. Donde sea que miremos, la crisis nos rodea y afecta: crisis económica, crisis migratoria, crisis de la identidad, crisis climática, crisis de las vocaciones, crisis de la educación, crisis de los valores, crisis de la Iglesia; en todos los campos, la etiología más común de lo que nos sucede se expresa mediante el vocabulario de la crisis.

Como era de esperar, la teología no es excepción a este fenómeno. Dado que se ocupa de varios de los fenómenos descritos “en crisis” y que se inscribe plenamente en el mundo, no hay razón por la cual la teología no debería también someterse a la preocupación por su estado de crisis.

La crisis de la teología ha sido diagnosticada por varios teólogos y filósofos, a tal punto que en 2006 el teólogo canadiense Jean-Claude Petit llegó a cuestionarse por el porvenir de la teología¹. De la misma manera se podría afirmar que a lo largo del siglo XX las obras de Hans Urs von Balthasar², Karl Barth³ y Hans Küng⁴ –tal como podemos ver en algunos de los títulos de sus textos paradigmáticos– solo son respuestas a una profunda crisis de la teología y la Iglesia.

Podríamos caer en la tentación de explicar la crisis de la teología por razones externas a ella. Sería posible, por ejemplo, gracias a la sociología, establecer correlaciones entre la disminución de la práctica religiosa en Europa occidental y la crisis de la teología europea. Algunos vincularon la crisis de la teología a razones históricas. Al seguir a Hans Jonas, mostraron que los acontecimientos históricos del siglo XX complicaron radicalmente el pensar la teología después de la Segunda Guerra Mundial, dado que los campos de la muerte manifestaron la gran ausencia de Dios frente a la tragedia⁵.

Se podría también, desde la filosofía, poner a la teología en crisis con la declaración de la muerte de Dios en los textos de Nietzsche y con los filósofos de la sospecha.

En fin, es posible mostrar con Heidegger que la crisis de la teología proviene de un error conceptual fundamental que afecta su mismo objeto de estudio, y de manera más precisa, que surge de la confusión entre Dios y la posición de Dios; es decir, que

¹ Petit, “Quel avenir pour la théologie?”

² Von Balthasar, *Qu'est-ce que l'Église?*

³ Barth, *L'Église en péril*.

⁴ Küng, *Peut-on encore sauver l'Église?*

⁵ Jonas, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*.

las razones de la crisis de la teología yacen en la falta de distinción establecida por los autores entre la teología y la teiología⁶.

Sin embargo, dos razones por lo menos nos impiden pensar, en teología, una crisis cuya causalidad se encuentre fuera de esta. Primero, porque cada vez que vinculamos la crisis de la teología con factores externos o con disciplinas externas, la definimos de manera implícita, sin haberlo justificado de manera clara y precisa. Decir, por ejemplo, que la crisis de la teología proviene de la disminución de la práctica religiosa en Europa occidental es afirmar de manera indirecta que el objeto de la teología es la fe o la práctica religiosa⁷, lo que no debería poder hacerse sin explicitarlo y explicarlo. De la misma manera, asumir que la crisis de la teología proviene de la dificultad de pensar a Dios después de Auschwitz, supone que es papel de la teología pensar a Dios y conocerle⁸, lo que una vez más merecería una argumentación detallada.

Toda vinculación de la crisis de la teología con factores externos se enfrenta entonces al obstáculo de su misma definición, por lo que no podemos hablar de crisis de la teología sin precisar y aclarar el alcance, así como los límites de la misma teología. Un segundo argumento, más importante, permite cuestionar la crisis de la teología desde su interior. Aunque aceptásemos que muchas disciplinas académicas están en crisis, esto afectaría de manera diferente la teología pues para ella la crisis no es algo negativo que la desestabiliza, sino su misma razón de ser.

En el texto de Juan, la misma acción de Cristo en este mundo se manifiesta y se piensa según la modalidad de la crisis; más aún, como la verdadera crisis: “Vosotros juzgáis (*krinetê*) según la carne; yo no juzgo (*krinô*) a nadie; y si juzgo, mi juicio es verdadero (*hê emê crisis alêthinê estin*), porque no estoy yo solo, sino yo y el que me ha enviado.”⁹

De la misma manera, la etimología de la palabra crisis (el griego *krinein*, que significa a la vez juzgar, separar, dividir, escoger) nos recuerda que el juicio de Salomón

⁶ Capelle-Dumont, *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*. Entendemos por teiología el discurso acerca del ente supremo, que no necesariamente se asemeja con Dios: “Aristóteles llama a la ciencia, caracterizada por él como aquella que contempla lo ente en cuanto ente, filosofía primera. Pero esta no solo considera lo ente en su entidad, sino que también considera a eso ente, que corresponde puramente a la entidad, como ente supremo. Esto ente, *to theion*, lo divino (*das Göttliche*), también es llamado ‘el ser’ en una curiosa ambigüedad. La filosofía primera es también, como ontología, la teología de lo verdaderamente ente. Sería más exacto llamarla teiología. La ciencia de lo ente como tal es, en sí, onto-teológica” (Heidegger, *Caminos de bosque* §179, 146).

⁷ “La teología es la ciencia de lo que se desvela en la fe, es decir, de lo creído” (ídem, “Fenomenología y teología” §55, 57).

⁸ Ver a Tresmontant, *Essai sur la connaissance de Dieu*.

⁹ Jn 8,15-16, citado por Marion, *Brève apologie pour un moment catholique*, 33.

es una crisis, así como el Juicio Final. Por esto, si la presencia de Cristo y muchas de las manifestaciones del amor divino en el mundo se dan según el vocabulario de la crisis, no es de sorprenderse que la teología esté en crisis de manera perpetua¹⁰, pues se podría afirmar que la teología no es un pensamiento en crisis, sino una de las modalidades de la crisis del pensamiento, tal como se definió en la larga historia de la metafísica griega.

El mismo hecho de que exista un vínculo fundamental entre la teología y la crisis nos obliga –con Jean-Luc Marion– a repensar lo que podría ser hoy un discurso teológico, es decir, un discurso que lejos de querer salir de la crisis asuma al contrario la crisis del discurso como misma identidad de su única posibilidad teológica. El reto de la teología, tal como la piensa Marion, se refleja en su misma etimología.

Por un lado, la teología no puede contentarse con ser una *teo*-logía, es decir, un discurso que se focalice sobre Dios, olvidando la racionalidad y la lógica que le impone el *logos* que también la define. Por otro lado, tampoco puede ser simplemente una *teo*-logía, es decir, un discurso racional que se defina según la modalidad griega del *logos*, olvidando que la especificidad de su objeto –*theos*– le impone repensar el tipo de *logos* que se le aplica. Es entonces una nueva definición de la teología que podemos pensar con la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion.

La teología como discurso acerca de Dios

Para entender la supuesta crisis de la teología y acercarnos a lo podría ser hoy en día un discurso teológico, partamos del anuncio alemán de la muerte de Dios, pues podemos pensar legítimamente que este tuvo un impacto devastador sobre la teología. La muerte de Dios presenta una paradoja que a partir de 1977 Marion señaló en múltiples ocasiones¹¹.

Por un lado, la muerte de Dios puede ser interpretada –y lo ha sido por muchos filósofos– como un triunfo del ateísmo y, por tanto, como una anulación de la misma posibilidad del discurso teológico. Si Dios ha muerto, ¿para qué seguir hablando de él? ¿Por qué mejor no deshacernos de este concepto que oscurece la filosofía y que desde la *Metafísica* de Aristóteles complica la ontología haciendo de esta una ontoteología?¹². Sin embargo, cabe notar que –como mínimo– para una religión, la muerte de Dios no se confunde con su desaparición, sino al contrario, con su plena revelación.

¹⁰ En su último libro, Marion muestra cómo nuestra sociedad, incapaz de decidir, de separar y de precisar, no está en crisis sino en decadencia. Por lo que nos falta hoy para salir de la decadencia es paradójicamente una crisis (Marion, *Brève apologie pour un moment catholique*).

¹¹ Ídem, *El ídolo y la distancia. Cinco estudios*.

¹² La larga historia de la constitución onto-teológica de la metafísica ha sido analizada y aclarada de manera muy precisa por Courtine, *Inventio analogiae: métaphysique et ontothéologie*.

Con Marion, los ateos estarán felices de aprender que el cristianismo no les esperó para pensar que Dios pueda experimentar la muerte. Sin confundir la “muerte de Dios” con el acontecimiento de la cruz, no podemos dejar de notar que, para el cristianismo, la muerte de Dios es a la vez su revelación. Por ello, la problemática de la muerte de Dios no cierra la cuestión de Dios, anulando el discurso teológico, sino que, tal vez, al contrario, la abre nuevamente, no tanto como pregunta que nosotros le dirigimos, sino como pregunta que él nos hace: “...lo que [...] se denomina ‘muerte de Dios’, no significa que Dios quede fuera de juego, sino que indica el rostro *moderno* de su fidelidad insistente y eterna”¹³.

Con el fin de entender la ambivalencia de la muerte de Dios es necesario preguntarnos: ¿Quién muere cuando Dios muere? ¿De qué Dios nos habla Nietzsche cuando declara su muerte? Si hablamos del Dios de los cristianos, la muerte no puede afectarle, dado que Dios el Padre no experimentó la muerte, y porque si llegase a morir es la misma divinidad de este Dios la que debería ser cuestionada, más que su muerte: “Eso quiere decir que la ‘muerte de Dios’ enuncia una contradicción: lo que muere no tiene ningún derecho a pretenderse, ni siquiera cuando vivía ‘Dios’”¹⁴.

La muerte de Dios es así un enunciado contradictorio que nos impone cuestionar el tipo de discurso que sigue siendo posible en su campo, más que poner en crisis a la teología.

Cuando el ateísmo afirma la no-existencia de Dios lo hace basándose en un concepto de Dios, es decir –tal como lo escribe Marion–, en un “Dios”¹⁵. Demostrar que Dios no existe es atribuirle primero ciertas características cuya existencia se refuta en un segundo momento. Por ejemplo, cuando el ateísmo niega la existencia de Dios puede estar diciendo que Dios no existe en cuanto causa primera –*causa sui*–, porque no es satisfactorio intelectualmente pensar una causa que sea causa de ella misma; o tal vez quiera decir que Dios no existe en cuanto es omnipotente y bueno, porque de hecho tolera la existencia del mal en el mundo¹⁶.

Cada demostración se fundamenta en un concepto que caracteriza a Dios. Consecuentemente, si son perfectas en cuanto demostraciones, no demuestran tanto la no-existencia de Dios como la no-existencia del concepto de Dios que comenzaron a forjar:

¹³ Marion, *El ídolo y la distancia. Cinco estudios*, 11 (subrayado por Marion).

¹⁴ *Ibíd.*, 15.

¹⁵ Por “Dios”, cercado por comillas, Marion entiende el concepto de Dios, es decir a Dios tal como se lo puede representar un entendimiento humano que lo encierra y lo limita dentro de los límites de un concepto.

¹⁶ Moreau, *Foi en Dieu et théodicées*.

Para establecer un ateísmo en el sentido moderno del término, es decir, una doctrina que niega la existencia a todo “ser supremo” (o equivalente), se requiere una demostración, una demostración rigurosa. Se requiere por tanto un pensamiento coercitivo por medio de conceptos.¹⁷

Ahora bien, dado que la demostración se aplica a un concepto –tal como debe hacerlo cualquier demostración–, todo ateísmo va tan lejos como el concepto de Dios que comenzó por darse; la demostración, en su racionalidad conceptual, “vale –en su conclusión de exclusión– lo que vale el concepto de ‘Dios’ que la sostiene”¹⁸. Por el simple hecho de ser totalmente racional y de darse bajo la modalidad de demostraciones fundamentadas en conceptos, todo ateísmo no es más que un regionalismo: “El ateísmo conceptual se vuelve riguroso a condición de quedar como regional”¹⁹.

Los ateos demuestran entonces la no-existencia de un Dios que ellos mismos definieron desde un principio, pero ¿cómo asegurarse que la definición de Dios escogida con el fin de construir la refutación es la adecuada? ¿Cómo saber que el *logos* de la demostración se aplica al *theos*? Así, los ateos confunden a Dios con el concepto de Dios, cuando la fenomenología de la donación de Marion intenta, al contrario, mostrar que Dios, en cuanto se da –es decir, en cuanto es indiferente al ser y al conocer– excede todo lo que podamos conocer de él.

En efecto, si no hacemos del don un simple proceso recíproco de intercambio²⁰ sino un verdadero don, lo dado se da incondicionalmente, fuera de toda condición de posibilidad que le impone un sujeto, siempre en exceso, por encima de estas. Dios, entonces, no puede ser un concepto, ni un fenómeno que nosotros constituimos a nuestra medida (tal como sucede con la reducción del aparecer al orden y a la medida en Descartes, al marco de las condiciones *a priori* de la intuición en Kant, a la objetualidad en Husserl, o al horizonte del ser en Heidegger²¹), sino un fenómeno saturado, que se impone a nosotros más allá de lo que podemos recibir de lo que se da en él²².

¹⁷ Marion, *El ídolo y la distancia. Cinco estudios*, 16.

¹⁸ *Ibid.*, 16.

¹⁹ *Ibid.*, 16.

²⁰ Vinolo, “Epistemología de la reciprocidad. Lo que las relaciones sociales no pueden mostrar”.

²¹ *Ídem*, “Jean-Luc Marion: escribir la ausencia. El giro teológico como porvenir de la filosofía”.

²² *Ídem*, *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Recordemos que, para Marion, en esta obra, los fenómenos de revelación (de los cuales la revelación de Cristo es uno de los posibles) se caracterizan por manifestar las cuatro modalidades de la saturación de los fenómenos. La revelación de Cristo satura la cantidad en lo que “el fenómeno de Cristo se da intuitivamente como un acontecimiento” (381); satura la cualidad porque “sobrepasa lo que la mirada fenomenológica puede soportar” (382); satura la relación, y por lo tanto la carne, puesto que “solo la carne sufre, muere y puede pues vivir” (384); en fin, satura también la rúbrica kantiana de la modalidad ya que “a título de ícono, me mira de tal modo que soy yo el constituido por él como su testigo...” (385).

Entonces, si queremos alcanzar a Dios y no limitarnos a una idolatría que lo reduce a la representación que somos capaces de forjar de él, se debe asumir que Dios no se puede asemejar a un concepto del entendimiento humano.

El problema de la teología se redobla, dado que este regionalismo no es el único hecho de los ateos. Lo encontramos también en textos que pertenecen plenamente a la teología, de manera paradigmática en los textos de uno de sus máximos representantes: el mismo Tomás de Aquino. Conocemos su demostración de la existencia de Dios mediante las cinco vías²³, más es necesario preguntarse si él demuestra la existencia de Dios o la de cierto concepto que caracterizamos nosotros como Dios.

La primera vía, por ejemplo, llega a la siguiente conclusión: “Ahora bien, o este motor se mueve o no. Si no se mueve, tenemos lo intentado, es decir, que hay necesariamente un motor inmóvil. Y a este llamamos Dios”²⁴. La segunda demuestra la necesidad de la existencia de una causa primera: “Luego debe existir un ‘primer motor separado absolutamente inmóvil’, que es Dios”²⁵. La tercera establece: “Luego debe suponerse que ‘existe la primera causa eficiente’, que es Dios”²⁶. La cuarta reposa sobre la necesidad de la existencia de un ente supremo y afirma: “...se deduce, en última instancia, que existe algo que es ser en sumo grado, que llamamos Dios”²⁷. Finalmente, la quinta demuestra que “debe existir ‘alguien por cuya providencia es el mundo gobernado’. Y a este tal llamamos Dios”²⁸.

Entendemos la lógica de Tomás, pero también las dificultades de su demostración. En ninguna de esas cinco ocasiones se demostró la existencia de Dios, sino la de un concepto del cual Tomás afirma que es una de las características de Dios. La demostración es la de un concepto, que en un segundo momento está vinculado con Dios. El problema está claramente marcado por el hecho de que en los cinco casos Tomás añade en su conclusión “es Dios” o “le llamamos Dios”, lo que vincula a dicho concepto con Dios.

Sin embargo, nunca queda demostrado, ni en las comprobaciones más finas, cómo estos conceptos están vinculados a Dios fuera de una pura relación lingüística, es decir, conceptual. Según Marion²⁹, es de notar que—incluso en los textos más teológicos

²³ De Aquino, *Suma contra los gentiles*, I, 13, 119-129.

²⁴ *Ibíd.*

²⁵ *Ibíd.*, 127.

²⁶ *Ibíd.*, 128.

²⁷ *Ibíd.*

²⁸ *Ibíd.*, 129.

²⁹ La posición de Marion sobre la inscripción de Tomás en la ontoteología ha evolucionado. Si bien en 1982, *Dios sin el ser* inscribía a Tomás entre los autores que piensan a Dios como ente supremo, en 1994

de Tomás— permanece la siguiente pregunta: “¿Quién enuncia la equivalencia entre el término último en el que desemboca la demostración y, por tanto, el discurso racional, y el Dios que ‘todos’ reconocen en él?”³⁰ La demostración, por muy perfecta que sea, nunca explica en qué medida el demostrar, por ejemplo, la necesidad de la existencia de una primera causa eficiente demuestra la necesidad de la existencia de Dios³¹.

Tanto los ateos como algunos de los teólogos más importantes caen de manera simétrica en la misma dificultad: la de pensar a Dios mediante un concepto, sin poder asegurar que el “Dios” sobre el cual hacen jugar la racionalidad de sus demostraciones (ya sean positivas o negativas) puede asemejarse a Dios. En el ateísmo como en la metafísica que fundamenta una gran parte de la teología:

...la cuestión de la existencia de Dios no se plantea tanto antes de la prueba, como a su término; cuando ya no se trata solamente de establecer que algún concepto pueda nombrarse como *Dios*, ni de que cierto ente movilice este nombre, sino cuando se trata de establecer más radicalmente que este concepto o este ente coinciden con Dios mismo.³²

Cualquier teología que se piense como un discurso acerca de Dios se enfrenta entonces al problema clásico de la garantía externa³³, pues siempre debería mostrar —antes incluso de comenzar a hablar— que el concepto de “Dios” es Dios.

No obstante, los teólogos que se inscriben en la historia de la metafísica no vinculan a Dios con ciertos conceptos de manera arbitraria. Cada determinación de Dios responde a una larga tradición de interpretación, cuyas raíces podemos encontrar como mínimo en la *Metafísica* de Aristóteles. Paul Aubenque nos enseñó —en un estudio clásico³⁴— que en *Metafísica* hay una dificultad fundamental en articular el libro Γ y el libro Λ , pues el primero estipula el carácter ontológico³⁵ de la metafísica, y el segundo insiste sobre su carácter teológico³⁶.

y 1995, Marion afirmó que Tomás “no ha identificado la cuestión de Dios, ni la cuestión de sus nombres, con el ser” (Marion, *Dios sin el ser*, 13).

³⁰ Ídem, *El ídolo y la distancia. Cinco estudios*, 23.

³¹ Es en esta posible distancia que Restrepo fundamenta la posible superación de la metafísica: “Si la metafísica ofrece en sí misma la pauta de su superación es porque su discurso acerca de Dios no designa propiamente a Dios...” (Restrepo, “La superación teológica de la metafísica”, 39).

³² Marion, *El ídolo y la distancia. Cinco estudios*, 23 (subrayado por Marion).

³³ Ferry, *Kant: une lecture des trois “critiques”*.

³⁴ Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*.

³⁵ “Hay una ciencia que contempla el Ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo” (Aristóteles, *Metafísica*, Γ , 1, 1003a, 21-22, 150).

³⁶ “Mas, puesto que hay una ciencia del Ente en cuanto ente y separado, debemos considerar si, en definitiva, ha de afirmarse que esta se identifica con la Física o, más bien, se distingue de ella. Así,

Todo el problema es el de saber si la primacía de la cual trata la ontología se puede asemejar a la de la teología, en un gesto que Heidegger denunció como la constitución ontoteológica de la metafísica³⁷. Hasta hoy, el problema fundamental de toda interpretación de la *Metafísica* sigue siendo el de saber cuál es el objeto de dicho estudio: ¿La ontología? ¿La teología? ¿O una articulación de ambas, como sugiere Stevens?³⁸.

El vínculo entre Dios y el ser –que conceptualiza necesariamente a Dios y posibilita la existencia de una teología en cuanto discurso *acerca de* Dios– fue además extendido explícitamente al texto bíblico (tal vez importado ilegítimamente en este), más allá del simple ámbito griego, cuando Étienne Gilson, por ejemplo, teorizó la existencia de una “metafísica del Éxodo”: “Naturalmente, no se trata de sostener que el texto del Éxodo traía a los hombres una definición metafísica de Dios; pero si no hay metafísica *en* el Éxodo, hay una metafísica *del* Éxodo...”³⁹. Así, tanto la filosofía griega como cierta lectura de la Biblia interpretaron a la teología como un discurso acerca de Dios⁴⁰.

pues, la física trata de las cosas que tienen en sí mismas un principio de movimiento, y la matemática es ciencia especulativa y versa sobre entes permanentes, pero no separados. Por tanto, acerca del ente separado e inmóvil trata otra distinta de estas dos ciencias, si es que existe alguna substancia tal, es decir separada e inmóvil, lo cual intentaremos mostrar. Y, si es que hay entre los entes alguna naturaleza tal, allí estará también sin duda lo divino, y este será el principio primero y más importante” (ibíd., K, 7, 1064a, 28-1064b, 2, 565).

³⁷ “Ahora bien, la metafísica occidental ya era desde su principio en Grecia, y antes de estar vinculada a este título, ontología y teología” (Heidegger, “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, 121). Véase también: “El ser de lo ente solo se representa a fondo, en el sentido del fundamento, como *causa sui*. Con ello, ha quedado nombrado el concepto metafísico de Dios” (ibíd., 131).

³⁸ “On peut discerner cependant trois grands courants d’interprétation, qui se poursuivent depuis les premiers commentateurs grecs jusqu’à l’époque contemporaine. Pour le premier, l’objet véritable de l’ouvrage est l’être en général et la science qui doit l’appréhender est la philosophie générale ou l’ontologie. Pour le second, il s’agit de l’être éminent, immuable, parfait et servant de principe pour les autres, de sorte que la science la plus haute, à laquelle doit aboutir la recherche, est la théologie. Enfin, un troisième courant réalise une synthèse entre les deux sciences, soit par l’identification de leurs objets, soit par la relation de dépendance de l’une à l’autre” (Stevens, *L’ontologie d’Aristote. Au carrefour du logique et du réel*, 11).

³⁹ Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, 57 (subrayado por Gilson).

⁴⁰ Germán Vargas Guillén analizó la necesidad de pasar de Dios en cuanto ente, al Dios-fenómeno: “...mi tesis es que hay una *fenomenología del fenómeno-Dios* o de *Dios-como-fenómeno*. Para esta no tiene interés si tal *fenómeno* se corresponde con una “realidad” o un “ente” o un “dato” o un “qué” que se pudiera identificar con Dios; antes bien, con o sin su existencia: la experiencia humana, no solo filosófica –como lo hemos mostrado– exige la idea de Dios; sino que es la *existencia humana* misma la que exige razones fundadas para hablar desde la experiencia de Dios en nuestras vidas, esto es, en tanto *fenómeno*” (Vargas Guillén, *Fenomenología de la ausencia y la presencia de Dios. 10 estudios fenomenológicos*, 35 [subrayado por Vargas Guillén]).

Sin embargo, podemos dudar de esta definición de la teología, dado que el mismo hecho de hablar acerca de Dios nos impone hacer de este un concepto⁴¹ y, por tanto, hablar de un Dios a medida humana, de un Dios que al poder ser objeto de un entendimiento humano “consigna lo divino a la medida de una mirada humana”⁴².

Este discurso teológico refleja entonces mucho más las condiciones del pensar humano que el ser de Dios: “El concepto, cuando sabe que lo divino está bajo su dominación y lo nombra entonces ‘Dios’, lo está así definiendo. Lo define y lo mide según la dimensión de esa dominación”⁴³. Tal como señala Marion, toda teología fundamentada en la metafísica –y por tanto, toda teología vinculada con la ontología o que piensa a Dios sobre el horizonte del ser–, se expone al riesgo de confundir Dios con un simple ídolo conceptual⁴⁴: “...el ídolo conceptual tiene un ámbito, la metafísica, una función, la teo-logía en la onto-teo-logía, y una definición, la *causa sui*”⁴⁵.

Para que la teología sea un *logos* que no falle a Dios es necesario que no se presente como un discurso *acerca* de él, liberándose en un mismo gesto del Dios conceptual de la ontoteología clásica, así como del horizonte del ser.

Hablar a Dios

Dado que en régimen metafísico “lo divino solo aparece en la diferencia ontológica impensada como tal, esto es, en la figura del fondo fundador requerido para el aseguramiento del ente, fondo que debe asegurarse y, así pues, fundar”⁴⁶, podemos imaginar con Marion que la teología no deba desarrollarse en cuanto discurso acerca de Dios, sino como palabra que dirigimos *a* Dios.

En esta oposición del “acerca de Dios” y del “a Dios”, se juega para la teología una verdadera salida de la metafísica. En efecto, una primera posibilidad para salir del

⁴¹ “...la metafísica se procura una aprehensión de la trascendencia de Dios, pero solamente bajo la figura de la eficiencia, de la causa y del fundamento” (Marion, *Dios sin el ser*, 63).

⁴² *Ibíd.*, 33.

⁴³ *Ibíd.*, 53.

⁴⁴ *Ídem*, *El ídolo y la distancia. Cinco estudios*, 19. “El ídolo se caracteriza únicamente por la sumisión del dios a las condiciones humanas de la experiencia de lo divino, y nada prueba que esta no sea auténtica” (*ibíd.*).

⁴⁵ *Ídem*, *Dios sin el ser*, 64. Es Restrepo quien mejor sintetiza este vínculo entre el Dios conceptual de la ontoteología y el principio de causalidad: “La abstracción de la *causa sui*, y solo ella, autoriza, según esto, un pensamiento de ‘Dios’ determinado como lo más ente del ente (*ens entium*). En consecuencia, si ‘Dios’ tiene que ser determinado como un ente, si el *a priori* del ser define algo como ‘Dios’, lo es según este concepto operatorio que lo reduce a la condición de funcionario del principio de causalidad” (Restrepo, “La superación teológica de la metafísica”, 39).

⁴⁶ Marion, *Dios sin el ser*, 61.

discurso acerca de Dios sería refugiarse al interior de la teología negativa. En la lectura que Marion propone de la *Teología mística* de Dionisio el Areopagita, la teología negativa manifiesta una gran ventaja, pues permite evitar el problema de la adecuación de los predicados que atribuimos a Dios:

...la vía negativa desempeña un doble papel: en primer lugar, al negar de Dios lo que evidentemente no puede ser afirmado de él (los nombres extraídos de lo sensible, infinitamente alejados e inconvenientes), elimina la primera idolatría. En segundo lugar, y sobre todo, esta vía niega de Dios lo que se puede, aparentemente de modo legítimo, afirmar de él (los nombres extraídos de lo inteligible).⁴⁷

No obstante –según Marion–, la vía negativa no es el discurso que conviene perfectamente a Dios, pues en su misma negación permanece prisionera de la predicación y del lenguaje predicativo. Decir lo que Dios *no es* supone pensarlo todavía en referencia al ser. Si la vía negativa se aleja del ser, al encerrarse al interior de su negación, sigue pensando sobre el horizonte del ser, aunque sea de manera negativa.

Indirectamente, la vía negativa sigue siendo un discurso metafísico, dado que invertir una jerarquía no basta para anularla: “Pues mientras fuera tomada solamente como una afirmación invertida, persistiría en su pretensión categórica”⁴⁸. Es entonces necesario encontrar, para la teología, no solo un discurso que se aleje de las predicaciones positivas, sino que también renuncie a toda predicación (incluso las negativas), es decir, que renuncie a pensarse como disciplina que dice algo *acerca* de Dios.

Este tipo de lenguaje existe, y Marion lo encuentra en la alabanza. La alabanza, efectivamente, no es un discurso que *dice que*, sino una palabra que se *dirige a*, tal como en una plegaria: “Ahora bien, como hemos visto, Dionisio tiende a sustituir el *decir* del lenguaje predicativo por otro verbo, ὑμνεῖν, alabar. ¿Qué significa esta sustitución? Indica claramente el paso del discurso a la oración...”⁴⁹.

Paradójicamente, este punto ya había sido notado por Aristóteles, quién clasificó a la plegaria fuera de los discursos predicativos, aunque nunca haya reflejado este vínculo en su teología⁵⁰: “La plegaria es un enunciado, pero no es verdadero ni

⁴⁷ Ídem, *El ídolo y la distancia. Cinco estudios*, 147.

⁴⁸ Ibíd. Véase también: “La negación y la afirmación conciernen a los mismos atributos, pero considerados desde dos puntos de vista diferentes” (ibíd., 148).

⁴⁹ Ibíd., 176 (subrayado por Marion).

⁵⁰ Lo que muestra que, para Aristóteles, la teología está siempre sometida a la ontología, cuando hubiéramos podido esperar que el simple hecho que la plegaria no sea un lenguaje predicativo haga dudar Aristóteles de este vínculo onto-teológico. Ver a Doriou, “Aristote et la ‘theologia’”.

falso”⁵¹. De hecho, quien reza no afirma ni niega nada de alguien, menos aún dice algo acerca de alguien. Sobre este punto, la alabanza puede compararse con la fórmula amorosa “te amo” que, de igual manera, no dice nada del ser amado: no le transmite información alguna, ni dice nada acerca de su esencia. El “te amo” solo se “dirige a”, en el sentido de que su impacto no yace en su significado (¿quién sabe realmente lo que dice cuando pronuncia “te amo”? O peor aún ¿quién sabe lo que se le quiere decir cuando alguien le dice “te amo?”), sino en el simple hecho de decirlo⁵².

La fuerza del “te amo” no está en lo que dice, sino en el simple “decir”⁵³: “Aquí, el medio de transmisión (la redundancia) está infinitamente por encima del objeto transmitido (‘contenido’). La transmisión no transmite ningún objeto, pero sin embargo transmite infinitamente más que eso”⁵⁴. Por tal razón, la teología podría, en contra del lenguaje predicativo de la metafísica, pensarse según la modalidad del lenguaje performativo del amor y de la alabanza:

¿Habría que concluir que, bajo la expresión “discurso de alabanza”, comprendemos torpemente lo que habitualmente se entiende como realizativo? Cuando *x* alaba a *y*, dado que la alabanza (y su *y*) es determinada por la realización de *x*, se podría concluir que la alabanza se halla realizada desde el momento en que el locutor la enuncia. Tú *eres* alabado, porque yo *digo*: “te alabo”.⁵⁵

Este camino sería una opción para liberarse del Dios conceptual de la ontoteología acerca del cual se habla, dado que –a diferencia del lenguaje predicativo de la metafísica– “el realizativo considera el lenguaje como una práctica: el lenguaje realiza un acto que no dice nada, pero que siempre indica”⁵⁶. Además, la posibilidad de la teología como discurso *a* Dios, más que como discurso *acerca* de Dios, encuentra gran legitimidad en la misma historia de la teología, de manera paradigmática, en los textos de Agustín.

⁵¹ Aristóteles, “Sobre la interpretación”, IV, 17a, 4, 42.

⁵² Marion, *El fenómeno erótico. Seis meditaciones*.

⁵³ De allí que el “te amo” pueda decirse mediante múltiples fórmulas lingüísticas, y hasta mediante silencios.

⁵⁴ Marion, *El ídolo y la distancia. Cinco estudios*, 163.

⁵⁵ *Ibid.*, 177-178 (subrayado por Marion). No queda totalmente claro por qué razón los traductores españoles de Marion ocultaron el campo semántico del “performativo” por el del “realizativo”, puesto que el texto francés remite sin duda alguna a la teoría de los actos de habla de John Austin: “Ne faudrait-il pas conclure que nous cernons, sous le vocable ‘discours de louange’, ce qu’on entend habituellement par performatif? Quand *x* loue *y*, et parce que la louange (et son *y*) se détermine par la performance de *x*, on pourrait conclure que la louange se trouve performée dès que le locuteur l’énonce. Tu *es* loué, puisque je *dis*: ‘Je te loue’” (*idem*, *L’idole et la distance*, 236).

⁵⁶ *Ídem*, *El ídolo y la distancia. Cinco estudios*, 181. Una vez más, los traductores españoles traducen el francés “performatif” por “realizativo”, ocultando la referencia explícita a la teoría de Austin: “D’autre part, il faut noter que le performatif traite du langage comme d’une pratique : le langage performe un acte, qui ne dit rien, quoiqu’il indique toujours” (*idem*, *L’idole et la distance*, 238).

En *Confesiones*⁵⁷ Marion encuentra la teología como discurso a Dios. Notemos primero lo difícil que resulta clasificar este texto de Agustín entre las categorías tradicionales de la filosofía o de la teología. Por un lado, no cabe en el *corpus* filosófico, si entendemos por filosofía la metafísica griega; por otro, no se inscribe entre los textos canónicos de la teología, si entendemos por teología el discurso acerca de Dios:

Esta palabra o este razonamiento no se refieren en nada a lo que los modernos llamarán *theologia*, en sus dos sentidos exclusivos: o bien el conocimiento de la revelación, o la *theologia rationalis* como parte de la *metaphysica specialis*, enmarcada dentro de la *metaphysica generalis* (u *ontologia*).⁵⁸

Ahora bien, en Agustín es notable que este doble distanciamiento con la filosofía y con la teología se fundamenta precisamente en la diferencia entre discurso que habla *de*, y discurso que se dirige *a*:

Podría ser que Agustín no se plantee la cuestión del ser ni la del ente, y por tanto, que no nombre a Dios a partir del ser, ni como ente supremo, que no hable el lenguaje de las categorías del ente, ni que hable a partir de la primera de estas, la *ουσιία*, que al no estar en búsqueda de un fundamento, no lo busque en ningún sujeto (que lo entendamos aquí como sustrato o como *ego*), por lo que no pertenezca a la metafísica, ni explícitamente ni implícitamente. Podría ser también que no pertenezca a la teología, en el sentido que, con la mayoría de los padres griegos, esta intentó hablar *de* Dios, *de* los principios, *de* la creación del mundo, *de* la encarnación y *del* Espíritu Santo, así como los filósofos griegos trataban *de* la naturaleza, *del* alma, *del* mundo, *de* las categorías, *de* la ciudad e incluso *de* lo divino. Puesto que San Agustín no habla tanto *de* Dios sino más bien *a* Dios.⁵⁹

La primera ruptura que la confesión marca con la teología como discurso acerca de Dios se encuentra en la misma forma de la *confessio*. Agustín opera una fractura

⁵⁷ Agustín, *Confesiones*.

⁵⁸ “Cette parole ou ce raisonnement ne concernent encore en rien ce que les modernes nommeront la *theologia*, aux deux sens, d’ailleurs exclusifs : soit la connaissance de la révélation, soit la *theologia rationalis* comme l’une des parties de la *metaphysica specialis*, elle-même cadrée par la *metaphysica generalis* (ou *ontologia*)” (Marion, *Au lieu de soi. L’approche de Saint Augustin*, 24).

⁵⁹ “Il se pourrait que saint Augustin, qui ne se pose pas la question de l’être, ni même celle de l’étant, qui ne nomme donc pas Dieu à partir de l’être, ni comme l’étant par excellence, qui ne parle pas le langage des catégories de l’étant, ni à partir de la première d’entre elles, l’*ουσιία*, qui ne s’enquiert pas d’un premier fondement, ni ne le cherche dans le moindre *sujet* (qu’on l’entende comme un substrat ou comme un *ego*), n’appartienne pas à la métaphysique, ni explicitement ni implicitement. Il se pourrait aussi bien qu’il n’appartienne même pas à la théologie, au sens où, avec la plupart des pères grecs, elle tente de parler *de* Dieu, *des* principes, *de* la création du monde, *de* la création de l’homme, *de* l’incarnation, *de* l’Esprit Saint, tout comme les philosophes grecs traitaient *de* la nature, *de* l’âme, *du* monde, *des* catégories, *de* la cité et même *du* divin. Car saint Augustin ne parle pas tant *de* Dieu, qu’il ne parle *à* Dieu” (ibíd., 27 [subrayado por Marion]).

en el mismo concepto de confesión, añadiéndole el sentido positivo de alabanza a su sentido precristiano y negativo de confesión de culpabilidad: "...el uso precristiano de la *confessio* no refleja sino su único sentido jurídico de confesión de culpabilidad"⁶⁰. Agustín desdobra la confesión, desbordando su significación jurídica hacia una nueva significación positiva: "Construyendo la posibilidad de una confesión ya no vergonzosa sino gloriosa, en la proclamación voluntaria de la fe en Cristo"⁶¹.

Dado este doble sentido de la confesión, nadie puede entender la significación profunda de las *Confesiones* sin saber lo que significa "alabar"; y menos cuando este discurso de alabanza –según Agustín– es precisamente el que conviene a Dios. Tal como aparece en las *Confesiones*, es el discurso del cual Dios es digno: "Grande eres, Señor, y por entero loable"⁶². Una vez más, Marion insiste sobre la diferencia entre los dos tipos de discursos, tal como aparece en un texto de 1977:

No se podría marcar más la diferencia entre estos dos juegos de lenguaje. Hablar a Dios (tal como lo hace por excelencia la alabanza confesante) requiere ejercer la palabra en referencia a lo que mienta, la eminencia que precisamente no habla, y por lo tanto a referir el locutor a su interlocutor, o, más bien dicho, a pasar del estatuto de locutor (acerca de Dios) al de interlocutor (aquel que Dios deja apelado). Al contrario, hablar de Dios es ejercer una palabra a medida y a partir del locutor, quien justamente no es Dios, y por tanto somete Dios a las condiciones de la enunciación, es decir a la predicación de quien habla.⁶³

Sin embargo, ¿por qué hablar de Dios no es adecuado para la teología, y por qué preferirle respecto de hablar a Dios? Simplemente porque hablar acerca de Dios supone un doble fracaso. En primer lugar, hablar de Dios siempre es objetivarlo, hacer de él un objeto, aunque sea el objeto del discurso de la teología. Para hablar de Dios, lo sometemos a las condiciones de posibilidad de nuestro lenguaje y lo cercamos entre las condiciones de posibilidad de un entendimiento plenamente humano. Segundo y,

⁶⁰ "...l'usage préchrétien de *confessio* n'en connaît que le sens juridique d'un aveu de culpabilité" (Marion, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, 51). Encontramos en este texto una refutación perfecta de la traducción de las *Confesiones* que propone Frédéric Boyer, quien decidió traducirlas por *Les aveux*, es decir, por la confesión en su sentido jurídico y negativo. Ver a Agustín, *Les aveux*.

⁶¹ "...en construisant le cas d'un aveu glorieux et non plus honteux, la proclamation volontaire de la foi au Christ" (Marion, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, 52).

⁶² Agustín, *Confesiones*, 115 ("Confesión I").

⁶³ "On ne saurait trop marquer la différence radicale qui oppose ces deux jeux de langage. Parler à Dieu (comme par excellence la louange confessante) demande d'exercer la parole en référence à ce qu'elle vise, l'éminence qui justement ne parle pas, donc de référer le locuteur à son interlocuteur, ou plus exactement de passer du rang de locuteur (à propos de Dieu) au rang d'interlocuteur (celui que Dieu laisse interloqué). Au contraire, parler de Dieu revient à exercer la parole à la mesure et à partir du locuteur, qui justement n'est pas Dieu, donc à soumettre Dieu aux conditions d'énonciation, en fait de prédication de celui qui parle" (Marion, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, 37 [subrayado por Marion]).

sobre todo, quien habla de Dios lo excluye necesariamente del diálogo; si hablamos de él, hablamos de él con otras personas, es decir, sin él, por lo que Dios, como tal, permanece fuera de la relación dialogal: “Hablar de Dios significaría finalmente hablar *de* él, pero sin él, más aun, en *contra* de él”⁶⁴.

Es exactamente contra estos dos puntos que se construyen las *Confesiones*: “Son, por excelencia, un texto *A-Dios*”⁶⁵. En su misma estructura lingüística, la *confessio* teje nuevamente un vínculo directo entre el locutor y Dios, haciendo de este mucho más que un simple objeto de nuestro lenguaje tal como lo construye el discurso que habla de Dios. Con el discurso a Dios, Dios recupera su posición de sujeto.

Sin embargo, hablar a Dios mediante la confesión también impacta la posición del sujeto humano en el diálogo. Podría entonces ser más adecuado como discurso teológico, dado que le hace perder al sujeto su posición de dominio, de objetivación y de primacía sobre un Dios de quien no hacía más que hablar. Al hablar a Dios, la confesión impone una “segundaridad” del sujeto en relación con su interlocutor, dado que este último “ya ha suscitado la interlocución, y, en este espacio, posibilitó la alabanza que deseo brindarle”⁶⁶.

Tal como aparece en la declaración de amor, si bien puede ser nuestra primera palabra al otro, no es realmente primera, sino que se da como la respuesta segunda al surgimiento primero del otro. Podemos legítimamente comparar, sobre este punto de la segundaridad del sujeto y de su pérdida de imperio sobre su objeto, la alabanza y la declaración de amor. Ambas se asemejan en que no tienen “otra función sino la de enseñarle poco a poco a mi palabra la llamada de la cual proviene, y para la cual es una respuesta”⁶⁷.

No obstante, hay otra segundaridad de la confesión, tal como aparece en la primera frase de las *Confesiones*: “Grande eres, Señor, y por entero loable”⁶⁸. El texto está enmarcado entre doble comillas, lo que se explica por el hecho de que la confesión de Agustín es de por sí la repetición de un lenguaje que ha sido pronunciado por otro: la confesión es una cita. Cuando Agustín toma la palabra para alabar a Dios, no hace más que repetir⁶⁹.

⁶⁴ “Parler *de* Dieu signifierait à la fin parler *de* lui, mais *sans*, voire contre lui” (ibíd., 38 [subrayado por Marion]).

⁶⁵ “Il s’agit, par excellence, d’un texte *à-Dieu* (ibíd., 39 [subrayado por Marion]).

⁶⁶ “...a déjà suscité l’interlocution, et, dans cet espace, a rendu possible la louange que je désire alors en enfin lui rendre” (ibíd., 41).

⁶⁷ “...d’autre fonction que d’apprendre peu à peu à ma parole l’appel dont elle provient, sans le savoir, comme une réponse” (ibíd., 43).

⁶⁸ Agustín, *Confesiones*, 115 (“Confesión I”).

⁶⁹ Hemos mostrado en otro texto que todo origen se da bajo la modalidad de la repetición. Ver a Vinolo, *La performance de l’origine*.

Encontramos una segundaridad idéntica en las declaraciones de amor que, si bien quieren ser originales, no dejan de repetir palabras utilizadas por millones de seres humanos en situaciones muy comunes y similares. Al contrario de la primacía del sujeto sobre su objeto, en el caso de las teologías que hablan acerca de Dios, Agustín, al alabar, pronuncia palabras que no son suyas, respetándolas de manera literal. Alaba repitiendo porque busca “pasar de un modelo de lenguaje en el cual se ejerce una toma de posesión del sentido por parte del locutor, a un modelo en el que el locutor recibe el sentido...”⁷⁰.

Más todavía, al repetir, toma las palabras de la misma boca de quien alaba, por lo que la repetición se redobra. No solo Agustín repite para alabar a Dios, sino que repite palabras que fueron ante todo las de Dios. En la alabanza, es quien alabamos que –en el doble sentido literal y metafórico de la expresión– comienza por darnos la palabra. Es posible afirmar entonces –con Derrida⁷¹– que alabar es tan solo escribir bajo el dictado de la persona a quien se dirige la alabanza, lo que podría convenir a la necesaria humildad del sujeto en el discurso teológico:

No solamente la Escritura de Dios precede a mi palabra viva que no hace más que repetirla, pero además mi palabra no se hace viva sino mediante la repetición del “decir” originariamente vivo de la Palabra de Dios. La alabanza se realiza como una palabra de repetición, que responde repitiendo lo que comenzó por escuchar, es decir como *una palabra responsorial*.⁷²

El “hablar a” de las *Confesiones* traza así un camino claro fuera de la metafísica griega y de sus avatares teológicos. Todo el gesto de Agustín apunta “a remontar del λόγος a la *confessio*”⁷³. Sin embargo, el discurso a Dios no puede tampoco definir a la teología, justamente porque no es –de manera exacta– un lenguaje performativo.

Tal como nos enseñó Austin, en los performativos, el sujeto debe ser calificado para poder pronunciar ciertas palabras⁷⁴. No cualquier persona puede decir: “Lo que Dios ha unido, que no lo separe el hombre”, o “en nombre de la ley le arresto”. Hay

⁷⁰ Marion, *El ídolo y la distancia. Cinco estudios*, 145.

⁷¹ Derrida, *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*.

⁷² “Non seulement l’Écriture de Dieu précède ma parole vive, qui la répète, mais ma parole ne devient vive que par la redite du dire originariamente vivant de la Parole de Dieu. La louange s’accomplit donc comme une parole de redite, qui répond en redisant ce qu’elle a d’abord entendu, en un mot comme *la parole du répons*” (Marion, *Au lieu de soi. L’approche de Saint Augustin*, 45 [subrayado por Marion]).

⁷³ “...à remonter du λόγος à la *confessio*” (ibíd., 73).

⁷⁴ Cuando Austin analiza las condiciones de posibilidad del performativo, nota, como condición A2, que “las personas y circunstancias particulares deben ser las apropiadas para recurrir al procedimiento particular que se emplea” (Austin, *Como hacer cosas con palabras*, 56).

una precalificación del sujeto que es condición del funcionamiento del performativo. Al contrario, la alabanza no requiere calificación previa alguna, pues el simple hecho de alabar califica retroactivamente a quien la pronunció. Una vez más, la alabanza marginaliza el sujeto en su posición de condición de posibilidad del performativo.

El sujeto pierde su primacía determinante de la eficacia del performativo. Si hay que ser alcalde para que pronunciar la frase “les declaro marido y mujer” tenga un impacto sobre el mundo, no hay que ser católico para poder alabar al Dios de los católicos, sino más bien alabarle hace un creyente de quién lo performa. A diferencia de los performativos, en la alabanza es el “performar” lo que califica de manera retroactiva al sujeto. En consecuencia, la alabanza no busca “hacer cosas con las palabras”⁷⁵, sino “elabora dones con las palabras”⁷⁶. Entendemos entonces por qué el discurso a Dios tampoco puede ser aquel de la teología.

A diferencia del discurso acerca de Dios, el discurso a Dios es mucho más adecuado a la teología, dado que no somete Dios a las condiciones de posibilidad del entendimiento y del lenguaje humano y que, al descentrar y al marginalizar el sujeto, permite mucho más la manifestación de Dios que su ocultamiento en un discurso del cual el sujeto es totalmente dueño, tal como es el discurso metafísico.

Sin embargo, el discurso a Dios no puede ser el de la teología porque califica de manera retroactiva a todo sujeto, a cualquier sujeto. En este caso, todo creyente sería un teólogo, lo que tendería a diseminar la teología, que se perdería al interior de cualquier alabanza. Entonces, para pensar la teología es necesario proponer un discurso que no hable de Dios, pero que tampoco abandone el conocimiento, tal como hace el discurso a Dios; es decir, que se debe pensar, como teología, un discurso que proponga una racionalidad de un nivel superior.

Si queremos mantener a la vez el *theos* y el *logos* de la teología es de notar que, para pensar la relación entre cristianismo y metafísica, “ni el divorcio, ni la unión parecen, como tal, convenir...”⁷⁷. Debemos entonces proponer –con Marion– un tercer tipo de discurso que podría ser el de la teología hoy.

Pensar a la luz del amor

Si bien Marion es reconocido como un especialista de Descartes y ha renovado los estudios cartesianos en los años 80, no se debe subestimar la profundidad de sus

⁷⁵ *Ibíd.*

⁷⁶ Marion, *El ídolo y la distancia. Cinco estudios*, 181.

⁷⁷ “...ni le divorce, ni l’union ne semblent convenir comme tels...” (Marion, “Doublar la métaphysique”, 168).

lecturas de Pascal⁷⁸, y sobre todo, el uso del núcleo de la filosofía pascaliana, es decir, la distinción de los tres órdenes, tal como aparece en el párrafo 308⁷⁹ de *Pensamientos*: “La distancia infinita de los cuerpos a los espíritus representa la distancia, infinitamente más infinita, de los espíritus a la caridad, porque esta es sobrenatural”⁸⁰.

Hay tres órdenes distintos que obedecen a leyes diferentes: la carne, el espíritu y la caridad. Son tan diferentes –dice Pascal– que hasta “son tres órdenes de género diferente”⁸¹. Sin embargo, no creamos que coexisten sobre el mismo plano de inmanencia; al contrario, los tres órdenes no juegan al mismo nivel, razón por la cual están jerárquicamente clasificados. El orden más alto puede ver lo que sucede en los órdenes más bajos, pero no en aquel que le es más alto:

Todo el brillo de las grandezas no tiene lustre para las gentes que se ocupan de investigaciones del espíritu. / La grandeza de las personas de espíritu es invisible para los reyes, los ricos, los capitanes: todos esos grandes de la carne. / La grandeza de la sabiduría, que no existe más que en Dios, es invisible para los materialistas y las personas de espíritu. [...] / Los grandes tienen su imperio, su brillo, su grandeza, su victoria y su lustre y no necesitan las grandezas naturales con las que no tienen relación. Son vistos, no con los ojos, sino con los espíritus. [...] / Los santos tienen su imperio, su brillo, su victoria, su lustre y no necesitan de las grandezas materiales o espirituales, con las que no tienen ninguna relación, porque ni quitan ni ponen.⁸²

En esta clasificación de los órdenes, la filosofía se encuentra en el segundo, el del espíritu, y desde su surgimiento griego ha puesto en marcha una multitud de técnicas (duda, reducción, crítica, angustia, responsabilidad, etc.), para poder arrancarse de la incertidumbre del primero y pasar al segundo. Sin embargo, al ubicarse en el orden del espíritu, la filosofía no puede alcanzar el mundo de la caridad, el tercero, por lo que Pascal nos permite pensar que un pensamiento –tal vez el que pueda alcanzar el estatuto de teología– puede existir como relevo del pensamiento filosófico, y que este pueda no fundamentarse en la metafísica del segundo orden. Dado que la metafísica griega se ubica en el segundo orden, si algo como la teología puede existir, debe tal vez pensar y pensarse desde el tercer orden, es decir, desde la caridad.

⁷⁸ Existen tres textos que proponen aclarar la lectura que Marion hace de Pascal: Pavlovits, “Jean-Luc Marion lecteur de Pascal”, 33-51; Perrin, “Jean-Luc Marion, lecteur de Pascal: le problème de l’infini”, 169-181; y Frigo, “L’ordre de la charité et la charité en son ordre: Jean-Luc Marion, interprète de Pascal”, 183-202.

⁷⁹ Utilizamos en este texto la numeración de *Pensamientos* establecida por Louis Lafuma.

⁸⁰ Pascal, *Pensamientos* §308, 446.

⁸¹ *Ibid.* §308, 447.

⁸² *Ibid.* §308, 446-447.

Para precisar esta posibilidad de la teología como pensamiento desde el tercer orden, debemos aclarar con Marion dos puntos que nos ayudarán a determinar el verdadero campo de la teología y el tipo de discurso que puede seguir siendo hoy. El punto clave que opone la visión del segundo orden al del tercero es el de los límites del entendimiento y de la experiencia humana. La metafísica —el segundo orden— está sometida a las categorías del pensamiento humano y de manera fundamental, desde Aristóteles, a la cuestión del ser. En régimen de metafísica, ser o no-ser es la pregunta.

Sin embargo, nada garantiza que encontremos esta misma dicotomía en cuanto fundamento y condición de posibilidad, si pensamos desde el orden de la caridad y del amor. Gran parte de la obra de Marion afirma la necesidad de liberar a Dios del ser, dado que en cuanto es amor⁸³ es justamente indiferente al ser. Esta indiferencia no significa que Dios se construya en contra del ser, lo que nos llevaría a decir que Dios no es, y a seguir pensándolo negativamente sobre el horizonte del ser. Más bien Marion muestra que el discurso del amor es indiferente al del ser, es decir, que el ser o el no-ser no tiene impacto sobre el amor.

Desde el punto de vista del amor, la diferencia entre el ser y el no-ser es indiferente para el amante. Por difícil que nos resulte pensar esto, pues nos impone pensar por fuera de la metafísica, es algo que podemos experimentar de manera muy sencilla. Podemos amar a alguien que es, pero también a alguien que ya no es (un familiar fallecido), o incluso a alguien que todavía no es (un niño por nacer). En todos los casos, el ser no determina, no posibilita ni imposibilita el amor.

Ahora bien, la indiferencia del amor al ser es fundamental en teología, dado que se encuentra de manera explícita en la Biblia. Al menos en dos ocasiones la Biblia permite mostrar que el pensar desde el amor anula la cuestión del ser, y nos lleva por tanto del segundo orden al tercero. El primer texto del cual Marion propone una lectura se encuentra en la Epístola a los Romanos. Cuando Pablo pregunta si la promesa hecha a Abraham de recibir la herencia del mundo se debe pensar como parte de la Ley o de la fe, insiste inmediatamente sobre la fe de Abraham, y, por tanto, sobre el hecho que es relevante tanto para los circuncisos que para los que no lo son.

Por este motivo, Abraham es declarado el “padre de todos”: “Como dice la Escritura: ‘Te he constituido padre de muchas naciones: padre nuestro delante de aquel a quien creyó, de Dios que da la vida a los muertos y llama a las cosas que no son para que sean’” (Rm 4,17). Marion propone una traducción ligeramente diferente de este texto, justificada por la referencia al texto griego: “‘Te nombro padre de una multitud de pueblos’, ante aquel en quien creyó, el Dios que hace vivir a los muertos que llama a los no-entes como entes (*kalountos ta mê onta ôs onta*)”⁸⁴.

⁸³ “Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor” (1Jn, 4,8).

⁸⁴ Marion, *Dios sin el ser*, 130.

En este último momento de la frase se juega el argumento sobre el cual Marion quiere hacer hincapié. ¿Cuál es este Dios en el cual Abraham tenía fe, frente al cual fue designado como padre de una multitud de naciones? El texto responde explícitamente: es el Dios que “da la vida a los muertos y llama a las cosas que no son para que sean”. Sin embargo, si no abandonamos la racionalidad, ¿cómo es posible que podamos pasar del no-ser al ser? ¿Cómo es posible que podamos pensar este paso de la muerte hacia la vida?

Pensarlo desde el segundo orden –el de la filosofía– es absolutamente imposible. El entendimiento humano no puede pensar que algo o alguien pase de la muerte a la vida, del no-ser al ser. ¿Será entonces que Pablo renunció a la racionalidad y al entendimiento humano? ¿Cómo puede Pablo concebir este paso? Tal como lo escribe Marion: “¿Cómo puede –según Pablo– concebirse un tránsito tan radical?”⁸⁵. En realidad, no lo concibe. Ni siquiera Pablo puede (justamente en el texto de la Biblia): “el tránsito no depende [aquí] de la concepción de Pablo, como si él pudiera tener al respeto el menor conocimiento doctrinal, al tratarse de un discurso a partir de la fe y sobre la fe”⁸⁶.

Para entender este texto se debe notar que no se habla aquí desde el segundo orden, sino desde el tercero. Preguntémosnos de dónde viene este pasaje y cómo concebirlo. Basta con leer el texto para entenderlo. El salto de la no-entidad a la entidad, o de la muerte a la vida no depende de Pablo, sino de aquel que “llama” estos entes. Es desde el único punto de vista del llamado que la diferencia entre la muerte y la vida es indiferente, dado que desde el punto de vista de quien los llama no hay obstáculo para llamar de manera indiferenciada tanto a los muertos como a los vivos.

Tal como lo hemos visto para el amor, el llamado es indiferente a la diferencia entre el no-ser y el ser, pues desde su punto de vista solo importa la diferencia entre quien responderá al llamado, reconociéndolo como tal, y quien no lo hará. Para quien habita el segundo orden, esta diferencia entre muerte y vida no desaparece. Para nosotros, quienes habitamos el mundo, la diferencia entre muerte y vida es fundamental, y desde nuestro punto de vista es imposible renunciar a ella; pero en cuanto al llamado, o desde el punto de vista del amor, es absolutamente indiferente.

Otro texto puede ayudarnos a precisar lo que podría significar pensar desde el tercer orden, es decir, pensar al mundo desde el amor. Este segundo texto que comenta Marion se encuentra en la primera Epístola a los Corintios. Este opone una “sabiduría del mundo” a la “sabiduría de Dios”. La diferencia entre ambas es tan

⁸⁵ *Ibíd.*, 131.

⁸⁶ *Ibíd.*

inconmensurable que “acaba resultando una contradicción, en la que cada término solo puede aparecer a la mirada del otro como una ‘locura’”⁸⁷. El concepto de locura no es excesivo; lo podemos justificar y legitimar gracias a varios textos de la Biblia: “¿Acaso no ha convertido Dios en locura la sabiduría mundana?” (1Co 1,20)⁸⁸.

Sin embargo, pregunta Marion: ¿De qué sabiduría se habla cuando decimos que una sabiduría enloquece a otra? ¿Cuál es esta sabiduría con la que Dios lleva a enloquecer a la sabiduría humana? La mejor manera de elucidar este punto es entendiendo quién está en búsqueda de ella, y por suerte, el texto bíblico es explícito al respecto. La sabiduría que Dios ha convertido en locura es la de los griegos, es decir, *in fine*, la sabiduría de los filósofos, la *sophia*:

Así, mientras los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a un Cristo crucificado: escándalo para los judíos, necesidad para los gentiles; más para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Cristo, fuerza de Dios y sabiduría de Dios. (1Co 1,22-24)

Sin embargo, ¿por qué Dios hace que la sabiduría griega enloquezca? ¿En qué le afecta a la sabiduría griega, tanto, como para poder enloquecerle? Para responder esta pregunta, hay que comprender lo que significa “enloquecer”, y, en este caso –nos dice Marion– *enloquecer es poner en peligro el pilar y el fundamento de dicha sabiduría*⁸⁹. La sabiduría de Dios enloquece a la sabiduría griega de la misma manera como un imán enloquece la aguja de una brújula, haciéndole perder el Norte, parasitando su punto de anclaje, y anulando el concepto que le sirve de guía.

Ahora bien, lo que sirve de guía a la filosofía en su determinación griega y metafísica, lo que le sirve de Norte, es precisamente la cuestión del ser y el concepto de ser. Quién anula la diferencia entre el ser y el no-ser enloquece a la filosofía griega, de la misma manera que alguien que anularía los campos magnéticos del Norte enloquecería cualquier brújula. Así, Dios enloquece a la sabiduría griega porque habla o llama desde un punto de vista a partir del cual la diferencia entre el ser y el no-ser, el ente y el no-ente, ya no es pertinente: “Enloquecer el ente consistiría, por tanto, nada menos que: volverlo loco liberándolo del ser, separarlo del eje del ser, desvincularlo del ser”⁹⁰.

Esta es la sabiduría de Dios, y también el discurso desde el punto de vista del tercer orden: un discurso cuyo criterio de diferencia originaria ya no es el de la diferencia ontológica, sino el de la respuesta al llamado, es decir, el del reconocimiento

⁸⁷ *Ibíd.*, 133.

⁸⁸ Traducción tomada de Alonso Schökel, (trad. y ed.). *Biblia del peregrino*, Vol.3.

⁸⁹ *Ibíd.*, 131.

⁹⁰ *Ibíd.*, 136.

del llamado en cuanto llamado: "...para Cristo, no parece como ente lo que es, sino lo que cree en la llamada, y no desaparece como no-ente lo que no es, sino lo que cree poder fundarse en su propio fondo"⁹¹. Dios distingue entre los entes con otro criterio al de la simple enticidad, por lo que violenta los mismos fundamentos de la *sophia* griega: distingue con el criterio de la respuesta al llamado, del amor y de la caridad.

La teología puede entonces darse perfectamente como discurso desde el punto de vista del amor, desde el tercer orden. No implica que renuncie a la racionalidad del segundo orden ni al entendimiento, sino que somete sus conceptos al criterio primero y único de la caridad y del amor. Podemos dar una descripción de este discurso desde el punto de vista del tercer orden y mostrar en qué se opone al del segundo.

Marion muestra cómo el amor no aparece *en* el mundo sino *como* mundo⁹². Es posible entender esta diferencia pues la experimentamos en los encuentros amorosos y más incluso en las rupturas amorosas. Quien se enamora bien sabe que el amor no aparece como algo más en el mundo. Al estar enamorado no se vive en el mundo anterior al cual se añade la característica suplementaria del amor. Lo que cambia en el estado amoroso no son los objetos del mundo sino el mundo, el mundo fenomenológico que se da como suma de significaciones. En el amor, el mundo cambia porque todo lo que hace un mundo se modifica⁹³: las prioridades de quien se enamora, sus percepciones, su relación con las cosas y con los otros.

En otras palabras, aparece un nuevo mundo, no por añadir nuevos objetos al antiguo, sino por resignificar todos sus objetos. Este punto señalado por Marion se experimenta de manera muy fuerte en el caso de las rupturas amorosas, en las cuales sentimos, literalmente, que un mundo se acaba⁹⁴. Desde un punto de vista fenomenológico, la ruptura amorosa es realmente el fin de un mundo, dado que todo se ve resignificado.

Ahora bien, se podría hacer notar a Marion que esta lógica no es la lógica exclusiva del mundo del amor, sino la de toda la afectividad humana, por lo que no podría ser la de la teología sino –de manera más amplia– la de la psicología. De hecho, hay un mundo del odio, de la melancolía, de la tristeza o de la felicidad, de la misma manera como hay un mundo del amor o en el que el amor se da como mundo.

No obstante, hay una diferencia fundamental entre el mundo del amor y el mundo de la afectividad humana, lo que legitima que la caridad sea plenamente un

⁹¹ *Ibíd.*, 140.

⁹² *Ídem*, *El fenómeno erótico. Seis meditaciones*.

⁹³ Badiou, *Elogio del amor*.

⁹⁴ Marion, *El fenómeno erótico*, 157-161.

tercer orden, una manera de pensar y de percibir al mundo que se manifiesta como relevo de la metafísica. Tomemos el ejemplo del odio. Tal como lo mostró Rogozinski, el mundo del odio está estructurado por razones y por todo un proceso de justificaciones⁹⁵. Estas pueden ser buenas o malas, y nadie mejor que Girard mostró que, para quién desea ser violento y odiar, las razones nunca le hacen falta⁹⁶; pero si el que odia ya no tiene razones para odiar, su visión del mundo a la luz del odio desaparece. El mundo del odio se refuerza por razones y se deshace cuando estas desaparecen.

Al contrario, el mundo del amor funciona de manera exactamente opuesta. Dado que el mundo de las razones, de las justificaciones y de las demostraciones es el del segundo orden, el amor se deshace en la medida en que crecen las razones. Amar por alguna razón, sin importar cuán buena y precisa sea ella, es anular el amor. Si amamos “por” o si amamos “para”, dejamos de amar⁹⁷.

Así, por su imposibilidad con la causalidad, en el sentido preciso de la palabra, no hay amor metafísico, ni metafísica del amor. El mundo del amor es único en el sentido de que se refuerza en la medida en que las razones desaparecen, al cuestionar radicalmente toda lógica de construcción o de descripción del mundo que se diera según la lógica del segundo orden, es decir, desde la filosofía o desde la metafísica. El amor, por consecuente, no abandona la lógica ni el *logos*, pero se libera de todas las determinaciones metafísicas de este. Abandona el ser y las razones para afirmar que –primero y sin ninguna justificación– ama.

Conclusión

Podemos entonces proponer –con Marion– una descripción de lo que puede ser hoy la teología. Desde la muerte de Dios, la teología ya no puede ser un discurso acerca de Dios pues, al hacer de este un objeto de nuestro discurso y de nuestro entendimiento, lo perdemos en cuanto Dios; pero tampoco puede limitarse a ser un discurso a Dios, dado que, si bien este no cae en la trampa de la conceptualización de Dios, tampoco permite mantener la exigencia de conocimiento y de rigor científico que exige la teología.

Si el primer discurso pierde a Dios por querer conocerlo demasiado, es decir, conocerlo tal como conocemos cualquier objeto, el segundo tipo de discurso abandona el conocimiento de Dios para dirigirse simplemente a él.

⁹⁵ Rogozinski, *Il s'mont haï sans raison. De la chasse aux sorcières à la Terreur*.

⁹⁶ Girard, *La violencia y lo sagrado*.

⁹⁷ Vinolo, *Dieu n'a que faire de l'être. Introduction à l'oeuvre de Jean-Luc Marion*.

Es necesario entonces pensar un discurso que mantenga las exigencias del conocimiento, sin que su conocimiento se limite al proceso de reducción del mundo a objetos del conocimiento, tal como hace la metafísica⁹⁸. Marion encontró en Pascal dicha posibilidad, en el tercer orden de la caridad, dado que el amor, más allá de una simple pasión, es un conocimiento no-metafísico.

Explicuemos primero que el amor es una forma de conocimiento⁹⁹, por lo que cumple con la primera condición del discurso que buscamos; pero este no reduce lo que ama o quien ama la objetualidad. La filosofía se limitó, al seguir el camino de la metafísica¹⁰⁰, a poner los objetos, así como la cuestión del ser y de los entes, en el centro de sus reflexiones más fundamentales. Sin embargo, no se debe olvidar que, más allá de la obsesión metafísica por el ser, “la filosofía se define como el ‘amor a la sabiduría’ porque efectivamente debe comenzar amando antes de pretender saber”¹⁰¹.

Esta inversión de definición de la filosofía, para evitar caer en la metafísica y recordar su vínculo fundamental con el amor, ya se encontraba en Levinas, cuando revertía la etimología de la filosofía que dejaba de ser “amor a la sabiduría” para convertirse en una verdadera “sabiduría del amor”¹⁰². Sin embargo, para poder pensar la teología como discurso que no abandona el conocimiento pensándolo desde el amor, es necesario que el mismo amor deje de ser considerado como pasión, para convertirse en una de las modalidades del pensar.

Este punto ya aparecía en Descartes: después de haber establecido la certeza de la existencia del *ego* en la segunda de las “Meditaciones metafísicas”, él prolonga sus cuestionamientos y se pregunta ¿qué es? al comienzo de la tercera:

Ahora cerraré mis ojos, taponaré mis oídos, apartaré todos mis sentidos, hasta borraré de mi pensamiento todas las imágenes de las cosas corporales, o al menos, dado que esto apenas se puede hacer, las consideraré como vanas y como falsas; y así, conversando solo conmigo mismo y considerando mi interior, me esforzaré por volverme poco a poco más conocido y más familiar a mí mismo.¹⁰³

⁹⁸ Marion, *Sobre la ontología gris de Descartes. Ciencia cartesiana y saber aristotélico en las Regulae*.

⁹⁹ “Conoció el hombre a Eva, su mujer, la cual concibió y dio luz a Caín...” (Gn 4,1-2).

¹⁰⁰ “Es sabido que poco a poco, en una evolución obstinada, luego acelerada e irrefrenable, la filosofía terminó renunciando a su primer nombre, “amor a la sabiduría”, por el de metafísica, que fue tan tardío (apareció en plena Edad Media) como problemático desde un principio (en la época clásica). Esta mutación radical no solo consagró definitivamente la primacía del ente como el objeto universal del saber, abriendo el camino por lo tanto al proyecto de la ciencia y, de manera indisoluble, a la influencia de la técnica sobre el mundo, sino que sobre todo censuró el origen erótico de la “*filo-sofía*” (Marion, *El fenómeno erótico. Seis meditaciones*, 9 [subrayado por Marion]).

¹⁰¹ *Ibíd.*, 8.

¹⁰² Finkielkraut, *La sagesse de l'amour*.

¹⁰³ Descartes, “Meditaciones metafísicas”, 173 (“Meditación II”).

A esta pregunta comienza por responder que es una cosa que piensa: “Es decir, una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que también imagina, y que siente”¹⁰⁴. No obstante, tal como lo recuerda Marion, en la primera traducción francesa del texto de las *Meditationes*, su primer traductor, el Duque de Luynes, agregó a la lista de las modalidades de la *cogitatio* el hecho de que, por ser una cosa que piensa, también el *ego* es una cosa “que ama y que odia”¹⁰⁵. Ahora bien, dado que sabemos que Descartes revisó esta traducción y la aceptó¹⁰⁶, podemos decir legítimamente que Descartes, en su descripción del *ego*, ya había estipulado que el amor no es una pasión sino una de las modalidades del pensar, con lo cual abrió la senda hacia una teología no-metafísica.

Así, la teología nos obliga a superar la metafísica y a pensar desde el amor, lo que no significa abandonar el pensar para dejarnos llevar por nuestras pasiones. Al contrario, dado que el amor es una de las modalidades del pensar, la teología propone una razón superior, que ve al mundo desde un orden más alto que el de la mente. Esta visión puede ser ejemplificada desde un orden superior, y permite explicar algunas confusiones recientes. En su carta del 15 de agosto de 2017, el papa Francisco reafirmó la necesidad incondicional, para Europa, de acoger, proteger, promover e integrar los migrantes que mueren por decenas al intentar cruzar el Mediterráneo¹⁰⁷.

Varios políticos europeos de izquierda y de derecha cuestionaron este discurso papal, recordando que no existen, en Europa, las condiciones para brindar tal acogida. En muchos casos se le reprochó al papa Francisco un discurso que se basa exclusivamente sobre valores y principios, olvidándose de las condiciones de posibilidad políticas, sociales y económicas de la realización de aquellos.

Entendemos ahora en qué medida estos discursos confunden el jefe de Estado del Vaticano y Papa. En cuanto jefe de Estado, Francisco está sometido a las reglas del segundo orden y, por tanto, a la necesidad de pensar según las condiciones de posibilidad. En cambio, en cuanto Papa, al hablar desde el punto de vista del tercer orden, la diferencia entre posibilidad e imposibilidad que proviene de las condiciones

¹⁰⁴ *Ibíd.* 178 (“Meditación III”).

¹⁰⁵ “Je suis une chose qui pense, c’est-à-dire qui doute, qui affirme, qui nie, qui connait peu de choses, qui en ignore beaucoup, *qui aime, qui hait*, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent” (Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, AT, IX, 27, 7-10 [“Méditation III”]).

¹⁰⁶ Notemos que el “amor y el odiar” no aparecen en el texto latino redactado por Descartes: “*Ego sum res cogitans, id est dubitans, affirmans, negans, pauca intelligens, multa ignorans, volens, nolens, imaginans etiam et sentiens...*” (Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, AT, VII, 34, 18-21 [“Meditatio tertia”]).

¹⁰⁷ Francisco, “Mensaje para la Jornada Mundial del Migrante y del Refugiado 2018 (14 de enero de 2018)”.

de posibilidad de toda experiencia humana —es decir, de nuestra condición humana¹⁰⁸— ya no es pertinente, y le es por tanto indiferente.

Así, cuando la metafísica somete lo que se piensa a las condiciones de nuestro pensamiento humano, limitándolo por definición a lo que es posible “para nosotros”, el pensamiento teológico que se da a partir del tercer orden somete sus conceptos, ya no a la coherencia lógica del entendimiento humano sino al “tribunal del *agapê*”¹⁰⁹ que, lejos de abandonar toda lógica refugiándose en el mundo de las pasiones, obedece a una lógica que de despliega según otras categorías que las de ser/no-ser, afirmación/negación, presencia/ausencia, posibilidad/imposibilidad, etc.

Vemos entonces en qué medida el amor cumple con las dos exigencias de la teología contemporánea, y por qué razón la teología es el discurso racional que habla desde el punto de vista del amor. La teología, en cuanto es *teo*-logía, debe hablar desde el punto de vista de la caridad; pero en cuanto es también y necesariamente una *teología* afirma y asume que el amor no es una pasión sino una de las modalidades del pensar, una racionalidad que no se limita a la racionalidad instrumental y objetual de los dos órdenes inferiores, sino que se abre a una verdadera racionalidad más amplia —racionalidad de la cual hemos mostrado que no se fundamenta en la diferencia entre el ser y el no-ser—, racionalidad del amor.

Referencias

Agustín. *Confesiones*. Madrid: Gredos, 2010.

Alonso Schökel, Luis (trad. y ed.). *Biblia del peregrino*. Vol.3. Bilbao: Mensajero, 1996.

Augustin. *Les aveux*. Traducción de Frédéric Boyer. París: POL, 2008.

Aristóteles. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1998.

_____. “Sobre la interpretación”. En *Tratados de lógica. Órganon II*, por Aristóteles, 35-85. Madrid: Gredos, 1998.

Aubenque, Paul. *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Escolar y Mayo, 2008.

Austin, John. *Como hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós, 1988.

Badiou, Alain. *Elogio del amor*. Madrid: La Esfera de los Libros, 2011.

Barth, Karl. *L'Église en péril*. París: Desclée de Brouwer, 2000.

¹⁰⁸ “Lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia (desde el punto de vista de la intuición y de los conceptos) es *posible*” (Kant, *Crítica de la razón pura*, A2018/B265, 241).

¹⁰⁹ Marion, “Doublar la métaphysique”, 184.

- Capelle-Dumont, Philippe. *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Courtine, Jean-François. *Inventio analogiae: métaphysique et ontothéologie*. París: Vrin, 2005.
- De Aquino, Tomás. *Suma contra los gentiles*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1952.
- Derrida, Jacques. *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*. México: Siglo XXI Editores, 2001.
- Descartes, René. “Meditationes de prima philosophia”. En *Œuvres complètes AT VII*, por R. Descartes, 1-90. París: Vrin, 1996.
- _____. “Meditaciones metafísicas”. En *Descartes* (estudio introductorio de Cirilio Flórez Miguel), 153-220. Madrid: Gredos, 2011.
- Doriou, Louis-André. “Aristote et la ‘theologia’”. *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, Tome 91, N.º 92 (1993): 620-640.
- Ferry, Luc. *Kant: une lecture des trois “critiques”*. París: Grasset, 2006.
- Finkielkraut, Alain. *La sagesse de l’amour*. París: Gallimard, 1984.
- Francisco. “Mensaje para la Jornada Mundial del Migrante y del Refugiado 2018 (14 de enero de 2018)”. *Vatican*, http://w2.vatican.va/content/francesco/es/messages/migration/documents/papa-francesco_20170815_world-migrants-day-2018.html (consultado el 7 de noviembre 2017).
- Frijo, Alberto. “L’ordre de la charité et la charité en son ordre: Jean-Luc Marion, interprète de Pascal”. En *Lectures de Jean-Luc Marion*, dirigido por Cristian Ciocan y Anca Vasiliu, 183-202. París: Du Cerf, 2016.
- Gilson, Étienne. *El espíritu de la filosofía medieval*. Buenos Aires: Emecé, 1981.
- Girard, René. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 1983.
- Heidegger, Martin. *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza, 2012.
- _____. “Fenomenología y teología”. En *Hitos*, por M. Heidegger, 49-73. Madrid: Alianza, 2000.
- _____. “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”. En *Identidad y diferencia*, por M. Heidegger, 98-157. Barcelona: Anthropos, 1988.
- Jonas, Hans. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Barcelona: Herder, 1998.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 1997.

- Küng, Hans. *Peut-on encore sauver l'Église ?* París: Seuil, 2012.
- Marion, Jean-Luc. *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin.* París: PUF, 2008.
- _____. *Brève apologie pour un moment catholique.* París: Grasset, 2017.
- _____. *Dios sin el ser.* Pontevedra: Ellago, 2010.
- _____. “Doublar la métaphysique”. En *Métaphysique et christianisme*, dirigido por Philippe Capelle-Dumont, 167-186. París: PUF, 2015.
- _____. *El fenómeno erótico. Seis meditaciones.* Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2005.
- _____. *El ídolo y la distancia. Cinco estudios.* Salamanca: Sígueme, 1999.
- _____. *L'idole et la distance. Cinq études.* París: Grasset, 1977.
- _____. *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación.* Madrid: Síntesis, 2008.
- _____. *Sobre la ontología gris de Descartes. Ciencia cartesiana y saber aristotélico en las Regulae.* Madrid: Escolar y Mayor, 2008.
- Moreau, Denis. *Foi en Dieu et théodicées.* Nantes: Cécile Defaut, 2009.
- Pascal, Blaise. *Pensamientos.* Madrid: Gredos, 2012.
- Pavlovits, Tamàs. “Jean-Luc Marion lector de Pascal”. En *Jean-Luc Marion. Cartésianisme, phénoménologie, théologie*, dirigido por Sylvain Camilleri y Adam Tákács, 33-51. París: L'Harmattan, 2012.
- Perrin, Christophe. “Jean-Luc Marion, lecteur de Pascal: le problème de l'infini”. En *Lectures de Jean-Luc Marion*, dirigido por Cristian Ciocan y Anca Vasiliu, 169-181. París: Du Cerf, 2016.
- Petit, Jean-Claude. “Quel avenir pour la théologie?” *Théologiques* 14/1-2 (2006): 11-38.
- Restrepo, Carlos Enrique. “La superación teológica de la metafísica”. *Cuestiones teológicas* Vol. 38, No. 89 (2011): 35-56.
- Rogozinski, Jacob. *Ils m'ont haï sans raison. De la chasse aux sorcières à la Terreur.* París: Du Cerf, 2015.
- Stevens, Annick. *L'ontologie d'Aristote. Au carrefour du logique et du réel.* París: Vrin, 2000.
- Tresmontant, Claude. *Essai sur la connaissance de Dieu.* París: Du Cerf, 2017.
- Vargas Guillén, Germán. *Fenomenología de la ausencia y la presencia de Dios. 10 estudios fenomenológicos.* Bogotá: San Pablo, 2013.

Vinolo, Stéphane. *Dieu n'a que faire de l'être. Introduction à l'oeuvre de Jean-Luc Marion*. París: Germina, 2012.

_____. “Epistemología de la reciprocidad. Lo que las relaciones sociales no pueden mostrar”. *Analecta política* Vol. 5, N.o 8 (2015): 97-115.

_____. “Jean-Luc Marion: escribir la ausencia. El giro teológico como porvenir de la filosofía”. *Escritos* Vol. 20, N.o 45 (2012): 275-304.

_____. “La performance de l'origine”. *Revue Convergences francophones* 1.1 (2014): 1-14.

Von Balthasar, Hans Urs. *Qu'est-ce que l'Église?* París: Parole et Silence, 2000.