

Exploraciones sobre el lenguaje no-predicativo en la fenomenología de Jean-Luc Marion: Dionisio Areopagita y Friedrich Nietzsche

» **Matías Ignacio Pizzi**

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires - CONICET, Argentina

Fecha de recepción: 10/08/2019. Fecha de aceptación: 01/12/2019.

Resumen

El presente trabajo intenta analizar los alcances y posibilidades de un lenguaje no-predicativo como expresión del exceso a partir de una serie de reflexiones ofrecidas por la fenomenología de Jean-Luc Marion. Esta cuestión será trabajada a partir de dos momentos. En primer lugar, y con el fin de mostrar específicamente la propuesta de Marion sobre el presente tema, abordaremos sus análisis de la mística de Dionisio Areopagita, haciendo hincapié, tanto en su lectura de la alabanza (ὕμνεϊν) dionisiana en *De divinis nominibus* presente en *L'idole et la distance* (1977),¹ como en su interpretación de la teología mística dionisiana como una “teología pragmática de la ausencia” (*théologie pragmatique de l'absence*) en *De surcroît* (2001). En segundo lugar, y en un intento por ampliar el canon de pensadores que se han abocado al problema del lenguaje no-predicativo, propondremos pensar este problema en el joven Nietzsche a partir de un estudio de la noción de verdad (*Wahrheit*) como metáfora (*Metapher*) presente en su obra *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (1872), pues sostenemos que este lenguaje de las metáforas pone de manifiesto una instancia previa a toda predicación. Finalmente, en tercer lugar intentaremos indicar cómo las propuestas de Dionisio Areopagita y Nietzsche, aunque de diversos modos, pueden ser consideradas como modos de nombrar el exceso de “lo dado” (*le donné*).

Palabras claves: metáfora, Nietzsche, alabanza, Dionisio, lenguaje-no predicativo, Jean-Luc Marion

Explorations on the non-predicative language in Jean-Luc Marion's phenomenology: Dyonysius the Areopagite and Frederich Nietzsche

Abstract

The present work attempts to analyze the scopes and possibilities of a non-predicative language as an expression of excess from a series of reflections offered by the phenomenology of Jean-Luc

¹ Las traducciones de diversos pasajes de esta obra son nuestras. Con todo, también hemos basado nuestra lectura en la traducción castellana de Sebastián M. Pascual y Nadia Latrille. Para ello, véase Marion, J.-L. (1999), *El ídolo y la distancia*. “Cinco estudios”, Salamanca, Ediciones Sígueme.

Marion. This issue will be approached from two moments. First, and in order to specifically show Marion's proposal on this subject, we will address his analysis of Dionysius the Areopagite's mysticism, emphasizing both his reading of the Dionysian praise (ὕμνεϊν) in *De divinis nominibus* present in *L'idole et la distance* (1977), as in his interpretation of Dionysian mystical theology as a "pragmatic theology of absence" (*théologie pragmatique de l'absence*) in *De surcroît* (2001). Secondly, and in an attempt to broaden the canon of thinkers who have addressed the problem of non-predicative language, we propose to think about this problem in young Nietzsche from a study of the notion of truth (*Wahrheit*) as a metaphor (*Metapher*) present in his work *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (1872), as we maintain that this language of metaphors reveals an instance prior to all preaching. Finally, thirdly we will try to indicate how the proposals of Dionysius the Areopagite and Nietzsche, although in various ways, can be considered as ways of naming the excess of "what is given" (*le donné*).

Keywords: metaphor, Nietzsche, praise, Dionysius, non-predicative language, Jean-Luc Marion

Introducción

El problema que guía este trabajo nace de la siguiente cuestión: si la fenomenología de la donación abre un campo de estudio que no puede ser asimilado al paradigma de la objetualidad, y por ende, a una dimensión previa a la constitución de objetos, ¿cómo nombrar o cómo hablar entonces de dicha instancia? (Marion, 2013a: 46-51). En el horizonte de esta pregunta, y tal como lo han hecho muchos pensadores de la fenomenología francesa contemporánea (Jean-Luc Marion, Emmanuel Falque, Jean-Louis Chrétien), sostenemos que se pone en juego y se hace inteligible la recepción de la tradición neoplatónica en la fenomenología francesa contemporánea, pues ambas escuelas, de modos diversos, se plantean la pregunta por cómo puede hablarse de aquello que trasciende los nombres. En el caso de la fenomenología, la noción de fenómeno saturado (*phénomène saturé*) ofrecida por Jean-Luc Marion nos pone frente a un tipo de fenomenicidad que, por "definición" (si puede hablarse de algo así), excede cualquier posibilidad de objetivación. Esto implica que la fenomenología puede explorar aquella instancia que excede toda conceptualización. Por ello, creemos que es válido preguntarnos cómo pueden nombrarse esta serie de fenómenos que de por sí sobrepasan todo concepto (Marion, 2013a: 329-330), y por ende, que al ser comprendidos como excesivos, no pueden ser enunciados bajo un lenguaje predicativo, pues este supone, a grandes rasgos, que la predicación debe adecuarse a la forma "S es P".

En su obra *Reprise du donné* (2016),² Marion nos invita a repensar los orígenes de su fenomenología de la donación, tal como fue iniciada sistemáticamente en *Étant donné* (1997). Dentro de las diversas revisiones de su propuesta, encontramos una serie de reformulaciones sobre el problema de la reducción y su relación con "lo dado" (*le donné*). Ante ello, nos muestra lo paradójico de su abordaje, puesto que "es un concepto extraño – justamente porque no se trata de un concepto, al menos en el sentido en el que se puede hablar (...) de un concepto de ente (...) de un concepto de objeto" (Marion, 2019: 32). Esto significa que "lo dado" no puede ser abordado bajo el paradigma de la enticidad o de la objetualidad, y por ello, el concepto nunca puede significar "lo dado". De este modo, este interrogante nos enfrenta a una extensión de la fenomenicidad. Este es, a juicio

² Para el presente trabajo, nos basaremos en la reciente traducción castellana de esta obra. Para consultar edición francesa, véase, Marion, J.-L. (2016), *Reprise du donné*, Paris, PUF.

de Marion, el tema fundamental de su propuesta fenomenológica: “Lo que se muestra, primero se *da*” (Marion, 2013a: 8)”. Esto significa que a la hora de fundamentar una fenomenología de la donación, la primacía del ver y del mostrar debe quedar en un segundo plano, pues “lo dado” no puede reducirse a las condiciones de visibilidad impuestas por un sujeto, ni tampoco a la contraparte de esta primera imposición: los objetos. Así, esta reducción indica que “el fenómeno se da, en primer término, como acontecimiento inobjetivable” (Roggero, 2019: 210).

Profundizando en los análisis propuestos por Marion, sostenemos que el problema de lo dado también puede ser pensado desde una perspectiva lingüística. Marion constantemente manifiesta su asombro frente a aquello oscuro que expresa el término alemán *es gibt*, asociado directamente con el término *Gegebenheit* y *gegeben*, a diferencia del francés y el inglés que disimulan esta relación “bajo la evidencia espesa de la localización (*il y a, there is*)” (Marion, 2019: 93). Así, la donación como tal queda impensada por el predominio de los objetos y su consiguiente lugar de aparición. Ante esto, Marion se pregunta lo siguiente: “¿no podría ocurrir (...) que «eso» que da no dé en cuanto *esa* palabra, «eso» (que no quiere y no puede decir *nada*), sino en cuanto que *la* palabra, en cuanto que *la palabra*, en cuanto que ella misma es la única que da?” (Marion, 2019: 94-95). De ello se sigue que “no habría que decir: ella es, sino ella da/eso da (*es gibt*) (...) en el sentido de que la palabra misma da” (Marion, 2019: 95). Aquí encontramos, aunque no profundizado por Marion, una relación entre “lo dado” y su relación con la “palabra”. Esto significa que la donación como tal es inseparable de su dimensión lingüística. Ahora bien, si “lo dado” no puede elucidarse en el campo de los objetos, también cabe indicar que el lenguaje predicativo es insuficiente para nombrar este campo de la fenomenicidad que abre “lo dado”. Ahora bien, ¿cuál es la dimensión lingüística de la donación?

Desde este marco creemos que, las propuestas sobre el origen y el fundamento del lenguaje en Nietzsche y Dionisio Areopagita pueden oficiar como rudimentos para pensar esta posibilidad de un lenguaje no-predicativo, esto es, una serie de indicaciones para nombrar “lo dado” en tanto libre del régimen de los objetos, pues, y como el mismo Marion indica, “lo dado, en efecto no tiene nada de predicado real que vendría a añadirse a una cosa ya existente o reivindicaría la pretensión de ya constituir una” (Marion, 2019: 34). La elección de estos autores se encuentra ya en el corazón de la propia propuesta de Marion, puesto que ya en su obra *L'idole et la distance* (1977) ambos pensadores son ubicados en una misma línea crítica de la historia de la metafísica (Marion, 2013b: 13-14). Con todo, este trabajo intenta, por un lado, analizar la lectura marioniana de Dionisio Areopagita, centrada en una discusión sobre el lenguaje de la alabanza y la posterior “teología pragmática de la ausencia” (*théologie pragmatique de l'absence*), y por el otro, mostrar cómo Nietzsche puede ingresar también en este horizonte problemático. Si bien Marion destaca las herramientas que el pensamiento de Nietzsche puede brindarnos para pensar el problema de la concepción idolátrica de Dios y su posible perspectiva icónica, sostenemos que su pensamiento también puede ser fructífero a la hora de pensar y profundizar el problema del lenguaje del exceso. Como veremos, tanto la noción de lenguaje en Nietzsche como la alabanza en Dionisio pretenden, de modo diverso, nombrar una instancia previa a la experiencia de objetos.

1. Lenguaje no-predicativo y exceso: el caso de la “alabanza” dionisiana

A la hora de explorar la posibilidad de un lenguaje no-predicativo, Marion aborda la teología mística de Dionisio Areopagita. Dentro de esta indagación, el concepto de alabanza (ὕμνεϊν)

ocupa un lugar central, pues este le permite poner de manifiesto una serie de problemas fenomenológicos y lingüísticos que nos enfrentan a los límites de todo decir humano, abriendo así un posible lenguaje para “describir” la “distancia.

Dentro del *Corpus Dionysiicum*, Marion se remite constantemente a *De divinis nominibus*. Esta obra puede comprenderse como un intento por ofrecer una hermenéutica orientada hacia aquello que excede todo decir.³ Dicho de otro modo, esta propuesta se dirige hacia algo que se encuentra más allá de toda pronunciación mediante un progresivo ascenso cognoscitivo. Dionisio propone dirigirnos hacia aquello impensable mediante “himnos”, los cuales se constituyen a partir del “alabar”, acto de habla que no afirma ni niega algo determinado. Los términos aproximativos que componen la alabanza pueden ser “unidad”, “simplicidad”, “indivisibilidad”, “causa de los entes”, entre otros. Todos estos vocablos permiten, de modo indirecto, orientar el pensamiento hacia aquello que excede toda posible enunciación, y por lo tanto, todo conocimiento.⁴

En el Capítulo VII de esta obra encontramos una especificación de aquello que debe entenderse por “alabanza”. Por un lado, esta opera como el dispositivo discursivo que permite *mostrar* la inefabilidad del principio. Así, la alabanza aparece como el lenguaje que permite expresar la excedencia, esto es, la incomprehensibilidad y el anonimato de Dios. Todo discurso racional o intelectual, esto es, todo lenguaje que pretende decir algo preciso y determinado sobre lo divino, solo queda preso de un modo humano de comprensión que busca su inteligibilidad en sí misma, sin dirigirse correctamente hacia el principio. Por ello, la alabanza establece aquel discurso que, en el ámbito de la alteridad y lo humano, *no dice* algo sobre lo divino, sino que *alaba*. Solo puede decirse algo sobre lo divino si se supera la potencia intelectual, propia del hombre, dirigiendo así la mirada hacia la “causa” (αἰτία) in-causada, pero que es la causa misma de todo.⁵ Esta intención se encuentra compuesta por una práctica que intenta, mediante un “éxtasis”, abandonar, no solo las percepciones sensibles sino también las actividades intelectuales y todo lo sensible e inteligible y todo lo no existente y existente hacia la unión que está por encima de toda esencia y conocimiento, con el fin de alcanzar aquel conocimiento que no es más que ignorancia.⁶ De allí que Dionisio señale que sea necesario buscar cómo nosotros conocemos a Dios, que no es ni inteligible ni sensible ni es por tanto ninguno de los entes.⁷ Así, es posible alcanzar un cierto conocimiento sobre lo divino (*theologia*) mediante semejanzas.⁸ La alabanza puede definirse bajo el dispositivo discursivo “A es como B”. De este modo, no señala de modo directo aquello que lo divino es, sino que, *humaniter*, permite operar mediante semejanzas. De allí que Dios sea *como* “potencia”, “sabiduría”, “inteligencia”, “palabra”, entre otros. Todos estos nombres permiten, a la luz de semejanzas, abordar desde un “conocimiento ignorante” aquello que de por sí “excede” todo discurso. La exigencia dionisiana de pensar lo impensable en tanto impensable le permite a Marion establecer una relectura de la tradición metafísica, pues el objeto del pensamiento no será ya el ente supremo, esto es, un “ídolo”, ni tampoco el “ser” (otra idolatría aunque más refinada), sino más bien aquello que excede toda enunciación.

3 Cfr. *De divinis nominibus*, I 585 b-c.

4 No podemos dejar de lado el *De theologia mystica*, obra de Dionisio que Marion también retoma con suma frecuencia. Con todo, para este trabajo hemos decidido concentrarnos en las referencias marionianas a *De divinis nominibus*.

5 Cfr. *De divinis nominibus*, VII, 869 c-d.

6 Cfr. *Ibid.*, VII, 872 a-b.

7 Cfr. *Ibid.*, VII, 869 c-d.

8 Cfr. *Ibid.*, VII, 872 a.

La primera confrontación sistemática con el pensamiento de Dionisio puede encontrarse en la obra *L'idole et la distance*.⁹ Allí retoma Marion la noción dionisiana de alabanza que, en líneas generales, opera como un modo originario de pensar la distancia y su indecibilidad, esto es, un impensable que se *da*. A partir de esto, Marion señala que la estructura lingüística de la alabanza, a diferencia de cualquier proposición del “lenguaje-objeto” (x enuncia p), debe comprenderse del siguiente modo: “para todo x , hay un y que le caracteriza de tal modo que al enunciar ‘Te alabo, Señor, como y ’, x lo requiere como su requerido” (Marion, 2013b: 235). Con esto, Marion pretende mostrar la posibilidad de un metalenguaje que “en lugar de emplear operaciones lógicas de afirmación o negación, utiliza la operación designada por ‘como’” (Marion, 2013b: 234). La aceptación de una completa imposibilidad no es más que una actitud que sigue moviéndose en el ámbito de la idolatría, en la medida en que no escapa del terreno de la predicación articulada bajo el modo “ x es y ”, aunque negándola, y por ello, no la cuestiona. No se trata aquí de exponer una categoría invertida, esto es, una predicación negativa. No debe nombrarse la ausencia de nombres, sino el nombre de la ausencia. Este anonimato señala el exceso de significación con relación a los enunciados. La “distancia” se abre así entre la insuficiencia de los nombres” y “el apuntar de la significación”. Por ello, la distancia puede ponerse de manifiesto a partir de un metalenguaje construido a partir del “como”, el cual debe leerse bajo la estructura *en tant que* (Marion, 2013b: 234).¹⁰ Esto significa que el “Requerido”, esto es, aquello que intenta nombrarse, no se identifica con y , sino que y “indica la relación bajo la cual x apunta al Requerido” (Marion, 2013b: 234). De este modo, aquello que describe al “Requerido/ y ” no hace otra cosa que describir al “requirente/ x ”. Dicho de otro modo, la alabanza describe al requirente y no al Requerido. Sin embargo, esto no significa que el requirente, al no enunciar al Requerido sino a sí mismo, se mueva en el terreno subjetivo de aquello que puede formular de modo indirecto y categórico, sino que solo es capaz de enunciar algo en la medida en que apunta al “don anterior”, esto es, el ícono que re-envía a partir de su invisibilidad la posibilidad de toda visibilidad. Este proceso se abre en la distancia. La alabanza no es ni verdadera ni falsa, dado que no pertenece al terreno del lenguaje predicativo, y por ello “(...) desarrolla su propio juego, que tiene que ser comprendido a partir de sí mismo” (Marion, 2013b: 241). De este modo, el lenguaje de la alabanza, lejos de pretender una relación entre enunciados que refieren a objetos, “las proposiciones pueden funcionar correctamente sin que ninguna de sus significaciones sea atestiguada mediante verificación” (Marion, 2013b: 240). Esto significa que el lenguaje de la alabanza desarrolla su propio juego sin ningún tipo de verificación. Puesto que no hay ninguna referencia a un objeto, no hay nada que verificar. Este juego implica orientarse hacia un más allá de la significación, esto es, a un lenguaje no predicativo. El “como” pone sus propias reglas de juego, en el cual el requirente intenta poner de manifiesto aquello que satura toda enunciación, pero no por ello, renuncia a toda expresión. El lenguaje de la alabanza “juega” entre la imposibilidad de decir algo y la imposibilidad de renunciar a dicho esfuerzo. La distancia es el nombre indefinible de este esfuerzo.

La segunda aparición significativa del pensamiento de Dionisio puede encontrarse en la obra *De surcroît*. En esta obra, Marion pretende dar un cierre a la tópica de los fenómenos saturados abierta en *Étant donné*. Por lo tanto, el pensamiento de Dionisio surge aquí en el contexto de una fenomenología de la donación ya constituida y madura. Como novedad frente

9 Para un antecedente de este capítulo, cf. Marion, J.-L. (1971), “Distance et Louange”, en *Resurrection. Revue de doctrine chrétienne*, 38, pp. 89-119.

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

a la primera consideración, Marion agrega un nuevo modo de acceso a este lenguaje no-predicativo: la oración (εὐχή). Tanto la “alabanza” como la “oración”, según Marion, términos íntimamente enlazados, “de-nominan” la ausencia de Dios, su anonimato, su retirada frente a todo lenguaje predicativo que intente encerrar su esencia in-esencial dentro de un nombre adecuado (Marion, 2001: 172-173). Dicho de otro modo, el lenguaje predicativo “ nombra”, mientras que el lenguaje de la alabanza y la oración “de-nominan” a la luz de los operadores lingüísticos “como” y “en calidad de”, mostrando así la impropiedad de los nombres a la hora de pensar a Dios. Por todo lo señalado, la teología mística dionisiana es definida por Marion como una “teología pragmática de la ausencia” (*théologie pragmatique de l'absence*). Esta implica, a juicio de Marion, que “(...) el nombre dado a Dios (...) sirve para proteger a Dios de la presencia” (Marion, 2001: 187-188). A su vez, esto significa, contrariamente a la propuesta de Derrida, que la teología mística dionisiana no se inscribe fallidamente en el horizonte del ser/presencia, sino más bien en el horizonte del bien/ausencia. Así, la bondad trasciende el ser. De este modo, esta “teología pragmática de la ausencia” pone de manifiesto su perspectiva icónica subyacente. La propuesta de Dionisio no intenta hablar sobre Dios, esto es, circunscribirlo al campo del concepto (*ídolo*), sino más bien abrir, mediante actos de carácter pragmático como la alabanza y la oración, la incomprendibilidad de aquello que se encuentra más allá de toda predicación afirmativa o negativa. Este lenguaje no dice algo sobre Dios, sino que permite que Dios hable en la ausencia de nombres, o dicho de otro modo, “Dios solo puede conocerse a sí mismo como no conociéndose a sí mismo” (Marion, 2001: 185). Otro ejemplo que nos ofrece Marion para pensar este lenguaje pragmático de la ausencia es la “liturgia”, puesto que en ella “nunca es una cuestión de hablar *sobre* Dios, sino de hablar *a* Dios” (Marion, 2001: 189). Así, del mismo modo que la visión icónica y su contra-intencionalidad, “la teología mística no tiene la intención de encontrar un nombre para Dios, sino de permitirnos recibir su nombre indecible” (Marion, 2001: 189). Semejante a la formulación marioniana del *adonné* (Marion, 2013b: 405-425), el sujeto aquí se despoja de una búsqueda activa de un nombre para Dios, propio de la tradición metafísica que intenta conocerlo mediante conceptos, sino que, a partir de una pasividad radical, deja que el nombre de Dios, su ausencia, se dé. Este uso del lenguaje no será ya teórico, sino pragmático, y ello porque “el Nombre no es dicho por nosotros; es el Nombre que nos llama” (Marion, 2001: 195). Dicho de otro modo, esta “teología pragmática de la ausencia” intenta poner de manifiesto un lenguaje que permita indicar aquel ámbito del exceso de intuición, esto es, la saturación. Referido específicamente a Dios, se trata de una incomprendibilidad constitutiva que excede toda comprensión, y que por lo tanto, se da como incomprendible, aunque no como carencia de comprensión, sino como exceso de todo lenguaje predicativo posible. La alabanza y la oración intentan manifestar este juego, dado que se realizan en un lenguaje que reconoce previamente una imposibilidad: encontrar el nombre propio de Dios. Si bien Marion no lo formula, sostenemos que, tanto la teología neoplatónica como la patristica ofrecen la posibilidad de pensar un lenguaje de la saturación que permite hacer accesible el exceso de intuición frente al concepto. Del mismo modo que el fenómeno saturado implica una reformulación de la subjetividad en pos de una pasividad radical que permite el darse del don, sostenemos que el lenguaje saturado implica una nueva formulación que no hable *de*, esto es, que no intente encerrar aquello que se intenta nombrar bajo un vocablo preciso, sino que deje hablar a aquello que excede toda predicación. Hablar *a* Dios implica, ya no la construcción de un discurso teológico conceptual, sino más bien un lenguaje que se reconoce posible a partir de algo que precede a todo hablar, y así manifiesta un retraso constitutivo por parte del sujeto.

2. El lenguaje de las metáforas en el joven Nietzsche: ¿un modo de nombrar el exceso?

A lo largo de su obra, Jean-Luc Marion se ha remitido en múltiples ocasiones al pensamiento de Nietzsche. Todas estas remisiones podrían resumirse bajo dos intenciones fundamentales: en primer lugar, mostrar que esta “muerte de Dios” abre el espacio de una nueva dimensión de lo divino (Marion, 2013b:11-16). Esto significa que este anuncio de Nietzsche, lejos de manifestar un acabamiento de lo divino, pone en jaque su dimensión “idolátrica”, permitiendo de este modo una experiencia “icónica” de lo divino (Marion, 2013b:11); en segundo lugar, indicar la imposibilidad de identificar la crítica nietzscheana a la moral cristiana con el acabamiento de una ontología de lo divino (Marion, 1982: 27). En este sentido, la frase de Nietzsche implica algo mucho más profundo, puesto que “(...) si Dios cubre un cierto terreno semántico, la refutación no eliminará absolutamente a Dios, sino solo el sentido de Dios que su «Dios» inicial somete a discusión” (Marion, 2013b: 16). Esto implica para Marion asumir que la muerte de Dios solo alcanza al aspecto moral, mientras que el aspecto ontológico permanece intacto. Por nuestra parte, consideramos que estos dos elementos se encuentran mutuamente implicados, en la medida en que pueden pensarse como aproximaciones de una experiencia de lo indecible. Esto significa, desde la perspectiva de Marion, realizar una serie de exploraciones sobre el lenguaje no-predicativo. En este sentido podemos sugerir que repensar la concepción metafísico-idolátrica de Dios también conlleva re-pensar su semántica. Por ello, la frase de Nietzsche puede ubicarse en el horizonte de un lenguaje que permita enunciar de un modo icónico lo divino.

En cuanto a la primera referencia destacable al pensamiento de Nietzsche, Marion aborda ya esta cuestión en su obra *L'idole et la distance* (1977). El problema general que presenta allí podría sintetizarse del siguiente modo: ¿cómo expresar la distancia? La “muerte de Dios” aparece como un modo de abordar la “distancia”, esto es, este ámbito que se abre al pretender nombrar lo innombrable. A juicio de Marion, esta “distancia” ha permanecido no explorada a lo largo de la historia de la metafísica, pues ella siempre ha permanecido en el ámbito de lo idolátrico al referirse a lo divino, esto es, la comprensión de Dios bajo alguna figura conceptual. En este sentido, Marion indica que, si bien esta perspectiva no fue abordada explícitamente por la historia de la metafísica, con todo aparecen algunas reflexiones inconclusas en diversos pensadores: Nietzsche, Hölderlin y Dionisio Areopagita.¹¹ Nietzsche aparece en este contexto como una figura ambivalente. Por un lado, Marion indica que Nietzsche, lejos de ser un pensador que da un golpe definitivo a cualquier reflexión sobre lo divino, brinda la posibilidad de un modo más originario de abordarlo. En palabras de Marion, “Destruir al ídola en uno es habitar el espacio no idolátrico, para habitar en él de modo insolente, de cara, lo divino que frecuenta misteriosamente esos campos” (Marion, 2013b: 59-60). Nietzsche es, entonces desde esta perspectiva marioniana, el destructor de ídolos. Sin embargo, en esta misma línea interpretativa ofrecida por Marion, Nietzsche cae vencido frente al mismo espacio abierto por sus reflexiones. Esto significa que, si bien Nietzsche inicia el derrumbamiento de los ídolos, con todo su enfrentamiento con el dios icónico genera su “entenebrecimiento” (*enténébrement*). Así, “Nietzsche continúa siendo ídola por metafísico: la «muerte de Dios», experimentada y genialmente deconstruida, enuncia la muerte del Dios metafísico («Dios moral»)” (Marion, 2013b: 100).

¹¹ Sobre el tratamiento marioniano de Hölderlin, véase Marion, J.-L. (2013b), *L'idole et la distance*, “Cinq études”, Paris, PUF, pp. 113-182.

La segunda referencia significativa al pensamiento de Nietzsche se encuentra en *Dieu sans le l'être* (1982). De modo general, esta obra ofrece un estudio sistemático de dos nociones centrales de su fenomenología: el ídolo y el ícono. Ambos conceptos no refieren a entes particulares, sino modos de ser de la mirada (Marion. 1982: 15). Acá ya puede apreciarse un primer intento por cuestionar el paradigma de la visión como modo privilegiado de acceso a los fenómenos (Pizzi, 2018: 9-21). En cuanto al ídolo, este mantiene, en principio, la estructura fenomenológica tradicional de la intencionalidad, en la medida en que la intención primera mienta lo divino y la mirada humana se despliega con la intención de mirar lo divino. Este funciona como un espejo, dado que devuelve a la mirada humana lo que ella deposita en aquel. Sin embargo, en la medida en que se constituye como un espejo invisible, satura la mirada. También en este sentido, podemos encontrar una cuestión aún más general. Como bien indica Stéphane Vinolo, en esta obra encontramos un intento por “liberar a Dios de todas las condiciones que lo determinan y lo limitan (...) llegar hasta el punto de liberarlo del ser” (Vinolo, 2019:171). En este horizonte, el pensamiento de Nietzsche aparece nuevamente a partir de “la muerte de Dios”, aunque esta vez con el fin de reforzar que “la idolatría se verifica particularmente en el modo en que la onto-teología ha pensado a Dios” (Roggero, 2015: 98). Por ello, en esta obra la “muerte de Dios” se encuentra en un camino ambivalente, al igual que en *L'idole et la distance*, pues Nietzsche siempre es recuperado como una bisagra entre dos posibilidades: vislumbrar lo icónico, pero no poder cruzar la barrera de lo idolátrico. Esto mismo se muestra en *Dieu sans le l'être*. Por un lado, muestra la mera muerte del “dios moral”, y a su vez, “constata el crepúsculo de un ídolo; pero precisamente porque se trata precisamente de un ídolo, su derrumbamiento entraña (...) el desprendimiento de un nuevo espacio libre para una eventual aprehensión de Dios que no resulte ya idolátrica” (Marion, 1982: 59).

Sin embargo, y no pretendiendo elaborar un estudio pormenorizado sobre el Nietzsche de Marion, proponemos abordar la obra *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* (1873). Al concentrarse en el pensamiento de Nietzsche, Marion no profundiza en las obras tempranas, por lo que su matriz interpretativa no tiene en cuenta cuestiones propias de las reflexiones del joven Nietzsche. De aquí que la elección de esta obra persiga dos fines: por un lado, ampliar las posibilidades de diálogo entre la fenomenología de la donación y la filosofía de Nietzsche, y por otro lado, evaluar si la concepción del lenguaje presente en esta obra de Nietzsche puede o no contribuir al problema del lenguaje del exceso y a un intento de nombrar lo “dado”. Nietzsche ya aparece en ambas obras mencionadas por Marion en el ámbito del exceso que implica la posibilidad de una concepción icónica de lo divino. Desde este punto de vista es que también creemos que nuestra propuesta, si bien no se encuentra trabajada previamente por Marion, encuentra su motivo en el corazón de su propia propuesta. En este caso, queremos pensar las implicancias presentes en la propuesta nietzscheana del lenguaje metafórico y su posible relación con el lenguaje del exceso abordado por Marion.

Adentrándonos en esta obra, podemos indicar que su hilo conductor debe encontrarse en el concepto de verdad (*Wahrheit*). Con Nietzsche, entramos en un momento de reformulación frente a las diversas concepciones que dominaron el desarrollo del pensamiento occidental. Así, la verdad no será ni una “adecuación” o “correspondencia” (*Korrespondenz*) entre el intelecto y la cosa, una “coherencia” (*Kohärenz*) entre un conjunto de proposiciones o creencias, ni una condición de un sujeto trascendental que impone sus reglas a lo real. En Nietzsche encontramos un intento por desarmar estos relatos monumentales, abogando por un estudio genético de la verdad, o dicho de otro modo: “¿de dónde proviene, en esta constelación, de todos los

mundos posibles el impulso hacia la verdad?”. Necesidad de su manifestación y contingencia de su fundamento. En esta oscilación podemos situar los desarrollos nietzscheanos frente a este tópico capital de la cultura occidental. ¿Qué implica este doble juego o dinámica, aparentemente, contradictoria? Por un lado, la verdad como “invención” (*Erfindung*). Podemos caracterizar este primer momento como la “parte destructiva” del análisis. Aquí Nietzsche nos muestra de modo caricaturesco (...) “cuan inútil y arbitrariamente el intelecto se enajenó de la naturaleza” (Nietzsche, 2018: 29). Así, el fundamento metafísico a partir del cual se asentó la verdad, esto es, el conocimiento de la realidad por parte de un sujeto activo, “fue el minuto más soberbio y falaz de la historia universal” (Nietzsche 2018: 29). Ambos polos de la correlación gnoseológica, sujeto y objeto, carecen de fundamento para justificar algo así como la “verdad”. Dicho todo esto, el pensador alemán intenta explicar cómo, pese a su trasfondo ilusorio, los hombres llegan a creer en la verdad como concepto universal. Aquí se inaugura el segundo momento del análisis, que proponemos definir como una “explicación genética” de la verdad, es decir, una descripción del proceso de constitución de dicho concepto, sin que ello implique la emergencia de una explicación necesaria que se encuentre por detrás del fenómeno como su “fundamento” (*Grund*). En esta perspectiva, Nietzsche encuentra varios motivos acerca de la “necesidad” de la verdad: por un lado, el operar del intelecto como medio de conservación. Esta es “la vía por la cual sobreviven los individuos débiles y poco robustos” (Nietzsche, 2018: 33). Esto desemboca en el “arte de fingir” (*Verstellungskunst*), capacidad que se origina en un “impulso hacia la verdad” (*Trieb zur Wahrheit*). Este fenómeno permite poner de manifiesto una motivación instintiva, y ya no racional. He aquí otra diferencia fundamental de la propuesta de Nietzsche con las formulaciones canónicas de la historia de la filosofía. La verdad no se desplegará en el terreno veritativo o judicativo, sino más bien en el horizonte de una necesidad instintivo-corporal. Los hombres, en su necesidad por conservarse, requieren la formulación de un “tratado de paz”, y así evitar la “guerra de todos contra todos” (*bellum omnium contra omnes*). De este modo, este arte del fingir alcanza su plena justificación, pues “en este momento se fija aquello que desde ahora ha de ser «verdad», esto es, se inventa una denominación de las cosas que resulta válida de modo regular y vinculante” (Nietzsche, 2018: 37). Aquí se instituye el contraste entre verdad y mentira. El lenguaje ocupa un papel destacado como modo de fundamentar e instituir esta “verdad”, pues, en su origen, el lenguaje no refiere a lo real, sino que se encuentra al servicio de un proceso instintivo que luego, con la aparición de una sociedad, se institucionaliza, y así, refiere a “lo real”. Así, sostenemos que la crítica a la verdad se encuentra de la mano de una invectiva contra el lenguaje predicativo, pues este constituye la seguridad de un mundo constituido por objetos de los cuales se “predican” cosas, y a partir de ello, la “verdad” o “falsedad” de dichos enunciados.

En este sentido, puede verse cómo el origen del lenguaje es pensado por Nietzsche indefectiblemente a la luz del concepto de verdad. Y esto porque la verdad como adecuación solo puede acontecer una vez que se instituyen ciertas “denominaciones válidas –las palabras– con el fin de hacer aparecer lo irreal como real” (Nietzsche, 2018: 37) Sin embargo, el origen de esta noción de verdad puede, lejos de deberse al lenguaje predicativo, acontecer en la esfera del lenguaje no-predicativo, pues la verdad como metáfora propuesta por Nietzsche es anterior a toda instancia predicativa, y por ende, previa a toda conceptualización, pues lo singular, irreplicable, individual y desemejante nunca puede ser abordado por una predicación que pretende inventar “una denominación de las cosas que resulta válida de modo regular y vinculante, y la legislación del lenguaje otorga también las primeras leyes de la verdad” (Nietzsche, 2018: 37). Así, a diferencia del esquema propuesto por la historia de la filosofía, Nietzsche intenta mostrarnos que lo universal

se explica por lo singular, lo contingente por lo necesario, y lo semejante por lo desemejante. Esta inversión de las categorías metafísicas también propicia una reformulación del lenguaje en términos no-predicativos. Esto se da en Nietzsche mediante una mirada retrospectiva del origen del lenguaje y la verdad. Dicho de otro modo, todo lenguaje predicativo tiene su origen en una concepción no-predicativa.

3. Consideraciones finales: La alabanza dionisiana y el lenguaje de las metáforas en Nietzsche como dos modos de *nombrar* el exceso de “lo dado”

Hasta aquí hemos analizado dos perspectivas que, a primera vista, parecen ser muy disímiles; en primer lugar, la concepción dionisiana de la alabanza y su posterior “teología pragmática de la ausencia”. Pretendimos mostrar aquí cómo Marion aborda la teología mística dionisiana, con el fin de pensar diversos problemas caros a su propuesta fenomenológica. A nuestro juicio, la lectura de Marion sobre la “alabanza” dionisiana se concentra en un intento por nombrar aquello que excede toda fenomenicidad entendida en términos objetuales. Por consiguiente, consideramos que la apropiación marioniana de la alabanza dionisiana intenta ofrecer un discurso que pueda nombrar la distancia como apertura hacia una concepción icónica de lo divino, como posteriormente enunciar el exceso constitutivo del fenómeno saturado. Por otro lado, la propuesta nietzscheana de la verdad como metáfora. Con esto, hemos querido aportar otro pensador al problema previamente señalado, aunque no completamente ajeno a los trabajos de Marion, con la intención de ampliar el canon de las posibles reflexiones acerca del lenguaje no-predicativo, inspiración que encontramos en la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion. Ante esto, consideramos que ya en los análisis propuestos por Marion sobre el pensamiento de Nietzsche en *L'idole et la distance* y *Dieu sans l'être*, se encuentra la búsqueda de una semántica del ícono. Dicho de otro modo, sostenemos que desde un principio, aunque no tematizado de modo explícito, sus análisis del pensamiento de Nietzsche se relacionan con el intento por formular un lenguaje del exceso. Nuestra lectura del lenguaje de las metáforas en Nietzsche pretende ir en esta dirección ya abierta por Marion.

Retomando *Repris du donné*, podemos señalar que las propuestas aquí abordadas pueden ofrecernos elementos para profundizar en la reducción a “lo dado”, puesto que piensan una instancia originaria en la cual “lo dado” no puede ser traducido en un objeto. A su vez, las propuestas de ambos pensadores nos permite indicar y aportar una consideración: toda reducción puede ir acompañada de un intento por formular la cuestión en términos no-predicativos. Dicho de otro modo, la reducción a lo dado implica una reducción del lenguaje predicativo a su sentido no-predicativo.

En cuanto a Dionisio, Marion muestra que la “distancia” que pretende enunciarse no puede darse bajo el modo de un lenguaje predicativo, puesto que esta distancia manifiesta un exceso frente a toda categoría de la historia de la metafísica. La noción dionisiana de alabanza juega aquí el papel de un intento por aproximarse a este lenguaje del exceso, pues pretende hacer manifiesto lo que excede a toda palabra. Sostenemos que la interpretación marioniana de Dionisio oficia como un intento por formular un lenguaje de lo icónico. Según la lectura de Marion, la alabanza dionisiana, lejos de anclarse en un lenguaje predicativo, pretende abrir un espacio, no para la búsqueda del nombre de Dios, sino para la posibilidad de recibir la ausencia del Nombre que convoca como algo que adviene y llama (Marion, 2001: 195).

En el caso de Nietzsche, como hemos señalado, el esquema sujeto-objeto explica la invención del lenguaje predicativo y su consiguiente noción de verdad, pero no funciona en el campo del lenguaje de las metáforas, puesto que este último lenguaje no “predica” nada. Para predicar se requiere, según Nietzsche, la creencia en un mundo que se descubre, la correlación sujeto-objeto, y la verdad como aquello que permite una adecuación entre este mundo como invención (*Erfindung*), definido por Nietzsche en términos de fábula (*Fabel*) y el sujeto, “centro volante de este mundo” (Nietzsche, 2018: 31), que se cree capaz de conocerlo. Esta instancia originaria, en tanto radicada para Nietzsche en la dimensión de la metáfora, es un dominio de la plena singularidad anterior a toda universalidad. Podemos hablar así de una suerte de inefabilidad invertida, puesto que no hay predicación posible, aunque sí una singularidad irreductible que requiere, del mismo modo que la teología mística, la reformulación de un lenguaje que la haga accesible. Así, podemos decir que en el caso de Nietzsche, “lo dado” es esta singularidad irreductible que se da en el carácter irrepitable de las metáforas. Es menester aclarar que el propio Marion, al analizar “lo dado”, destaca su carácter irrepitable (Marion, 2013a: 282-286). Esto porque, del mismo que las metáforas singulares en Nietzsche, lo dado en Marion, en la medida en que no es objeto, no puede ser reproducido indefinidamente. En el caso de Nietzsche, el lenguaje predicativo es fruto de una constante repetición de “toda metáfora (...) intuitiva (...) individual y desemejante” y que “sabe siempre escapar a toda clasificación, el gran edificio de los conceptos (...) la tiesa regularidad de un *columbarium* romano” (Nietzsche, 2018: 53). Dicho de otro modo, y de modo sintético, “solo mediante el olvido de este primitivo mundo metafórico, solo mediante el endurecimiento y petrificación de una originaria masa de imágenes que mana en una ardiente fluidez (...) el humano se olvidó de sí mismo como sujeto *artísticamente creador*” (Nietzsche, 2018: 59-61). Queda como cuestión a abordar en un futuro trabajo si este lenguaje originario de las metáforas, anterior a todo binomio “sujeto-objeto” puede ser abordado, como el mismo Nietzsche indica por momentos, desde el arte. Es decir: ¿puede el arte conducirnos hacia ese lenguaje singular e irrepitable? Una exploración de las consideraciones tempranas sobre la música en Nietzsche quizás pueda echar luz sobre esta cuestión (Cragolini, 1995: 107-132).

En ambas propuestas, y por diversos motivos, nos encontramos frente a un intento por formular un lenguaje no-objetual, esto es, un lenguaje que “refiera” a una dimensión que “excede” el dominio de los objetos. Dicho de otro modo, tanto en Nietzsche como en Dionisio se ponen de manifiesto ciertos límites al predominio de lo objetual. En este sentido, tanto la concepción nietzscheana del lenguaje de las metáforas como la “alabanza” dionisiana pueden apreciarse como modos de acceso para pensar un problema abierto por el campo de los fenómenos saturados: ¿cómo nombrar el exceso? Por todo esto, sostenemos que la reducción a lo dado implica una reducción del lenguaje predicativo a su sentido no-predicativo. En Dionisio, las predicaciones afirmativas y negativas del lenguaje son reducidas a un lenguaje de la alabanza, pues

el texto completo de los *Nombres divinos* no dice nada acerca de Dios, pero siempre dice algo a Dios al alabarlo como el destinatario de todas las palabras y todas las perfecciones que conocemos en el modo de finitud (Marion, 2006: 172-173).

En el caso de Nietzsche el lenguaje predicativo, origen de la creencia en la verdad y el mundo, es reducido a su expresión metafórica singular, irrepitable y desemejante, y por ende, no-predicativa.

La posibilidad de un lenguaje no-predicativo en la fenomenología de Jean-Luc Marion encuentra su fundamento en el hecho de que el exceso, lejos de quedar por fuera de toda consideración,

debe comprenderse como un “Nombre” que se entrega bajo el modo de “un impensable que se da” (Marion, 2013b: 186-187), independientemente de la capacidad del sujeto para recibirlo. Así, según Marion lo impensable “se da” en el lenguaje. Ante esto, sostenemos que la posibilidad de tematizar esto imposible que se da en el lenguaje no puede abordarse en el marco de un lenguaje predicativo bajo la forma “S es P”, sino que deben ser indagados diversos modos de abordar el lenguaje en su dimensión no-predicativa. De allí la exploraciones que hemos realizado en este trabajo sobre la lectura marioniana de la “alabanza” dionisiana con su correspondiente “teología pragmática de la ausencia”, y la posibilidad de integrar el “lenguaje de las metáforas” de Nietzsche a este problema.

Así, lo impensable no es originariamente negación, imposibilidad o incapacidad, sino más bien algo que “se da” y que requiere un nuevo tipo de lenguaje para su comprensión.

» Bibliografía

Fuentes

- » Dionysius Areopagita (1990). *Corpus Dyonisiacum I: De divinis nominibus*, ed. Beate Regina Suchla, Berlin-New York, Walter De Gruyter, (Patristische Texte und Studien, Band 33)
- » Dionysius Areopagita (1991). *Corpus Dyonisiacum II. De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae*, ed. G. Heil- A. Ritter, Berlin-New York, Walter de Gruyter, (Patristische Texte und Studien, Band 36)
- » Dionisio Areopagita (2007). *Los nombres divinos*, Buenos Aires, Losada.
- » Dionisio Areopagita (2008). *La jerarquía celestial/La jerarquía eclesiástica/ La teología mística/ Epístolas*, Buenos Aires. Losada.
- » Marion, J.-L. (1971). “Distance et Louange”, en *Resurrection. Revue de doctrine chrétienne*, 38, pp. 89-119.
- » Marion, J.-L. (1982). *Dieu sans l'être*, Fayard, Paris, PUF.
- » Marion, J.-L. (1999). *El ídolo y la distancia. “Cinco estudios”*, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- » Marion, J.-L. (2001). *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF.
- » Marion, J.-L. (2006). “Denys L'Aréopagite”, en Laurent, J/ Romano, C (ed). *Le néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, Paris, Épipiméthée, pp. 187-200.
- » Marion, J.-L. (2013a). *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF.
- » Marion, J.-L. (2013b). *L'Idole et la distance. “Cinq études”*, Paris, deuxième édition révisée, Grasset & Fasquelle.
- » Marion, J.-L. (2016). *Reprise du donné*, Paris, PUF.
- » Marion, J.-L. (2019). *Retomando lo dado*, Buenos Aires, UNSAM Edita.
- » Nietzsche, F. (2018). “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, en *Contra la verdad*, Buenos Aires, Rara Avis, Trad. y Notas, Matías Pizzi, Introd. Virginia Cano, pp. 28-89.

Bibliografía secundaria

- » Bassas Vila, J. (2009). "Écriture phénoménologique et théologique: Fonctions du «comme», «comme si» et «en tant que» chez Jean-Luc Marion", *Studia Phaenomenologica. Romanian Journal of Phenomenology*, Romanian, January, pp. 135-155.
- » Cragnolini, M. (1995). "Nietzsche y el problema del lenguaje en la perspectiva de la música", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 21 (1), pp. 107-132.
- » González Ríos, J. (2011). "Dionysius Areopagita", en *Nikolaus von Kues, Nichts anderes*, Klaus Reinhardt, Jorge M. Machetta y Harald Schwaetzer (eds.), Münster, Aschendorff Verlag, pp. 299-308.
- » Pizzi, M. (2018). "El pasaje de una fenomenología de la visión a una fenomenología del lenguaje: las huellas de Dionisio Areopagita en el fenómeno erótico de Jean-Luc Marion", en *Teología y Cultura*, Año 15, Vol. 20, pp. 9-21.
- » Roggero, J. (2015). "Pensar sin Dios. La posibilidad filosófica y teológica de la muerte de Dios", en *Teología y Cultura*, Año 12, Vol. 17, pp. 93-105.
- » Roggero, J. (2019). *Hermenéutica del amor. ""*, Buenos Aires, SB.
- » Vinolo, S. (2019). *Jean-Luc Marion. La fenomenología de la donación como relevo de la metafísica*, Quito, Pontificia Universidad Católica de Ecuador.