

OMNIA CREATA DEUM LAUDANT.
**LOS APORTES DE LA SCIENTIA LAUDIS CUSANA
AL LENGUAJE DE LA SATURACIÓN**

Matías Ignacio Pizzi
Universidad de Buenos Aires - CONICET
matiasipizzi@gmail.com

Resumen: La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion, desde sus orígenes hasta la actualidad, se ha nutrido de una productiva recepción del neoplatonismo cristiano. Entre sus temas principales cabe destacar, principalmente, la relación entre fenomenología y lenguaje, o dicho de un modo más específico, la posibilidad de un lenguaje no-predicativo que permita nombrar los fenómenos saturados. En relación con esta cuestión, la referencia a Dionisio Areopagita es ineludible, tal como se aprecia en sus escritos *L'Idole et la distance* (1977) y *De surcroît* (2001), entre otros. También cabe destacar su lectura de la obra agustiniana desde el problema de la alabanza/confesión, como puede verse principalmente en su trabajo *Au lieu de soi* (2008). Asimismo, no debe soslayarse la influencia fundamental de Nicolás de Cusa en diversos temas de la fenomenología de la donación (la intersubjetividad, la contra-intencionalidad del ícono, entre otros), como se aprecia en su análisis del *De visione Dei* (1453) del Cusano. Por todo esto, el objetivo del presente trabajo consiste en ofrecer una ampliación de los análisis fenomenológicos de la alabanza de Jean-Luc Marion a partir de un estudio de la *scientia laudis* cusana presente en su obra de senectud *De venatione sapientiae* (1463).

Palabras clave: fenomenología de la donación, Jean-Luc Marion, neoplatonismo cristiano.

Recibido: noviembre 29, 2023. **Revisado:** marzo 23, 2023. **Aceptado:** abril 20, 2023.

DOI: <http://dx.doi.org/10.35830/devenires.v24i48.890>

DEVENIRES. Año XXIV, Núm. 48 (julio-diciembre 2023): 125-146

ISSN: 1665-3319 / ISSN-e: 2395-9274

Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0)

OMNIA CREATA DEUM LAUDANT.
CONTRIBUTIONS TO THE LANGUAGE OF SAURATION
IN NICHOLAS OF CUSA'S *SCIENTIA LAUDIS*

Matías Ignacio Pizzi
Universidad de Buenos Aires - CONICET
matiasipizzi@gmail.com

Abstract: Jean-Luc Marion's phenomenology of Givenness, from its origins to the present, has been nourished by a productive reception of Christian Neoplatonism. Among his main themes it is worth noting, mainly, the relationship between phenomenology and language, or more specifically, the possibility of a non-predicative language that allows naming saturated phenomena. In relation to this issue, the reference to Dionysius the Areopagite is unavoidable, as can be seen in his writings *L'Idole et la distance* (1977) and *De surcroît* (2001), among others. It is also worth noting his reading of Augustine's views about on the problem of praise/confession, as can be seen mainly in his work *Au lieu de soi* (2008). Furthermore, the fundamental influence of Nicholas of Cusa in various issues of the phenomenology of donation (intersubjectivity, the counter-intentionality of the icon, among others) cannot be ignored, as can be seen in Marion's analysis of *De visione Dei* (1453). For all these reasons, the objective of this paper is to offer an extension of Marion's phenomenological analysis of praise from a study of the *scientia laudis* present in Nicholas of Cusa's senescence work *De venatione sapientiae* (1463).

Keywords: phenomenology of givenness, Jean-Luc Marion, Christian neoplatonism.

Received: November 29, 2022. **Reviewed:** March 23, 2023. **Accepted:** April 20, 2023.

DOI: <http://dx.doi.org/10.35830/devenires.v24i48.890>

DEVENIRES. Year XXIV, No. 48 (July-December 2023): 125-146

ISSN: 1665-3319 / ISSN-e: 2395-9274

Published under a Creative Commons International License (CC BY-NC-ND 4.0)

Introducción

En el marco de su fenomenología de la donación, Jean-Luc Marion ha abordado en múltiples ocasiones el problema de la alabanza, toda vez que este se encuentra relacionado con el lenguaje apropiado para denominar aquellos fenómenos que exceden el ámbito de los objetos, esto es, los “fenómenos saturados” (*phénomènes saturés*). A nuestro juicio, todas estas investigaciones son orientadas a un nuevo campo del lenguaje en la *nouvelle phénoménologie*: el lenguaje no-predicativo. Y en el caso puntual de Marion, hemos denominado este proyecto, no sistemático en su obra, como un “lenguaje de la saturación”.¹

En este proyecto fenomenológico, Dionisio Areopagita y Agustín encuentran un lugar destacado.² Concentrándonos en esta ocasión en el primer autor mencionado, este aparece principalmente, tanto en *L'Idole et la distance* (1977), escrito temprano de Marion, como en *De surcroît* (2001), trabajo en el que ya encontramos una fenomenología de la donación sistemática. Pese a estas diferencias, la figura de Dionisio Areopagita irrumpe como un pensador que ofrece un lenguaje no-predicativo a partir de la noción de alabanza. A modo de tesis preliminar, sostenemos que la alabanza opera como el concepto central a través del cual Marion lee la tradición del neoplatonismo cristiano en su conjunto. Y de un modo más general, encontramos en los abordajes marionianos de la ala-

¹ Cf. Matías Pizzi, “La certeza negativa a la luz del vocablo cusano *possest*: aportes para un lenguaje de la saturación”, en *El fenómeno saturado. La excedencia de la donación en la fenomenología de Jean-Luc Marion*, ed. Jorge Luis Roggero (Buenos Aires, SB, 2020), 191-200.

² Si bien Agustín ocupa un lugar destacado en el proyecto marioniano de una fenomenología de la alabanza bajo la noción de *confessio*, con todo no será abordado en este artículo. La razón de ello estriba en que nos concentraremos en la tradición del neoplatonismo de vertiente dionisiana. Y en el caso de la *scientia laudis* cusana, una de sus fuentes principales es, sin dudas, Dionisio Areopagita. Para la lectura marioniana de la *confessio* agustiniana, cf. Jean-Luc Marion, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin* (Paris: PUF, 2008) 27-60.

banza una de las expresiones más acabadas del problema del lenguaje en la *nouvelle phénoménologie*.³

Teniendo en cuenta todo lo mencionado, el objetivo del presente trabajo consiste en ofrecer una ampliación de los análisis fenomenológicos de la alabanza de Jean-Luc Marion a partir de un estudio de la *scientia laudis* cusana presente en su obra de senectud *De venatione sapientiae* (1463). Esta operación argumentativa encuentra su justificación en los diversos escritos en los que Marion se ha remitido al pensamiento de Nicolás de Cusa, sobre todo al *De visione Dei* (1453) en su artículo “Seeing, or Seeing Oneself Seen: Nicholas of Cusa’s Contribution in *De visione Dei*” (2016), como también al *Triologus de possest* (1460) en su escrito *Certitudes négatives* (2010), y últimamente en su último gran escrito, *D’ailleurs. La révélation* (2020).⁴ Así, y a partir de su noción de *scientia laudis*, pretendemos ampliar el lugar destacado que el Cusano ya ocupa en la fenomenología francesa contemporánea, a la vez que profundizar en la fenomenología del lenguaje presente, aunque de modo implícito en la obra de Marion. A este proyecto lo hemos denominado bajo el título de “lenguaje de la saturación”.

³ Cf. Jorge Roggero, “La instancia antepredicativa en la *nouvelle phénoménologie*”, *Cuadernos de Filosofía*, 75 (2021): 11-27.

⁴ Para un estudio general de la recepción marioniana del pensamiento de Nicolás de Cusa, cf. Matías Pizzi, “Fenomenología y neoplatonismo: el caso de Jean-Luc Marion como lector del Cusano”, en *Nicolás de Cusa. Unidad en la pluralidad. Tomo II*, ed. Gianluca Cuzzo, Claudia D’Amico y Nadia Russano (Buenos Aires: FFyL-UBA, Colección Saberes, 2022): 401-413. Para la última remisión de Marion al Cusano, siguiendo la misma línea de un análisis de la fenomenicidad del ícono desde el horizonte del *eicon a dei*, cf. Jean-Luc Marion, *D’ailleurs. La révélation* (Paris: Grasset, 2020): 193/484.

1. Neoplatonismo y lenguaje de la alabanza en Jean-Luc Marion: la recepción de Dionisio Areopagita

1.1 El “discurso de la alabanza (ὕμνεϊν)” dionisiano en *L’Idole et la distancia* (1977): hacia un lenguaje por fuera de la metafísica

En su obra *L’Idole et la distance* (1977) encontramos la primera aproximación sistemática de la lectura marioniana de la “alabanza” (ὕμνεϊν) dionisiana. Esta aproximación se ubica en el horizonte de una serie de problemas fenomenológicos y lingüísticos que pretenden cuestionar el paradigma de la objetualidad y el lenguaje predicativo. En el contexto de este escrito temprano este problema se traduce en la posibilidad de pensar una dimensión no-idolátrica de lo divino y, por ende, no-metafísica de lo divino o, dicho de otro modo (y contra la onto-teo-logía heideggeriana): una teología no- metafísica. Dionisio aparece a los ojos de Marion como un teólogo que ofrece una serie de consideraciones no-metafísicas acerca de lo divino. Bajo esta perspectiva, la noción de alabanza opera, en líneas generales, como un modo originario de “enunciar” dicho lenguaje no-metafísico y, por consiguiente, no-predicativo, es decir, como una alternativa al lenguaje de la metafísica.

Según la propuesta de Marion, este lenguaje no-predicativo debe cumplir una serie de requisitos. En primer lugar, no debe pretender reducir lo divino a un objeto de una predicación. Dicho de otro modo, este lenguaje no puede sustentarse en un lenguaje predicativo tal como ha sabido emplear la metafísica y la teología metafísica, esto es, un lenguaje anclado en el concepto. En segundo lugar, tampoco puede dejar que el “Ente supremo” enuncie “(...) como sujeto absoluto, una predicación de sí mismo por sí mismo”.⁵ No se trata empero de ofrecer una comprensión de lo divino anclada en una primacía metafísica del mismo como un “Ente supremo”. Ni objeto, ni ente supremo, Dios aparece entonces en esta propuesta como aquello que solo puede hacerse

⁵ Jean-Luc Marion, *L’Idole et la distance* (Paris: Grasset & Fasquelle, 2013), 184.

manifiesto desde su propio exceso constitutivo y que, como tal, escapa a toda predicación. Por exceso entendemos aquí ciertos fenómenos que se resisten a reducirse al campo de la objetualidad y, aún más, fenómenos que se manifiestan originalmente por fuera del campo de los objetos. Por ende, no pueden ser nombrados por el lenguaje predicativo/objeto. Esto significa que “más esencial que la predicación que nosotros (no) podemos ejercer sobre lo impensable, aparece la donación del Nombre”.⁶ Así, el Nombre no puede encontrarse en ningún tipo de predicación, sino que adviene y se impone como imposible.

A juicio de Marion, este lenguaje no-predicativo se juega en el empleo dionisiano del verbo ὑμνεῖν, es decir, en el “alabar”. Este uso supone, según Marion, el relevo del “decir” (predicación) por el “alabar” (no-predicación) o, de un modo más contundente, “(...) el paso del discurso a la oración (*du discours a la prière*)”.⁷ Esto es, en pocas palabras, el “discurso de la alabanza”. Como bien indica Marion, este lenguaje no-predicativo tiene como requisito fundamental mantener y recorrer la distancia entre lo divino por exceso y cualquier tipo de conceptualización o predicación y, así, ofrecer una alternativa al lenguaje predicativo.⁸

A partir de todo esto, Marion ofrece una descripción de la estructura lingüística de la “alabanza”. A diferencia de cualquier proposición del “lenguaje-objeto” (x enuncia p), la alabanza debe comprenderse del siguiente modo: “para todo x , hay un y que le caracteriza de tal modo que al enunciar ‘Te alabo, Señor, como y ’, x lo requiere como su requerido”.⁹ Con esto, Marion pretende mostrar la posibilidad de un metalenguaje que “en lugar de usar operaciones lógicas de afirmación o negación, utiliza la operación designada por “como”,¹⁰ el cual debe leerse bajo la estructura “en calidad de” (*en tant que*). Esto significa que el “Requerido”,

⁶ *Ibíd.* p. 187.

⁷ *Ibíd.* p. 187.

⁸ *Cf. Ibíd.* p. 232.

⁹ *Ibíd.* p. 235. Esto ya se encuentra elaborado en el artículo de 1971. *Cf.* Jean-Luc Marion, “Distance et Louange. Du concept de Réquisit (aitia) aus status trinitaire du langage theologique selon Denys le Mystique”, *Résurrection. Revue de doctrine chrétienne*, Paris, 38 (1971): 103-106.

¹⁰ Jean-Luc Marion, *L'Idole et la distance* (Paris: Grasset & Fasquelle, 2013), 234.

esto es, aquello que intenta nombrarse, no se identifica con *y*, sino que *y* “indica la relación bajo la cual *x* apunta al Requerido”,¹¹ aquello que describe al “Requerido/ *y*” no hace otra cosa que describir al “requirente/ *x*”.

De este modo, y en virtud de su dinámica Requerido/requirente, la alabanza dionisiana opera en la medida en que deja aparecer el “don anterior”, esto es, el ícono que re-envía a partir de su invisibilidad la posibilidad de toda visibilidad. La alabanza no es ni verdadera ni falsa, dado que no pertenece al terreno del lenguaje predicativo, abriendo así una dimensión lingüística que se correspondería con el exceso propio de aquellos fenómenos que no se dejan reducir a la objetualidad. Y así, la alabanza abre el carácter icónico de lo divino, pues “el ícono solo da a ver lo invisible, y por tanto el lenguaje solo debería dar a decir lo indecible”.¹²

1.2 Nombrar la ausencia: La teología mística dionisiana como una “pragmática teológica de la ausencia” en *De surcroît* (2001)

En un nuevo contexto, atravesado por la última formulación sistemática de la fenomenología de la donación, Marion retoma en *De surcroît* (2001) la teología dionisiana. Esta relectura de Dionisio inicia con una serie de consideraciones acerca de la relación entre la “teología negativa” y la crítica que ofrece Derrida a la “metafísica de la presencia” (*Métaphysique de la présence*) en su supuesto sentido heideggeriano.¹³

En un sentido muy general, Marion pretende mostrar que la propuesta derridiana confunde la vía apofática con la vía eminente o, dicho de otro modo, absolutiza la negación. Contrariamente a esto, Marion intenta mostrar que lo decisivo en la mística dionisiana no se encuentra ni en la vía afirmativa/katafática ni en la vía negativa/apofática, sino en una tercera instancia en la que se pone de manifiesto la ausencia del Nombre,

¹¹ *Ibíd.* p. 234.

¹² *Ibíd.* p. 230.

¹³ Cf. Jacques Derrida, *La voix et le phénomène* (Paris: PUF, 1967), 9.

esto es, una realidad excesiva.¹⁴ No se trata meramente de mostrar la imposibilidad de nombrar lo divino mediante una apelación a la negación como estrategia hermenéutica central, sino también de mostrar que Dios mismo es un nombre innombrable. Dicho de otro modo, su positividad más radical es también su negación y, por ello, la vía eminente implica el corazón del proyecto teológico dionisiano, toda vez que deben trascenderse las afirmaciones y negaciones.

Aquí Marion provee un anclaje histórico a su crítica a la malinterpretación de la negación dionisiana como una “idolatría invertida”.¹⁵ De este modo, Marion sostiene que tanto la teología negativa como la metafísica de la presencia carecen de justificación en la perspectiva de Derrida. Por un lado, Heidegger nunca emplea la frase “metafísica de la presencia”, y por el otro, el término “teología negativa” no hace justicia ni a una tradición ni tampoco a la propuesta de Dionisio Areopagita, puesto que “esta fórmula no es más que moderna”.¹⁶ Entonces, ¿por qué relacionar dos elementos que no tienen ningún tipo de justificación? A juicio de Marion, la lectura de Derrida sobre la teología negativa es insuficiente, sobre todo porque no puede hablarse de algo así como “teología negativa”. Dicho de otro modo, no encontramos, según Marion, un corpus teológico negativo de carácter sistemático, sino más bien una “vía” negativa, acompañada siempre de una “vía” positiva.

El núcleo central de la crítica marioniana consiste en mostrar que Derrida malinterpreta la “negación”, pues este se equivoca al sostener que se debe “estigmatizar la persistencia de la teología negativa de establecer afirmaciones acerca de Dios (en particular la afirmación de su existencia)”.¹⁷ Esto significa que, según la interpretación de Derrida, la “negación” de la teología negativa no alcanza su radicalidad pretendida, pues detrás de este proyecto subsiste una afirmación de la existencia de

¹⁴ Jean-Luc Marion, *De surcroît: études sur les phénomènes saturés* (Paris: PUF, 2001): 155-161.

¹⁵ Jean-Luc Marion, *L'Idole et la distance*. Paris: Grasset & Fasquelle, 2013, pp. 190-192.

¹⁶ Jean-Luc Marion, *De surcroît: études sur les phénomènes saturés* (Paris: PUF, 2001), 157. Las traducciones de este escrito son nuestras.

¹⁷ *Ibíd.* p. 160.

Dios. De este modo, la teología negativa permanecería en el terreno de una metafísica de la presencia. Dicho de otro modo, el proyecto de la teología negativa se traicionaría a sí mismo bajo esta perspectiva.¹⁸ O en términos de Derrida, el supuesto *non-lieu* que ofrecería la teología negativa al ser sometida a la deconstrucción por medio de una radicalización de la negación nunca sería realizable,¹⁹ pues no puede sustraerse a una afirmación: la existencia de Dios.

Con todo, si bien Derrida ofrece una crítica acertada sobre los límites de la negación, para Marion esto no es suficiente. Criticar la apófasis no implicaría, según Marion, denunciar el carácter metafísico detrás de toda negación sobre Dios, sino más bien mostrar su insuficiencia en relación con una tercera instancia (más allá de la afirmación y la negación) que debe ser consumada. La negación funciona correctamente si se la entiende en el marco de un proyecto más amplio, y no como el último término de una propuesta teológica frustrada por el umbral metafísico que no alcanza a cruzar. A raíz de su malinterpretación de la negación, Derrida no conseguiría dilucidar que la propuesta dionisiana se orienta hacia un lenguaje no-predicativo que no se reduce a la afirmación o negación. Desde el lenguaje no-predicativo de la alabanza y la oración, la supuesta pervivencia de la metafísica de la presencia queda anulada.²⁰ Al no haber predicación, tampoco podemos hablar de la “existencia” de Dios. Es más, como ya señalamos, hablar de teología negativa es un error. A juicio de Marion, la apófasis hace meramente referencia a una “vía” o un camino hermenéutico. Esta crítica se sustenta a partir de una cuestión aún más general, y que atraviesa toda la lectura marioniana de la tradición neoplatónica cristiana. En estos autores, teología no debe comprenderse como un corpus sistemático, sino como “discurso sobre Dios” en su sentido más general.²¹

¹⁸ Para esta serie de críticas, Marion se remite casi exclusivamente a la Conferencia de Derrida titulada “Comment ne pas parler: Dénégations”.

¹⁹ Jacques Derrida, “La deconstrucción y lo otro”, en *La paradoja europea*, ed. Richard Kearney (Barcelona: Tusquets, 1998): 177-195.

²⁰ Cf. Jean-Luc Marion, *De surcroît: études sur les phénomènes saturés* (Paris: PUF, 2001), 160-161.

²¹ Cf. Jean-Luc Marion, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin* (Paris: PUF, 2008), 27.

Desde este nuevo horizonte de discusión, Marion propone una nueva lectura de *De divinis nominibus* y *De mystica theologia* de Dionisio Areopagita. La crítica a Derrida entonces aparece pues como una ocasión para eliminar el predominio injustificado de la “teología negativa”, y a su vez, responder a una serie de objeciones tradicionales sobre la mística dionisiana. Según Marion, Derrida no alcanza a comprender el movimiento teológico místico propio de Dionisio, absolutizando el momento de la negación, o dicho de un modo más específico, la apófasis. Este último término, lejos de tener una independencia absoluta, solo puede comprenderse “a partir de su inclusión en un proceso que incluye no dos, sino tres elementos”.²² La teología dionisiana no puede reducirse a un juego de oposiciones entre la apófasis y la katáfasis.

Habiendo efectuado este rodeo que esclarece el horizonte a partir del cual Marion retoma el *corpus dionisyacum*, podemos encontrar en *De surcroît* un nuevo modo de acceso a este lenguaje no-predicativo ya abordado a partir de la alabanza dionisiana: la oración (εὐχή). Según Marion, tanto la alabanza como la oración “de-nominan” (*de-nomment*) 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.²³ 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”,²⁴ mostrando así la impropiedad de los nombres a la hora de pensar a Dios.

Por todo esto, 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”.²⁵ 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,

²² *Ibíd.* p. 163.

²³ *Ibíd.* pp. 172-173.

²⁴ *Ibíd.* p. 174.

²⁵ *Ibíd.* pp. 187-188.

sino más bien en el horizonte del bien/ausencia.²⁶ Así, la bondad trasciende el ser. De este modo, esta “teología pragmática de la ausencia” pone de manifiesto su perspectiva icónica subyacente. Así, este lenguaje propio de la teología pragmática de la ausencia, del mismo modo que la visión icónica y su contra-intencionalidad, guarda una relación intrínseca con la teología mística, pues esta última “(...) no tiene la intención de encontrar un nombre para Dios, sino de permitirnos recibir su nombre indecible”.²⁷ 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”.²⁸

Otro contexto donde aparece esta insistencia en el carácter pragmático del lenguaje puede encontrarse en el capítulo “Ce qui ne se dit pas – l’apophase du discours amoureux” de su escrito *Le visible et le révélé* (2005). Aquí Marion pretende formular un lenguaje pragmático que permita dar cuenta de la expresión “yo te amo”. En el contexto de este proyecto, se destaca nuevamente la centralidad de la teología mística dionisiana. En palabras de Marion, “el uso pragmático, que habíamos asignado en otro lugar a la teología mística, a fin de concebir de modo más exacto la tercera y la última vía, encuentra una confirmación lateral en los perlocutorios del discurso erótico”.²⁹ Esto implica que la teología mística, aunque no totalmente, actúa como un paradigma para pensar el lenguaje propio del fenómeno erótico y su saturación constitutiva. Y ello porque la teología mística, lejos de quedarse anclado en la vía katafática (afirmación) y la vía apofática (negación) como formas del lenguaje predicativo, implica una tercera instancia, esto es, la vía mística/eminentesuperlativa o pragmática. Caro al lenguaje dionisiano, Marion sostiene que este lenguaje pragmático develado en el amor permite “hacer la experiencia de lo inexperimentable, expresar lo inexperimentable en la medida en que permanece inexpresable”.³⁰

²⁶ *Ibíd.* pp. 176-177.

²⁷ *Ibíd.* p. 189.

²⁸ Jean-Luc Marion, *De surcroît: études sur les phénomènes saturés*. (Paris: PUF, 2001), 195.

²⁹ Jean-Luc Marion, *Le visible et le révélé* (Paris: Cerf, 2005), 140. Todas las traducciones de los diversos pasajes de esta obra citados aquí son nuestras.

³⁰ *Ibíd.* p. 120.

Para concluir con esta recepción de la obra dionisiana, 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 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. Su carácter pragmático estriba en el dejar hacer aparecer la imposibilidad del nombre a partir de prácticas que excedan o que no puedan reducirse a la predicación, esto es, el lenguaje de la metafísica por antonomasia o, dicho en vocabulario del joven Marion, un lenguaje idolátrico. Orientándose hacia la dimensión icónica del lenguaje de la saturación, la fenomenicidad de lo divino debe ser comprendida como algo del orden de lo imposible e incomprendible. La “alabanza”, eje central de sus análisis del lenguaje de la saturación, intenta manifestar este juego, dado que se realiza en un lenguaje que reconoce previamente una imposibilidad: encontrar el nombre propio de Dios, o bien abrir el espacio para la donación de aquel Nombre innombrable.

2. La fenomenología de la alabanza en Jean-Luc Marion frente a la *scientia laudis* cusana: posibles ampliaciones y proyecciones

En su escrito *De venatione sapientiae* (1463), Nicolás de Cusa elabora una autobiografía intelectual donde repasa su propio camino de pensamiento. Para ello, el Cusano distribuye el escrito en tres regiones que, a su vez, pueden subdividirse en diez campos en los que la sabiduría puede ser “cazada”.³¹ En cuanto a las tres regiones, el Cusano sostiene que la sabiduría puede encontrarse, en primer lugar, en la eternidad; en

³¹ En relación con el tópico cusano de la sabiduría y su vínculo con la tradición, cf. Claudia D’Amico, “*De venatione sapientiae*: der cusanische Dialog mit der philosophischen Tradition. Die Vertiefung des Dialogs zwischen dem Platonismus und dem Christentum durch den Begriff des ‘posse fieri’”, en *Nikolaus von Kues. Denken im Dialog*, ed. Andreas Euler (Münster: LIT Verlag, 2019), 95-109.

segundo lugar, “en la semejanza perpetua” (*in perpetua similitudine*);³² y en tercer lugar, “en el flujo temporal de la semejanza” (*in temporalis fluxu similitudinis*).³³ Como podemos apreciar, las tres regiones van desde una apreciación de la sabiduría “tal como es” en la eternidad hacia su carácter más remoto en el discurrir temporal.³⁴ En el medio de estos dos extremos, encontramos el operar de la semejanza con su *magis et minus*. A su vez, todos estos campos persiguen “(...) la sabiduría inefable, que precede a quien impone los nombres y a todo lo nombrable”.³⁵ Y con esto, el que pretende cazar la sabiduría no hace otra cosa que dirigir su especulación hacia el mismo “poder-ser-hecho” (*posse fieri*) que precede a todas las cosas.³⁶

Ahora bien, situados de modo específico en el campo de la “alabanza” (*laus*), pretendemos abordar la *scientia laudis* subyacente, pues, como remarca Álvarez Gómez, el Cusano pretende abordar aquí “(...) las *laudibilia*: las cosas dignas de alabanza (...) Todas las cosas y el mundo todo es un canto armonioso de alabanza en honor de su creador”.³⁷ Con esto, puede verse la centralidad que la alabanza y su *scientia laudis* poseen, tanto en calidad del quinto campo de la sabiduría, como también al interior mismo del escrito en su conjunto.

Encontramos en esta formulación de la *scientia laudis* un modo diverso de referirse al problema del lenguaje no-predicativo que pudimos encontrar en la lectura marioniana de la teología dionisiana. A su vez, yendo de lo general a lo particular, esto nos permite sostener dos cues-

³² *De ven. sap.* c. 12 (h XII, n. 30). Para la traducción española, cf. Nicolás de Cusa, *La caza de la sabiduría*, Ed. Bilingüe, Trad. y Notas. Mariano Álvarez Gómez (Salamanca: Sígueme, 2014), 77.

³³ *De ven. sap.* c. 12 (h XII, n. 30). Cf. *Ibíd.* p. 77.

³⁴ Cf. *De ven. sap.* c. 12 (h XII, n. 30).

³⁵ Cf. *De ven. sap.* c. 33 (h XII, n. 100). Cf. *Ibíd.* p. 193.

³⁶ Cf. *De ven. sap.* c. 7 (h XII, n. 16-18). cf. Claudia D’Amico, “*De venatione sapientiae*: der cusanische Dialog mit der philosophischen Tradition. Die Vertiefung des Dialogs zwischen dem Platonismus und dem Christentum durch den Begriff des ‘posse fieri’”, en *Nikolaus von Kues. Denken im Dialog*, ed. Andreas Euler (Münster: LIT Verlag, 2019), 95-109.

³⁷ Mariano Álvarez Gómez, “Introducción”, en Nicolás de Cusa. *La caza de la sabiduría* (Salamanca: Sígueme, 2014), 14-18.

tiones. Por un lado, y retomando las reflexiones marionianas sobre Dionisio Areopagita, encontramos en el neoplatonismo cristiano un cierto *locus communis* acerca de la alabanza como un tipo de lenguaje privilegiado para nombrar lo divino.³⁸ De este modo, en tanto no podemos ofrecer vocablos precisos para expresar el exceso de lo divino, el lenguaje de la alabanza implica un nombrar que, ante la maravilla, deja aparecer la ausencia de todo predicado posible.³⁹ Por otro lado, y como mostraremos, la *scientia laudis* cusana encuentra una íntima relación con la exploración marioniana del lenguaje no-predicativo, teniendo en cuenta también que las exploraciones cusanas sobre la alabanza se nutren de la teología dionisiana. Y, de este modo, podemos ampliar el canon de referencias de este lenguaje de la saturación.

Yendo a este quinto campo de la *sapientia*, Nicolás de Cusa ofrece una descripción del operar del intelecto por medio de la alabanza. Al replegarse hacia la interioridad, el *intellectus* afirma “que la definición que se define a sí misma y a todas las cosas es buena, grande, verdadera (...) intenta expresar la alabanza de Dios”.⁴⁰ De este modo, si bien el

³⁸ Para las referencias a la edición crítica de las obras de Dionisio Areopagita, Pseudo-Dionysius Areopagita, *Corpus Dionysiacum I. De divinis nominibus*. Hrsg. von Suchla B.R., *Patristische Texte und Studien*, 33, Berlin (New York, Walter de Gruyter, 1990). Cf. Pseudo-Dionysius Areopagita, *Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae*. Hrsg. von Brennecke, C. & Mühlberg, E. *Patristischen Kommission* (Berlin, Boston, Walter de Gruyter, 1990). Ofrecemos la abreviatura canónica del texto, libro, capítulo y ubicación dentro de este último cuando corresponda. La lectura de Marion sobre Dionisio aparece, principalmente, en dos obras. Las referencias más relevantes de Marion al *corpus dionysiacum* en su escrito *L'Idole et la distance* (1977) son las siguientes: *D.N.* I, 3, 589d; *D.N.* II, VII, 2, 869a; *D.N.* V, 8, 824a-b; *D.N.* VII, 1, 865c; *M.T.* I, 2, 1000b; *M.T.* III, 1033c. En relación con su lectura de la teología dionisiana en *De surcroît*: *D.N.* I, 6, 596a-b; *D.N.* II, 4, 641a; *D.N.* VII, 1, 865c; *D.N.* 3, 869d-872a; *D.N.* XIII, 3, 981a; *M.T.* I, 2, 1000b; *M.T.* V, 1004b-1048a.

³⁹ En esta misma línea de recuperación de elementos contemporáneos del pensamiento cusano, Claudia D'Amico rehabilita la *scientia laudis* en el marco del concepto cusano de *aenigma* y su vínculo con la performatividad. Cf. Claudia D'Amico (2019), “El poder de la imagen: *aenigma*, teúrgia y performatividad”, en *Verbum et imago coincidunt. Il linguaggio come specchio vivo in Cusano*, ed. Gianluca Cuzzo y José González Ríos (Milano-Udinese: Mimesis, 2019), 17-32

⁴⁰ Cf. *De ven. sap.* c. 18 (h XII, n. 51). Cf. Nicolás de Cusa, *La caza de la sabiduría*, Ed. Bilingüe, Trad. y Notas. Mariano Álvarez Gómez (Salamanca: Sígueme, 2014), 109.

intelecto busca siempre una definición precisa sobre lo divino, el Cusano señala que esa misma definición puede adoptar un modo más excelso por vía de la alabanza. Los nombres de “bondad” (*bonitas*), “grandeza” (*magnitudo*) y “verdad” (*veritas*), lejos de ser dichos o enunciados, son “alabados”. Y esto porque aquello que se encuentra comprometido en la definición que todo lo define implica un mayor grado de perfección mediante la alabanza. Baste recordar que en el contexto de *De venatione sapientiae*, en el tercer campo en el que la sabiduría es cazada, el Cusano recupera su tratamiento de lo divino en términos de lo *non-aliud*, o bien la definición que a todo y a sí misma define. En este contexto, aparece profusamente la *auctoritas* de Dionisio Areopagita. En palabras del Cusano:

En el campo de la alabanza hicieron sus cazas profundamente devotas todos los profetas o inteligencias contemplativas y elevadas (...) Pues cuando Dionisio trata acerca de los nombres divinos, los llama alabanzas de Dios y alabando a Dios con ellos, los expone en alabanza suya (...) y afirma que Dios es alabado desde todas las sustancias.⁴¹

Nuevamente, y como ya hemos visto en la lectura ofrecida por Marion de Dionisio, constatamos en la estructura de la alabanza una anterioridad que precede a cualquier tipo de predicación. Aún más, y como el mismo Cusano indica, “todas las cosas son lo que son en virtud de las alabanzas y bendiciones de Dios”.⁴² Aquí podemos observar una relación entre lenguaje y ontología, puesto que el ser de las cosas encuentra su fundamento en el exceso propio de la alabanza divina. En este sentido, encontramos el tópico cristiano del mundo como despliegue divino o como un libro escrito por el dedo de Dios, a partir del cual el sujeto busca entender los caracteres e intenta descifrar su sentido con el anhelo de conducirse hacia la intención de su Autor. Y, por lo tanto, en un sentido fenomenológico, esta búsqueda del sentido implica una suerte

⁴¹ *De ven. sap.* c. 18 (h. XII, n. 53). Cf. Nicolás de Cusa, *La caza de la sabiduría*, Ed. Bilingüe, Trad. y Notas. Mariano Álvarez Gómez (Salamanca: Sígueme, 2014), 111. En esta cita, las referencias al *corpus dionysiacum* son las siguientes: *D.N.* II, 3-7.

⁴² *De ven. sap.* c. 18 (h. XII, n. 52).

de “reducción” o reconducción de las cosas hacia su principio,⁴³ el cual, agregamos, parece operar por vía de una reducción del lenguaje predicativo hacia su correlato no-predicativo.

En esta misma línea, el Cusano muestra en *De venatione sapientiae* (1463) que la alabanza ofrece un lenguaje que, lejos de predicar acerca de lo divino mediante proposiciones afirmativas o negativas operadas por la *ratio*, esta preserva el carácter “ignorante” de todo discurso sobre lo divino. Esto implica que, pese a no conocer qué sean la bondad, la verdad y la sabiduría, el intelecto puede conocer mediante la alabanza. Sin embargo, lejos de ser un conocimiento articulado de modo predicativo por vía de la proporción comparativa, la alabanza indica de un modo privilegiado el exceso frente a todo posible conocimiento preciso de lo divino y, así, se refiere a lo inalcanzable de modo inalcanzable. Y esto porque, del mismo modo que encontramos en el Cusano un “deseo natural” (*desiderium naturale*), tal como aparece ya en *De docta ignorantia* I, c.1, también podemos descubrir en el intelecto humano una cierta tendencia natural a expresarse mediante alabanzas.⁴⁴ Al igual que en todos los seres humanos encontramos un deseo natural de conocimiento, también podemos hallar que “(...) por naturaleza todas las cosas creadas alaban a Dios”.⁴⁵ Esto va acompañado también, según el Cusano, por un saber connatural de toda criatura acerca de Dios. Esto nos lleva a la siguiente pregunta: ¿la alabanza proporciona un lenguaje que, del mismo modo que la *docta ignorantia*, ofrece un saber paradójal o un alabar no inalabable de modo inalabable?

Caro a su pensamiento, el Cusano nos presenta un *aenigma*, esto es, una praxis experimental que busca orientar la especulación desde lo sensible hacia aquello que excede toda comprensión. En el marco de este carácter lúdico de su pensamiento, el Cusano nos presenta la idea

⁴³ José González Ríos, “La fuerza de la palabra escrita en el pensamiento de Nicolás de Cusa”, en *Verbum et imago coincidunt. Il linguaggio come specchio vivo in Cusano*, ed. Gianluca Cuzzo y José González Ríos (Milano-Udinese: Mimesis, 2019), 137-149.

⁴⁴ Cf. *De ven. sap.* c. 20 (h. XII, n. 57).

⁴⁵ *De ven. sap.* c. 19 (h. XII, n. 54).

del hombre como un “harpa viviente” (*vivum psalterium*).⁴⁶ La fuerza de este *aenigma* radica en que permite ofrecer la relación entre la alabanza y la *docta ignorantia* que insinuamos unas líneas arriba. En este sentido, el Cusano nos ofrece las condiciones para que este *aenigma* tenga su fuerza y efectividad performativa y simbólica:

Tres cosas son necesarias para salmodiar: un arpa constituida por dos elementos: la caja de sonido y las cuerdas, la composición y el arpista. Es decir: inteligencia, naturaleza y objeto. El arpista es la inteligencia, las cuerdas son la naturaleza que e s movida por la inteligencia, y la caja del sonido es el objeto adecuado a la naturaleza.⁴⁷

En este pasaje el Cusano ofrece los puntos centrales en los que este *aenigma* se pone en juego. Mientras que el arpista ocupa el lado activo y creador del *intellectus* por su capacidad de componer melodías, las cuerdas son la naturaleza o capacidad receptiva que permite operar al intelecto y su creación de sonidos, y finalmente la caja del harpa es el objeto “conveniente” (*conveniens*). Estos tres elementos también pueden traducirse bajo la tríada “intelecto-naturaleza humana-cuerpo”. Y por todo esto, “es el hombre un harpa viviente, que tiene en sí todas las cosas para entonar a Dios las alabanzas que en sí mismo conoce”.⁴⁸ Todo esto radicaliza la concepción cusana del hombre como un “himno vivo” (*hymnum vivum*).⁴⁹ Cabe señalar aquí que el Cusano ofrece un elemento novedoso sobre el tópico de la alabanza en relación con la tradición que le precede. Podemos señalar que la alabanza es releída aquí ya en el orden de la concepción renacentista de la *dignitatis humanae*, posición que se refleja fuertemente en la gnoseología cusana. La metáfora del hombre como un “himno vivo”

⁴⁶ *De ven. sap.* c. 20 (h. XII, n. 56). Un caso semejante al del hombre como un “harpa viviente” puede hallarse en el “hombre cosmógrafo” (*homo cosmographus*) descrito en el *Compendium*. Cf. *Comp.* (XI/3, n. 22). Cf. Claudia D’Amico, “El poder de la imagen: *aenigma*, teúrgia y performatividad”, en *Verbum et imago coincidunt. Il linguaggio come specchio vivo in Cusano*, ed. Gianluca Cuzzo y José González Ríos (Milano-Udinese: Mimesis, 2019), 17-32.

⁴⁷ *De ven. sap.* c. 20 (h. XII, n. 56). Cf. Nicolás de Cusa, *La caza de la sabiduría*, Ed. Bilingüe, Trad. y Notas. Mariano Álvarez Gómez (Salamanca: Sígueme, 2014), 119.

⁴⁸ *De ven. sap.* c. 20 (h. XII, n. 56). Con ligeras modificaciones, Cf. p. 119.

⁴⁹ *De ven. sap.* c. 18 (h. XII, n. 53).

es ya un modo de expresar una época en la que nociones como “microcosmos” operan de un modo productivo. Si el hombre produce un universo conjetural de conceptos (*vis assimilativa*),⁵⁰ la alabanza es un modo activo y productivo de manifestar el carácter creador del hombre como una *viva imago dei*.⁵¹ Aquí podemos ver cómo la alabanza implica también una exaltación del hombre, a diferencia de la propuesta dionisiana en la que dicho movimiento argumentativo no aparece.

En este sentido, vemos cómo la alabanza en Nicolás funciona, por un lado, (a) como el testimonio de la capacidad creadora del ser humano (diferencia con Dionisio); y por el otro (b) muestra que esta creación implica la posibilidad de recibir y retraducir creativamente el fundamento lingüístico que subyace a la realidad como el despliegue del *Verbum*. Así, el lenguaje de la alabanza implica, del mismo modo que en Dionisio (y tal como Marion lo interpreta), un lenguaje que excede cualquier tipo de predicación y a su vez ofrece, en términos de la fenomenología de Marion, la posibilidad de “de-nominar” (*de-nommer*) sin definir. En el caso del Cusano, y como señala al final del campo de la alabanza, el fin del ser humano consiste en “hacerse más semejante a Dios (...) pues cuanto más alaba a Dios tanto más agradable es él mismo a Dios”.⁵²

3. Consideraciones finales

Como hemos mostrado hasta aquí, la noción de alabanza propia del neoplatonismo cristiano juega un papel fundamental en la obra de Marion, tanto en sus trabajos tempranos como en su proyecto consolidado de una fenomenología de la donación. Si bien pudimos apreciar aquí la remisión marioniana a la alabanza dionisiana, Nicolás de Cusa no se encuentra exento de sus reflexiones fenomenológicas. Desde el vocablo *possest* hasta el *aenigma* del *eicon* *dei*, el Cusano aparece como un pen-

⁵⁰ Cf. *De mente: Idiota*. c. 7 (h V. n. 99).

⁵¹ Cf. *De mente: Idiota*. c. 7 (h V. n. 106). Para este tema, cf. Gianluca Cuzzo, *Raffigurare l'invisibile. Cusano e l'arte del tempo* (Milano-Udine, Mimesis, 2012), 111-134.

⁵² *De ven. sap.* c. 20 (h. XII, n. 56). Cf. p. 123.

sador gravitante frente a los problemas y desafíos fenomenológicos que implican temas como el lenguaje de los fenómenos saturados, la contra-intencionalidad del rostro del Otro y la intersubjetividad, así como el cuestionamiento al paradigma de la visibilidad- objetualidad.⁵³

Sin embargo, el concepto cusano de alabanza no aparece en esta serie de reflexiones. Es por ello que la intención principal de nuestro trabajo fue mostrar que, aunque no aparezca como una fuente en relación con este tema, la *scientia laudis* cusana puede ser integrada como referencia para pensar los problemas del lenguaje, no solo en la propuesta de Jean-Luc Marion, sino en la fenomenología contemporánea en general. En un sentido estrictamente filológico, Dionisio aparece como el intermediario que valida esta incorporación del Cusano a la recepción marioniana de la alabanza neoplatónica. Y en un sentido estrictamente fenomenológico, la *scientia laudis* ofrece un modo diverso de pensar la tensión entre el lenguaje predicativo y su correlato no-predicativo, en tanto manera de expresar el exceso propio de los fenómenos saturados.

Tanto a modo de crítica de la lectura marioniana de la alabanza neoplatónico-cristiana, como del intento por profundizar la interpretación fenomenológica de la *scientia laudis*, y aun siguiendo el mismo marco propuesto por Marion, queremos dejar asentadas dos cuestiones. Por un lado, encontramos un elemento que Marion nunca aborda sobre este tópico y que, consideramos, es sumamente relevante: el carácter musical de la alabanza. Como hemos podido observar, el Cusano apela a ejemplos traídos de la música, como son la ejecución del harpa y la melodía de los himnos. Quien sí ha tomado nota de esta cuestión en el campo de la fenomenología es Jean-Louis Chrétien, aunque no en el marco de un estudio de Dionisio o el Cusano, sino de Agustín. En su escrito *Saint Augustin et les actes de parole* (2002), Chrétien dedica un capítulo específico a la relación entre “cantar” (*chanter*) y alabar en la obra agustiniana.⁵⁴ Fiel a su fenomenología

⁵³ En relación con la lectura marioniana del vocablo enigmático *possest*, cf. Jean-Luc Marion, *Certitudes négatives* (Paris: Grasset, 2010), 106-118. En cuanto a su recepción del *eicon* *dei* cusano, cf. Jean-Luc Marion, “Seeing, or Seeing Oneself Seen: Nicholas of Cusa’s Contribution in *De visione Dei*”, *Journal of Religion*, 96 (2016): 305-331.

⁵⁴ Jean-Louis Chrétien, *Saint Augustin et les actes de parole* (Paris: PUF, 2002), 149-159.

de la voz/palabra, Chrétien trata de mostrar la relevancia del cantar como un “acto de la voz” (*acte de la voix*). Al retomar la expresión agustiniana “*canto quantum volo*” (canto cuanto quiero),⁵⁵ Chrétien pretende mostrar el papel fundamental de la voz como origen de todo proceso temporal.⁵⁶ No se trata de pensar que el cantar se inserta en un proceso temporal, sino lo contrario: todo proceso temporal inicia con la voz, pues esta es la que marca toda medida temporal a partir de la escucha de nuestra propia voz.⁵⁷ Y esto conlleva para Chrétien una “auto-afección”.⁵⁸ Si la alabanza posee una dimensión ontológica (como vimos en Dionisio y en el Cusano), el cantar constituye un modo de la llamada, en tanto nos convoca a la escucha de un exceso de sentido que, como vimos, se expresa en la alabanza.

Por otro lado, un tema que consideramos sumamente relevante para conectar aún más al Cusano con el pensamiento contemporáneo, y que Marion no tematiza en relación con el Cusano (aunque sí en otros contextos),⁵⁹ debe verse en la posibilidad de interpretar su *scientia laudis* en el horizonte del lenguaje performativo, que integra y excede a la vez el campo de la fenomenología.⁶⁰ ¿Acaso la alabanza no implica una serie de prácticas que realizan la acción que significa, esto es, nombrar innombrablemente aquello que excede todo decir? Con todo, si bien no hemos abordado este tema, sí pretendimos repensar *la scientia laudis* cusana a partir del problema fenomenológico del lenguaje no-predicativo, tal como aparece en la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion. Y todo esto pone de manifiesto, fiel al espíritu de estas jornadas, la ineludible contemporaneidad del pensamiento de Nicolás de Cusa.

⁵⁵ Agustín, *Confesiones* (Buenos Aires: Losada, 2005), 277.

⁵⁶ Jean-Louis Chrétien, *Saint Augustin et les actes de parole* (Paris: PUF, 2002), 150-151.

⁵⁷ *Ibíd.* p. 151.

⁵⁸ *Ibíd.* p. 150.

⁵⁹ Jean-Luc Marion, *Le visible et le révélé* (Paris: Cerf), 119-142.

⁶⁰ Cf. Claudia D’Amico, “El poder de la imagen: *aenigma*, teúrgia y performatividad”, en *Verbum et imago coincidunt. Il linguaggio come specchio vivo in Cusano*, ed. Gianluca Cuzzo y José González Ríos (Milano-Údinese: Mimesis, 2019), 17-32. Si bien este tema no es propio del campo fenomenológico, Marion se ha demorado frente a esto. Cf. Jean-Luc Marion, *Le visible et le révélé* (Paris: Cerf, 2005), 119-142.

Referencias

- AGUSTÍN, *Confesiones*. Buenos Aires: Losada, 2005.
- CHRÉTIEN, Jean-Louis. *Saint Augustin et les actes de parole*. Paris: PUF, 2002.
- CUOZZO, Gianluca, *Raffigurare l'invisibile. Cusano e l'arte del tempo*. Milano-Udine: Mimesis, 2012.
- D'AMICO, Claudia. "De venatione sapientiae: der cusanische Dialog mit der philosophischen Tradition. Die Vertiefung des Dialogs zwischen dem Platonismus und dem Christentum durch den Begriff des 'posse fieri'". En *Nikolaus von Kues. Denken im Dialog*, editado por A. Euler, 95-109. Münster: Lit Verlag, 2019.
- D'AMICO, Claudia. "El poder de la imagen: *aenigma*, teúrgia y performatividad". En *Verbum et imago coincidunt. Il linguaggio come specchio vivo in Cusano*, editado por G. Cuzzo y J. González Ríos, 17-32. Milano-Udinese: Mimesis, 2019.
- NICOLAI de Cusa, *Opera Omnia* iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita (h):
- DE ven. sap.:* De venatione sapientiae (h XII, ed. R. Klibansky et J. G. Senger, Hamburgui, 1982).
- DE mente.:* *Idiota*. (h V, ed. R. Klibansky. Hamburgui, 1983).
- DE Cusa, Nicolás. *La caza de la sabiduría*, Ed. Bilingüe, Trad. y Notas. Mariano Álvarez Gómez, Salamanca: Sígueme, 2014.
- DERRIDA, Jacques. "La deconstrucción y lo otro", en *La paradoja europea*, editado por Richard Kearney, 177-195. Barcelona: Tusquets, 1998.
- DERRIDA, Jacques. *La voix et le phénomène*. Paris: PUF, 1967.
- GONZÁLEZ RÍOS, José. "La fuerza de la palabra escrita en el pensamiento de Nicolás de Cusa". En *Verbum et imago coincidunt. Il linguaggio come specchio vivo in Cusano*, editado por G. Cuzzo y J. González Ríos, 137-149. Milano-Udinese: Mimesis, 2019.
- MARION, Jean-Luc, *D'ailleurs. La révélation*. Paris: Grasset, 2020.
- MARION, Jean-Luc. "Seeing, or Seeing Oneself Seen: Nicholas of Cusa's Contribution in *De visione Dei*". *Journal of Religion* 96 (2016): 305-331.
- MARION, Jean-Luc, *L'Idole et la distance*. Paris: Grasset & Fasquelle, 2013.
- MARION, Jean-Luc. *Certitudes négatives*. Paris: Grasset, 2010.
- MARION, Jean-Luc, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*. Paris: PUF, 2008.
- MARION, Jean-Luc. *Le visible et le révélé*. Paris: Cerf, 2005.
- MARION, Jean-Luc. *De surcroît: études sur les phénomènes saturés*. Paris: PUF, 2001.
- MARION, Jean-Luc. "Distance et Louange. Du concept de Réquisit (aitia) aus status trinitaire du langage theologique selon Denys le Mystique", *Résurrection. Revue de doctrine chrétienne*, Paris, 38 (1971): 103-106.

- PIZZI, Matías, “Fenomenología y neoplatonismo: el caso de Jean-Luc Marion como lector del Cusano”. En *Nicolás de Cusa. Unidad en la pluralidad. Tomo II*, editado por G. Cuozzo, C. D’Amico y N. Russano, 401-413. Buenos Aires: FFyL-UBA, Colección Saberes, 2022.
- PIZZI, Matías, “La certeza negativa a la luz del vocablo cusano *possest*: aportes para un lenguaje de la saturación”. En *El fenómeno saturado. La excedencia de la donación en la fenomenología de Jean-Luc Marion*, editado por J. Roggero, 191-200. Buenos Aires: SB, 2020.
- ROGGERO, Jorge. “La instancia antepredicativa en la *nouvelle phénoménologie*”. *Cuadernos de Filosofía* 75 (2021): 11-27.

